دروس حوزه - پایه دوم

مشخصات کتاب

سرشناسه:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان،1389  
عنوان و نام پدیدآور:دروس حوزه (پایه دوم)/ واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان   
مشخصات نشر:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ۱۳89.  
مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه  
موضوع : حوزه و دانشگاه.  
موضوع : حوزه‌های علمیه-- ایران.  
موضوع : دانشگاه‌ها و مدارس عالی-- ایران.  
شناسه افزوده : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

المراد من منیة المرید

مشخصات کتاب

سرشناسه: طباطبائی، محمدرضا، ۱۳۲۷ -، اقتباس کننده  
عنوان قراردادی: منیة المرید فی آداب المفید و المستفید. برگزیده  
عنوان و نام پدیدآور: المراد من منیه المرید/ حرره محمد رضا الطباطبایی.  
مشخصات نشر: قم موسسه انتشارات دار العلم ، ۱۴۱۹ ه.ق. = ۱۳۷۷.  
مشخصات ظاهری: ۱۸۴ ص: نمونه.  
شابک: 964 - 5976 - 17 - 0 ؛ ۱۲۰۰۰ ریال (چاپ هفتم)  
یادداشت: عربی .  
یادداشت: این کتاب برگزیده و اقتباس «منیه المرید فی آداب المفید و المستفید» شهید ثانی است.  
یادداشت: چاپ چهارم ۱۴۲۴ ه.ق. = ۱۳۸۲.  
یادداشت: چاپ پنجم: ۱۳۸۴.  
یادداشت: چاپ هفتم: ۱۳۸۶.  
یادداشت: کتابنامه به صورت زیر نویس.  
یادداشت: نمایه.  
موضوع: شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۹۱۱ - ۹۶۶ ه.ق. الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه - نقد و تفسیر  
موضوع: اسلام و آموزش و پرورش  
موضوع: اخلاق اسلامی  
شناسه افزوده: شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۹۱۱ - ۹۶۶ ه.ق. الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه. برگزیده  
رده بندی کنگره: BP۲۵۴/۴ /ش۹م۸۰۱۶ ۱۳۷۷  
رده بندی دیویی: ۲۹۷/۶۵۲  
شماره کتابشناسی ملی: م‌۷۷ - ۱۶۵۱۵

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله الذی علم بالقلم علم الإنسان ما لم یعلم و صلی الله علی حبیبه و عبده و نبیه محمد أفضل من علم و علم و علی آله و أصحابه المتأدبین بآدابه و سلم. أما بعد فإن کمال الإنسان إنما هو بالعلم الذی یضاهی به ملائکة السماء و یستحق به رفیع الدرجات فی العقبی مع جمیل الثناء فی الدنیا و یتفضل مداده علی دماء الشهداء و تضع الملائکة أجنحتها تحت رجلیه إذا مشی و یستغفر له الطیر فی الهواء و الحیتان فی الماء و یفضل نومه لیلة من لیالیه علی عبادة العابد سبعین سنة و ناهیک بذلک جلالة و عظما. لکن لیس جمیع العلم یوجب الزلفی و لا تحصیله کیف اتفق یثمر الرضا بل لتحصیله شرائط و لترتیبه ضوابط و للمتلبس به آداب و وظائف و لطلبه أوضاع و معارف لا بد لمن أراد شیئا منه من الوقوف علیها و الرجوع فی مطلوبه إلیها لئلا یضیع سعیه و لا یخمد جده.  
و کم رأینا بغاة هذا العلم الشریف دأبوا فی تحصیله و أجهدوا نفوسهم فی طلبه و نیله ثم بعضهم لم یجد لذلک الطلب ثمرة و لا حصل منه علی غایة معتبرة و بعضهم حصل شیئا منه فی مدة مدیدة طویلة کان یمکنه تحصیل أضعافه فی برهة یسیرة قلیلة و بعضهم لم یزده العلم إلا بعدا عن الله تعالی و قسوة و قلبا مظلما مع قول الله سبحانه و هو أصدق القائلین إِنَّما یَخْشَی اللَّهَ  
ص: 92  
مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ و ما کان سبب ذلک و غیره من القواطع الصادة لهم عن بلوغ الکمال إلا إخلالهم بمراعاة الأمور المعتبرة فیه من الشرائط و الآداب و غیرها من الأحوال.  
و قد وفق الله سبحانه بمنه و کرمه فیما خرج من کتابنا الموسوم بمنار القاصدین فی أسرار معالم الدین لتفصیل جملة شریفة من هذه الأحکام مغنیة لمن وقف علیها من الأنام و قد رأینا فی هذه الرسالة إفراد نبذة من شرائط العلم و آدابه و ما یتبع ذلک من وظائفه نافعة إن شاء الله تعالی لمن تدبرها موصلة له إلی بغیته إذا راعاها و نقشها علی صحائف خاطره و کررها مستنبطة من کلام الله تعالی و کلام رسوله و الأئمة ع و کلام أساطین الحکمة و الدین و العلماء الراسخین و سمیتها منیة المرید فی أدب المفید و المستفید.  
و أنا أسأل الله تعالی من فضله العمیم و جوده القدیم أن ینفع بها نفسی و خاصتی و أحبائی و من یوفق لها من المسلمین و أن یجزل علیها أجری و ثوابی و یثبت لی بها قدم صدق یوم الدین إنه جواد کریم.  
و هی مرتبة علی مقدمة و أبواب و خاتمة.  
ص: 93

أما المقدمة

اشاره

فتشتمل علی جملة من التنبیه علی فضله من الکتاب و السنة و الأثر و دلیل العقل و فضل حاملیه و متعلمیه و اهتمام الله سبحانه بشأنهم و تمییزهم عمن سواهم

1 - فصل فی فضل العلم من القرآن

اعلم أن الله سبحانه جعل العلم هو السبب الکلی لخلق هذا العالم العلوی و السفلی طرا و کفی بذلک جلالة و فخرا قال الله تعالی فی محکم الکتاب تذکرة و تبصرة لأولی الألباب اللَّهُ الَّذِی خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ یَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَیْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلی کُلِّ شَیْ‌ءٍ قَدِیرٌ وَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحاطَ بِکُلِّ شَیْ‌ءٍ عِلْماً.  
و کفی بهذه الآیة دلیلا علی شرف العلم لا سیما علم التوحید الذی هو أساس کل علم و مدار کل معرفة و جعل سبحانه العلم أعلی شرف و أول منه امتن بها  
ص: 94  
علی ابن آدم بعد خلقه و إبرازه من ظلمة العدم إلی ضیاء الوجود فقال سبحانه فی أول سورة أنزلها علی نبیه محمد صلی الله علیه و آله و سلم اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِی خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَ رَبُّکَ الْأَکْرَمُ الَّذِی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ. فتأمل کیف افتتح کتابه الکریم المجید الذی لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید بنعمة الإیجاد ثم أردفها بنعمة العلم فلو کان ثم منه أو توجد نعمة بعد نعمة الإیجاد هی أعلی من العلم لما خصه الله تعالی بذلک و صدر به نور الهدایة و طریق الدلالة علی الصراط المستقیم الأخذ بحجزة البراعة و دقائق المعانی و حقائق البلاغة.  
و قد قیل فی وجه التناسب بین الآی المذکورة فی صدر هذه السورة التی قد اشتمل بعضها علی خلق الإنسان من علق و فی بعضها تعلیمه ما لم یعلم لیحصل النظم البدیع فی ترتیب آیاته إنه تعالی ذکر أول حال الإنسان و هو کونه علقة مع أنها أخس الأشیاء و آخر حاله و هو صیرورته عالما و هو أجل المراتب کأنه تعالی قال کنت فی أول حالک فی تلک الدرجة التی هی غایة الخساسة فصرت فی آخر حالک فی هذه الدرجة التی هی الغایة فی الشرف و النفاسة و هذا إنما یتم لو کان العلم أشرف المراتب إذ لو کان غیره أشرف لکان ذکر ذلک الشی‌ء فی هذا المقام أولی.  
و وجه آخر أنه تعالی قال وَ رَبُّکَ الْأَکْرَمُ الَّذِی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ.  
ص: 95  
و قد تقرر فی أصول الفقه أن ترتب الحکم علی الوصف مشعر بکون الوصف علة و هذا یدل علی أن الله سبحانه اختص بوصف الأکرمیة لأنه علم الإنسان العلم فلو کان شی‌ء أفضل من العلم و أنفس لکان اقترانه بالأکرمیة المؤداة بأفعل التفصیل أولی.  
و بنی الله سبحانه ترتب قبول الحق و الأخذ به علی التذکر و التذکر علی الخشیة و حصر الخشیة فی العلماء فقال سَیَذَّکَّرُ مَنْ یَخْشی و إِنَّما یَخْشَی اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ.  
و سمی الله سبحانه العلم بالحکمة و عظم أمر الحکمة فقال وَ مَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ أُوتِیَ خَیْراً کَثِیراً.  
و حاصل ما فسروه فی الحکمة مواعظ القرآن و العلم و الفهم و النبوة فی قوله تعالی وَ مَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَةَ وَ آتَیْناهُ الْحُکْمَ صَبِیًّا فَقَدْ آتَیْنا آلَ إِبْراهِیمَ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ و الکل یرجع إلی العلم.  
و رجح العالمین علی کل من سواهم فقال سبحانه  
ص: 96  
هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَ الَّذِینَ لا یَعْلَمُونَ إِنَّما یَتَذَکَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ.  
و فرق فی کتابه العزیز بین عشرة بین الخبیث و الطیب قُلْ لا یَسْتَوِی الْخَبِیثُ وَ الطَّیِّبُ و بین الأعمی و البصیر و الظلمة و النور و الجنة و النار و الظل و الحرور و إذا تأملت تفسیر ذلک وجدت مرجعه جمیعا إلی العلم.  
و قرن سبحانه أولی العلم بنفسه و ملائکته فقال  
ص: 97  
شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلائِکَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ.  
و زاد فی إکرامهم علی ذلک مع الاقتران المذکور بقوله تعالی وَ ما یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ.  
و بقوله تعالی قُلْ کَفی بِاللَّهِ شَهِیداً بَیْنِی وَ بَیْنَکُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکِتابِ.  
و قال تعالی یَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجاتٍ و قد ذکر الله سبحانه الدرجات لأربعة أصناف للمؤمنین من أهل بدر إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِینَ إِذا ذُکِرَ اللَّهُ وَ جِلَتْ قُلُوبُهُمْ. إلی قوله لَهُمْ دَرَجاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ.  
و للمجاهدین وَ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجاهِدِینَ.  
و لمن عمل الصالحات  
ص: 98  
وَ مَنْ یَأْتِهِ مُؤْمِناً قَدْ عَمِلَ الصَّالِحاتِ فَأُولئِکَ لَهُمُ الدَّرَجاتُ الْعُلی و للعلماء یَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجاتٍ. ففضل أهل بدر علی غیرهم من المؤمنین بدرجات و فضل العلماء علی جمیع الأصناف بدرجات فوجب کون العلماء أفضل الناس.  
و قد خص الله سبحانه فی کتابه العلماء بخمس مناقب الأولی الإیمان وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ. الثانیة التوحید شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلائِکَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ. الثالثة البکاء و الحزن إِنَّ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إلی قوله وَ یَخِرُّونَ لِلْأَذْقانِ یَبْکُونَ. الرابعة الخشوع إِنَّ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ الآیة. الخامسة الخشیة إِنَّما یَخْشَی اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ.  
ص: 99  
و قال تعالی مخاطبا لنبیه آمرا له مع ما آتاه من العلم و الحکمة وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِی عِلْماً و قال تعالی بَلْ هُوَ آیاتٌ بَیِّناتٌ فِی صُدُورِ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ.  
و قال تعالی وَ تِلْکَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ وَ ما یَعْقِلُها إِلَّا الْعالِمُونَ. فهذه نبذة من فضائله التی نبه الله علیها فی کتابه الکریم

2 - فصل فیما روی عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم فی فضل العلم

و أما السنة فهی فی ذلک کثیرة تنبو عن الحصر فمنها قول النبی صلی الله علیه و آله و سلم من یرد الله به خیرا یفقهه فی الدین  
و قوله ص:  
طلب العلم فریضة علی کل مسلم  
و قوله ص:  
من طلب علما فأدرکه کتب الله له کفلین من الأجر و من طلب علما فلم یدرکه  
ص: 100  
کتب الله له کفلا من الأجر  
و قوله ص:  
من أحب أن ینظر إلی عتقاء الله من النار فلینظر إلی المتعلمین فو الذی نفسی بیده ما من متعلم یختلف إلی باب العالم إلا کتب الله له بکل قدم عبادة سنة و بنی الله له بکل قدم مدینة فی الجنة و یمشی علی الأرض و هی تستغفر له و یمسی و یصبح مغفورا له و شهدت الملائکة آن هم عتقاء الله من النار  
و قوله ص:  
من طلب العلم فهو کالصائم نهاره القائم لیله و إن بابا من العلم یتعلمه الرجل خیر له من أن یکون أبو قبیس ذهبا فأنفقه فی سبیل الله  
و قوله ص:  
من جاءه الموت و هو یطلب العلم لیحیی به الإسلام کان بینه و بین الأنبیاء درجة واحدة فی الجنة  
و قوله ص:  
فضل العالم علی العابد سبعون درجة بین کل درجتین حضر الفرس سبعین عاما و ذلک لأن الشیطان یضع البدعة للناس فیبصرها العالم فیزیلها و العابد یقبل علی عبادته  
و قوله ص  
ص: 101  
فضل العالم علی العابد کفضلی علی أدناکم إن الله و ملائکته و أهل السماوات و الأرض حتی النملة فی جحرها و حتی الحوت فی الماء لیصلون علی معلم الناس الخیر  
و قوله ص:  
من خرج فی طلب العلم فهو فی سبیل الله حتی یرجع  
و قوله ص:  
من خرج یطلب بابا من العلم لیرد به باطلا إلی حق و ضالا إلی هدی کان عمله کعبادة أربعین عاما  
و قوله ص:  
لعلی ع لئن یهدی الله بک رجلا واحدا خیر من أن یکون لک حمر النعم  
و قوله ص:  
لمعاذ لئن یهدی الله بک رجلا واحدا خیر لک من الدنیا و ما فیها و روی ذلک أنه قاله لعلی ع أیضا  
و قوله ص:  
رحم الله خلفائی فقیل یا رسول الله و من خلفاؤک قال الذین یحیون سنتی و  
ص: 102  
یعلمونها عباد الله و قوله ص:  
إن مثل ما بعثنی الله به من الهدی و العلم کمثل غیث أصاب أرضا و کان منها طائفة طیبة فقبلت الماء فأنبتت الکلأ و العشب الکثیر و کان منها أجادب أمسکت الماء فنفع الله بها الناس و شربوا منها و سقوا و زرعوا و أصاب طائفة منها أخری إنما هی قیعان لا تمسک ماء و لا تنبت کلأ فذلک مثل من فقه فی دین الله و نفعه ما بعثنی الله به فعلم و علم و مثل من لم یرفع بذلک رأسا و لم یقبل هدی الله الذی أرسلت به و قوله ص:  
لا حسد یعنی لا غبطة إلا فی اثنین رجل آتاه الله مالا فسلطه علی هلکته فی الحق و رجل آتاه الله الحکمة فهو یقضی بها و یعلمها و قوله ص:  
من دعا إلی هدی کان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ینقص ذلک من أجورهم شیئا و من دعا إلی ضلالة کان علیه من الإثم مثل آثام من تبعه  
ص: 103  
لا ینقص ذلک من آثامهم شیئا و قوله ص:  
إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث صدقة جاریة أو علم ینتفع به أو ولد صالح یدعو له و قوله ص:  
خیر ما یخلف الرجل من بعده ثلاث ولد صالح یدعو له و صدقة تجری یبلغه أجرها و علم یعمل به من بعده و قوله ص:  
إن الملائکة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضا بما یصنع و قوله ص:  
اطلبوا العلم و لو بالصین و قوله ص:  
من غدا فی طلب العلم أظلت علیه الملائکة و بورک له فی معیشته و لم ینقص من رزقه  
ص: 104  
و قوله ص:  
من سلک طریقا یلتمس به علما سهل الله له طریقا إلی الجنة  
و قوله ص:  
نوم مع علم خیر من صلاة علی جهل  
و قوله ص:  
فقیه أشد علی الشیطان من ألف عابد  
و قوله ص:  
إن مثل العلماء فی الأرض کمثل النجوم فی السماء یهتدی بها فی ظلمات البر و البحر فإذا انطمست أوشک أن تضل الهداة  
و قوله ص:  
أیما ناش نشأ فی العلم و العبادة حتی یکبر أعطاه الله تعالی یوم القیامة ثواب اثنین و سبعین صدیقا  
و قوله ص:  
یقول الله عز و جل للعلماء یوم القیامة إنی لم أجعل علمی و حلمی فیکم إلا و أنا أرید  
ص: 105  
أن أغفر لکم علی ما کان منکم و لا أبالی  
و قوله ص:  
ما جمع شی‌ء إلی شی‌ء أفضل من علم إلی حلم  
و قوله ص:  
ما تصدق الناس بصدقة مثل علم ینشر  
و قوله ص:  
ما أهدی المرء المسلم إلی أخیه هدیة أفضل من کلمة حکمة یزیده الله بها هدی و یرده عن ردی  
و قوله ص:  
أفضل الصدقة أن یعلم المرء علما ثم یعلمه أخاه  
و قوله ص:  
العالم و المتعلم شریکان فی الأجر و لا خیر فی سائر الناس  
و قوله ص:  
قلیل العلم خیر من کثیر العبادة  
ص: 106  
و قوله ص:  
من غدا إلی المسجد لا یرید إلا لیتعلم خیرا أو لیعلمه کان له أجر معتمر تام العمرة و من راح إلی المسجد لا یرید إلا لیتعلم خیرا أو لیعلمه فله أجر حاج تام الحجة  
و قوله ص:  
اغد عالما أو متعلما أو مستمعا أو محبا و لا تکن الخامسة فتهلک  
و قوله ص:  
إذا مررتم فی ریاض الجنة فارتعوا.  
قالوا: یا رسول الله و ما ریاض الجنة؟  
قال:  
حلق الذکر فإن لله سیارات من الملائکة یطلبون حلق الذکر فإذا أتوا علیهم حفوا بهم  
قال بعض العلماء: حلق الذکر هی مجالس الحلال و الحرام کیف تشتری و تبیع و تصلی و تصوم و تنکح و تطلق و تحج و أشباه ذلک  
و خرج رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فإذا فی المسجد مجلسان مجلس یتفقهون و مجلس یدعون الله تعالی و یسألونه فقال کلا المجلسین إلی خیر أما هؤلاء فیدعون الله و أما هؤلاء فیتعلمون و یفقهون الجاهل هؤلاء أفضل بالتعلیم أرسلت ثم قعد معهم  
و عن صفوان بن عسال رضی الله عنه قال أتیت النبی ص  
ص: 107  
و هو فی المسجد متکئ علی برد له أحمر فقلت له یا رسول الله إنی جئت أطلب العلم فقال مرحبا بطالب العلم إن طالب العلم لتحفه الملائکة بأجنحتها ثم یرکب بعضها بعضا حتی یبلغوا سماء الدنیا من محبتهم لما یطلب  
و عن کثیر بن قیس قال کنت جالسا مع أبی الدرداء فی مسجد دمشق فأتاه رجل فقال یا أبا الدرداء إنی أتیتک من المدینة مدینة الرسول ص لحدیث بلغنی عنک أنک تحدثه عن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قال فما جاء بک تجارة قال لا فقال و لا جاء بک غیره قال لا ثم قال سمعت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم یقول من سلک طریقا یلتمس فیه علما سلک الله به طریقا إلی الجنة و إن الملائکة لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم و إن العالم لیستغفر له من فی السماوات و من فی الأرض حتی الحیتان فی الماء و فضل العالم علی العابد کفضل القمر علی سائر الکواکب إن العلماء ورثة الأنبیاء إن الأنبیاء لم یورثوا دینارا و لا درهما إنما ورثوا العلم فمن أخذ به فقد أخذ بحظ وافر  
و أسند بعض العلماء إلی أبی یحیی زکریا بن یحیی الساجی أنه قال کنا نمشی فی أزقة البصرة إلی باب بعض المحدثین فأسرعنا فی المشی و کان معنا رجل ماجن فقال ارفعوا أرجلکم عن أجنحة الملائکة کالمستهزئ فما زال عن مکانه حتی جفت رجلاه.  
ص: 108  
و أسند أیضا إلی أبی داود السجستانی أنه قال کان فی أصحاب الحدیث رجل خلیع إلی أن سمع بحدیث النبی ص  
إن الملائکة لتضع أجنحتها لطالب العلم  
فجعل فی رجلیه مسمارین من حدید و قال أرید أن أطأ أجنحة الملائکة فأصابته الآکلة فی رجلیه.  
و ذکر أبو عبد الله محمد بن إسماعیل التمیمی هذه الحکایة فی شرح مسلم و قال فشلت رجلاه و سائر أعضائه

3 - فصل فیما روی عن طریق الخاصة فی فضل العلم

و من طریق الخاصة ما رویناه بالإسناد الصحیح إلی أبی الحسن علی بن موسی الرضا ع عن آبائه عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم أنه قال طلب العلم فریضة علی کل مسلم فاطلبوا العلم فی مظانه و اقتبسوه من أهله فإن تعلمه لله تعالی حسنة و طلبه عبادة و المذاکرة به تسبیح و العمل به جهاد و تعلیمه من لا یعلمه صدقة و بذله لأهله قربة إلی الله تعالی لأنه معالم الحلال  
ص: 109  
و الحرام و منار سبیل الجنة و المؤنس فی الوحشة و الصاحب فی الغربة و الوحدة و المحدث فی الخلوة و الدلیل علی السراء و الضراء و السلاح علی الأعداء و الزین عند الأخلاء یرفع الله به أقواما فیجعلهم فی الخیر قادة تقتبس آثارهم و یقتدی بفعالهم و ینتهی إلی آرائهم ترغب الملائکة فی خلتهم و بأجنحتها تمسحهم و فی صلواتها تبارک علیهم یستغفر لهم کل رطب و یابس حتی حیتان البحر و هوامه و سباع البر و أنعامه إن العلم حیاة القلوب من الجهل و ضیاء الأبصار من الظلمة و قوة الأبدان من الضعف یبلغ بالعبد منازل الأخیار و مجالس الأبرار و الدرجات العلا فی الآخرة و الأولی الذکر فیه یعدل بالصیام و مدارسته بالقیام به یطاع الرب و یعبد و به توصل الأرحام و یعرف الحلال و الحرام و العلم إمام و العمل تابعه یلهمه السعداء و یحرمه الأشقیاء فطوبی لمن لم یحرمه الله من حظه  
و عن أمیر المؤمنین ع أیها الناس اعلموا أن کمال الدین طلب العلم و العمل به ألا و إن طلب العلم أوجب علیکم من طلب المال إن المال مقسوم مضمون لکم قد قسمه عادل بینکم و قد ضمنه و سیفی لکم و العلم مخزون عند أهله و قد أمرتم بطلبه من أهله فاطلبوه  
و عنه ع:  
العالم أفضل من الصائم القائم المجاهد و إذا مات العالم ثلم فی الإسلام ثلمة لا یسدها إلا خلف منه  
ص: 110  
و عنه ع:  
کفی بالعلم شرفا أن یدعیه من لا یحسنه و یفرح به إذا نسب إلیه و کفی بالجهل ذما أن یبرأ منه من هو فیه  
و عنه ع:  
أنه قال لکمیل بن زیاد یا کمیل العلم خیر من المال العلم یحرسک و أنت تحرس المال و العلم حاکم و المال محکوم علیه و المال تنقصه النفقة و العلم یزکو علی الإنفاق  
و عنه ع:  
أیضا العلم أفضل من المال بسبعة الأول أنه میراث الأنبیاء و المال میراث الفراعنة الثانی العلم لا ینقص بالنفقة و المال ینقص بها الثالث یحتاج المال إلی الحافظ و العلم یحفظ صاحبه الرابع العلم یدخل فی الکفن و یبقی المال الخامس المال یحصل للمؤمن و الکافر و العلم لا یحصل إلا للمؤمن السادس جمیع الناس یحتاجون إلی العالم فی أمر دینهم و لا یحتاجون إلی صاحب المال السابع العلم یقوی الرجل علی المرور علی الصراط و المال یمنعه  
و عنه ع:  
قیمة کل امرئ ما یعلمه و فی لفظ آخر ما یحسنه  
و عن زین العابدین علی بن الحسین ع  
ص: 111  
لو یعلم الناس ما فی طلب العلم لطلبوه و لو بسفک المهج و خوض اللجج إن الله تعالی أوحی إلی دانیال أن أمقت عبادی إلی الجاهل المستخف بحق أهل العلم التارک للاقتداء بهم و إن أحب عبیدی إلی التقی الطالب للثواب الجزیل اللازم للعلماء التابع للحلماء القابل عن الحکماء  
و عن الباقر ع قال من علم باب هدی فله مثل أجر من عمل به و لا ینقص أولئک من أجورهم شیئا و من علم باب ضلالة کان علیه مثل أوزار من عمل به و لا ینقص أولئک من أوزارهم شیئا  
و عنه ع:  
عالم ینتفع بعلمه أفضل من سبعین ألف عابد  
و عنه ع:  
إن الذی یعلم العلم منکم له أجر المتعلم و له الفضل علیه فتعلموا العلم من حملة العلم و علموه إخوانکم کما علمکموه العلماء  
و عنه ع:  
لمجلس أجلسه إلی من أثق به أوثق فی نفسی من عمل سنة  
و عن الصادق ع من علم خیرا فله مثل أجر من عمل به قلت فإن علمه غیره یجری ذلک له قال إن علمه الناس کلهم جری له قلت فإن مات قال و إن مات  
ص: 112  
و عنه ع:  
قال تفقهوا فی الدین فإن من لم یتفقه منکم فی الدین فهو أعرابی و إن الله عز و جل یقول فی کتابه:  
لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ  
و عنه ع:  
علیکم بالتفقه فی دین الله و لا تکونوا أعرابا فإنه من لم یتفقه فی دین الله لم ینظر الله إلیه یوم القیامة و لم یزک له عملا  
و عنه ع:  
لوددت أن أصحابی ضربت رءوسهم بالسیاط حتی یتفقهوا  
و عنه ع:  
إن العلماء ورثة الأنبیاء إن الأنبیاء لم یورثوا درهما و لا دینارا و إنما ورثوا أحادیث من أحادیثهم فمن أخذ بشی‌ء منها فقد أخذ حظا وافرا فانظروا علمکم هذا عمن تأخذونه فإن فینا أهل البیت فی کل خلف عدولا ینفون عنه تحریف الغالین و انتحال المبطلین و تأویل الجاهلین  
و عنه ع:  
إذا أراد الله بعبد خیرا فقهه فی الدین  
و قال معاویة بن عمار للصادق ع رجل راویة لحدیثکم یبث ذلک فی  
ص: 113  
الناس و یشدده فی قلوبهم و قلوب شیعتکم و لعل عابدا من شیعتکم لیست له هذه الروایة أیهما أفضل قال الروایة لحدیثنا یشد به قلوب شیعتنا أفضل من ألف عابد  
و عنه ع:  
قال ما من أحد یموت من المؤمنین أحب إلی إبلیس من موت فقیه  
و عنه ع:  
إذا مات المؤمن الفقیه ثلم فی الإسلام ثلمة لا یسدها شی‌ء  
و عن الکاظم ع قال إذا مات المؤمن بکت علیه الملائکة و بقاع الأرض التی کان یعبد الله علیها و أبواب السماء التی کان یصعد منها أعماله و ثلم فی الإسلام ثلمة لا یسدها شی‌ء لأن المؤمنین الفقهاء حصون الإسلام کحصن سور المدینة لها  
و عنه ع:  
قال دخل رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم المسجد فإذا جماعة قد أطافوا برجل فقال ما هذا فقیل علامة فقال و ما العلامة فقالوا أعلم الناس بأنساب العرب و وقائعها و أیام الجاهلیة و الأشعار العربیة قال فقال النبی صلی الله علیه و آله و سلم ذاک علم لا یضر من جهله و لا ینفع من علمه  
ثم قال النبی ص:  
إنما العلم ثلاثة آیة محکمة أو فریضة عادلة أو سنة قائمة و ما خلاهن فهو فضل  
ص: 114

4 - فصل فی ما روی عن التفسیر المنسوب إلی العسکری ع فی فضل العلم

من تفسیر العسکری ع فی قوله تعالی وَ إِذْ أَخَذْنا مِیثاقَ بَنِی إِسْرائِیلَ لا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ إلی قوله وَ الْیَتامی قال الإمام ع و أما قوله عز و جل وَ الْیَتامی فإن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قال حث الله تعالی علی بر الیتامی لانقطاعهم عن آبائهم فمن صانهم صانه الله و من أکرمهم أکرمه الله و من مسح یده برأس یتیم رفقا به جعل الله تعالی له فی الجنة بکل شعرة مرت تحت یده قصرا أوسع من الدنیا بما فیها و فیها ما تشتهی الأنفس و تلذ الأعین و هم فیها خالدون قال الإمام ع و أشد من یتم هذا الیتیم یتیم انقطع عن إمامه لا یقدر علی الوصول إلیه و لا یدری کیف حکمه فیما یبتلی به من شرائع دینه ألا فمن کان من شیعتنا عالما بعلومنا فهذا الجاهل بشریعتنا المنقطع عن مشاهدتنا یتیم فی حجره ألا فمن هداه و أرشده و علمه شریعتنا کان معنا فی الرفیق الأعلی حدثنی بذلک أبی عن أبیه عن آبائه عن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و قال علی ع  
ص: 115  
من کان من شیعتنا عالما بشریعتنا فأخرج ضعفاء شیعتنا من ظلمة جهلهم إلی نور العلم الذی حبوناه به جاء یوم القیامة علی رأسه تاج من نور یضی‌ء لأهل تلک العرصات و حلة لا یقوم لأقل سلک منها الدنیا بحذافیرها ثم ینادی مناد هذا عالم من بعض تلامذة آل محمد ألا فمن أخرجه فی الدنیا من حیرة جهله فلیتشبث بنوره لیخرجه من حیرة ظلمة هذه العرصات إلی نزة الجنان فیخرج کل من کان علمه فی الدنیا خیرا أو فتح عن قلبه من الجهل قفلا أو أوضح له عن شبهة قال و حضرت امرأة عند فاطمة الصدیقة ع فقالت إن لی والدة ضعیفة و قد لبس علیها فی أمر صلاتها شی‌ء و قد بعثتنی إلیک أسألک فأجابتها عن ذلک ثم ثنت فأجابت ثم ثلثت إلی أن عشرت فأجابت ثم خجلت من الکثرة و قالت لا أشق علیک یا بنت رسول الله قالت فاطمة ع هاتی سلی عما بدا لک أ رأیت من اکتری یصعد یوما إلی سطح بحمل ثقیل و کراه مائة ألف دینار أ یثقل علیه قالت لا فقالت أکریت [اکتریت] أنا لکل مسألة بأکثر من مل‌ء ما بین الثری إلی العرش لؤلؤا فأحری أن لا یثقل علی سمعت أبی ص یقول إن علماء شیعتنا یحشرون فیخلع علیهم من خلع الکرامات علی قدر کثرة علومهم و جدهم فی إرشاد عباد الله حتی یخلع علی الواحد منهم ألف ألف خلعة من نور ثم ینادی منادی ربنا عز و جل أیها الکافلون لأیتام آل محمد الناعشون لهم عند انقطاعهم عن آبائهم الذین هم أئمتهم هؤلاء تلامذتکم و الأیتام الذین کفلتموهم و نعشتموهم فاخلعوا علیهم خلع العلوم فی الدنیا فیخلعون علی کل واحد من أولئک الأیتام علی قدر ما أخذ عنهم من العلوم حتی أن فیهم یعنی فی الأیتام لمن یخلع علیه مائة ألف حلة  
ص: 116  
و کذلک یخلع هؤلاء الأیتام علی من تعلم منهم ثم إن الله تعالی یقول أعیدوا علی هؤلاء العلماء الکافلین للأیتام حتی تتموا لهم خلعهم و تضعفوها فیتم لهم ما کان لهم قبل أن یخلعوا علیهم و یضاعف لهم و کذلک مرتبتهم ممن خلع علیهم علی مرتبتهم قالت فاطمة ع یا أمة الله إن سلکا من تلک الخلع لأفضل مما طلعت علیه الشمس ألف ألف مرة و ما فضل ما طلعت علیه الشمس فإنه مشوب بالتنغیص و الکدر و قال الحسن بن علی ع فضل کافل یتیم آل محمد المنقطع عن موالیه الناشب فی تیه الجهل یخرجه من جهله و یوضح له ما اشتبه علیه علی فضل کافل یتیم یطعمه و یسقیه کفضل الشمس علی السها و قال الحسین بن علی ع من کفل لنا یتیما قطعته عنا محنتنا باستتارنا فواساه من علومنا التی سقطت إلیه حتی أرشده بهداه [و هداه] قال له الله عز و جل یا أیها العبد الکریم المواسی إنی أولی بهذا الکرم اجعلوا له یا ملائکتی فی الجنان بعدد کل حرف علمه ألف ألف قصر و ضموا إلیها ما یلیق بها من سائر النعم و قال علی بن الحسین ع أوحی الله عز و جل إلی موسی ع حببنی إلی خلقی و حبب خلقی إلی قال یا رب کیف أفعل قال ذکرهم آلائی و نعمائی لیحبونی فلأن ترد آبقا عن بابی أو ضالا عن فنائی أفضل لک من عبادة مائة سنة صیام [بصیام] نهارها و قیام لیلها قال موسی ع و من هذا العبد الآبق منک قال  
ص: 117  
العاصی المتمرد قال فمن الضال عن فنائک قال الجاهل بإمام زمانه تعرفه الغائب عنه بعد ما عرفه الجاهل بشریعة دینه تعرفه شریعته و ما یعبد به ربه و یتوصل به إلی مرضاته قال علی بن الحسین ع فابشروا معاشر علماء شیعتنا بالثواب الأعظم و الجزاء الأوفر و قال محمد بن علی ع العالم کمن معه شمعة تضی‌ء للناس فکل من أبصر بشمعته دعا له بخیر کذلک العالم معه شمعة یزیل بها ظلمة الجهل و الحیرة فکل من أضاءت له فخرج بها من حیرة أو نجا بها من جهل فهو من عتقائه من النار و الله تعالی یعوضه عن ذلک بکل شعرة لمن أعتقه ما هو أفضل له من الصدقة بمائة ألف قنطار علی غیر الوجه الذی أمر الله عز و جل به بل تلک الصدقة وبال علی صاحبها لکن یعطیه الله ما هو أفضل من مائة ألف رکعة بین یدی الکعبة و قال جعفر بن محمد ع علماء شیعتنا مرابطون فی الثغر الذی یلی إبلیس و عفاریته یمنعونهم عن الخروج علی ضعفاء شیعتنا و عن أن یتسلط إبلیس و شیعته النواصب ألا فمن انتصب لذلک من شیعتنا کان أفضل ممن جاهد الروم و الترک و الخزر ألف ألف مرة لأنه یدفع عن أدیان محبینا و ذاک یدفع عن أبدانهم و قال موسی بن جعفر ع فقیه واحد ینقذ یتیما من أیتامنا المنقطعین عن مشاهدتنا و التعلم من علومنا أشد علی إبلیس من ألف عابد لأن العابد همه ذات نفسه فقط و هذا همه مع ذات نفسه ذات عباد الله و إمائه لینقذهم من ید إبلیس و مردته و کذلک هو أفضل عند الله من ألف ألف عابد و ألف ألف عابدة و قال علی بن موسی ع یقال للعابد یوم القیامة نعم الرجل کنت همتک ذات نفسک و کفیت الناس مئونتک فادخل الجنة ألا إن الفقیه من أفاض علی الناس خیره و أنقذهم من  
ص: 118  
أعدائهم و وفر علیهم نعم جنان الله و فصل [حصل] لهم رضوان الله تعالی و یقال للفقیه أیها الکافل لأیتام آل محمد الهادی لضعفاء محبیه و موالیه قف حتی تشفع لکل من أخذ عنک أو تعلم منک فیقف فیدخل الجنة معه فئام و فئام حتی قال عشرا و هم الذین أخذوا عنه علومه و أخذوا عمن أخذ عنه إلی یوم القیامة فانظروا کم فرق ما بین المنزلتین و قال محمد بن علی ع إن من تکفل بأیتام آل محمد المنقطعین عن إمامهم المتحیرین فی جهلهم الأسراء فی أیدی شیاطینهم و فی أیدی النواصب من أعدائنا فاستنقذهم منهم و أخرجهم من حیرتهم و قهر الشیاطین برد وسواسهم و قهر الناصبین بحجج ربهم و دلیل أئمتهم لیفضلوا عند الله علی العابد بأفضل المواقع بأکثر من فضل السماء علی الأرض و العرش علی الکرسی و الحجب علی السماء و فضلهم علی هذا العابد کفضل القمر لیلة البدر علی أخفی کوکب فی السماء و قال علی بن محمد ع لو لا من یبقی بعد غیبة قائمکم من العلماء الداعین إلیه و الدالین علیه و الذابین عن دینه بحجج الله و المنقذین لضعفاء عباد الله من شباک إبلیس و مردته و من فخاخ النواصب الذین یمسکون أزمة قلوب ضعفاء الشیعة کما یمسک السفینة سکانها لما بقی أحد إلا ارتد عن دین الله أولئک هم الأفضلون عند الله عز و جل و قال الحسن بن علی ع  
ص: 119  
یأتی علماء شیعتنا القوامون بضعفاء محبینا و أهل ولایتنا یوم القیامة و الأنوار تسطع من تیجانهم و علی رأس کل واحد منهم تاج بهاء قد انبثت تلک الأنوار فی عرصات القیامة و دورها مسیرة ثلاث مائة ألف سنة فشعاع تیجانهم ینبث فلا یبقی هناک یتیم قد کفلوه من ظلمة الجهل و علموه و من حیرة التیه أخرجوه إلا تعلق بشعبة من أنوارهم فرفعتهم إلی العلو حتی یحاذی بهم فوق الجنان ثم ینزلونهم علی منازلهم المعدة لهم فی جوار أستاذیهم و معلمیهم و بحضرة أئمتهم الذین کانوا إلیهم یدعون و لا یبقی ناصب من النواصب یصیبه من شعاع تلک التیجان إلا عمیت عیناه و صمت أذناه و أخرس لسانه و تحول علیه أشد من لهب النیران فتحملهم حتی تدفعهم إلی الزبانیة فتدعوهم إلی سواء الجحیم  
فهذه نبذة مما ورد فی فضائل العلم من الحدیث اقتصرنا علیها إیثارا للاختصار و مناسبة للرسالة

5 - فصل فی فضل العلم من الکتب السالفة و الحکم القدیمة

و من الحکمة القدیمة قال لقمان لابنه یا بنی اختر المجالس علی عینک فإن رأیت قوما یذکرون الله فاجلس معهم فإن تکن عالما نفعک علمک و إن تکن جاهلا علموک و لعل الله أن یظلهم برحمته فتعمک معهم و إذا رأیت قوما لا یذکرون الله فلا تجلس معهم  
ص: 120  
فإن تکن عالما لم ینفعک علمک و إن کنت جاهلا یزیدوک جهلا و لعل الله أن یظلهم بعقوبة فتعمک معهم  
و فی التوراة قال الله تعالی لموسی ع عظم الحکمة فإنی لا أجعل الحکمة فی قلب أحد إلا و أردت أن أغفر له فتعلمها ثم اعمل بها ثم ابذلها کی تنال بذلک کرامتی فی الدنیا و الآخرة  
و فی الزبور قل لأحبار بنی إسرائیل و رهبانهم حادثوا من الناس الأتقیاء فإن لم تجدوا فیهم تقیا فحادثوا العلماء فإن لم تجدوا عالما فحادثوا العقلاء فإن التقی و العلم و العقل ثلاث مراتب ما جعلت واحدة منهن فی خلقی و أنا أرید هلاکه  
قیل و إنما قدم التقی لأن التقی لا یوجد بدون العلم کما تقدم من أن الخشیة لا تحصل إلا بالعلم و لذلک قدم العلم علی العقل لأن العالم لا بد و أن یکون عاقلا  
و فی الإنجیل قال الله تعالی فی السورة السابعة عشرة منه ویل لمن سمع بالعلم و لم یطلبه کیف یحشر مع الجهال إلی النار اطلبوا العلم و تعلموه فإن العلم إن لم یسعدکم لم یشقکم و إن لم یرفعکم لم یضعکم و إن لم یغنکم لم یفقرکم و إن لم ینفعکم لم یضرکم و لا تقولوا نخاف أن نعلم فلا نعمل و لکن قولوا نرجو أن نعلم و نعمل و العلم یشفع لصاحبه و حق علی الله أن لا یخزیه إن الله تعالی یقول یوم القیامة یا معشر العلماء ما ظنکم بربکم فیقولون ظننا أن یرحمنا و یغفر لنا فیقول تعالی فإنی قد فعلت إنی قد استودعتکم حکمتی لا لشر أردته بکم بل لخیر أردته بکم فادخلوا فی صالح  
ص: 121  
عبادی إلی جنتی برحمتی  
و قال مقاتل بن سلیمان وجدت فی الإنجیل إن الله تعالی قال لعیسی ع عظم العلماء و اعرف فضلهم فإنی فضلتهم علی جمیع خلقی إلا النبیین و المرسلین کفضل الشمس علی الکواکب و کفضل الآخرة علی الدنیا و کفضلی علی کل شی‌ء  
و من کلام المسیح ع من علم و عمل فذاک یدعی عظیما فی ملکوت السماء

6 - فصل فی فضل العلم من الآثار و تحقیقات بعض العلماء

و من الآثار عن أبی ذر رضی الله عنه باب من العلم نتعلمه أحب إلینا من ألف رکعة تطوعا  
و قال سمعنا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم یقول  
ص: 122  
إذا جاء الموت طالب العلم و هو علی هذه الحال مات شهیدا  
و عن وهب بن منبه یتشعب من العلم الشرف و إن کان صاحبه دنیا و العز و إن کان مهینا و القرب و إن کان قصیا و الغنی و إن کان فقیرا و النبل و إن کان حقیرا و المهابة و إن کان وضیعا و السلامة و إن کان سقیما  
و قال بعض العارفین أ لیس المریض إذا منع عنه الطعام و الشراب و الدواء یموت کذا القلب إذا منع عنه العلم و الفکر و الحکمة یموت.  
و قال آخر من جلس عند العالم و لم یطق الحفظ من علمه فله سبع کرامات ینال فضل المتعلمین و تحبس عنه الذنوب ما دام عنده و تنزل الرحمة علیه إذا خرج من منزله طالبا للعلم و إذا جلس فی حلقة العالم نزلت الرحمة علیه فحصل له منها نصیب و ما دام فی الاستماع یکتب له طاعة و إذا استمع و لم یفهم  
ص: 123  
ضاق قلبه بحرمانه عن إدراک العلم فیصیر ذلک الغم وسیلة إلی حضرة الله تعالی  
لقوله تعالی أنا عند المنکسرة قلوبهم  
و یری إعزاز المسلمین للعالم و إذلالهم للفساق فیرد قلبه عن الفسق و تمیل طبیعته إلی العلم و لهذا أمر ص بمجالسة الصالحین.  
و قال أیضا من جلس مع ثمانیة أصناف من الناس زاده الله ثمانیة أشیاء من جلس مع الأغنیاء زاده الله حب الدنیا و الرغبة فیها و مع الفقراء حصل له الشکر و الرضا بقسم الله تعالی و مع السلطان زاده الله القسوة و الکبر و مع النساء زاده الله الجهل و الشهوة و مع الصبیان ازداد من اللهو و المزاح و مع الفساق ازداد من الجرأة علی الذنوب و تسویف التوبة و مع الصالحین ازداد رغبة فی الطاعات و مع العلماء ازداد من العلم علم الله تعالی سبعة نفر سبعة أشیاء آدم الأسماء کلها و الخضر علم الفراسة و یوسف علم التعبیر و داود صنعة الدروع و سلیمان منطق الطیر و عیسی التوراة و الإنجیل وَ یُعَلِّمُهُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ التَّوْراةَ وَ الْإِنْجِیلَ و محمد صلی الله علیه و آله و سلم علم الشرع و التوحید وَ عَلَّمَکَ ما لَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ  
ص: 124  
وَ الْحِکْمَةَ الرَّحْمنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ فعلم آدم ع کان سببا فی سجود الملائکة له و الرفعة علیهم و علم الخضر کان سببا لوجود موسی تلمیذا له و یوشع ع و تذلله له کما یستفاد من الآیات الواردة فی القصة و علم یوسف کان سببا لوجدان الأهل و المملکة و الاجتباء و علم داود کان سببا للرئاسة و الدرجة و علم سلیمان کان سبب وجدان بلقیس و الغلبة و علم عیسی کان سببا لزوال التهمة عن أمه و علم محمد ع کان سببا فی الشفاعة. طریق الجنة فی أیدی أربعة العالم و الزاهد و العابد و المجاهد فإذا صدق العالم فی دعواه رزق الحکمة و الزاهد یرزق الأمن و العابد الخوف و المجاهد الثناء.  
قال بعض المحققین العلماء ثلاثة عالم بالله غیر عالم بأمر الله فهو عبد استولت المعرفة الإلهیة علی قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال و الکبریاء فلا یتفرغ لتعلم علم الأحکام إلا ما لا بد منه و عالم بأمر الله غیر عالم بالله و هو الذی عرف الحلال و الحرام و دقائق الأحکام لکنه لا یعرف أسرار جلال الله و عالم بالله و بأمر الله فهو جالس علی الحد المشترک بین عالم المعقولات و عالم المحسوسات فهو تارة مع الله بالحب له و تارة مع الخلق بالشفقة و الرحمة فإذا رجع من ربه إلی الخلق صار معهم کواحد منهم کأنه لا یعرف الله و إذا خلا بربه  
ص: 125  
مشتغلا بذکره و خدمته فکأنه لا یعرف الخلق فهذا سبیل المرسلین و الصدیقین و هو المراد بقوله ص  
سائل العلماء و خالط الحکماء و جالس الکبراء  
فالمراد بقوله ص:  
سائل العلماء العلماء بأمر الله تعالی غیر العالمین بالله فأمر بمساءلتهم عند الحاجة إلی الاستفتاء و أما الحکماء فهم العالمون بالله الذین لا یعلمون أوامر الله فأمر بمخالطتهم و أما الکبراء فهم العالمون بهما فأمر بمجالستهم لأن فی مجالستهم خیر الدنیا و الآخرة و لکل واحد من الثلاثة ثلاث علامات فللعالم بأمر الله الذکر باللسان دون القلب و الخوف من الخلق دون الرب و الاستحیاء من الناس فی الظاهر و لا یستحی من الله فی السر و العالم بالله ذاکر خائف مستحی أما الذکر فذکر القلب لا اللسان و الخوف خوف الرجاء لا خوف المعصیة و الحیاء حیاء ما یخطر علی القلب لا حیاء الظاهر و العالم بالله و أمره له ستة أشیاء الثلاثة المذکورة للعالم بالله فقط مع ثلاثة أخری کونه جالسا علی الحد المشترک بین عالم الغیب و عالم الشهادة و کونه معلما للمسلمین و کونه بحیث یحتاج الفریقان الأولان إلیه و هو مستغن عنهما فمثل العالم بالله و بأمر الله کمثل الشمس لا تزید و لا تنقص و مثل العالم بالله فقط کمثل القمر یکمل تارة و ینقص أخری و مثل العالم بأمر الله کمثل السراج یحرق نفسه و یضی‌ء لغیره  
ص: 126

7 - فصل فی دلیل العقل علی فضل العلم

و أما دلیل العقل فنذکر منه وجهین أحدهما أن المعقولات تنقسم إلی موجودة و معدومة و العقول السلیمة تشهد بأن الموجود أشرف من المعدوم بل لا شرف للمعدوم أصلا ثم الموجود ینقسم إلی جماد و نام و النامی أشرف من الجماد ثم النامی ینقسم إلی حساس و غیره و الحساس أشرف من غیره ثم الحساس ینقسم إلی عاقل و غیر عاقل و لا شک أن العاقل أشرف من غیره ثم العاقل ینقسم إلی عالم و جاهل و لا شبهة فی أن العالم أشرف من الجاهل فتبین بذلک أن العالم أشرف المعقولات و الموجودات و هذا أمر یلحق بالواضحات.  
و الثانی أن الأمور علی أربعة أقسام قسم یرضاه العقل و لا ترضاه الشهوة و قسم عکسه و قسم یرضیانه و قسم لا یرضیانه فالأول کالأمراض و المکاره فی الدنیا و الثانی المعاصی أجمع و الثالث العلم و الرابع الجهل. فمنزل العلم من الجهل بمنزلة الجنة من النار فکما أن العقل و الشهوة لا یرضیان بالنار کذا لا یرضیان بالجهل و کما أنهما یرضیان بالجنة کذا یرضیان بالعلم فمن رضی بالعلم فقد خاض فی جنة حاضرة و من رضی بالجهل فقد رضی بنار حاضرة. ثم من اختار العلم یقال له بعد الموت تعودت المقام فی الجنة فادخلها  
ص: 127  
و للآخر تعودت النار فادخلها.  
و الدلیل علی أن العلم جنة و الجهل نار أن کمال اللذة فی إدراک المحبوب و کمال الألم فی البعد عن المحبوب فالجراحة إنما تؤلم لأنها تبعد جزء من البدن عن جزء و المحبوب من تلک الأجزاء هو الاجتماع و الإحراق بالنار أشد إیلاما من الجرح لأن الجرح لا یفید إلا تبعید جزء معین عن جزء معین و النار تغوص فی جمیع الأجزاء و تقتضی تبعید بعض الأجزاء عن بعض.  
و إذا تقرر ذلک فکلما کان الإدراک أغوص و أشد و المدرک أشرف و أکمل و المدرک أبقی و أنقی فاللذة أشرف و لا شک أن محل اللذة هو الروح و هو أشرف من البدن و أن إدراک العقل أغوص و أشرف و أما المعلوم فلا شک أنه أشرف لأنه هو الله رب العالمین و جمیع مخلوقاته من الملائکة و غیرهم و جمیع تکلیفاته و أی معلوم أشرف من ذلک. فإذا قد تطابق العقل و النقل علی شرف العلم و ارتفاع محله و عظم جوهره و نفاسة ذاته و لنقتصر من المقدمة علی هذا القدر  
ص: 129

الباب الأول فی آداب المعلم و المتعلم

النوع الأول آداب اشترکا فیها

القسم الأول آدابهما فی أنفسهما

الأمر الأول أول ما یجب علیهما

[الف:] إخلاص النیة لله تعالی فی طلبه و بذله

الاشاره

فإن مدار الأعمال علی النیات و بسببها یکون العمل تارة خزفة لا قیمة لها و تارة جوهرة لا یعلم قیمتها لعظم قدرها و تارة وبال علی صاحبه مکتوب فی دیوان السیئات و إن کان بصورة الواجبات. فیجب علی کل منهما أن یقصد بعمله وجه الله تعالی و امتثال أمره و إصلاح نفسه و إرشاد عباده إلی معالم دینه و لا یقصد بذلک غرض الدنیا من تحصیل مال أو جاه أو شهرة أو تمیز عن الأشباه أو المفاخرة للأقران أو الترفع علی الإخوان و نحو ذلک من الأغراض الفاسدة التی تثمر الخذلان من الله تعالی و توجب المقت  
ص: 132  
و تفوت الدار الآخرة و الثواب الدائم

[فصل 1 - القرآن و الإخلاص

فیصیر من الأخسرین أعمالا الذین ضل سعیهم فی الحیاة الدنیا و هم یحسبون آن هم یحسنون صنعا.  
و الأمر الجامع للإخلاص تصفیة السر عن ملاحظة ما سوی الله تعالی بالعبادة قال الله تعالی فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّینَ أَلا لِلَّهِ الدِّینُ الْخالِصُ.  
و قال تعالی وَ ما أُمِرُوا إِلَّا لِیَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِینَ لَهُ الدِّینَ حُنَفاءَ إلی قوله وَ ذلِکَ دِینُ الْقَیِّمَةِ و قال تعالی فَمَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً وَ لا یُشْرِکْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً قیل نزلت فی من یعمل العمل و یحب أن یحمد علیه.  
و قال تعالی مَنْ کانَ یُرِیدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِی حَرْثِهِ وَ مَنْ کانَ یُرِیدُ حَرْثَ الدُّنْیا نُؤْتِهِ مِنْها وَ ما لَهُ فِی الْآخِرَةِ مِنْ نَصِیبٍ.  
و قال مَنْ کانَ یُرِیدُ الْعاجِلَةَ عَجَّلْنا لَهُ فِیها ما نَشاءُ لِمَنْ نُرِیدُ ثُمَّ جَعَلْنا لَهُ جَهَنَّمَ یَصْلاها مَذْمُوماً مَدْحُوراً

[فصل 2 - ما روی عن النبی ص و الإخلاص

و قال النبی ص  
ص: 133  
إنما الأعمال بالنیات و إنما لکل امرئ ما نوی فمن کانت هجرته إلی الله و رسوله فهجرته إلی الله و رسوله و من کانت هجرته إلی دنیا یصیبها أو امرأة ینکحها فهجرته إلی ما هاجر إلیه  
و هذا الخبر من أصول الإسلام و أحد قواعده و أول دعائمه قیل و هو ثلث العلم و وجهه بعض الفضلاء بأن کسب العبد یکون بقلبه و لسانه و بنانه فالنیة أحد أقسام کسبه الثلاثة و هی أرجحها لأنها تکون عبادة بانفرادها بخلاف القسمین الآخرین.  
و کان السلف و جماعة من تابعیهم یستحبون استفتاح المصنفات بهذا الحدیث تنبیها للمطلع علی حسن النیة و تصحیحها و اهتمامه بذلک و اعتنائه به  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم نیة المؤمن خیر من عمله و فی لفظ آخر أبلغ من عمله  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم إنما یبعث الناس علی نیاتهم  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم مخبرا عن جبرئیل عن الله عز و جل أنه قال الإخلاص سر من أسراری استودعته قلب من أحببت من عبادی  
و قال ص  
ص: 134  
إن أول الناس یقضی یوم القیامة علیه رجل استشهد فأتی به فعرفه نعمة فعرفها قال فما عملت فیها قال قاتلت فیک حتی استشهدت قال کذبت و لکنک قاتلت لیقال جری‌ء فقد قیل ذلک ثم أمر به فسحب علی وجه حتی ألقی فی النار و رجل تعلم العلم و علمه و قرأ القرآن فأتی به فعرفه نعمة فعرفها قال فما عملت فیها قال تعلمت العلم و علمته و قرأت فیک القرآن قال کذبت و لکنک تعلمت لیقال عالم و قرأت القرآن لیقال قارئ القرآن فقد قیل ذلک ثم أمر به فسحب علی وجه حتی ألقی فی النار  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم من تعلم علما مما یبتغی به وجه الله عز و جل لا یتعلمه إلا لیصیب به غرضا من الدنیا لم یجد عرف الجنة یوم القیامة  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم من تعلم علما لغیر الله و أراد به غیر الله فلیتبوأ مقعده من النار  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم من طلب العلم لیجاری به العلماء أو لیماری به السفهاء أو یصرف به وجوه الناس إلیه أدخله الله النار و فی روایة فلیتبوأ مقعده من النار  
ص: 135  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم لا تعلموا العلم لتماروا به السفهاء و تجادلوا به العلماء و لتصرفوا به وجوه الناس إلیکم و ابتغوا بقولکم ما عند الله فإنه یدوم و یبقی و ینفد ما سواه کونوا ینابیع الحکمة مصابیح الهدی أحلاس البیوت سرج اللیل جدد القلوب خلقان الثیاب تعرفون فی أهل السماء و تخفون فی أهل الأرض  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم من طلب العلم لأربع دخل النار لیباهی به العلماء أو یماری به السفهاء أو لیصرف به وجوه الناس إلیه أو یأخذ به من الأمراء  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم ما ازداد عبد علما فازداد فی الدنیا رغبة إلا ازداد من الله بعدا  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم کل علم وبال علی صاحبه یوم القیامة إلا من عمل به  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم أشد الناس عذابا یوم القیامة عالم لم ینفعه علمه  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم مثل الذی یعلم الناس الخیر و ینسی نفسه مثل الفتیلة تضی‌ء للناس و تحرق  
ص: 136  
نفسه و فی روایة کمثل السراج  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم علماء هذه الأمة رجلان رجل آتاه الله علما فبذله للناس و لم یأخذ علیه طعما و لم یشر به ثمنا فذلک یستغفر له حیتان البحر و دواب البر و الطیر فی جو السماء و یقدم علی الله سیدا شریفا حتی یرافق المرسلین و رجل آتاه الله علما فبخل به عن عباد الله و أخذ علیه طعما و شری به ثمنا فذلک یلجم یوم القیامة بلجام من نار و ینادی مناد هذا الذی آتاه الله علما فبخل به عن عباد الله و أخذ علیه طعما و اشتری به ثمنا و کذلک حتی یفرغ من الحساب  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم من کتم علما ألجمه الله بلجام من النار  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم العلم علمان فعلم فی القلب فذاک العلم النافع و علم علی اللسان فذاک حجة الله علی ابن آدم  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم إنی لا أتخوف علی أمتی مؤمنا و لا مشرکا فأما المؤمن فیحجزه إیمانه و أما  
ص: 137  
المشرک فیقمعه کفره و لکن أتخوف علیکم منافقا علیم اللسان یقول ما تعرفون و یعمل ما تنکرون  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم إن أخوف ما أخاف علیکم بعدی کل منافق علیم اللسان  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم ألا إن شر الشر شرار العلماء و إن خیر الخیر خیار العلماء  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم من قال أنا عالم فهو جاهل  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم یظهر الدین حتی یجاوز البحار و تخاض البحار فی سبیل الله ثم یأتی من بعدکم أقوام یقرءون القرآن یقولون قرأنا القرآن من أقرأ منا و من أفقه منا و من أعلم منا ثم التفت إلی أصحابه فقال هل فی أولئک من خیر قالوا لا قال أولئک منکم من هذه الأمة و أولئک هم وقود النار  
1 - فصل ما روی عن طریق الخاصة فی لزوم الإخلاص فی طلب العلم و بذله

[فصل 3 ما روی عن طریق الخاصة فی لزوم الإخلاص فی طلب العلم و بذله

و من طریق الخاصة روی الکلینی بإسناده إلی علی ع قال  
ص: 138  
قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم منهومان لا یشبعان طالب دنیا و طالب علم فمن اقتصر من الدنیا ما أحل الله له سلم و من تناولها من غیر حلها هلک إلا أن یتوب و یراجع و من أخذ العلم من أهله و عمل به نجا و من أراد به الدنیا فهی حظه  
و بإسناده إلی الباقر ع من طلب العلم لیباهی به العلماء أو یماری به السفهاء أو یصرف به وجوه الناس إلیه فلیتبوأ مقعده من النار إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها  
و بإسناده إلی أبی عبد الله ع قال من أراد الحدیث لمنفعة الدنیا لم یکن له فی الآخرة نصیب و من أراد به خیر الآخرة أعطاه الله خیر الدنیا و الآخرة  
و عنه ع:  
إذا رأیتم العالم محبا للدنیا فاتهموه علی دینکم فإن کل محب لشی‌ء یحوط ما أحب و قال أوحی الله تعالی إلی داود ع لا تجعل بینی و بینک عالما مفتونا بالدنیا فیصدک عن طریق محبتی فإن أولئک قطاع طریق عبادی المریدین إن أدنی ما أنا صانع بهم أن أنزع حلاوة مناجاتی من قلوبهم  
و عنه ع:  
قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم الفقهاء أمناء الرسل ما لم یدخلوا فی الدنیا قیل یا رسول الله و ما دخولهم فی الدنیا قال اتباع السلطان فإذا فعلوا ذلک فاحذروهم علی دینکم  
و عنه ع:  
قال  
ص: 139  
طلبة العلم ثلاثة فاعرفوهم بأعیانهم و صفاتهم صنف یطلبه للجهل و المراء و صنف یطلبه للاستطالة و الختل و صنف یطلبه للتفقه و العمل فصاحب الجهل و المراء مؤذ ممار متعرض للمقال فی أندیة الرجال بتذاکر العلم و صفة الحلم قد تسربل بالخشوع و تخلی من الورع فدق الله من هذا خیشومه و قطع منه حیزومه و صاحب الاستطالة و الختل ذو خب و ملق یستطیل علی مثله من أشباهه و یتواضع للأغنیاء من دونه فهو لحلوانهم هاضم و لدینه حاطم فأعمی الله علی هذا خبره و قطع من آثار العلماء أثره و صاحب الفقه [التفقه] و العمل ذو کآبة و حزن و سهر قد تحنک فی برنسه و قام اللیل فی حندسه یعمل و یخشی وجلا داعیا مشفقا مقبلا علی شأنه عارفا بأهل زمانه مستوحشا من أوثق إخوانه فشد الله من هذا أرکانه و أعطاه یوم القیامة أمانه  
و روی الصدوق فی کتاب الخصال بإسناده إلی أبی عبد الله ع قال إن من العلماء من یحب أن یجمع علمه و لا یحب أن یؤخذ عنه فذاک فی الدرک الأول من النار و من العلماء من إذا وعظ أنف و إذا وعظ عنف فذاک فی الدرک الثانی من النار و من العلماء من یری أن یضع العلم عند ذوی الثروة و الشرف و لا یری له فی المساکین وضعا فذاک فی الدرک الثالث من النار و من العلماء من یذهب فی علمه مذهب الجبابرة و السلاطین فإن رد علیه و [أو] قصر فی شی‌ء من أمره غضب فذاک فی الدرک الرابع من النار و من العلماء من یطلب أحادیث الیهود و النصاری لیغزر به علمه و یکثر به حدیثه فذاک فی الدرک الخامس من النار و من العلماء من یضع نفسه للفتیا و یقول سلونی و لعله لا یصیب حرفا واحدا و الله لا یحب المتکلفین فذاک فی الدرک السادس من  
ص: 140  
النار و من العلماء من یتخذ العلم مروة و عقلا فذاک فی الدرک السابع من النار

[فصل 4: فی لزوم الإخلاص من الآثار و کلام الأنبیا]

و عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم أن موسی ع لقی الخضر ع فقال أوصنی فقال الخضر یا طالب العلم إن القائل أقل ملالة من المستمع فلا تمل جلساءک إذا حدثتهم و اعلم أن قلبک وعاء فانظر ما ذا تحشو به وعاءک و اعرف الدنیا و انبذها وراءک فإنها لیست لک بدار و لا لک فیها محل قرار و إنها جعلت بلغة للعباد لیتزودوا منها للمعاد یا موسی وطن نفسک علی الصبر تلق الحلم و أشعر قلبک التقوی تنل العلم و رض نفسک علی الصبر تخلص من الإثم یا موسی تفرغ للعلم إن کنت تریده فإنما العلم لمن تفرغ له و لا تکونن مکثارا بالمنطق مهذارا إن کثرة المنطق تشین العلماء و تبدی مساوئ السخفاء و لکن علیک بذی اقتصاد فإن ذلک من التوفیق و السداد و أعرض عن الجهال و احلم عن السفهاء فإن ذلک فضل الحلماء و زین العلماء إذا شتمک الجاهل فاسکت عنه سلما و جانبه حزما فإن ما بقی من جهله علیک و شتمه إیاک أکثر یا ابن عمران لا تفتحن بابا لا تدری ما غلقه و لا تغلقن بابا لا تدری ما فتحه یا ابن عمران من لا تنتهی عن الدنیا نهمته و لا تنقضی فیها رغبته کیف یکون  
ص: 141  
عابدا من یحقر حاله و یتهم الله بما قضی له کیف یکون زاهدا یا موسی تعلم ما تعلم لتعمل به و لا تعلمه لتحدث به فیکون علیک بوره و یکون علی غیرک نوره  
و من کلام عیسی ع تعملون للدنیا و أنتم ترزقون فیها بغیر عمل و لا تعملون للآخرة و أنتم لا ترزقون فیها إلا بالعمل و إنکم علماء السوء الأجر تأخذون و العمل تضیعون یوشک رب العمل أن یطلب عمله و توشکون أن تخرجوا من الدنیا العریضة إلی ظلمة القبر و ضیقه الله تعالی نهاکم عن الخطایا کما أمرکم بالصیام و الصلاة کیف یکون من أهل العلم من سخط رزقه و احتقر منزلته و قد علم أن ذلک من علم الله و قدرته کیف یکون من أهل العلم من اتهم الله فیما قضی له فلیس یرضی شیئا أصابه کیف یکون من أهل العلم من دنیاه عنده آثر من آخرته و هو مقبل علی دنیاه و ما یضره أحب إلیه مما ینفعه کیف یکون من أهل العلم من یطلب الکلام لیخبر به و لا یطلب لیعمل به  
و من کلامه ص ویل لعلماء السوء تصلی علیهم النار ثم قال  
ص: 142  
اشتدت مئونة الدنیا و مئونة الآخرة أما مئونة الدنیا فإنک لا تمد یدک إلی شی‌ء منها إلا وجدت فاجرا قد سبقک إلیه و أما مئونة الآخرة فإنک لا تجد أعوانا یعینونک علیها  
و أوحی الله تعالی إلی داود یا داود لا تجعل بینی و بینک عالما مفتونا بالدنیا فیصدک عن طریق محبتی فإن أولئک قطاع طریق عبادی المریدین إن أدنی ما أنا صانع بهم أن أنزع حلاوة مناجاتی من قلوبهم  
و عن أبی ذر رضی الله عنه قال من تعلم علما من علم الآخرة لیرید به عرضا من عرض الدنیا لم یجد ریح الجنة

[فصل 5 - فی مکاید الشیطان و أهمیة الإخلاص]

هذه الدرجة و هی درجة الإخلاص عظیمة المقدار کثیرة الأخطار دقیقة المعنی صعبة المرتقی یحتاج طالبها إلی نظر دقیق و فکر صحیح و مجاهدة تامة و کیف لا یکون کذلک و هو مدار القبول و علیه یترتب الثواب و به تظهر ثمرة عبادة العابد و تعب العالم و جد المجاهد.  
ص: 143  
و لو فکر الإنسان فی نفسه و فتش عن حقیقة عمله لوجد الإخلاص فیه قلیلا و شوائب الفساد إلیه متوجهة و القواطع علیه متراکمة سیما المتصف بالعلم و طالبه فإن الباعث الأکثری سیما فی الابتداء لباغی العلم طلب الجاه و المال و الشهرة و انتشار الصیت و لذة الاستیلاء و الفرح بالاستتباع و استثارة الحمد و الثناء و ربما یلبس علیهم الشیطان مع ذلک و یقول لهم غرضکم نشر دین الله و النضال عن الشرع الذی شرعه رسول الله ص.  
و المظهر لهذه المقاصد یتبین عند ظهور أحد من الأقران أکثر علما منه و أحسن حالا بحیث یصرف الناس عنه فلینظر حینئذ فإن کان حاله مع الموقر له و المعتقد لفضله أحسن و هو له أکثر احتراما و بلقائه أشد استبشارا ممن یمیل إلی غیره مع کون ذلک الغیر مستحقا للموالاة فهو مغرور و عن دینه مخدوع و هو لا یدری کیف و ربما انتهی الأمر بأهل العلم إلی أن یتغایروا تغایر النساء فیشق علی أحدهم أن یختلف بعض تلامذته إلی غیره و إن کان یعلم أنه منتفع بغیره و مستفید منه فی دینه.  
و هذا رشح الصفات المهلکة المستکنة فی سر القلب التی یظن العالم النجاة منها و هو مغرور فی ذلک و إنما ینکشف بهذه العلامات و نحوها.  
و لو کان الباعث له علی العلم هو الدین لکان إذا ظهر غیره شریکا أو مستبدا أو معینا علی التعلیم لشکر الله تعالی إذ کفاه و أعانه علی هذا المهم بغیره و کثر أوتاد الأرض و مرشدی الخلق و معلمیهم دین الله تعالی و محیی سنن المرسلین و ربما لبس الشیطان علی بعض العالمین و یقول إنما غمک لانقطاع الثواب عنک لا لانصراف وجوه الناس إلی غیرک إذ لو رجعوا إلیک أو اتعظوا بقولک و أخذوا عنک لکنت أنت المثاب و اغتمامک لفوات الثواب محمود و لا یدری المسکین أن انقیاده للحق و تسلیمه الأمر الأفضل [للأفضل] أجزل ثوابا و أعود علیه فی الآخرة من انفراده.  
و لیعلم أن أتباع الأنبیاء و الأئمة لو اغتموا من حیث فوات هذه المرتبة لهم  
ص: 144  
و اختصاص أهلها بها لکانوا مذمومین فی الغایة بل انقیادهم إلی الحق و تسلیم الأمر إلی أهله أفضل الأعمال بالنسبة إلیهم و أعود علیهم فی الدین.  
و هذا کله من غرور الشیطان و خدعه بل قد ینخدع بعض أهل العلم بغرور الشیطان و یحدث نفسه بأنه لو ظهر من هو أولی منه لفرح به و إخباره بذلک عن نفسه قبل التجربة و الامتحان غرور فإن النفس سهلة القیاد فی الوعد بأمثال ذلک قبل نزول الأمر ثم إذا دهاه الأمر تغیر و رجع و لم یف بالوعد إلا من عصمه الله تعالی و ذلک لا یعرفه إلا من عرف مکایدة النفس و طال اشتغاله بامتحانها.  
و من أحس فی نفسه بهذه الصفات المهلکة فالواجب علیه طلب علاجها من أرباب القلوب فإن لم یجدهم فمن کتبهم المصنفة فی ذلک و إن کان کلا الأمرین قد امتحی أثره و ذهب مخبره و لم یبق إلا خبره یسأل الله المعونة و التوفیق فإن عجز عن ذلک فالواجب علیه الانفراد و العزلة و طلب الخمول و المدافعة مهما سئل إلا أن یحصل علی شریطة التعلم و العلم.  
و ربما یأتیه الشیطان هنا من وجه آخر و یقول هذا الباب لو فتح لاندرست العلوم و خرب الدین من بین الخلق لقلة الملتفت إلی الشرائط و المتلبس بالإخلاص مع أن عمارة الدین من أعظم الطاعات فلیحبه حینئذ بأن دین الإسلام لا یندرس بسبب ذلک ما دام الشیطان یحبب إلی الخلق الرئاسة و هو لا یفتر عن عمله إلی یوم القیامة بل ینتهض لنشر العلم أقوام لا نصیب لهم فی الآخرة  
کما قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم إن الله یؤید هذا الدین بأقوام لا خلاق لهم  
و قوله ص  
ص: 145  
إن الله یؤید هذا الدین بالرجل الفاجر  
فلا ینبغی أن یغتر بهذه التلبیسات فیشتغل بمخالطة الخلق حتی یتربی فی قلبه حب الجاه و الثناء و التعظیم فإن ذلک بذر النفاق  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم حب الجاه و المال ینبت النفاق فی القلب کما ینبت الماء البقل  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم ما ذئبان ضاریان أرسلا فی زریبة غنم بأکثر فسادا فیها من حب الجاه و المال فی دین المرء المسلم  
فلیکن فکره فی التفطن لخفایا هذه الصفات من قلبه و فی استنباط طریق الخلاص منها فإن الفتنة و الضرر بهذه الصفات من العالم و المتعلم أعظم منها فی غیره بمراحل فإنه مقتدی به فیما یأتی و یذر فیقول الجاهل لو کان ذلک مذموما لکان العلماء أولی باجتنابه منا فیتلبسون بهذه الأخلاق الذمیمة إلا أن بین الذنبین بونا بعیدا فإن الجاهل یأتی القیامة بذنبه و العالم یأتی بذنبه الذی فعله و ذنب من تأسی و اقتدی بطریقته إلی یوم القیامة کما ورد فی الأخبار الصحیحة.  
ص: 146  
و بالجملة فمعرفة حقیقة الإخلاص و العمل به بحر عمیق یغرق فیه الجمیع إلا الشاذ النادر المستثنی فی قوله تعالی إِلَّا عِبادَکَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِینَ فلیکن العبد شدید التفقد و المراقبة لهذه الدقائق و إلا التحق بأتباع الشیاطین و هو لا یشعر.

و الأمر الثانی استعمال ما یعلمه کل منهما شیئا فشیئا

1 - فصل فی أن الغرض من طلب العلم هو العمل

فإن العاقل همه الرعایة و الجاهل همه الروایة  
و قد روی عن علی ع أنه قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم العلماء رجلان رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج و عالم تارک لعلمه فهذا هالک و إن أهل النار لیتأذون من ریح العالم التارک لعلمه و إن أشد أهل النار ندامة و حسرة رجل دعا عبدا إلی الله تبارک و تعالی فاستجاب له و قبل منه فأطاع الله فأدخله الجنة و أدخل الداعی النار بترکه علمه و اتباعه الهوی و طول الأمل أما اتباع الهوی فیصد عن الحق و طول الأمل ینسی الآخرة  
و عن أبی عبد الله ع قال إن العالم إذا لم یعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب کما یزل المطر عن الصفا  
و جاء رجل إلی علی بن الحسین ع فسأله عن مسائل فأجاب ثم عاد لیسأل مثلها فقال علی بن الحسین ع مکتوب فی الإنجیل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون و لما تعملوا بما علمتم فإن العلم إذا لم یعمل به لم یزد صاحبه إلا کفرا و لم یزدد من الله إلا بعدا  
ص: 147  
و سأل المفضل بن عمر أبا عبد الله ع فقال بم یعرف الناجی قال من کان فعله لقوله موافقا فأنت له بالشهادة و من لم یکن فعله لقوله موافقا فإنما ذلک مستودع  
و قال أمیر المؤمنین ع فی کلام له خطبه علی المنبر أیها الناس إذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلکم تهتدون إن العالم العامل بغیره کالجاهل الحائر الذی لا یستفیق عن جهله بل قد رأیت أن الحجة علیه أعظم و الحسرة أدوم علی هذا العالم المنسلخ من علمه منها علی هذا الجاهل المتحیر فی جهله و کلاهما حائر بائر لا ترتابوا فتشکوا و لا تشکوا فتکفروا و لا ترخصوا لأنفسکم فتدهنوا و لا تدهنوا فی الحق فتخسروا و إن من الحق أن تفقهوا و من الفقه أن لا تغتروا و إن من أنصحکم لنفسه أطوعکم لربه و أغشکم لنفسه أعصاکم لربه و من یطع الله یأمن و یستبشر و من یعص الله یخب و یندم  
و عن أبی عبد الله ع قال جاء رجل إلی النبی صلی الله علیه و آله و سلم فقال یا رسول الله ما العلم فقال الإنصات قال ثم مه یا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه یا رسول الله قال العمل به قال ثم مه یا رسول الله قال نشره  
و عن أبی عبد الله ع قال کان لموسی بن عمران ع جلیسا [جلیس] من أصحابه قد وعی علما کثیرا فاستأذن موسی فی زیارة أقارب له فقال له موسی إن لصلة القرابة  
ص: 148  
لحقا و لکن إیاک أن ترکن إلی الدنیا فإن الله قد حملک علما فلا تضیعه و ترکن إلی غیره فقال الرجل لا یکون إلا خیرا و مضی نحو أقاربه فطالت غیبته فسأل موسی ع عنه فلم یخبره أحد بحاله فسأل جبرئیل ع عنه فقال له أخبرنی عن جلیسی فلان أ لک به علم قال نعم هو ذا علی الباب قد مسخ قردا فی عنقه سلسلة ففزع موسی ع إلی ربه و قام إلی مصلاه یدعو الله و یقول یا رب صاحبی و جلیسی فأوحی الله عز و جل إلیه یا موسی لو دعوتنی حتی تنقطع ترقوتاک ما استجبت لک فیه إنی کنت حملته علما فضیعه و رکن إلی غیره  
و روی أبو بصیر عن أبی عبد الله ع قال قال أمیر المؤمنین ع یا طالب العلم إن العلم ذو فضائل کثیرة فرأسه التواضع و عینه البراءة من الحسد و أذنه الفهم و لسانه الصدق و حفظه الفحص و قلبه حسن النیة و عقله معرفة الأسباب و الأمور و یده الرحمة و رجله زیارة العلماء و همته السلامة و حکمته الورع و مستقره النجاة و قائده العافیة و مرکبه الوفاء و سلاحه لین الکلمة و سیفه الرضا و قوسه المداراة و جیشه محاورة العلماء و ماله الأدب و ذخیرته اجتناب الذنوب و رداؤه المعروف و مأواه الموادعة و دلیله الهدی و رفیقه محبة الأخیار  
و فی حدیث عنوان البصری الطویل عن الصادق ع  
ص: 149  
لیس العلم بکثرة التعلم إنما هو نور یقع فی القلب من یرید الله أن یهدیه فإذا أردت العلم فاطلب أولا فی نفسک حقیقة العبودیة و اطلب العلم باستعماله و استفهم  
ص: 150  
الله یفهمک

2 - فصل فی الغرور فی طلب العلم و المغترین من أهل العلم

اعلم أن العلم بمنزلة الشجرة و العمل بمنزلة الثمرة و الغرض من الشجرة المثمرة لیس إلا ثمرتها أما شجرتها بدون الاستعمال فلا یتعلق بها غرض أصلا فإن الانتفاع بها فی أی وجه کان ضرب من الثمرة بهذا المعنی.  
و إنما کان الغرض الذاتی من العلم مطلقا العمل لأن العلوم کلها ترجع إلی أمرین علم معاملة و علم معرفة فعلم المعاملة هو معرفة الحلال و الحرام و نظائرهما من الأحکام و معرفة أخلاق النفس المذمومة و المحمودة و کیفیة علاجها و الفرار منها و علم المعرفة کالعلم بالله تعالی و صفاته و أسمائه و ما عداهما من العلوم إما آلات لهذه العلوم أو یراد بها عمل من الأعمال فی الجملة کما لا یخفی علی من تتبعها و ظاهر أن علوم المعاملة لا تراد إلا للعمل بل لو لا الحاجة إلیه لم یکن لها قیمة.  
و حینئذ فنقول المحکم للعلوم الشرعیة و نحوها إذا أهمل تفقد جوارحه و حفظها عن المعاصی و إلزامها الطاعات و ترقیها من الفرائض إلی النوافل و من الواجبات إلی السنن اتکالا علی اتصافه بالعلم و إنه فی نفسه هو المقصود مغرور  
ص: 151  
فی نفسه مخدوع عن دینه ملبس علیه عاقبه أمره و إنما مثله مثل مریض به علة لا یزیلها إلا دواء مرکب من أخلاط کثیرة لا یعرفها إلا حذاق الأطباء فسعی فی طلب الطبیب بعد أن هاجر عن وطنه حتی عثر علی طبیب حاذق فعلمه الدواء و فصل له الأخلاط و أنواعها و مقادیرها و معادنها التی منها تجلب و علمه کیفیة دق کل واحد منها و کیفیة خلطها و عجنها فتعلم ذلک منه و کتب منه نسخة حسنة بحسن خط و رجع إلی بیته و هو یکررها و یقرأها و یعلمها المرضی و لم یشتغل بشربها و استعمالها أ فتری أن ذلک یغنی عنه من مرضه شیئا هیهات لو کتب منه ألف نسخة و علمه ألف مریض حتی شفی جمیعهم و کرره کل لیلة ألف مرة لم یغنه ذلک من مرضه شیئا إلی أن یزن الذهب و یشتری الدواء و یخلطه کما تعلم و یشربه و یصبر علی مرارته و یکون شربه فی وقته و بعد تقدیم الاحتماء و جمیع شروطه و إذا فعل جمیع ذلک کله فهو علی خطر من شفائه فکیف إذا لم یشربه أصلا هکذا الفقیه إذا أحکم علم الطاعات و لم یعمل بها و أحکم علم المعاصی الدقیقة و الجلیلة و لم یجتنبها و أحکم علم الأخلاق المذمومة و ما زکی نفسه منها و أحکم علم الأخلاق المحمودة و لم یتصف بها فهو مغرور فی نفسه مخدوع عن دینه إذ قال الله تعالی قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَکَّاها و لم یقل قد أفلح من تعلم کیفیة تزکیتها و کتب علمها و علمها الناس.  
و عند هذا یقول له الشیطان لا یغرنک هذا المثال فإن العلم بالدواء لا یزیل المرض و أما أنت فمطلبک القرب من الله تعالی و ثوابه و العلم یجلب الثواب و یتلو علیه الأخبار الواردة فی فضائل العلم فإن کان المسکین معتوها مغرورا وافق ذلک هواه فاطمأن إلیه و أهمل و إن کان کیسا فیقول للشیطان أ تذکرنی فضائل العلم و تنسینی ما ورد فی العالم الذی لا یعمل بعلمه کقوله تعالی فی وصفه مشیرا إلی بلعم بن باعوراء الذی کان فی حضرته اثنا عشر ألف محبرة یکتبون عنه  
ص: 152  
العلم مع ما آتاه الله من الآیات المتعددة التی کان من جملتها أنه کان بحیث إذا نظر یری العرش کما نقله جماعة من العلماء فَمَثَلُهُ کَمَثَلِ الْکَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَیْهِ یَلْهَثْ أَوْ تَتْرُکْهُ یَلْهَثْ.  
و قوله تعالی فی وصف العالم التارک لعلمه مَثَلُ الَّذِینَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ یَحْمِلُوها أی لم یفعلوا الغایة المقصودة من حملها و هو العمل بها کَمَثَلِ الْحِمارِ یَحْمِلُ أَسْفاراً. فأی خزی أعظم من تمثیل حاله بالکلب و الحمار  
و قد قال صلی الله علیه و آله و سلم من ازداد علما و لم یزدد هدی لم یزدد من الله إلا بعدا  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم یلقی العالم فی النار فتندلق أقتابه فیدور به [بها] کما یدور الحمار فی الرحی  
و کقوله ع  
ص: 153  
شر الناس العلماء السوء  
و قول أبی الدرداء ویل للذی لا یعلم مرة و لو شاء الله لعلمه و ویل للذی یعلم و لا یعمل سبع مرات أی إن العلم حجة علیه إذ یقال له ما ذا عملت فیما علمت و کیف قضیت شکر الله تعالی.  
و قال صلی الله علیه و آله و سلم إن أشد الناس عذابا یوم القیامة عالم لم ینفعه الله بعلمه  
فهذا و أمثاله مما قد أسلفناه فی صدر هذا الباب و غیره أکثر من أن یحصی و الذی أخبر بفضیلة العلم هو الذی أخبر بذم العلماء المقصرین فی العمل بعلمهم و أن حالهم عند الله أشد من حال الجهال أَ فَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْکِتابِ وَ تَکْفُرُونَ بِبَعْضٍ.  
و أما علم المعرفة بالله تعالی و ما یتوقف علیه من العلوم العقلیة فمثل العالم به المهمل للعمل المضیع لأمر الله تعالی و حدوده فی شدة غروره مثل من أراد خدمة ملک فعرف الملک و عرف أخلاقه و أوصافه و لونه و شکله و طوله و عرضه و عادته و مجلسه و لم یتعرف ما یحبه و یکرهه و یغضب علیه و ما یرضی به أو عرف ذلک إلا أنه قصد خدمته و هو ملابس لجمیع ما یغضب به و عاطل عن جمیع ما یحبه من زی و هیئة و حرکة و سکون فورد علی الملک و هو یرید التقرب منه و الاختصاص به متلطخا بجمیع ما یکرهه الملک عاطلا عن جمیع ما یحبه متوسلا إلیه بمعرفته له و لنسبه و اسمه و بلده و شکله و صورته و عادته فی سیاسة غلمانه و معاملة رعیته.  
ص: 154  
بل هذا مثال العالم بالقسمین معا التارک لما یعرفه و هو عین الغرور فلو ترک هذا العالم جمیع ما عرفه و اشتغل بأدنی معرفته و بمعرفة ما یحبه و یکرهه لکان ذلک أقرب إلی نیله المراد من قربته و الاختصاص به بل تقصیره فی العمل و اتباعه للشهوات یدل علی أنه لم ینکشف له من المعرفة إلا الأسامی دون المعانی إذ لو عرف الله حق معرفته لخشیه و اتقاه کما نبه الله علیه بقوله إِنَّما یَخْشَی اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ.  
و لا یتصور أن یعرف الأسد عاقل ثم لا یتقیه و لا یخافه  
و قد أوحی الله تعالی إلی داود ع خفنی کما تخاف السبع الضاری  
نعم من یعرف من الأسد لونه و شکله و اسمه قد لا یخافه و کأنه ما عرف الأسد  
و فی فاتحة الزبور رأس الحکمة خشیة الله تعالی

3 - فصل لکل واحد منهم شرائط عدیدة

و للعالم فی تقصیره فی العمل بعد أخذه بظواهر الشریعة و استعمال ما دونه الفقهاء من الصلاة و الصیام و الدعاء و تلاوة القرآن و غیرها من العبادات ضروب أخر فإن الأعمال الواجبة علیه فضلا عن غیر الواجبة غیر منحصرة فیما ذکر بل من الخارج عن الأبواب التی رتبها الفقهاء ما هو أهم و معرفته أوجب و المطالبة به  
ص: 155  
و المناقشة علیه أعظم و هو تطهیر النفس عن الرذائل الخلقیة من الکبر و الریاء و الحسد و الحقد و غیرها من الرذائل المهلکات مما هو مقرر فی علوم تختص به و حراسة اللسان عن الغیبة و النمیمة و کلام ذی اللسانین و ذکر عیوب المسلمین و غیرها و کذا القول فی سائر الجوارح فإن لها أحکاما تخصها و ذنوبا مقررة فی محالها لا بد لکل أحد من تعلمها و امتثال حکمها و هی تکلیفات لا توجد فی کتاب البیوع و الإجارات و غیرها من کتب الفقه بل لا بد من الرجوع فیها إلی علماء الحقیقة العاملین و کتبهم المدونة فی ذلک.  
و ما أعظم اغترار العالم بالله تعالی فی رضاه بالعلوم الرسمیة و إغفاله إصلاح نفسه و إرضاء ربه تبارک و تعالی.  
و غرور من هذا شأنه یظهر لک من حیث العلم و من حیث العمل أما العمل فقد ذکرنا وجه الغرور فیه و إن مثاله مثال المریض إذا تعلم نسخة الدواء و اشتغل بتکراره و تعلیمه لا بل مثاله مثال من به علة البواسیر و البرسام و هو مشرف علی الهلاک محتاج إلی تعلم الدواء و استعماله فاشتغل بتعلم دواء الاستحاضة و تکرار ذلک لیلا و نهارا مع علمه بأنه رجل لا یحیض و لا یستحیض و لکنه یقول ربما یقع علة الاستحاضة لامرأة و تسألنی عنه و ذلک غایة الغرور حیث ترک تعلم الدواء النافع لعلته مع استعماله و یشتغل بما ذکرناه کذلک المتفقه المسکین قد تسلط علیه اتباع الشهوات و الإخلاد إلی الأرض و الحسد و الریاء و الغضب و البغضاء و العجب بالأعمال التی یظنها من الصالحات و لو فتش عن باطنها وجدها من المعاصی الواضحات فلیلتفت إلی قوله ص  
ص: 156  
أدنی الریاء الشرک.  
و إلی قوله ص  
لا یدخل الجنة من فی قلبه مثقال ذرة من کبر  
و إلی قوله ص:  
الحسد یأکل الحسنات کما تأکل النار الحطب  
و إلی قوله ص:  
حب المال و الشرف ینبتان النفاق کما ینبت الماء البقل  
إلی غیر ذلک من الأخبار المدونة فی أبواب هذه المهلکات و کذلک یترک استعمال الدواء لسائر المهلکات الباطنة و ربما یختطفه الموت قبل التوبة و التلافی فیلقی الله و هو علیه غضبان فترک ذلک کله و اشتغل بعلم النحو و تصریف الکلمات و المنطق و بحث الدلالات و فقه الحیض و الاستحاضات و السلم و الإجارات و اللعان و الجراحات و الدعاوی و البینات و القصاص و الدیات و لا یحتاج إلی شی‌ء من ذلک فی مدة عمره إلا نادرا و إن احتاج إلیه أو احتاج إلیه غیره فهو من فروض الکفایات و غفل مع ذلک عن العلوم التی هی فرض عینی بإجماع المسلمین. فغایة تلک العلوم إذا قصد بها وجه الله تعالی العظیم و ثوابه الجسیم أنها فرض کفایة و مرتبة فرض الکفایة بعد تحصیل فرض العین فلو کان غرض هذا الفقیه العالم بعلمه وجه الله تعالی لاشتغل فی ترتیب العلوم بالأهم فالأهم و الأنفع فالأنفع فهو إما غافل مغرور و إما مراء فی دینه مخدوع طالب للرئاسة  
ص: 157  
و الاستعلاء و الجاه و المال فیجب علیه التنبه لدواء إحدی العلتین قبل أن تقوی علیه و تهلکه.  
و لیعلم مع ذلک أیضا أن مجرد تعلم هذه المسائل المدونة لیس هو الفقه عند الله تعالی و إنما الفقه عن الله تعالی بإدراک جلاله و عظمته و هو العلم الذی یورث الخوف و الهیبة و الخشوع و یحمل علی التقوی و معرفة الصفات المخوفة فیجتنبها و المحمودة فیرتکبها و یستشعر الخوف و یستثیر الحزن کما نبه الله تعالی علیه فی کتابه بقوله فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ.  
و الذی یحصل به الإنذار غیر هذا العلم المدون فإن مقصود هذا العلم حفظ الأموال بشروط المعاملات و حفظ الأبدان بالأموال و بدفع القتل و الجراحات و المال فی طریق الله آلة و البدن مرکب و إنما العلم المهم هو معرفة سلوک الطریق إلی الله تعالی و قطع عقبات القلب التی هی الصفات المذمومة و هی الحجاب بین العبد و بین الله تعالی فإذا مات ملوثا بتلک الصفات کان محجوبا عن الله تعالی و من ثم کان العلم موجبا للخشیة بل هی منحصرة فی العالم کما نبه علیه تعالی بقوله إِنَّما یَخْشَی اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ أعم من أن یکونوا فقهاء أو غیر فقهاء.  
و مثال هذا الفقیه فی الاقتصار علی علم الفقه المتعارف مثال من اقتصر من سلوک طریق الحج علی علم خرز الراویة و الخف و لا شک أنه لو لم یکن لتعطل  
ص: 158  
الحج و لکن المقتصر علیه لیس من الحاج فی شی‌ء کذلک هذا الرجل لو لم یتعلم هذه العلوم لتعطلت معرفة الأحکام إلا أنها لیست المنجیة بنفسها کما حررناه بل هی مقدمة للمقصد الذاتی.  
و إذا کان هذا مثال حال الفقیه العارف بشرع الله و رسوله و أئمته و معالم دین الله فکیف حال من یصرف عمره فی معرفة عالم الکون و الفساد الذی مآله محض الفساد و الاشتغال بمعرفة الوجود و هل هو نفس الموجودات أو زائد علیها أو مشترک بینها أو غیر ذلک من المطالب التی لا ثمرة لها بل لم یحصل لهم حقیقة ما طلبوا معرفته فضلا عن غیره.  
و إنما مثالهم فی ذلک مثال ملک اتخذ عبیدا و أمرهم بدخول داره و الاشتغال بخدمته و تکمیل نفوسهم فیما یوجب الزلفی لدی حضرته و اجتناب ما یبعد من جهته فلما أدخلهم داره لیشتغلوا بما أمرهم به أخذوا ینظرون إلی جدران داره و أرضها و سقفها حتی صرفوا عمرهم فی ذلک النظر و ماتوا و لم یعرفوا ما أراد منهم فی تلک الدار فکیف تری حالهم عند سیدهم المنعم علیهم المسدی جلیل إحسانه إلیهم مع هذا الإهمال العظیم لطاعته بل الانهماک الفظیع فی معصیته.  
و اعلم أن مثال هؤلاء أجمع مثال بیت مظلم باطنه وضع السراج علی سطحه حتی استنار ظاهره بل مثال بئر الحش ظاهرها جص و باطنها نتن أو کقبور الموتی ظاهرها مزینة و باطنها جیفة و کمثال رجل قصد ضیافة الملک إلی داره فجصص باب داره و ترک المزابل فی صدر داره و ذلک غرور واضح جلی بل أقرب مثال إلیه رجل زرع زرعا فنبت و نبت معه حشیش یفسده فأمر بتنقیة الزرع عن الحشیش بقلعه من أصله فأخذ یجز رأسه و یقطعه فلا یزال یقوی أصله  
ص: 159  
و ینبت لأن مغارس النقائص و منابت الرذائل هی الأخلاق الذمیمة فی القلب فمن لا یطهر القلب منها لم تتم له الطاعات الظاهرة إلا مع الآفات الکثیرة بل کمریض ظهر به الجرب و قد أمر بالطلاء و شرب الدواء أما الطلاء لیزیل ما علی ظاهره و الدواء لیقلع مادته من باطنه فقنع بالطلاء و ترک الدواء و بقی یتناول ما یزید فی المادة فلا یزال یطلی الظاهر و الجرب دائما یتزاید فی الباطن إلی أن أهلکه. نسأل الله تعالی أن یصلحنا لأنفسنا و یبصرنا بعیوبنا و ینفعنا بما علمنا و لا یجعله حجة علینا فإن ذلک بیده و هو أرحم الراحمین

4 - فصل [شرائط ترجع إلی الثانی

و لکل واحد منهما شرائط متعددة و وظائف متبددة بعد هذین إلا أنها بأسرها ترجع إلی الثانی أعنی استعمال العلم فإن العلم متناول لمکارم الأخلاق و حمید الأفعال و التنزه عن مساوئها فإذا استعمله علی وجهه أوصله إلی کل خیر یمکن طلبه و أبعده عن کل دنیة تشینه

[الامر الثالث:] فی التوکل علی الله تعالی و الاعتماد علیه

فمما یلزم کل واحد منهما بعد تطهیر نفسه من الرذائل المذکورة و غیرها توجیه نفسه إلی الله تعالی و الاعتماد علیه فی أموره و تلقی الفیض الإلهی من عنده فإن العلم کما تقدم من کلام الصادق ع لیس بکثرة التعلم و إنما هو نور من الله تعالی ینزله علی من یرید أن یهدیه.  
ص: 160  
و أن یتوکل علیه و یفوض أمره إلیه و لا یعتمد علی الأسباب فیوکل إلیها و تکون وبالا علیه و لا علی أحد من خلق الله تعالی بل یلقی مقالید أمره إلی الله تعالی فی أمره و رزقه و غیرهما یظهر علیه حینئذ من نفحات قدسه و لحظات أنسه ما یقوم به أوده و یحصل مطلبه و یصلح به أمره  
و قد ورد فی الحدیث عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم أن الله تعالی قد تکفل لطالب العلم برزقه خاصة عما ضمنه لغیره  
بمعنی أن غیره یحتاج إلی السعی علی الرزق حتی یحصل غالبا و طالب العلم لا یکلفه بذلک بل بالطلب و کفاه مئونة الرزق إن أحسن النیة و أخلص العزیمة.  
و عندی فی ذلک من الوقائع و الدقائق ما لو جمعته بلغ ما یعلمه الله من حسن صنع الله تعالی بی و جمیل معونته منذ اشتغلت بالعلم و هو مبادئ عشر الثلاثین و تسع مائة إلی یومی هذا و هو منتصف شهر رمضان سنة ثلاث و خمسین و تسع مائة و بالجملة فلیس الخبر کالعیان.  
و روی شیخنا المتقدم محمد بن یعقوب الکلینی قدس الله روحه بإسناده إلی الحسین بن علوان قال کنا فی مجلس نطلب فیه العلم و قد نفدت نفقتی فی بعض الأسفار فقال لی بعض أصحابنا من تؤمل لما قد نزل بک فقلت فلانا فقال إذن و الله لا تسعف حاجتک و لا یبلغک أملک و لا تنجح طلبتک قلت و ما علمک رحمک الله قال إن أبا عبد الله ع حدثنی أنه قرأ فی بعض الکتب أن الله تبارک و تعالی یقول و عزتی و جلالی و مجدی و ارتفاعی علی عرشی لأقطعن أمل کل مؤمل غیری بالیأس و لأکسونه ثوب المذلة عند الناس و لأنحینه من قربی  
ص: 161  
و لأبعدنه من وصلی أ یؤمل غیری فی الشدائد و الشدائد بیدی و یرجو غیری و یقرع بالفکر باب غیری و بیدی مفاتیح الأبواب و هی مغلقة و بابی مفتوح لمن دعانی فمن الذی أملنی لنوائبه فقطعته دونها و من الذی رجانی لعظیمة فقطعت رجاءه منی جعلت آمال عبادی عندی محفوظة فلم یرضوا بحفظی و ملأت سماواتی ممن لا یمل من تسبیحی و أمرتهم أن لا یغلقوا الأبواب بینی و بین عبادی فلم یثقوا بقولی أ لم یعلم من طرقته نائبة من نوائبی أنه لا یملک کشفها أحد غیری إلا من بعد إذنی فما لی أراه لاهیا عنی أعطیته بجودی ما لم یسألنی ثم انتزعته عنه فلم یسألنی رده و سأل غیری أ فیرانی أبدأ بالعطاء قبل المسألة ثم أسأل فلا أجیب سائلی أ بخیل أنا فیبخلنی عبدی أ و لیس الجود و الکرم لی أ و لیس العفو و الرحمة بیدی أ و لیس أنا محل الآمال فمن یقطعها دونی أ فلا یخشی المؤملون أن یؤملوا غیری فلو أن أهل سماواتی و أهل أرضی أملوا جمیعا ثم أعطیت کل واحد منهم مثل ما أمل الجمیع ما انتقص من ملکی مثل عضو ذرة و کیف ینقص ملک أنا قیمه فیا بؤسا للقاطنین من رحمتی و یا بؤسا لمن عصانی و لم یراقبنی و رواه الشیخ المبرور رحمة الله علیه بسند آخر عن سعید بن عبد الرحمن و فی آخره فقلت یا ابن رسول الله أمل علی فأملاه علی فقلت لا و الله ما أسأله حاجة بعدها  
أقول ناهیک بهذا الکلام الجلیل الساطع نوره من مطالع النبوة علی أفق الإمامة من الجانب القدسی حاثا علی التوکل علی الله تعالی و تفویض الأمر إلیه و الاعتماد فی جمیع المهمات علیه فما علیه مزید من جوامع الکلام فی هذا المقام.  
ص: 162  
و هذا هو الأمر الثالث من الآداب.

[الامر] الرابع حسن الخلق

زیادة علی غیرهما من الناس و التواضع و تمام الرفق و بذل الوسع فی تکمیل النفس  
روی معاویة بن وهب قال سمعت أبا عبد الله ع یقول اطلبوا العلم و تزینوا معه بالحلم و الوقار و تواضعوا لمن تعلمونه العلم و تواضعوا لمن طلبتم منه العلم و لا تکونوا علماء جبارین فیذهب باطلکم بحقکم  
و روی الحلبی فی الصحیح عن أبی عبد الله ع قال قال أمیر المؤمنین ع أ لا أخبرکم بالفقیه حق الفقیه من لم یقنط الناس من رحمة الله و لم یؤمنهم من عذاب الله و لم یرخص لهم فی معاصی الله و لم یترک القرآن رغبة عنه فی غیره ألا لا خیر فی علم لیس فیه تفهم ألا لا خیر فی قراءة لیس فیها تدبر ألا لا خیر فی عبادة لیس فیها تفکر  
و اعلم أن المتلبس بالعلم منظور إلیه و متأسی بفعله و قوله و هیأته فإذا حسن سمته و صلحت أحواله و تواضعت نفسه و أخلص لله تعالی عمله انتقلت أوصافه إلی غیره من الرعیة و فشا الخیر فیهم و انتظمت أحوالهم و متی لم یکن کذلک کان الناس دونه فی المرتبة التی هو علیها فضلا عن مساواته فکان مع فساد نفسه منشأ لفساد النوع و خلله و ناهیک بذلک ذنبا و طردا عن الحق و بعدا و یا لیته إذا هلک انقطع عمله و بطل وزره بل هو باق ما بقی من تأسی به و استن بسنته.  
و قد قال بعض العارفین إن عامة الناس أبدا دون المتلبس بالعلم  
ص: 163  
بمرتبة فإذا کان ورعا تقیا صالحا تلبست العامة بالمباحات و إذا اشتغل بالمباح تلبست العامة بالشبهات فإن دخل فی الشبهات تعلق العامی بالحرام فإن تناول الحرام کفر العامی و کفی شاهدا علی صدق هذه العیان و عدول الوجدان فضلا عن نقل الأعیان.

[الامر] الخامس أن یکون عفیف النفس

عالی الهمة منقبضا عن الملوک و أهل الدنیا لا یدخل إلیهم طمعا ما وجد إلی الفرار منهم سبیلا صیانة للعلم عما صانه السلف فمن فعل ذلک فقد عرض نفسه و خان أمانته و کثیرا ما یثمر عدم الوصول إلی البغیة و إن وصل إلی بعضها لم یکن حاله کحال المتعفف المنقبض و شاهده مع النقل الوجدان.  
قال بعض الفضلاء لبعض الأبدال ما بال کبراء زماننا و ملوکها لا یقبلون منا و لا یجدون للعلم مقدارا و قد کانوا فی سالف الزمان بخلاف ذلک فقال إن علماء ذلک الزمان کان یأتیهم الملوک و الأکابر و أهل الدنیا فیبذلون لهم دنیاهم و یلتمسون منهم علمهم فیبالغون فی دفعهم و رد منتهم عنهم فصغرت الدنیا فی أعین أهلها و عظم قدر العلم عندهم نظرا منهم إلی أن العلم لو لا جلالته و نفاسته ما آثره هؤلاء الفضلاء علی الدنیا و لو لا حقارة الدنیا و انحطاطها لما ترکوها رغبة عنها و لما أقبل علماء زماننا علی الملوک و أبناء الدنیا و بذلوا لهم علمهم التماسا لدنیاهم عظمت الدنیا فی أعینهم و صغر العلم لدیهم لعین ما تقدم.  
و قد سمعت جملة من الأخبار فی ذلک سابقا  
کقول النبی ص  
ص: 164  
الفقهاء أمناء الرسل ما لم یدخلوا فی الدنیا قیل یا رسول الله و ما دخولهم فی الدنیا قال اتباع السلطان فإذا فعلوا ذلک فاحذروهم علی دینکم  
و غیره من الأحادیث.  
و اعلم أن القدر المذموم من ذلک لیس هو مجرد اتباع السلطان کیف اتفق بل اتباعه لیکون توطئة له و وسیلة إلی ارتفاع الشأن و الترفع علی الأقران و عظم الجاه و المقدار و حب الدنیا و الرئاسة و نحو ذلک أما لو اتبعه لیجعله وصلة إلی إقامة نظام النوع و إعلاء کلمة الدین و ترویج الحق و قمع أهل البدع و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و نحو ذلک فهو من أفضل الأعمال فضلا عن کونه مرخصا و بهذا یجمع بین ما ورد من الذم و ما ورد أیضا من الترخیص فی ذلک بل من فعل جماعة من الأعیان کعلی بن یقطین و عبد الله النجاشی و أبی القاسم بن روح أحد الأبواب الشریفة و محمد بن إسماعیل بن بزیع و نوح بن دراج و غیرهم من أصحاب الأئمة و من الفقهاء مثل السیدین الأجلین المرتضی و الرضی و أبیهما و الخواجة نصیر الدین الطوسی و العلامة بحر العلوم جمال الدین بن المطهر و غیرهم.  
و قد روی محمد بن إسماعیل بن بزیع و هو الثقة الصدوق عن الرضا ع أنه قال إن لله تعالی بأبواب الظالمین من نور الله به البرهان و مکن له فی البلاد لیدفع بهم عن أولیائه و یصلح الله به أمور المسلمین لأنه ملجأ المؤمنین من الضرر و إلیه یفزع ذو الحاجة من شیعتنا بهم یؤمن الله روعة المؤمن فی دار الظلمة أولئک المؤمنون حقا أولئک أمناء الله فی أرضه أولئک نور الله تعالی فی رعیتهم یوم القیامة  
ص: 165  
و یزهر نورهم لأهل السماوات کما تزهر الکواکب الزهریة لأهل الأرض أولئک من نورهم نور القیامة تضی‌ء منهم القیامة خلقوا و الله للجنة و خلقت الجنة لهم فهنیئا لهم ما علی أحدکم أن لو شاء لنال هذا کله قال قلت بما ذا جعلنی الله فداک قال تکون معهم فتسرنا بإدخال السرور علی المؤمنین من شیعتنا فکن منهم یا محمد  
و اعلم أن هذا ثواب کریم لکنه موضع الخطر الوخیم و الغرور العظیم فإن زهرة الدنیا و حب الرئاسة و الاستعلاء إذا نبتا فی القلب غطیا علیه کثیرا من طرق الصواب و المقاصد الصحیحة الموجبة للثواب فلا بد من التیقظ فی هذا الباب. السادس أن یحافظ علی القیام بشعائر الإسلام و ظواهر الأحکام کإقامة الصلوات فی مساجد الجماعات محافظا علی شریف الأوقات و إفشاء السلام للخاص و العام مبتدئا و مجیبا و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و الصبر علی الأذی بسبب ذلک صادعا بالحق باذلا نفسه لله لا یخاف لومة لائم متأسیا فی ذلک بالنبی صلی الله علیه و آله و سلم و غیره من الأنبیاء متذکرا ما نزل بهم من المحن عند القیام بأوامر الله تعالی.  
و لا یرضی من أفعاله الظاهرة و الباطنة بالجائز بل یأخذ نفسه بأحسنها و أکملها فإن العلماء هم القدوة و إلیهم المرجع و هم حجة الله تعالی علی العوام و قد یراقبهم للأخذ منهم من لا ینظرون إلیه و یقتدی بهم من لا یعلمون به و إذا لم ینتفع العالم بعلمه فغیره أبعد عن الانتفاع به و لهذا عظمت زلة العالم لما یترتب  
ص: 166  
علیها من المفاسد.  
و یتخلق بالمحاسن التی ورد بها الشرع و حث علیها و الخلال الحمیدة و الشیم المرضیة من السخاء و الجود و طلاقة الوجه من غیر خروج عن الاعتدال و کظم الغیظ و کف الأذی و احتماله و الصبر و المروءة و التنزه عن دنی الاکتساب و الإیثار و ترک الاستئثار و الإنصاف و ترک الاستنصاف و شکر المفضل و السعی فی قضاء الحاجات و بذل الجاه و الشفاعات و التلطف بالفقراء و التحبب إلی الجیران و الأقرباء و الإحسان إلی ما ملکت الأیمان و مجانبة الإکثار من الضحک و المزاح و التزام الخوف و الحزن و الانکسار و الإطراق و الصمت بحیث یظهر أثر الخشیة علی هیأته و سیرته و حرکته و سکونه و نطقه و سکوته لا ینظر إلیه ناظر إلا و کان نظره مذکرا لله تعالی و صورته دلیلا علی علمه.  
و ملازمة الآداب الشرعیة القولیة و الفعلیة الظاهرة و الخفیة کتلاوة القرآن متفکرا فی معانیه ممتثلا لأوامره منزجرا عند زواجره واقفا عند وعده و وعیده قائما بوظائفه و حدوده و ذکر الله تعالی بالقلب و اللسان و کذلک ما ورد من الدعوات و الأذکار فی آناء اللیل و النهار و نوافل العبادات من الصلاة و الصیام و حج البیت الحرام و لا یقتصر من العبادات علی مجرد العلم فیقسو قلبه و یظلم نوره کما تقدم التنبیه علیه.  
و زیادة التنظیف بإزالة الأوساخ و قص الأظفار و إزالة الشعور المطلوب زوالها و اجتناب الروائح الکریهة و تسریح اللحیة مجتهدا فی الاقتداء بالسنة الشریفة و الأخلاق الحمیدة المنیفة.  
ص: 167  
و یطهر نفسه من مساوئ الأخلاق و ذمیم الأوصاف من الحسد و الریاء و العجب و احتقار الناس و إن کانوا دونه بدرجات و الغل و البغی و الغضب لغیر الله و الغش و البخل و الخبث و البطر و الطمع و الفخر و الخیلاء و التنافس فی الدنیا و المباهاة بها و المداهنة و التزین للناس و حب المدح بما لم یفعل و العمی عن عیوب النفس و الاشتغال عنها بعیوب الناس و الحمیة و العصبیة لغیر الله و الرغبة و الرهبة لغیره و الغیبة و النمیمة و البهتان و الکذب و الفحش فی القول.  
و لهذه الأوصاف تفصیل و أدویة و ترغیب و ترهیب محرر فی مواضع تخصه و الغرض من ذکرها هنا تنبیه العالم و المتعلم عن أصولها لیتنبه لها ارتکابا و اجتنابا علی الجملة و هی و إن اشترکت بین الجمیع إلا أنها بهما أولی فلذلک جعلناها من وظائفهما لأن العلم کما قال بعض الأکابر عبادة القلب و عمارته و صلاة السر و کما لا تصح الصلاة التی هی وظیفة الجوارح إلا بعد تطهیرها من الأحداث و الأخباث فکذلک لا تصح عبادة الباطن إلا بعد تطهیره من خبائث الأخلاق.  
و نور العلم لا یقذفه الله تعالی فی القلب المنجس بالکدورات النفسیة و الأخلاق الذمیمة  
کما قال الصادق ع لیس العلم بکثرة التعلم و إنما هو نور یقذفه الله تعالی فی قلب من یرید الله أن یهدیه  
و نحوه قال ابن مسعود لیس العلم بکثرة الروایة إنما العلم نور یقذف فی القلب  
و بهذا یعلم أن العلم لیس هو مجرد استحضار المعلومات الخاصة و إن کانت هی العلم فی العرف العامی و إنما هو النور المذکور الناشئ من ذلک العلم  
ص: 168  
الموجب للبصیرة و الخشیة لله تعالی کما تقدم تقریره. فهذه جملة الوظائف المشترکة بینهما و أکثرها راجع إلی استعمال العلم إلا أنا أفردناها عنه اهتماما بشأنها و تنبیها علی أصول الفضائل  
ص: 169

القسم الثانی آدابهما فی درسهما و اشتغالهما

[1-] أن لا یزال کل منهما مجتهدا فی الاشتغال‌

قراءة و مطالعة و تعلیقا و مباحثة و مذاکرة و فکرا و حفظا و إقراء «1» و غیرها و أن تکون ملازمة الاشتغال بالعلم هی مطلوبه و رأس ماله فلا یشتغل بغیره من الأمور الدنیویة مع الإمکان و بدونه یقتصر منه علی قدر الضرورة و لیکن بعد قضاء وظیفته من العلم بحسب أوراده و من هنا قیل أعط العلم کلک یعطک بعضه «2».  
وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَقُولُ تَذَاکُرُ الْعِلْمِ بَیْنَ عِبَادِی مِمَّا تَحْیَا عَلَیْهِ الْقُلُوبُ الْمَیْتَةُ إِذَا هُمُ انْتَهَوْا فِیهِ إِلَی أَمْرِی «3»  
وَ عَنِ الْبَاقِرِ ع رَحِمَ اللَّهُ عَبْداً أَحْیَا الْعِلْمَ فَقِیلَ وَ مَا إِحْیَاؤُهُ قَالَ أَنْ یُذَاکِرَ بِهِ أَهْلَ الدِّینِ وَ الْوَرَعِ «4»  
وَ عَنْهُ ع تَذَاکُرُ الْعِلْمِ دِرَاسَةٌ وَ الدِّرَاسَةُ صَلَاةٌ حَسَنَةٌ «5».  
\*\*\*\*\*  
(1) - «إذا قرأ الرجل القرآن و الحدیث علی الشیخ، یقول: أقرأنی فلان، أی حملنی علی أن أقرأ علیه» («لسان العرب» ج 1/ 130، «قرأ»).  
(2) - فی «محاضرات الأدباء» ج 1/ 50: «قال الخلیل: العلم لا یعطیک بعضه حتّی تعطیه کلّک» ؛ و مثله فی «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 44؛ و «میزان العمل» / 116، و نسبه إلی القیل.  
(3) - «الکافی» ج 1/ 40- 41، کتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاکره، الحدیث 7.  
(4) - «الکافی» ج 1/ 41، کتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاکره، الحدیث 7.  
(5) - «الکافی» ج 1/ 41، کتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاکره، الحدیث 9.

[2-] أن لا یسأل أحدا تعنتا و تعجیزا

بل سؤال متعلم لله أو معلم له منبه علی الخیر قاصد للإرشاد أو الاسترشاد فهناک تظهر زبدة التعلیم و التعلم و تثمر شجرته فأما إذا قصد مجرد المراء و الجدل و أحب ظهور الفلج و الغلبة فإن ذلک یثمر فی النفس ملکة ردیئة و سجیة خبیثة و مع ذلک یستوجب المقت من الله تعالی و فیه مع ذلک عدة معاصی کإیذاء المخاطب و تجهیل له و طعن فیه و ثناء علی النفس و تزکیة لها و هذه کلها ذنوب مؤکدة و عیوب منهی عنها فی محالها من السنة المطهرة و هو مع ذلک مشوش للعیش فإنک لا تماری سفیها إلا و یؤذیک و لا حلیما إلا و یقلیک. و قد أکد الله سبحانه علی لسان نبیه و أئمته ع تحریم المراء  
قَالَ النَّبِیُّ ص لَا تُمَارِ أَخَاکَ وَ لَا تُمَازِحْهُ وَ لَا تَعِدْهُ مَوْعِداً فَتُخْلِفَهُ «1»  
وَ قَالَ ص ذَرُوا الْمِرَاءَ فَإِنَّهُ لَا تُفْهَمُ حِکْمَتُهُ وَ لَا تُؤْمَنُ فِتْنَتُهُ «2»  
وَ قَالَ ص مَنْ تَرَکَ الْمِرَاءَ وَ هُوَ مُحِقٌّ بُنِیَ لَهُ بَیْتٌ فِی أَعْلَی الْجَنَّةِ وَ مَنْ تَرَکَ الْمِرَاءَ وَ هُوَ مُبْطِلٌ بُنِیَ لَهُ بَیْتٌ فِی رَبَضِ الْجَنَّةِ «3»  
وَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ أَوَّلَ مَا عَهِدَ إِلَیَّ رَبِّی وَ نَهَانِی عَنْهُ بَعْدَ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ وَ شُرْبِ الْخَمْرِ مُلَاحَاةُ الرِّجَالِ «4»  
منیة المرید، ص: 171  
وَ قَالَ ص مَا ضَلَّ قَوْمٌ [بَعْدَ أَنْ هَدَاهُمُ اللَّهُ «5» إِلَّا أُوتُوا الْجَدَلَ «6»  
وَ قَالَ ص لَا یَسْتَکْمِلُ عَبْدٌ حَقِیقَةَ الْإِیمَانِ حَتَّی یَدَعَ الْمِرَاءَ وَ إِنْ کَانَ مُحِقّاً «7»  
وَ قَالَ الصَّادِقُ ع الْمِرَاءُ دَاءٌ دَوِیٌّ وَ لَیْسَ فِی الْإِنْسَانِ خَصْلَةٌ شَرٌّ مِنْهُ وَ هُوَ خُلُقُ إِبْلِیسَ وَ نِسْبَتُهُ فَلَا یُمَارِی فِی أَیِّ حَالٍ کَانَ إِلَّا مَنْ کَانَ جَاهِلًا بِنَفْسِهِ وَ بِغَیْرِهِ مَحْرُوماً مِنْ حَقَائِقِ الدِّینِ «8» وَ رُوِیَ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلْحُسَیْنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ ع اجْلِسْ حَتَّی نَتَنَاظَرَ فِی الدِّینِ فَقَالَ یَا هَذَا أَنَا بَصِیرٌ بِدِینِی مَکْشُوفٌ عَلَیَّ هُدَایَ فَإِنْ کُنْتَ جَاهِلًا بِدِینِکَ فَاذْهَبْ فَاطْلُبْهُ مَا لِی وَ لِلْمُمَارَاةِ وَ إِنَّ الشَّیْطَانَ لَیُوَسْوِسُ لِلرَّجُلِ وَ یُنَاجِیهِ وَ یَقُولُ نَاظِرِ النَّاسَ لِئَلَّا یَظُنُّوا بِکَ الْعَجْزَ وَ الْجَهْلَ ثُمَّ الْمِرَاءُ لَا یَخْلُو مِنْ أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ إِمَّا أَنْ تَتَمَارَی أَنْتَ وَ صَاحِبُکَ فِیمَا تَعْلَمَانِ فَقَدْ تَرَکْتُمَا بِذَلِکَ النَّصِیحَةَ وَ طَلَبْتُمَا الْفَضِیحَةَ وَ أَضَعْتُمَا ذَلِکَ الْعِلْمَ أَوْ تَجْهَلَانِهِ فَأَظْهَرْتُمَا جَهْلًا وَ خَاصَمْتُمَا جَهْلًا وَ إِمَّا تَعْلَمُهُ أَنْتَ فَظَلَمْتَ صَاحِبَکَ بِطَلَبِ عَثْرَتِهِ أَوْ یَعْلَمُهُ صَاحِبُکَ فَتَرَکْتَ حُرْمَتَهُ وَ لَمْ تُنَزِّلْهُ مَنْزِلَتَهُ وَ هَذَا کُلُّهُ مُحَالٌ فَمَنْ أَنْصَفَ وَ قَبِلَ الْحَقَّ وَ تَرَکَ الْمُمَارَاةَ فَقَدْ أَوْثَقَ إِیمَانَه   
منیة المرید، ص: 172  
وَ أَحْسَنَ صُحْبَةَ دِینِهِ وَ صَانَ عَقْلَهُ «9»  
. هذا کله «10» من کلام الصادق ع. و اعلم «11» أن حقیقة المراء الاعتراض علی کلام الغیر بإظه ار خلل فیه لفظا أو معنی أو قصدا لغیر غرض دینی أمر الله به و ترک المراء یحصل بترک الإنکار و الاعتراض بکل کلام یسمعه فإن کان حقا وجب التصدیق به بالقلب و إظهار صدقه حیث یطلب منه و إن کان باطلا و لم یکن متعلقا بأمور الدین فاسکت عنه ما لم یتمحض النهی عن المنکر بشروطه. و الطعن فی کلام الغیر إما فی لفظه بإظهار خلل فیه من جهة النحو أو اللغة أو جهة النظم و الترتیب بسبب قصور المعرفة أو طغیان اللسان و إما فی المعنی بأن یقول لیس کما تقول و قد أخطأت فیه لکذا و کذا و إما فی قصده مثل أن یقول هذا الکلام حق و لکن لیس قصدک منه الحق و ما یجری مجراه. و علامة فساد مقصد المتکلم تتحقق بکراهة ظهور الحق علی غیر یده لیتبین فضله و معرفته للمسألة و الباعث علیه الترفع بإظهار الفضل و التهجم علی الغیر بإظهار نقصه و هما شهوتان ردیئتان للنفس أما إظهار الفضل فهو تزکیة للنفس و هو من مقتضی ما فی العبد من طغیان دعوی العلو و الکبریاء و قد نهی الله تعالی عنه فی محکم کتابه فقال سبحانه فَلا تُزَکُّوا أَنْفُسَکُمْ «12» و أما تنقیص الآخر فهو مقتضی طبع السبعیة فإنه یقتضی أن یمزق غیره و یصدمه و یؤذیه و هی مهلکة. و المراء و الجدال مقویان لهذه الصفات المهلکة و لا تنفک المماراة عن الإیذاء و تهییج الغضب و حمل المعترض علی أن یعود فینصر کلامه بما یمکنه من حق أو  
منیة المرید، ص: 173  
باطل و یقدح فی قائله بکل ما یتصور فیثور التشاجر بین المتماریین کما یثور التهارش بین الکلبین یقصد کل منهما أن یعض صاحبه إنما هو أعظم نکایة و أقوی فی إفحامه و إنکائه. و علاج ذلک أن یکسر الکبر الباعث له علی إظهار فضله و السبعیة الباعثة له علی تنقیص غیره بالأدویة النافعة فی علاج الکبر و الغضب من کتابنا المتقدم ذکره فی أسرار معالم الدین «13» أو غیره من الکتب المؤلفة فی ذلک. و لا ینبغی أن یخدعک الشیطان و یقول لک أظهر الحق و لا تداهن فیه فإنه أبدا یستجر الحمقی إلی الشر فی معرض الخیر فلا تکن ضحکة الشیطان یسخر بک فإظهار الحق حسن مع من یقبل منه إذا وقع علی وجه الإخلاص و ذلک من طریق النصیحة بالتی هی أحسن لا بطریق المماراة. و للنصیحة صفة و هیئة و یحتاج فیها إلی التلطف و إلا صارت فضیحة فکان فسادها أعظم من صلاحها. و من خالط متفقهة هذا الزمان و المتسمین بالعلم غلب علی طبعه المراء و الجدال و عسر علیه الصمت إذا ألقی علیه قرناء السوء أن ذلک هو الفضل ففر منهم فرارک من الأسد.  
\*\*\*\*\*  
(1) - «إحیاء علوم الدین» ج 2/ 159، ج 3/ 100؛ «سنن الترمذی» ج 4/ 359، کتاب البرّ و الصلة (28) ، الباب 58، الحدیث 1995؛ «عوالی اللآلی» ج 1/ 190؛ «الأذکار» / 290.  
(2) - «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 100.  
(3) - «إحیاء علوم الدین» ج 2/ 158، ج 3/ 100.  
(4) - «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 100؛ و نظیره فی «أمالی الصدوق» / 339؛ و «بحار الأنوار» ج 2/ 127، الحدیث 4،-  
- نقلا عنه، عن أبی عبد اللّه عن رسول اللّه، سلام اللّه علیهما.  
(5) - زیادة من المصدر، أعنی «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 37.  
(6) - «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 37، ج 3/ 100؛ «مسند أحمد» ج 5/ 252؛ «سنن الترمذی» ج 5/ 379، کتاب تفسیر القرآن (48) ، الباب 45، الحدیث 3253؛ «سنن ابن ماجة» ج 1/ 19، المقدّمة، الباب 7، الحدیث 48؛ «الفقیه و المتفقه» ج 1/ 230- 231؛ و فی هذه المصادر الأربعة: «ما ضلّ قوم بعد هدی کانوا علیه …» ؛ و فی «إحیاء علوم الدین»: «… بعد أن هداهم اللّه …».  
(7) - «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 100.  
(8) - «مصباح الشریعة» / 199؛ «بحار الأنوار» ج 2/ 134، الحدیث 31، نقلا عنه.  
(9) - «مصباح الشریعة» / 199- 201؛ «بحار الأنوار» ج 2/ 135، الحدیث 32، نقلا عنه.  
(10) - أی من قوله «قال الصادق علیه السّلام» إلی هنا؛ و کلّه فی «مصباح الشریعة» / 199- 201، و قال العلامة الطباطبائی رحمه اللّه تعالی فی تعالیقه علی «بحار الأنوار» ج 2/ 135: «ثمّ المراء … إلی آخر ما نقل، لیس من الروایة کما هو ظاهر». أقول: و لکنّه موجود فی «مصباح الشریعة» کما عرفت.  
(11) - لاحظ «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 101- 102.  
(12) - سورة النجم (53): 32.  
(13) - یعنی کتاب «منار القاصدین فی أسرار معالم الدین» الذی تقدّم ذکره فی أوّل الکتاب، و لم نقف علی نسخة له حتّی الیوم.

3 عدم الاستنکاف من التعلم مّمن هو دونه

أن لا یستنکف من التعلم و الاستفادة ممن هو دونه   
فی منصب أو سن أو شهرة أو دین أو فی علم آخر بل یستفید ممن یمکن الاستفادة منه و لا یمنعه ارتفاع منصبه و شهرته من استفادة ما لا یعرفه فتخسر صفقته و یقل علمه و یستحق المقت من الله تعالی   
وَ قَدْ قَالَ النَّبِیُّ ص الْحِکْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَیْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا «1».  
منیة المرید، ص: 174  
وَ قَالَ سَعِیدُ بْنُ جُبَیْرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ لَا یَزَالُ الرَّجُلُ عَالِماً مَا تَعَلَّمَ فَإِذَا تَرَکَ التَّعَلُّمَ وَ ظَنَّ أَنَّهُ قَدِ اسْتَغْنَی وَ اکْتَفَی بِمَا عِنْدَهُ فَهُوَ أَجْهَلُ مَا یَکُونُ «2».  
و أنشد بعضهم فی ذلک   
و لیس العمی طول السؤال و إنما  
تمام العمی طول السکوت علی الجهل «3»  
و من هذا الباب أن یترک السؤال استحیاء و من هنا قیل من استحی من المسألة لم یستحی الجهل منه «4». و قیل أیضا من رق وجهه رق علمه «5».  
منیة المرید، ص: 175  
و قیل أیضا لا یتعلم العلم مستحی و لا مستکبر «6».  
وَ رَوَی زُرَارَةُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ بُرَیْدٌ الْعِجْلِیُّ قَالُوا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّمَا یَهْلِکُ النَّاسُ لِأَنَّهُمْ لَا یَسْأَلُونَ «7»  
وَ عَنْهُ ع إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ عَلَیْهِ قُفْلٌ وَ مِفْتَاحُهُ الْمَسْأَلَةُ «8».  
الرابع و هو من أهمها  
\*\*\*\*\* [هامش]  
(1) - «سنن الترمذی» ج 5/ 51، کتاب العلم (42) ، الباب 19، الحدیث 2687؛ «سنن ابن ماجة» ج 2/ 1395، کتاب الزهد (37) ، باب الحکمة (15) ، الحدیث 4169، و فیهما: «الکلمة الحکمة» بدل «الحکمة» ؛ و «بحار الأنوار» ج 2/ 99، الحدیث 58، نقلا عن «أمالی الطوسیّ» و فیه: «کلمة الحکمة» ؛ و انظر أیضا «أمالی- - الطوسیّ» ج 2/ 238.  
(2) - «تذکرة السامع» / 28، 135؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 49؛ «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 160 و فیه: «کان أجهل» بدل «فهو أجهل». و انظر «عیون الأخبار» ج 2/ 118.  
(3) - فی «أمالی المرتضی» ج 2/ 140:  
«… قال حدّثنا ابن أخی الأصمعی عن عمّه قال: لقیت أعرابیا بالبادیة فاسترشدته إلی مکان فأرشدنی و أنشدنی:  
لیس العمی طول السؤال و إنّما  
تمام العمی طول السکوت علی الجهل» ؛  
و فی «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 107: «کان الأصمعی ینشد:  
«شفاء العمی طول السؤال و إنّما  
تمام العمی طول السکوت علی الجهل» ؛  
و فی «المحدّث الفاصل» / 362: «أنشدنا ثعلب عن ابن الأعرابی.  
تمام العمی طول السکوت و إنّما  
شفاء العمی یوما سؤالک من یدری» ؛  
و فی «المحدّث الفاصل» / 362: «أنشدنا ثعلب عن ابن الأعرابی.  
تمام العمی طول السکوت و إنّما  
شفاء العمی یوما سؤالک من یدری» ؛  
و فی «أدب الدنیا و الدین» / 66: «قال بشار بن برد:  
شفاء العمی طول السؤال و إنّما  
دوام العمی طول السکوت علی الجهل   
فکن سائلا عمّا عناک فإنّما  
دعیت أخا عقل لتبحث بالعقل» ؛  
و فی «تذکرة السامع» / 157: «و لبعض العرب:  
و لیس العمی طول السؤال و إنّما  
تمام العمی طول السکوت علی الجهل» ؛  
و فی «کفایة الأثر» / 252- 253؛ و «بحار الأنوار» ج 36/ 359، الحدیث 228- نقلا عنه-: «عن الباقر علیه السلام:  
ألا إنّ مفتاح العلم السؤال، و أنشأ یقول:  
شفاء العمی طول السؤال و إنّما  
تمام العمی طول السکوت علی الجهل».  
(4) - لم أقف علی قائله.  
(5) - قاله عمر بن الخطّاب و ابنه، کما فی «مقدّمة ابن الصلاح» / 371؛ و «فتح الباقی» 2/ 229؛ و «شرح المهذّب» ج 1/ 49؛ أو ابنه کما فی «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 144؛ و «تذکرة السامع» / 157؛ و «تدریب الراوی» ج 2/ 147. و فی «سنن الدارمیّ» ج 1/ 137 نسبه إلی الشعبی و عمر؛ و فی «مفتاح دار السعادة» ج 1/ 177، نسبه إلی الحسن [البصری ؛ و فی «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 125: «قالوا: من رقّ وجهه رقّ علمه» ؛ و نقله المیدانی فی «مجمع الأمثال» ج 2/ 328، فی حرف المیم من کلام «المولّدین». هذه مصادره من کتب العامّة، و لکنّه روی فی «الکافی» ج 2/ 87، کتاب الإیمان و الکفر، باب الحیاء، الحدیث 3، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام.  
(6) - قاله مجاهد، کما فی «شرح المهذّب» ج 1/ 49؛ «صحیح البخاریّ» ج 2/ 158، کتاب العلم؛ «مقدّمة ابن الصلاح» / 377؛ «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 144؛ «تدریب الراوی» ج 2/ 147؛ «فتح الباقی» ج 2/ 229؛ «شرح ألفیة العراقی» ج 2/ 229؛ «سنن الدارمیّ» ج 1/ 138؛ «تذکرة السامع» / 157. و فی «مفتاح دار السعادة» ج 1/ 177، نسبه إلی بعض العلماء.  
(7) - «الکافی» ج 1/ 40، کتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاکره، الحدیث 2.  
(8) - «الکافی» ج 1/ 40، کتاب فضل العلم، باب السؤال العالم و تذاکره، الحدیث 3.

4 الانقیاد للحقّ بالرجوع عند الهفوة

و لو ظهر علی ید من هو أصغر منه «1» فإنه مع وجوبه من برکة العلم و الإصرار علی ترکه کبر مذموم عند الله تعالی موجب للطرد و البعد  
قَالَ النَّبِیُّ ص لَا یَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ فِی قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ کِبْرٍ فَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِهِ هَلَکْنَا یَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَحَدَنَا یُحِبُّ أَنْ یَکُونَ نَعْلُهُ حَسَناً وَ ثَوْبُهُ حَسَناً. فَقَالَ النَّبِیُّ ص لَیْسَ هَذَا الْکِبْرَ إِنَّمَا الْکِبْرُ بَطَرُ الْحَقِّ وَ غَمْصُ النَّاسِ «2».  
منیة المرید، ص: 176  
و المراد ببطر الحق رده علی قائله و عدم الاعتراف به بعد ظهوره و ذلک أعم من ظهوره علی یدی الصغیر و الکبیر و الجلیل و الحقیر و کفی بهذا زجرا و ردعا.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - قال المحدّث الجزائریّ فی «الأنوار النعمانیة» ج 3/ 345؛ «و قد کان لی شیخ جلیل قرأت علیه کثیرا من العربیة و الأصول، فما وجدت أحدا أنصف منه، و ذلک أنّه ربّما أشکلت المسألة علینا وقت الدرس، فإذا طالعتها أنا و کنت أصغر الشرکاء سنّا قال لی ذلک الشیخ: هذا الحقّ و غلطت أنا و جمیع هولاء، فیغلّط نفسه و الطلبة لأجل معرفته بصحّة کلامی، ثمّ یقول لی: أمل علیّ ما خطر بخاطرک، حتّی أعلّقه حاشیة علی کتابی، فأملی أنا علیه و هو یکتبه حاشیة و هو وقت تألیف هذا الکتاب فی بلاد حیدرآباد من بلاد الهند و اسمه الشیخ جعفر البحرینی، مدّ اللّه أیّام سعادته.».  
(2) - «صحیح مسلم» ج 1/ 93، کتاب الإیمان، الباب 39- و فیه: «غمط الناس» بدل «غمص الناس» -؛ «عوالی اللآلی» ج 1/ 436- 437. و ورد مثل العبارة الأخیرة، فی «الکافی» ج 2/ 310، کتاب الإیمان و الکفر، باب الکبر، الحدیث 9، عن أبی عبد اللّه عن رسول اللّه صلّی اللّه علیهما. و انظر أیضا «مجمع الزوائد» ج 1/ 98، ج 5/ 133.

5. تأمُّلُ ما یریدُ أن یورده أو یسألَ عنه قبلَ إبرازه

الخامس: أن یَتَأمَّلَ و یُهَذِّبَ ما یُریدُ أنْ یُورِدَه أو یَسألَ عنه قبلَ إبرازه و التَفَوُّهِ بِهِ؛ لِیَأْمَنَ مِنْ صدورِ هَفْوَة أو زَلَّة أو وَهم أو انعکاسِ فهم، فیَصیرُ له بذلک مَلَکةٌ صالحةٌ، و خلاف ذلک إذا اعْتادَ الإسراعَ فی السؤال و الجواب فیَکْثُرُ سَقْطُه و یَعْظُمُ نَقْصُه و یظهَرُ خطاؤه، فیُعْرَفُ بذلک، سیّما إذا کان هناک مِنْ قُرَناء السُوء مَنْ یَخْشی أنْ یُصَیِّرَ ذلک علیه وَصْمَةً، وَ یَجْعَلَه له عند نُظَرائِهِ و حَسَدَتِهِ وَسْمَةً.

6. عدم حضور مجلس الدرس إلاّ مُتَطَهّراً من الحدَدَث و الخَبَث

السادس (1): أنْ لا یَحْضُرَ مجلسَ الدرسِ إلاّ مُتَطَهِّراً مِن الحَدَثِ و الخَبَثِ، مُتَنَظِّفاً مُتَطَیِّباً فی بدنه و ثوبه، لابِساً أحْسنَ ثیابِه، قاصِداً بذلک تعظیمَ العلمِ و ترویحَ الحاضرینَ مِن الجلساءِ و الملائکةِ، سیَّما إنْ کان فی مسجد.  
وجمیعُ ما ورد مِن الترغیب فی ذلک لمطلق الناس، (2) فهو فی حقِّ العالمِ و المتعلِّمِ آکَدُ.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - راجع «أدب الإملاء و الاستملاء» / 27، 46؛ «الخلاصة فی أصول الحدیث» / 144؛ «المحدّث الفاصل» / 585.  
(2) - انظر بعض ما ورد فی ذلک فی «الکافی» ج 3/ 22- 23، کتاب الطهارة، باب السواک، و ج 3/ 70- 72، کتاب الطهارة، باب النوادر، الحدیث 5- 10، و ج 6/ 438- 534، کتاب الزیّ و التجمّل و المروءة؛ و «بحار الأنوار» ج 80/ 237- 238، کتاب الطهارة، باب علل الوضوء، الحدیث 11 و 12، و ج 83/ 384، کتاب الصلاة، باب فضل المساجد و آدابها و احکامها، الحدیث 59.

النوع الثانی: آداب یَخْتَصُّ بها المعلّم

اشارة

اِعلم أنّ التعلیمَ هو الأصل الذی به قِوام الدین، و به یُؤْمَنُ انمحاق العلم؛ فهو مِن أهمِّ العبادات وآکَدِ فروضِ الکفایات، قال الله تعالی:  
(وَإذْ أخَذَ الله مِیثاقَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ لَتُبَیِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَ لا تَکْتُمُونَهُ). (1)  
و (إنّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ ما أنْزَلْنا مِنَ الْبَیِّناتِ وَ الْهُدی مِنْ بَعْدِ ما بَیَّنّاهُ لِلنَّاسِ فی الْکِتابِ أُولئِکَ یَلْعَنُهُمُ الله وَ یَلْعَنُهُمُ اللاّعِنُونَ). (2)  
و من مشاهیر الأخْبار قوله (علیه السلام):  
«لِیُبَلِّغ الشّاهِدُ مِنْکُمُ الْغائِبَ.» (3)  
و الأخبار بمعناه کثیرة.  
وآدابه تنقسم ثلاثة أقسام: آدابه فی نفسه، و آدابه مع طَلَبَتِهِ، و آدابه فی مجلس درسه.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
1. آل عمران (3): 187.  
2. البقرة (2): 159.  
3. الکافی، ج 1، ص 187، باب فرض طاعة الأئمّة، ح 10.

القسمُ الأوّلُ: آدابه فی نفسه مضافةً إلی ما تقدَّم

اشارة

وهی أُمور:

1. أنْ لا یَنْتَصِبَ للتدریس حتّی تَکْمُلَ أهلیَّتُه، و یَظْهَرَ استحقاقُه لذلک علی صَفَحاتِ

و یظهر استحقاقه لذلک علی صفحات وجهه و نَفَحات لسانه، و تَشْهَدَ له به صُلَحاءُ مشایخه،  
ففی الخبر المشهور: «الْمُتَشَبِّعُ بِما لَمْ یُعْطَ کَلابِسِ ثَوْبَیْ زُور.» (1)  
و قال بعض الفضلاء من تصدر قبل أوانه فقد تصدی لهوانه «2». و قال آخر من طلب الرئاسة فی غیر حینه لم یزل فی ذل ما بقی «3» و أنشد بعضهم   
لا تَطْمَحَنَّ إلی الْمَراتِبِ قَبْلَ أنْ ت  
َتَکامَلَ اْلأدَواتُ وَ اْلأسْبابُ  
إنَّ الِّثمارَ تَمرُّ قَبْلَ بُلُوغِها  
طَعْماً، وَ هُنَّ إذا بَلَغْنَ عِذاب «4»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «سنن أبی داود» ج 4/ 300، کتاب الأدب، الحدیث 4997؛ «النهایة» ج 2/ 441، و فیه: «بما لا یملک» بدل «بما لم یعط». و انظر شرح الحدیث فی «لسان العرب» ج 1/ 246- 247، «ثوب» ؛ و «مجمع الأمثال» ج 2/ 150 و یأتی هذا الحدیث و بعض الکلام حوله فی ص 217.  
(2) - قاله أبو بکر الشبلی الزاهد کما فی «تذکرة السامع» / 45؛ و نسب فی «طبقات الصوفیة» / 584 إلی الخواجة سهل بن محمّد الصعلوکی المتوفی فی سنة 404 ه. انظر ترجمته و مصادر ترجمته فی «طبقات الصوفیة» / 584- 587؛ و «وفیات الأعیان» ج 2/ 435- 436؛ و «الأعلام» ج 3/ 143؛ و «معجم المؤلّفین» ج 4/ 284- 285.  
(3) - قاله أبو حنیفة کما فی «تذکرة السامع» / 45.  
(4) - لم أقف علی ناظمه.

2. صیانةُ العلم و ترکُ إذلاله و بذله لغیر أهله

الثانی: أنْ لا یُذِلَّ العلمَ فَیَبْذُلَه لغیر أهله و یَذْهَبَ به إلی مکان یُنْسَبُ إلی مَنْ یتعلَّمُه منه و إنْ کان المتعلِّمُ کبیرَ القدر؛ بل یصون العلمَ عن ذلک کما صانَه السلفُ، و أخبارُهم فی ذلک کثیرة مشهورة مع الخلفاء و غیرهم. «1» قال الزهری هوان العلم أن یحمله العالم إلی بیت المتعلم «2».  
اللهمّ إلاّ أنْ تَدْعُوَ إلیه ضرورةٌ، و تَقْتَضِیه مَصْلَحةٌ دینیَّةٌ راجحة علی مفسدة ابتذاله، و یُحْسِنَ فیه نیّةً صالحةً، فلا باس.  
وما أحْسَنَ ما أنشده القاضی أبو الحسن علیّ بن عبد العزیز الجرجانی لنفسه!:  
یَقُولونَ لی فِیکَ انْقِباضٌ و إنّما  
رَأَوْا رَجُلاً عَنْ مَوْضِعِ الذُّلِّ أحْجَما  
أری الناس من داناهم هان عندهم  
و من أکرمته عزة النفس أکرما  
و ما کل برق لاح لی یستفزنی  
و لا کل من لاقیت أرضاه منعما  
و إنی إذا ما فاتنی الأمر لم أبت  
أقلب کفی نحوه متندما  
وَ لَمْ أقْضِ حَقَّ الْعِلْمِ إنْ کانَ کُلَّما  
بَدا طَمَعٌ صَیَّرْتُهُ لِیَ سُلَّما  
إذا قیل هذا منهل قلت قد أری  
و لکن نفس الحر تحتمل الظمأ  
و لم أبتذل فی خدمة العلم مهجتی  
لأخدم من لاقیت لکن لأخدما  
أ أسقی به عزا و أسقیه ذلة «4»  
إذا فاتباع الجهل قد کان أحزما  
و لو أن أهل العلم صانوه صانهم  
و لو عظموه فی النفوس لعظما  
و لکن أذلوه فهان و دنسوا  
محیاه بالأطماع حتی تجهما «5».  
إذا قِیلَ: هذا مَنْهَلٌ قلتُ: قَدْ أَری وَ لکِنَّ نَفْسَ الْحُرِّ تَحْتَمِلُ الظَما وَ لَوْ أَنَّ أهْلَ الْعِلْمِ صانُوهُ صانَهُمْ وَ لَوْ عَظَّمُوهُ فی النُّفُوسِ لَعُظِّما وَ لکِنْ أذَلُّوهُ فَهانَ وَ دَنَّسُوا مُحَیَّاهُ بِالأَطْماعِ حَتَّی تَجَهَّما الله عزّ و جلَّ: (إنّما یَخْشَی اللهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ). (4)  
\*\*\*\*\*[هامش]  
«مَنْ صَدَّقَ فِعْلُهُ قَوْلَهُ، و من لَمْ یُصَدِّقْ قَولَه  
1. سنن أبی داود، ج 4، ص 300، کتاب الأدب، ح 4997 ؛ النهایة، ج 2، ص 441، قال ابن الأثیر فی توضیح الحدیث: «أی المتکثِّر بأکثر ممّا عنده یتَجَمَّلُ بذلک، کالّذی یُری أنّه شبْعان، و لیس کذلک، و من فَعَلَه فإنّما یسخر من نفسه.  
وهو من أفعال ذوی الزّور، بل هو فی نفسه زُورٌ، أی کذب».  
(2) أدب الدنیا و الدین، ص 92.  
3. البقرة (2): 44.  
4. فاطر (35): 28.

3. العملُ بعلمه زیادة علی ما تَقدَّم فی الأمر المشترک

زیادة علی ما تقدم فی الأمر المشترک قال الله تعالی أَ تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَکُمْ الآیة «1».  
وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّما یَخْشَی اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ «2» مَنْ صَدَّقَ فِعْلُهُ قَوْلَهُ وَ مَنْ لَمْ یُصَدِّقْ قَوْلَه فِعْلُهُ فَلَیْسَ بِعالِم» (3) و عنه (علیه السلام):  
وَ عَنْهُ ع الْعِلْمُ مَقْرُونٌ إِلَی الْعَمَلِ فَمَنْ عَلِمَ عَمِلَ وَ مَنْ عَمِلَ عَلِمَ وَ الْعِلْمُ یَهْتِفُ بِالْعَمَلِ فَإِنْ أَجَابَهُ وَ إِلَّا ارْتَحَلَ «4»  
وَ عَنْهُ ع إِنَّ الْعَالِمَ إِذَا لَمْ یَعْمَلْ بِعِلْمِهِ زَلَّتْ مَوْعِظَتُهُ عَنِ الْقُلُوبِ کَمَا یَزِلُّ الْمَطَرُ عَنِ الصَّفَا «5»  
وَ قَالَ عَلِیٌّ ع قَصَمَ ظَهْرِی عَالِمٌ مُتَهَتِّکٌ وَ جَاهِلٌ مُتَنَسِّکٌ فَالْجَاهِلُ یَغُشُّ النَّاسَ بِتَنَسُّکِهِ وَ الْعَالِمُ یُنَفِّرُهُمْ بِتَهَتُّکِهِ «6»  
منیة المرید، ص: 182  
وقد أنَشَدَ ذلک بَعْضُهم «6» فقال:  
فَساد کَبِیرٌ عالِمٌ مُتَهَتِّکُ  
وَ أکْبَرُ مِنْهُ جاهِلٌ مُتَنَسِّکُ  
هُما فِتْنَةٌ لِلْعالَمِینَ عَظِیمَة  
لِمَنْ بِهِما فی دِینِهِ یَتَمَسَّکُ  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - سورة البقرة (2): 44.  
(2) - سورة فاطر (35): 28.  
(3) - «الکافی» ج 1/ 37، کتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، الحدیث 2، و فیه: «من لم یصدّق فعله قوله».  
(4) - «الکافی» ج 1/ 44، کتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، الحدیث 2. و مثله فی «غرر الحکم» ج 2/ 87، الحدیث 1944.  
(5) - «الکافی» ج 1/ 44، کتاب فضل العلم، باب استعمال العلم، الحدیث 3.  
(6) - «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 52؛ «میزان العمل» / 136، و فیهما: «یغرّ» فی الموضعین، بدل «یغشّ» و «ینفّر» ؛ و فی «بحار الأنوار» - نقلا عن «منیة المرید» -: «یغرّهم» بدل «ینفّرهم» ؛ و فی «الذریعة إلی مکارم الشریعة» / 125، کما فی المتن، إلّا أنّ فیه: «یغرّ» بدل «یغشّ» ؛ و فی «الأنوار النعمانیة» ج 3/ 347- نقلا عن «منیة المرید» - کما فی المتن. و فی «عوالی اللآلی» ج 4/ 71، مثله بالمعنی عن الصادق علیه السّلام، و فیه:  
«یصدّ النّاس» فی الموضعین؛ و أیضا مثله بنحو أبسط فی «الخصال» ج 1/ 80، باب الاثنین، الحدیث 103.  
و فی «غرر الحکم» ج 6/ 98، الحدیث 9665: «ما قصم ظهری إلّا رجلان: عالم متهتّک و جاهل متنسّک؛ هذا ینفّر عن حقّه بهتکه، و هذا یدعو إلی باطله بنسکه» ؛ و فی «علم القلوب» / 149: «قال علی رضی اللّه عنه:  
ما قطع ظهری فی الإسلام إلّا رجلان: مبتدع ناسک و عالم فاجر؛ فالعالم الفاجر یزهد النّاس فی علمه لما یرون من فجوره، و المبتدع الناسک یرغب النّاس فی بدعته لما یرون من نسکه، و عمل قلیل فی السنة خیر من عمل کثیر فی البدعة».  
(6) - قال فی «تعلیم المتعلّم» / 5: «و أنشدنی … برهان الدین صاحب «الهدایة» لبعضهم: فساد کبیر … البیتین».

4. حسن الخلق و التواضع زیادة علی الأمر المشترک

زیادة حسن الخلق فیه و التواضع علی «21» الأمر المشترک و تمام الرفق و بذل الوسع فی تکمیل النفس؛ فإنّ العالِمَ الصالحَ فی هذا الزمان بمنزلة نبیٍّ من الأنبیاء، کما قال النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم): «عُلَماءُ أُمَّتی کَأنْبِیاءِ بَنِی إسْرائِیلَ.» (2)  
بل هم فی هذا الزمان أعظمُ؛ لأنّ أنبیاءَ بنی إسرائیلَ کان یجتمع منهم فی العصر الواحد أُلُوفٌ و الآن لا یُوجَدُ مِن العلماء إلاّ الواحدُ بعدَ الواحد، و متی کان کذلک؟ فَلْیَعْلَمْ أنّه قد عَلَّقَ فی عنقه أمانةً عظیمةً، و حَمَلَ أعباءً مِن الدّین ثقیلةً، فَلْیَجْتَهِدْ فی الدّین جُهْدَه، و لْیَبْذُلْ فی التعلیم جِدَّه، عسی أنْ یکون من الفائزین.  
منیة المرید، ص: 183  
وَ قَدْ رُوِیَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ کَانَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع یَقُولُ إِنَّ لِلْعَالِمِ ثَلَاثَ عَلَامَاتٍ الْعِلْمَ وَ الْحِلْمَ وَ الصَّمْتَ وَ لِلْمُتَکَلِّفِ ثَلَاثُ عَلَامَاتٍ یُنَازِعُ مَنْ فَوْقَهُ بِالْمَعْصِیَةِ وَ یَظْلِمُ مَنْ دُونَهُ بِالْغَلَبَةِ وَ یُظَاهِرُ الظَّلَمَةَ «3»  
و عن محمّدِ بنِ سِنانٍ رَفَعَهُ «4»  
قال عیسَی بنُ مَرْیَمَ (علیهما السلام): «یا مَعْشَرَ الحَوارِیِّینَ، لی إلیکُمْ حاجَةٌ، اقضوها لی».  
قالوا: قُضِیَتْ حاجتُکَ یارُوحَ الله، فقام فَغَسَلَ أقدامَهم، فقالوا: کُنّا نحْنُ أحَقَّ بهذا یا روح الله  
فقال:  
«إنّ أحَقَّ الناسِ بالخِدْمَةِ العالمُ، إنّما تواضعتُ هکذا لکیما تتواضعوا بعدی فی الناس کتواضعی لکم.  
بالتواضع تُعْمَرُ الحکمةُ لا بالتکبُّرِ، و کذلک فی السَّهْلِ یَنْبُتُ الزرعُ لا فی الجَبَلِ.» (5)  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - حرف الجرّ «علی» متعلّق ب «زیادة»، أی زیادة علی الأمر المشترک بینهما.  
(2) - «تحریر الأحکام الشرعیة» ج 1/ 3؛ «تذکرة الأولیاء» / 9؛ «عوالی اللآلی» ج 4/ 77، الحدیث 67؛ «بحار الأنوار» ج 2/ 22، الحدیث 67، نقلا عن «عوالی اللآلی». قال فی «مصابیح الأنوار» ج 1/ 434- فی شرح هذا الحدیث-: «و هذا الحدیث لم نقف علیه فی أصولنا و أخبارنا بعد الفحص و التتبّع، و الظاهر أنّه من موضوعات العامّة و ممّن صرّح بوضعه من علمائنا المحدّث الحرّ العاملیّ فی «الفوائد الطوسیة» و المحدّث الشریف الجزائریّ. و کیف کان فیمکن توجیهه بوجهین؛ الأوّل: أنّ المراد بالعلماء الأئمّة، و وجه الشبه العصمة أو الحجیّة علی الخلق أو الفضل عند اللّه، و ذلک لا ینافی ما ثبت من کون کلّ من الأئمّة أفضل من کلّ واحد من أنبیاء بنی إسرائیل، لأنّ المراد التشبیه بالمجموع، و لو سلّم یکون من عکس التشبیه و هو شائع، و یؤیّد هذا الوجه ما تضافر من الأخبار الواردة عن الأئمّة الأطهار علیهم السّلام، و من قولهم (ع): نحن العلماء و شیعتنا المتعلّمون، و سائر النّاس غثاء. الثانی …».  
و قال الشهید آیة اللّه القاضی الطباطبائی فی تعالیقه علی «الأنوار النعمانیة» ج 3/ 347: «هذا الحدیث مذکور فی کثیر من الکتب المتداولة و مذکور فی الألسنة و لکن لم یوجد فی الجوامع الحدیثیة للإمامیة من روایته و سنده عین و لا أثر، بل صرّح جمع من مهرة المحدّثین و أساتذتهم أنّه من موضوعات العامّة». و قال فی «کشف الخفاء» ج 2/ 83: «قال السیوطی: لا أصل له».  
(3) - «الکافی» ج 1/ 37، کتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، الحدیث 7.  
(4) - للاطّلاع علی معنی الحدیث المرفوع راجع «شرح البدایة» / 30- 31.  
(5) - «الکافی» ج 1/ 37، کتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، الحدیث 6.

5. عدم الامتناع من تعلیم أحد لکونه غیر صحیح النیَّة

أن لا یَمتنعَ مِنْ تعلیم أحد لکونه غیرَ صحیحِ النیّة، فربّما عسر علی کثیر من المبتدئینَ بالاشتغالِ تصحیحُ النیَّةِ؛ لضعف نفوسهم و انحطاطها عن إدراک السعادة الآجلة و قِلَّةِ أُنسِهِم بموجبات تصحیحها، فالامتناع من تعلیمهم یُؤَدِّی إلی تفویت کثیر مِن العلم، مع أنَّه یُرْجی بِبَرکَةِ العلمِ تصحیحُها إذا أنسَ بالعلم.  
لکن یجب علی المعلِّم إذا شَعَرَ مِن المتعلِّم فَسادَ النیَّةِ أنْ یَستدرجَه بالموعظة الحسنة، و یُنَبِّهَه علی خطر العلم الذی لا یُرادُ به اللهُ، و یَتْلُوَ علیه من الأخبار الواردة فی ذلک حالاً فحالاً، حتّی یَقودَه إلی القصد الصحیح، فإنْ لم یُنْجِعْ ذلک، و یَئِسَ منه قیل: یَتْرکُهُ حینئذ و یمَنْعُهُ مِن التعلّم؛ فإنّ العلمَ لا یزیده إلاّ شرّاً.  
وإلی ذلک أشار علیّ (علیه السلام) بقوله:  
«لا تُعَلِّقُوا الْجَواهِرَ فی أعَناقِ الْخَنازِیرِ» (2) و عن الصادق (علیه السلام) قال:  
قام عیسی بنُ مَرْیَمَ (علیهما السلام) خطیباً فی بنی إسرائیل، فقال:  
«یابَنی إسْرائِیلَ لا تُحَدِّثُوا الْجُهّالَ بِالْحِکَمَةِ فَتَظْلِمُوها، وَ لا تَمْنَعُوها أهْلَها فَتَظْلِمُوهُمْ.» (3)  
ولَقَدْ أَحْسَنَ الْقائِلُ:  
وَمَنْ مَنَحَ الْجُهّالَ عِلْماً أضاعَهُ و من مَنَعَ الْمُسْتَوْجِبِینَ فَقَدْ ظَلَمْ السادس: بَذْلُ العلم عندَ وجود المستحِقِّ و عدمُ البخلِ به؛ فإنَّ اللهَ سبحانه أخذ علی العلماء من العهود و المواثیق ما أخَذَه علی الأنبیاء لیُبَیِّنُنَّهُ للناس و لا یَکْتُمُونَه.  
وعن أبی عبد الله (علیه السلام):  
قرأتُ فی کتاب علیّ (علیه السلام): إنّ الله لم یأخُذْ علی الجُهّال عَهْداً بِطَلَبِ العلمِ حتّی أخَذَ  
1. الکافی، ج 1، ص 37، باب صفة العلماء، ح 6 و فی بعض نسخ الکافی: «فقَبَّلَ أقدامَهم»، و هو أولی.  
2. إحیاء علوم الدین، ج 1، ص 51.  
3. الکافی، ج 1، ص 52، باب بذل العلم، ح 4.  
(4) 4. طبقات الشافعیّة، ج 1، ص 294.  
1. الکافی، ج 1، ص 36، باب صفة العلماء، ح 2.  
2. الکافی، ج 1، ص 44، باب استعمال العلم، ح 2.  
3. إحیاء علوم الدین، ج 1، ص 52.  
(4) 4. تعلیم المتعلّم، ص 5.  
5. حرف الجرّ «علی» متعلّق ب «زیادة»، أی زیادة علی الأمر المشترک بینهما.  
6. عوالی اللآلی، ج 4، ص 77، ح 67.

6. بذل العلم عند وجود المستحق و عدم البخل به

فإن الله سبحانه أخذ علی العلماء من العهود و المواثیق ما أخذه علی الأنبیاء لیبیننه للناس و لا یکتمونه.  
وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَرَأْتُ فِی کِتَابِ عَلِیٍّ ع إِنَّ اللَّهَ لَمْ یَأْخُذْ عَلَی الْجُهَّالِ عَهْداً بِطَلَبِ الْعِلْمِ حَتَّی أَخَذَ عَلَی الْعُلَمَاءِ عَهْداً بِبَذْلِ الْعِلْمِ لِلْجُهَّالِ لِأَنَّ الْعِلْمَ کَانَ قَبْلَ الْجَهْلِ «1»  
وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی هَذِهِ الْآیَةِ وَ لا تُصَعِّرْ خَدَّکَ لِلنَّاسِ «2» قَالَ لِیَکُنِ النَّاسُ عِنْدَکَ فِی الْعِلْمِ سَوَاءً «3»  
وَ عَنْ جَابِرٍ الْجُعْفِیِّ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ زَکَاةُ الْعِلْمِ أَنْ تُعَلِّمَهُ عِبَادَ اللَّهِ «4»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «الکافی» ج 1/ 41، کتاب فضل العلم، باب بذل العلم، الحدیث 1. نرجو ممّن یرغب التوضیح حول هذا الحدیث مراجعة «شرح أصول الکافی» / 165.  
(2) - سورة لقمان (31): 18.  
(3) - «الکافی» ج 1/ 41، کتاب فضل العلم، باب بذل العلم، الحدیث 2.  
(4) - «الکافی» ج 1/ 41، کتاب فضل العلم، باب بذل العلم، الحدیث 3.

[7-] أن یحترز من مخالفة أفعاله لأقواله‌

و إن کانت علی الوجه الشرعی مثل أن یحرم شیئا و یفعله أو یوجب شیئا و یترکه أو یندب إلی فعل شی‌ء و لا یفعله و إن کان فعله ذلک مطابقا للشرع بحسب حاله فإن الأحکام الشرعیة تختلف باختلاف الأشخاص کما لو أمر بتشییع الجنائز و باقی أحکامهم و أمر بالصیام و قضاء حوائج المؤمنین و أفعال البر و زیارة قبور الأنبیاء و الأئمة و لم یفعل ذلک لاشتغاله بما هو أهم منه بحیث ینافی اشتغاله بما یأمر به ما هو فیه و الحال أنه أفضل أو متعین و حینئذ فالواجب علیه مع خوف التباس الأمر أن یبین الوجه الموجب للمخالفة دفعا للوسواس الشیطانی من قلب السامع   
کَمَا اتَّفَقَ لِلنَّبِیِّ ص حِینَ رَآهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ لَیْلًا یَمْشِی مَعَ بَعْضِ نِسَائِهِ إِلَی مَنْزِلِهَا فَخَافَ أَن   
منیة المرید، ص: 186  
یَتَوَهَّمَ أَنَّهَا لَیْسَتْ مِنْ نِسَائِهِ فَقَالَ لَهُ إِنَّ هَذِهِ زَوْجَتِی فُلَانَةُ «1»  
و نبهه علی العلة لخوفه علیه من تلبیس إبلیس علیه و إن کان الواجب علی السامع من أول الأمر ترک الاعتراض عند اشتباه الحال بل عند احتمال المسوغ إلی أن یتحقق الفساد کما سیأتی إن شاء الله تعالی فی آداب المتعلم «2». و بالجملة فمثل العالم و المتعلم فی انتقاشه بأخلاقه و أفعاله مثل الفص و الشمع فإنه لا ینتقش فی الشمع إلا ما هو منقوش فی الفص و قد شاهدنا هذا عیانا فی جماعات من طلبة العلم مع مشایخهم علی اختلاف أفعالهم و أخلاقهم وَ لا یُنَبِّئُکَ مِثْلُ خَبِیرٍ «3».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «صحیح مسلم» ج 4/ 1712، کتاب السلام (39) ، الباب 9؛ «إحیاء علوم الدین» ج 2/ 178، و هذا نصّه- من «صحیح مسلم» -: «… عن أنس أنّ النبیّ صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم کان مع إحدی نسائه، فمرّ به رجل فدعاه. فجاء، فقال: یا فلان! هذه زوجتی فلانة. فقال: یا رسول اللّه! من کنت أظنّ به فلم أکن أظنّ بک.  
فقال رسول اللّه: إنّ الشیطان یجری من الإنسان مجری الدم». و روی أیضا بنحو أبسط فی «صحیح مسلم» ح 4/ 1712، کتاب السلام (39) ، الباب 9؛ و «سنن أبی داود» ج 4/ 298- 299، کتاب الأدب، الحدیث 4994، و هذا نصّه: «… عن صفیّة، قالت: کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم معتکفا، فأتیته أزوره لیلا، فحدّثته و قمت فانقلبت، فقام معی لیقلبنی، و کان مسکنها فی دار أسامة بن زید، فمرّ رجلان من الأنصار. فلمّا رأیا النبیّ صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم أسرعا، فقال النبیّ صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم: علی رسلکما إنّها صفیّة بنت حییّ. قالا: سبحان اللّه یا رسول اللّه! قال: إنّ الشیطان یجری من الإنسان مجری الدم، فخشیت أن یقذف فی قلوبکما شیئا- أو قال: شرّا».  
(2) - یأتی فی الأمر العاشر من القسم الثانی من النوع الثالث، ص 246.  
(3) - اقتباس من الآیة الشریفة 14 من سورة فاطر (35): «… یَکْفُرُونَ بِشِرْکِکُمْ وَ لا یُنَبِّئُکَ مِثْلُ خَبِیرٍ».

[8-] إظهار الحق بحسب الطاقة من غیر مجاملة لأحد

من خلق الله تعالی فإذا رأی من أحد میلا عن الحق أو تقصیرا فی الطاعة وعظه باللطف ثم بالعنف فإن لم یقبل هجره فإن لم ینجع توصل إلی نهیه و رده إلی الحق بمراتب الأمر بالمعروف. و هذا حکم یختص بالعالم زیادة فی التکلیف عن غیره و إن شارکه غیره من المکلفین فی أصل الوجوب لأن العالم بمنزلة الرئیس الذی إلیه الأمر و النهی و لقوله أثر فی القلوب فعلیه فی ذلک زیادة تکلیف و لذلک   
قَالَ النَّبِیُّ ص   
منیة المرید، ص: 187  
إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدَعُ فِی أُمَّتِی فَلْیُظْهِرِ الْعَالِمُ عِلْمَهُ فَمَنْ لَمْ یَفْعَلْ فَعَلَیْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ «1»  
. و ما جاءت الغفلة فی الغالب و استیلاء الجهالة و التقصیر عن معرفة الفرائض الدینیة و القیام بالوظائف الشرعیة و السنن الحنیفیة و أداء الصلوات علی وجهها إلا من تقصیر العلماء عن إظهار الحق علی وجهه و إتعاب النفس فی إصلاح الخلق و ردهم إلی سلوک سبیل الله بِالْحِکْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ. بل لا یکتفی علماء السوء بالتقصیر عن ذلک حتی یمالئوهم «2» علی الباطل و یؤانسوهم فتزید رغبة الجاهل و انهماک الفاسد و یقل وقار العالم و یذهب ریح العلم و لقد قال بعض العلماء «3» و نعم ما قال إن کل قاعد فی بیته أینما کان فلیس خالیا عن المنکر من حیث التقاعد عن إرشاد الناس و تعلیمهم معالم الدین و حملهم علی المعروف سیما العلماء فإن أکثر الناس جاهلون بالشرع فی الواجبات العینیة کالصلاة و شرائطها سیما فی القری و البوادی. فیجب کفایة أن یکون فی کل بلد و قریة واحد یعلم الناس دینهم باذلا نفسه للإرشاد و التعلیم باللطف متوصلا إلیه بالرفق و کل ما یکون وسیلة إلی قبولهم و أهمه قطع طمعه عنهم و عن أموالهم فإن من علموا منه الرغبة فی شی‌ء من ذلک زهدوا فیه و فی علمه و اضمحل أمرهم بسبب ذلک و أما إذا قصد وجه الله تعالی و امتثال أمره وقع ذلک فی قلوب الخاصة و العامة و انقادوا لأمره و استقاموا علی نهج السداد. و هذا کله إذا لم یکن علیه خطر و لا علی أحد من المسلمین ضرر فی ذلک و إلا فالله أحق بالعذر.  
رَوَی عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سُلَیْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع یَقُولُ وَ عِنْدَهُ رَجُل   
منیة المرید، ص: 188  
مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ یُقَالُ لَهُ عُثْمَانُ الْأَعْمَی وَ هُوَ یَقُولُ إِنَّ الْحَسَنَ الْبَصْرِیَّ یَزْعُمُ أَنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ الْعِلْمَ یُؤْذِی رِیحُ بُطُونِهِمْ أَهْلَ النَّارِ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع فَهَلَکَ إِذاً مُؤْمِنُ آلِ فِرْعَوْنَ مَا زَالَ الْعِلْمُ مَکْتُوماً مُنْذُ بَعَثَ اللَّهُ نُوحاً فَلْیَذْهَبِ الْحَسَنُ یَمِیناً وَ شِمَالًا فَوَ اللَّهِ لَا یُوجَدُ الْعِلْمُ إِلَّا هَاهُنَا «4»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «الکافی» ج 1/ 54، کتاب فضل العلم، باب البدع و الرأی و المقاییس، الحدیث 2؛ «المحاسن» / 231، الحدیث 176؛ «بحار الأنوار» ج 2/ 72، الحدیث 35، نقلا عن «المحاسن».  
(2) - «مالأه علی الأمر: ساعده و عاونه» («المعجم الوسیط» ج 2/ 882، «ملأ»).  
(3) - هو الغزالی فی «إحیاء علوم الدین» ج 2/ 299.  
(4) - «الکافی» ج 1/ 51، کتاب فضل العلم، باب النوادر، الحدیث 15؛ «بصائر الدرجات» / 10، الباب 6، الحدیث 6، و انظر أیضا الحدیث 7؛ «بحار الأنوار» ج 2/ 90- 91، الحدیث 16، و انظر أیضا الحدیث 17. من أراد شرح هذا الحدیث الشریف و توضیحه فلیراجع «مرآة العقول» ج 1/ 172- 173؛ و «شرح أصول الکافی» / 185.

القسم الثانی: آداب المعلمّ مع طَلَبَته

1. تأدیبُهُم بالآداب السَّنیََّة و تعویدهم الصیاتة

(1) و الشیم المرضیة و ریاضة النفس بالآداب الدینیة و الدقائق الخفیة و یعودهم الصیانة فی جمیع أمورهم الکامنة و الجلیة سیما إذا آنس منهم رشدا. و أوّل ذلک أن یُحَرِّضَ الطالب علی الإخلاصِ للّه تعالی فی عمله وسعیه، و مراقبةِ الله تعالی فی جمیع اللَّحَظات، و أن یکونَ دائماً علی ذلک حتّی الممات، و یُعَرِّفَه أنّ بذلک تنفتح علیه أبوابُ المعارف و ینشرح صدره، و تنفجر من قلبه ینابیعُ الحکمة و اللطائف، و یُبارَکُ له فی حاله و علمه، و یُوَفَّقُ للإصابة فی قوله و فعله و حکمه، و یَتْلُوَ علیه الآثارَ الواردةَ فی ذلک و یضربَ له الأمثالَ الدالَّةَ علی ما هنالک و یُزَهِّدَهُ فی الدنیا، و یَصْرِفَه عن التعلُّق بها و الرُّکونِ إلیها و الاغترارِ بزُخْرُفِها و یُذَکِّرَه أنّها فانیةٌ و أنّ الآخرةَ باقیةٌ، و التَّأَهُّبَ للباقی و الإعراضَ عن الفانی هو طریق الحازمین و دأبُ عباد الله الصالحین، و أنّها إنّما جُعِلَتْ ظرفاً و مَزْرَعَةً لاقتناء الکمال و وقتاً للعلم و العمل فیها؛ لِیُحْرِزَ ثَمَرَتَه فی دار الإقبال بصالح الأعمال.  
\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «شرح المهذب» ج 1/ 51.  
(2) - لاحظ «شرح المهذب» ج 1/ 51؛ «تذکرة السامع» / 48- 49.

2. ترغیبهم فی العلم و تذکیرهم بفضائله و فضائل العلماء

الثانی: أن یُرَغِّبَهم فی العلم و یُذَکِّرَهم بفضائله و فضائل العلماء، و آن هم وَرَثَةُ الأنبیاء (صلّی الله علیهم) و آن هم علی منابرَ من نور یَغْبِطُهُمُ الأنبیاءُ و الشهداءُ، و نحوِ ذلک ممّا ورد فی فضائل العلم و العلماء من الآیات و الأخبار و الآثار و الأشعار و الأمثال و یُرَغِّبَهُمْ مع ذلک بالتدریج علی ما یُعِینُ علیه من الاقتصار علی المیسور، و قدرِ الکفایة من الدنیا و القَناعَةِ بذلک عمّا یَشْغَلُ القلبَ مِن التعلّق بها و تفریق الهم بسببها.

3. حُبَّه لهم ما یحبَّ لنفسه و کراهتَه لهم ما یکره لنفسه

الثالث: أن یُحِبَّ لهم ما یُحِبُّ لنفسه، و یَکْرَهَ لهم ما یَکْرَهُ لنفسه مِن الشرِّ؛ فإنّ ذلک من تمامِ الإیمان و مقتضی المواساةِ، ففی الأخبار: «لا یُؤْمِنُ أحَدُکُمْ حَتّی یُحِبَّ لاِخِیهِ ما یُحِبُّ لِنَفْسِهِ.» (1)  
ولا شکَّ أنَّ المتعلِّمَ أفضلُ الإخوان بل الأولاد کما سیأتی «2» فإن العلم قرب روحانی و هو أجل من الجسمانی   
وکلُّ خبر ورد فی حقوق الإخوان (2) آت هنا مع زیادة.  
" وَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَکْرَمُ النَّاسِ عَلَیَّ جَلِیسِیَ الَّذِی یَتَخَطَّی النَّاسَ حَتَّی یَجْلِسَ إِلَیَّ لَوِ اسْتَطَعْتُ أَنْ لَا یَقَعَ الذُّبَابُ عَلَیْهِ لَفَعَلْتُ وَ فِی رِوَایَةٍ إِنَّ الذُّبَابَ لَیَقَعُ عَلَیْهِ فَیُؤْذِینِی «3»  
وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ دَخَلَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَبَلِ عَلَی أَبِی جَعْفَرٍ ع فَقَالَ لَهُ عِنْدَ الْوَدَاعِ أَوْصِنِی فَقَالَ عَلَیْکَ بِتَقْوَی اللَّهِ وَ بِرَّ أَخَاکَ «4» الْمُؤْمِنَ وَ أَحِبَّ لَهُ کَمَا تُحِبُّ لِنَفْسِکَ وَ اکْرَهْ لَهُ مَا تَکْرَهُ لِنَفْسِکَ وَ إِنْ سَأَلَکَ فَأَعْطِهِ وَ إِنْ کَفَّ عَنْکَ فَاعْرِضْ عَلَیْهِ وَ لَا تُمِلَّهُ خَیْراً وَ إِنَّهُ لَا یَمَلُّ لَکَ «5» کُنْ لَهُ عَضُداً وَ إِنَّهُ لَکَ عَضُدٌ وَ إِنْ وَجَدَ عَلَیْکَ فَلَا تُفَارِقْهُ حَتَّی تَسْأَلَ [تَسُلَ   
منیة المرید، ص: 191  
سَخِیمَتَهُ وَ إِنْ غَابَ فَاحْفَظْهُ فِی غَیْبَتِهِ وَ إِنْ شَهِدَ فَاکْفِهِ وَ اعْضُدْهُ وَ آزِرْهُ وَ أَکْرِمْهُ وَ الْطُفْهُ فَإِنَّهُ مِنْکَ وَ أَنْتَ مِنْهُ «6»  
و کل خیر ورد فی حقوق الإخوان «7» آت هنا مع زیادة  
\*\*\*\*\*هامش  
(1) - «صحیح البخاریّ» ج 1/ 95، کتاب الإیمان، الحدیث 12؛ «صحیح مسلم» ج 1/ 67، کتاب الإیمان (1) ، الباب 17؛ «الجامع الصغیر» ج 2/ 204، حرف لا؛ «التبیان فی آداب حملة القرآن» / 19؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 51.  
(2) - الظاهر أنّ مراده ما سیأتی فی الأمر الرابع عشر من هذا القسم، ص 199؛ و الأمر الثانی من القسم الثانی من النوع الثالث من هذا الباب، ص 240- 242؛ و الأمر الرابع من القسم الثالث من النوع الثانی من هذا الباب، ص 206.  
(3) - «عیون الأخبار» ج 1/ 307- 308؛ «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 111- 112؛ «تذکرة السامع» / 49؛ «التبیان فی آداب حملة القرآن» / 29؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 51.  
(4) - مفعول ل «برّ» فعل أمر من برّ، یبرّ، و عطف علی «علیک»، و فی «أمالی الطوسیّ» ج 1/ 94؛ و «بحار الأنوار» ج 74/ 225: «أخیک» بدل «أخاک» و علیه فهو مضاف إلیه ل «برّ» و «برّ» مصدر مجرور عطف علی «تقوی اللّه».  
(5) - «الظاهر أنّه من أملیته بمعنی ترکته و أخرته، و الإملاء، أی الإمهال، و لامه یاء؛ و أمّا الإملال من «ملّ» فبعید، - کما قاله المولی صالح شارح «الکافی». و قال الفیض فی «الوافی»: قوله: لا تمله خیرا و لا یملّ لک، أی لا تسأمه من جهة إکثارک الخیر، و لا یسأم هو من جهة إکثاره الخیر لک، یقال: مللته و مللت منه؛ إذا سأمه» («المحجة البیضاء» ج 3/ 355، الهامش؛ «الکافی» ج 2/ 170، الهامش).  
(6) - «أمالی الطوسیّ» ج 1/ 94- 95، و فیه: «حتی تحلّ سخیمته»، و: «فأکنفه» بدل «فاکفه» ؛ «بحار الأنوار» ح 74/ 225، کتاب العشرة، الباب 15، الحدیث 14، و فیه: «حتی تسلّ سخیمته» ؛ و مثل هذا الحدیث مع زیادة فی «الکافی» ج 2/ 170، کتاب الإیمان و الکفر، باب حقّ المؤمن علی أخیه و أداء حقّه، الحدیث 5، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام.  
(7) - راجع «مصادقة الإخوان» / 38- 42؛ و «الکافی» ج 2/ 169- 174، کتاب الإیمان و الکفر، باب حقّ المؤمن علی أخیه و أداء حقّه.

4. زجرهم عن سوء الأخلاق و ارتکاب المحرّمات و المکروهات

الرابع: أنْ یَزْجُرَه عن سوء الأخلاق و ارتکابِ المحرَّمات و المکروهات،  
أو ما یُؤَدِّی إلی فَسادِ حال أو ترکِ اشتغال أو إساءة أدب، أو کَثْرةِ کلام لغیر فائدة، أو معاشَرَةِ مَنْ لا تَلِیقُ به عشرتُه، أو نحوِ ذلک بطریق التعریض ما أمکن، لا بطریق التصریح مع الغنی عنه، و بطریق الرحمة لا بطریق التوبیخ؛ فإنّ التصریح یَهْتِکُ حجابَ الهَیْبَة، و یُورِثُ الجُرْأَة علی الهجوم بالخِلافِ، و یُهَیِّجُ الحِرْصَ علی الإصرار.  
وَ قَدْ وَرَدَ لَوْ مُنِعَ النَّاسُ عَنْ فَتِّ الْبَعْرِ لَفَتُّوهُ وَ قَالُوا مَا نُهِینَا عَنْهُ إِلَّا وَ فِیهِ شَیْ‌ءٌ «1»  
و فی المعنی أنشد بعضهم   
النفس تهوی من یجور و یعتدی  
و النفس مائلة إلی الممنوع   
و لکل شی‌ء تشتهیه طلاوة  
مدفوعة إلا عن الممنوع «2».  
وانظر إرشاد رسولِ الله (صلی الله علیه و آله و سلم) ، و تلَطُّفه مع الأعرابیّ الذی بال فی  
منیة المرید، ص: 192  
المسجد (3) ، و مع معاویةَ بن الْحَکمِ لَمّا تکَلَّمَ فی الصلاة. (4)  
فإنْ انْزَجَرَ لذکائه بما ذُکِرَ من الإشارة فَبِها وَ نِعْمَتْ، و إلاّ نهاه سِرّاً، فإنْ لم یَنْتَهِ نَهاه جَهْراً، و یُغَلِّظ القولَ علیه إنِ اقْتَضاه الحالُ، لِیَنْزَجِرَ هو و غیره، و یَتَأَدَّبَ به کلُّ سامع، فإنْ لم یَنْتَهِ فلا بأس حینئذ بطرده و الإعراض عنه إلی أنْ یَرْجِعَ، سیَّما إذا خاف علی بعض رِفْقَتِهِ من الطَّلَبَةِ موافَقَتَه.  
وکذلک یَتَعَهَّدُ ما یعامِلُ به بعضُ الطلبة بعضاً مِنْ إفشاء السلام و حُسْنِ التخاطبِ فی الکلام، و التحابُبِ و التعاونِ علی البِرِّ و التقوی و علی ما هم بصدده.  
وبالجملة فکما یُعَلِّمُهُمْ مصالِحَ دینِهِمْ لمعاملة الله تعالی، یُعَلِّمُهُمْ مَصالِحَ دنیاهم لمعاملة الناس، فَیُکْمِلُ لهم فضیلةَ الحالتین.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - فی «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 50؛ و «الذریعة إلی مکارم الشریعة» / 120؛ و «میزان العمل» / 132، نسب إلی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله؛ و لکن قال العراقی فی «المغنی» ج 1/ 50- المطبوع بهامش «الإحیاء» -: «حدیث لو منع الناس عن فتّ البعر لفتّوه، لم أجده.»  
(2) - لم أقف علی ناظمه.  
(3) - «إحیاء علوم الدین» ج 2/ 337؛ «سنن أبی داود» ج 1/ 103، کتاب الطهارة، الحدیث 380؛ «سنن ابن ماجة» ج 1/ 176، کتاب الطهارة، الباب 78، الأحادیث 528- 530. و إلیک نصّ واحد منها؛ من «سنن ابن ماجة»، الحدیث 529: «… دخل أعرابیّ المسجد و رسول اللّه صلّی اللّه علیه [و آله جالس، فقال: اللّهمّ اغفر لی و لمحمّد و لا تغفر لأحد معنا. فضحک رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و قال: لقد احتظرت واسعا. ثمّ ولّی، حتّی إذا کان فی ناحیة المسجد فشج یبول؛ فقال الأعرابیّ- بعد أن فقه-: فقام إلیّ بأبی و أمیّ، فلم یؤنّب و لم یسبّ، فقال: إنّ هذا المسجد لا یبال فیه، و إنّما بنی لذکر اللّه و للصلاة، ثمّ أمر بسجل من ماء فأفرغ علی بوله».  
(4) - «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 136- 137؛ «سنن الدارمیّ» ج 1/ 353- 354؛ «سنن أبی داود» ج 1/ 244- 245، کتاب الصلاة، الحدیثان 930- 931، و إلیک نصّ واحد منها- من «سنن أبی داود» ج 1/ 245، الحدیث 931-: «… عن معاویة بن الحکم السلمی، قال: لمّا قدمت علی رسول اللّه صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم علمت أمورا من أمور الإسلام، فکان فیما علمت أن قال لی: إذا عطست فاحمد اللّه، و إذا عطس العاطس فحمد اللّه فقل یرحمک اللّه. قال: فبینما أنا قائم مع رسول اللّه صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم فی الصلاة إذا عطس رجل فحمد اللّه، فقلت: یرحمک اللّه رافعا بها صوتی، فرمانی الناس بأبصارهم حتّی احتملنی ذلک، فقلت:  
ما لکم تنظرون إلیّ بأعین شزر؟ قال: فسبحوا، فلمّا قضی رسول اللّه صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم الصلاة قال: من المتکلّم؟ قیل: هذا الأعرابی، فدعانی رسول اللّه صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم فقال لی: إنّما الصلاة لقراءة القرآن و ذکر اللّه جلّ و عزّ، فإذا کنت فیها فلیکن ذلک شأنک. فما رأیت معلّما قطّ أرفق من رسول اللّه صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم».

5. التواضع للمتعلّمین و عدم التعاظم علیهم

الخامس: (1) أنّ لا یَتعاظَمَ علی المتعلِّمین، بل یَلینُ لهم و یَتَواضَعُ، قال تعالی:  
(وَاخْفِضْ جَناحَکَ لِمَنِ اتَّبَعَکَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ) (2)  
و قال (صلی الله علیه و آله و سلم): «إنّ اللهَ أوْحَی إلیَّ أنْ تَواضَعُوا» (3)  
و قال (صلی الله علیه و آله و سلم):  
ما نَقَصَتْ صَدَقَةٌ من مال، و ما زادَ الله عبداً بعفو إلاّ عِزّاً، و ما تَواضَعَ أحدٌ لِلّهِ إلاّ رَفَعَهُ اللهُ. (4)  
و هذا فی التواضُعِ لمطلقِ الناس، فکیف بهؤلاء الذین هم معه کالأولاد، مع ما هم علیه من ملازَمَتِهِمْ له، و اعتمادهم علیه فی طلب العلم النافع، و مع ما هم علیه من حقِّ الصُّحْبَةِ و حُرْمَةِ التَّرَدُّدِ و شَرَفِ المحبَّةِ و صدقِ التَوَدُّدِ.  
وَ فِی الْخَبَرِ عَنْهُ ص عَلِّمُوا وَ لَا تُعَنِّفُوا فَإِنَّ الْمُعَلِّمَ خَیْرٌ مِنَ الْمُعَنِّفِ «5»  
و عنه (صلی الله علیه و آله و سلم): «لینُوا لِمَنْ تُعَلِّمُونَ، وَ لِمَنْ تَتَعَلَّمُونَ مِنْه.» (6)  
. و قد تقدم «7» خبر عیسی ع مع الحواریین و غسله أقدامهم و غیره من الأخبار.  
منیة المرید، ص: 194  
فعلی المعلِّمِ تحسین خُلُقِه مع المتعلِّمینَ زیادةً علی غیرهم، و التلطُّفُ بهم إذا لَقِیَهُم، و البَشاشَةُ وَ طَلاقَةُ الوجهِ و إظهارُ الْبِشْرِ و حُسْنُ المودَّةِ و إعلامُ المحبَّةِ و إظهار الشَّفَقَةِ، و الإحسانُ إلیهم بعلمِه وجاهِه حسبَ ما یُمْکِنُ.  
وینبغی أن یخاطِبَ کُلاًّ منهم سیَّما الفاضلِ المتَمَیِّزِ بکُنْیَتِه و نحوها من أحبِّ الأسماء إلیه، و ما فیه تعظیم له و توقیر فلقد کَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص یُکَنِّی أَصْحَابَهُ إِکْرَاماً لَهُمْ «8»  
فإن ذلک و نحوه أشرح لصدورهم و أبسط لسؤالهم و أجلب لمحبتهم. و یزید فی ذلک لمن یرجو فلاحه و یظهر صلاحه و لیمتثل   
وَصِیَّةَ رَسُولِ اللَّهِ ص فِی قَوْلِهِ: إِنَّ النَّاسَ لَکُمْ تَبَعٌ وَ إِنَّ رِجَالًا یَأْتُونَکُمْ مِنْ أَقْطَارِ الْأَرْضِ یَتَفَقَّهُونَ فِی الدِّینِ فَإِذَا أَتَوْکُمْ فَاسْتَوْصُوا بِهِمْ خَیْراً «9»  
وبالجملة، فالعالم بالنسبة إلی المتعلّم کالطبیب للمریض، فکلُّ ما یرجو به شفاءَه فَلْیَفْعلْه؛ فإنّ داءَ الْجَهالةِ النفسانیّةِ أقوی من الأدواءِ البدنیَّةِ و قد یتفق کون خلاف ما ذکرناه هو الصلاح و الدواء کما یختلف ذلک باختلاف الأمزجة و الطباع.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 64- 66؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 52.  
(2) - سورة الشعراء (26): 215.  
(3) - «سنن أبی داود» ج 4/ 274، کتاب الأدب، الحدیث 4895؛ «الجامع الصغیر» ج 1/ 68، حرف الهمزة؛ «الأذکار» / 311؛ «إحیاء علوم الدین» ج 2/ 172؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 52.  
(4) - «شرح المهذّب» ج 1/ 52؛ «مسند أحمد» ج 2/ 386؛ «إحیاء علوم الدین» ج 2/ 172؛- و مثله فی «الکافی» ج 2/ 121، کتاب الإیمان و الکفر، باب التواضع، الحدیث 1-؛ «الجامع الصغیر» ج 2/ 153، حرف المیم.  
(5) - «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 137؛ «الجامع الصغیر» ج 2/ 62، حرف العین؛ «أدب الدنیا و الدین» / 93؛ «کنز العمّال» ج 10/ 241، الحدیث 29331؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 155.  
(6) - «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 113؛ «التبیان فی آداب حملة القرآن» / 20؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 52؛ «تذکرة السامع» / 65. و فی «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 153؛ و «أدب الدنیا و الدین» / 93؛ و «محاضرات الأدباء» ج 1/ 45: «وقّروا» بدل «لینوا». و مثله مع زیادة فی «الکافی» ح 1/ 36، کتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، الحدیث 1، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام.  
(7) - مرّ فی الأمر الرابع من القسم الأوّل من النوع الثانی، ص 182- 183؛ و هو فی «الکافی» ج 1/ 37، کتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، الحدیث 6.  
(8) - فی «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 119؛ و «شرح المهذّب» ج 1/ 52: «کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم، یکنّی أصحابه إکراما لهم» ؛ و فی «إحیاء علوم الدین» ج 2/ 323: «و لقد کان یدعو أصحابه بکناهم إکراما لهم و استمالة لقلوبهم، و یکنّی من لم تکن له کنیة فکان یدعی بما کنّاه» ؛ و راجع أیضا «المغنی» - المطبوع بذیل «الإحیاء» - ج 2/ 323.  
(9) - «سنن الترمذی» ج 5/ 30، کتاب العلم، الباب 4، الحدیث 2650؛ «کنز العمّال» ج 10/ 246، الحدیث 29314؛ «التبیان فی آداب حملة القرآن» / 18؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 46.

6. السؤال عن أحوال الغائب زائداً علی العادة

السادس: إذا غاب أحد منهم أو مِنْ ملازمی الحلقة زائداً علی العادة  
و هو من جنس السابق إذا غاب أحد منهم أو من ملازمی الحلقة زائدا علی العادة سأل عنه و عن أحواله و موجِبِ انقطاعه، فإنْ لم یُخْبَرْ عنه بشیء أرْسَلَ إلیه، أو قَصَدَ منزلَه بنفسه، و هو أفضل کما کان یفعلُ رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) مع أصحابه (1) ،  
فإنْ کان مریضاً عادَه أو فی غَمٍّ خَفَّضَ عنه، أو مسافراً تَفَقَّدَ أهلَه و من یَتَعَلَّقُ به و یَسْأَلُ عنهم، و تَعَرَّضَ لحوائجِهِم و وَصَلَهُمْ بما أمکن، و إنْ لم یحتاجوا إلیه فی شیء تَوَدَّدَ ودَعا.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «الجامع الصغیر» ج 2/ 109، حرف الکاف؛ «مکارم الأخلاق» / 29، و فیه: «کان رسول اللّه إذا فقد الرجل من إخوانه ثلاثة أیّام سأل عنه، فإن کان غائبا دعا له، و إن کان شاهدا زاره، و إن کان مریضا عاده» ؛ و قال المناوی فی «فیض القدیر» ج 5/ 152: «… و أخذ منه أنّه ینبغی للعالم إذا غاب بعض الطلبة فوق المعتاد أن یسأل عنه، فإن لم یخبر عنه بشی‌ء أرسل إلیه، أو قصد منزله بنفسه و هو أفضل، فإن کان مریضا عاده، أو فی غمّ خفّض علیه، أو فی أمر یحتاج لمعونة أعانه، او مسافرا تفقّد أهله، و تعرّض لحوائجهم و وصلهم بما أمکن و إلّا تودّد إلیه و دعا له».

7. استعلام أسماء طلبته و أنسابهم و کناهم

السابع: أنْ یستعلمَ أسماء طَلَبَتِهِ و حاضری مجلسه و أنْسابهم و کُناهُمْ و مواطنَهُم و أحوالَهم، و یُکْثِرَ الدعاءَ لهم.  
و فی الحدیث المسلسل «1» بالسؤال عن الاسم و الکنیة و البلد و أین أنزل غنیة فی ذلک.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «الحدیث المسلسل: ما تتابع فیه رجال الأسناد علی صفة کالتشبیک بالأصابع، أو حالة کالقیام فی الراوی للحدیث؛ سواء کانت تلک الصفة أو الحالة قولا، کقوله: سمعت فلانا یقول: إلی المنتهی- أی منتهی الإسناد-؛ أو: أخبرنا فلان و اللّه، قال: أخبرنا فلان و اللّه، إلی آخر الإسناد؛ … أو فعلا کحدیث التشبیک بالید … ؛ أو بهما، أی بالقول و الفعل …» («شرح البدایة» / 38) و علی هذا فیرید المؤلّف رحمه اللّه من قوله:  
«الحدیث المسلسل بالسؤال …» الحدیث الذی سنده هکذا مثلا: حدّثنی شیخی فلان و سألنی عن اسمی و کنیتی و بلدی و أین أنزل، قال: حدّثنی شیخی فلان و سألنی عن اسمی و کنیتی و بلدی و أین أنزل … و هکذا.  
و ورد هذا الحدیث المسلسل الذی أشار إلیه المؤلّف رحمه اللّه، فی «الجواهر المکلّلة فی الأحادیث المسلسلة» / 126، فی ذیل الحدیث الثامن و الخمسون، و فیه: «… و نحو هذا من المسلسلات ما ذکره الکتانی مسلسلا بقول: سألنی عن اسمی و کنیتی و نسبی و بلدی و أین أنزل، ممّا اتّصل للسلفی من جهة الحسین بن علی ابن یزید الرفاعی عن أبی یعلی الموصلی الحافظ عن هدبة بن خالد عن حمّاد بن سلمة عن ثابت البنانی عن أنس رضی اللّه عنه، قال: لقیت النبیّ صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم، فسألنی کما سألتک، و قال: یا أنس، أکثر من الأصدقاء؛ فإنّکم شفعاء بعضکم علی بعض. و کذا أورده مسلسلا الدیلمیّ فی مسنده من طریق محمّد بن النضر الموصلی عن أبی یعلی …». و راجع «الفردوس بمأثور الخطاب» ج 5/ 365، الحدیث 845.  
و فی «الکافی» ج 2/ 671، کتاب العشرة، باب النوادر، الحدیث 3: «عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال، قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: «إذا أحبّ أحدکم أخاه المسلم فلیسأله عن اسمه و اسم أبیه و اسم قبیلته و عشیرته؛ فإنّ من حقّه الواجب و صدق الإخاء أن یسأله عن ذلک، و إلّا فإنّها معرفة حمق.» ؛ و مثله فی «مسند الإمام موسی بن جعفر» علیهما السّلام، ص 46، الحدیث 20، عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله.

8. السَّماحةُ ببذل ما حصَّله من العلم، و التلَطَّفَ فی الإفادة

الثامن: أنْ یکونَ سَمْحاً ببذلِ ما حَصَّلَه مِن العلم، سهلاً بإلقائه إلی مُبتغیه  
منیة المرید، ص: 196  
مُتَلَطِّفاً فی إفادة طالبیه مع رِفْق و نصیحة و إرشاد إلی المهمّات، و تحریض علی حفظ ما یَبْذُلُه لهم مِن الفوائد النفیسات، و لا یَدَّخِرَ عنهم من أنواع العلم شیئاً یحتاجون إلیه أو یسألونَ إذا کان الطالبُ أهلاً لذلک.  
وَلْیَکْتُم عنهم مالم یتأَهَّلوا له من المعارف؛ لأنّ ذلک ممّا یُفَرِّقُ الهمَّ و یُفْسِدُ الحالَ، فإنْ سأله الطالبُ شیئاً من ذلک نَبَّهَهُ علی أنَّ ذلک یَضُرُّه، و أنّه لم یَمْنَعْه منه شُحّاً بل شَفَقَةً و لُطفاً، ثُمَّ یُرَغِّبُه بعد ذلک فی الاجتهاد و التحصیل؛ لِیَتَأَهَّلَ لذلک و غیره.  
و قد روی فی تفسیر «الربانی» أنه الذی یربی الناس بصغار العلم قبل کباره «1»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «صحیح البخاریّ» ج 2/ 31، کتاب العلم، ذیل الحدیث 66، و فیه: «قال ابن عبّاس: کونوا ربّانیّین: حلماء فقهاء.  
و یقال: الربّانیّ: الّذی یربّی الناس بصغار العلم قبل کباره».

9. صدَّ المتعلّم عن أن یشتغل بغیر الواجب قبله

التاسع: صَدُّ المتعلِّم أنْ یَشْتَغِلَ بغیر الواجب قبلَه، و بفرض الکفایة قبل فرض العین.  
و مِن فرض العین إصلاحُ قلبه و تطهیرُ باطنه بالتقوی، و یُقَدِّم علی ذلک مؤاخَذَتَه، هو نفسَه بذلک لِیقتدیَ المتعلِّمُ أوّلاً بأعماله، ثمَّ یستفیدَ ثانیاً مِنْ أقواله. [و کذلک یمنعه من علم الأدب قبل السنة و هکذا.]

10. الحرص علی تعلیمهم و الاهتمام بذلک و إیثاره علی حوائجه

العاشر: «1» أن یکونَ حریصاً علی تعلیمهم، باذلاً وُسْعَه فی تفهیمهم و تقریبِ الفائدة إلی أفهامهم و أذهانهم، مُهْتَّماً بذلک، مُؤْثِراً له علی حوائِجه و مصالحِهِ، ما لم یکنْ ضرورةٌ إلی ما هو أرجحُ منه، و لا یَدَّخِرَ من نُصْحِهِم شیئاً.  
و یُفْهِمَ کلَّ واحد منهم بحسب فهمه و حفظه، و لا یُعْطِیه مالا یَحْتَمِلُه ذهنُه، و لا یَبْسُطَ الکلامَ بسطاً لا یَضْبِطُه حِفْظُه، و لا یَقْصُرَ به عمّا یَحْتَمِلُه بلا مَشَقَّة، و یُخاطِبَ کلَّ واحد منهم علی قدر درجته و بحسب فهمه، فَیُلْقِیَ لِلْمُتَمَیِّزِ الحاذِقِ الذی یَفْهَمُ المسألةَ فهماً محقّقاً بالإشارة، و یُوضِحَ لغیره لا سیّما متوقِّفِ الذهن، و یُکَرِّرَها لمن لا یفهمُها إلاّ بتَکرار.  
و یبدأ بتصویر المسألة ثم یوضحها بالأمثلة إن احتیج إلیه و یذکر الأدلة و المآخذ  
منیة المرید، ص: 197  
لمحتملها و یبین الدلیل المعتمد لیعتمد و الضعیف لئلا یغتر به فیقول استدلوا بکذا و هو ضعیف لکذا مراعیا فی ذلک ما یجب مراعاته مع من یضعف قوله من العلماء بأن یقصد مجرد بیان الحق حیث یتوقف علی ذلک لا رفع نفسه علی غیره و لا هضم غیره. و یبین أسرار حکم المسألة و عللها و توجیه الأقوال و الأوجه الضعیفة و الجواب عنه [عنها] و ما یتعلق بتلک المسألة من أصل و فرع و ما یبنی علیها و ما یشبهها و حکمه حکمها و ما یخالفها و مأخذ الحکمین و الفرق بین المسألتین و ما یتعلق بالمسألة من النکت اللطیفة و الألغاز الظریفة و الأمثال و الأشعار و اللغات و ما یرد علیها أو علی عبارة مثلها و جوابه إن أمکن. و ینبه علی غلط من غلط فیها من المصنفین فی حکم أو تخریج أو نقل و نحو ذلک لغرض صحیح لا لمجرد إظهار الخطأ و الصواب بل للنصیحة لئلا یغتر به کل ذلک مع أهلیة الملقی إلیه لذلک.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «شرح المهذّب» ج 1/ 52.

11. ذکره فی تضاعیف الکلام ما یناسبه من قواعد الفنّ

الحادی عشر: «1»  
أن یذْکُرَ فی تضاعیف الکلام ما یناسبه من قواعد الفنِّ الکلیَّةِ التی لا تنخرم، أو یَضْبَط مُسْتَثْنَیاتِها إن کانت، کقوله:  
کلُّ رکن تَبْطُلُ الصلاة بزیادته و نقصانه مطلقاً إلاّ مواضع مخصوصة، و یُبَیِّنَها،  
و کلما اجتمع سبب و مباشرة قدمت المباشرة علی السبب و کل من قبض شیئا لغرضه لا یقبل قوله فی الرد إلی المالک و أن الحدود تسقط بالشبهة و أن الاعتبار فی الیمین بالله تعالی بنیة الحالف إلا أن یکون المستحلف قاضیا و قد استحلفه لدعوی اقتضته فالاعتبار بنیة القاضی أو نائبه المستحلف و أن کل یمین علی نفی فعل الغیر فهی علی نفی العلم إلا من ادعی علیه أن عبده جنی علی قول أو بهیمة [بهیمته کذلک «2» و أن السید لا یثبت له فی ذمة عبده مال ابتداء و نحو ذلک.  
منیة المرید، ص: 198  
و یبین له جملا مما ینضبط و یحتاج إلیه من أصول الفقه کترتیب الأدلة من الکتاب و السنة و الإجماع و القیاس علی وجه و الاستصحاب و أنواع الأقیسة و درجاتها و حدود ما ناسب تحدیده و جملة من أسماء المشهورین من الصحابة و التابعین و العلماء و تراجمهم و وفیاتهم و ضبط المشکل من أسمائهم و أنسابهم و المشتبه من ذلک و المختلف و المؤتلف «1» منه و نحو ذلک و جملة من الألفاظ اللغویّة و العرفیّة المتکرِّرَة فی العلم، ضبطاً لمشکلها، فیقول:  
هی مفتوحة أو مضمومة أو مکسورة مُخَفَّفَةٌ أو مُشَدَّدَةٌ، و نحو ذلک؛ کلُّ ذلک تدریجاً شیئاً فشیئاً فیجتمع لهم مع طول الزمان خیرٌ عظیم.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 57- 59؛ و «شرح المهذّب» ج 1/ 53- 56.

12. تحریضهم علی الاشتغال و مطالبتهم بأعادة محفوظاتهم

الثانی عشر: «1»  
أن یُحَرِّضَهُمْ علی الاشتغال فی کلِّ وقت، و یطالبَهم فی أوقات بإعادة محفوظاتهم، و یسألَهم عمّا ذکره لهم من المهمّاتِ و المباحث، فمن وجده حافظاً مراعیاً أکْرَمَه و أثنی علیه، و أشاعَ ذلک ما لم یَخَفْ فَسادَ حالِه بإعجاب و نحوهِ، و من وَجَدَه مُقَصِّراً عَنَّفَه فی الخلوة، و إنْ رأی مصلحة فی الملإ فَعَلَ؛ فإنّه طبیبٌ یَضَعُ الدَّواءَ حیث یحتاج إلیه و یَنْفَعُ.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «شرح المهذّب» ج 1/ 55، 58.

13. طرح مستفاد المسائل الدقیقة لهم و اختیار أفهامهم

الثالث عشر: أن یَطْرَحَ علی أصحابه ما یَراه من مُسْتَفاد المسائل الدقیقة و النُّکَتِ الغریبة، یختبر بذلک أفهامَهم و یُظْهِر فضلَ الفاضِلِ؛ لِیَتَدَرَّبُوا بِذلک و یَعْتادوه، و لا یُعَنِّفَ مَنْ غَلَطَ منهم فی ذلک إلاّ أنْ یَری فی ذلک مصلحةً.  
وَ قَدْ رُوِیَ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِیَّ ص قَالَ إِنَّ مِنَ الشَّجَرَةِ شَجَرَةً لَا یَسْقُطُ وَرَقُهَا وَ إِنَّهَا مِثْلُ الْمُسْلِمِ حَدِّثُونِی مَا هِیَ فَوَقَعَ النَّاسُ فِی شَجَرِ الْبَوَادِی وَ وَقَعَ فِی نَفْسِی أَنَّهَا النَّخْلَةُ فَاسْتَحْیَیْتُ ثُمَّ قَالُوا حَدِّثْنَا مَا هِیَ یَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ هِیَ النَّخْلَةُ فَقَالَ لَهُ أَبُوهُ لَوْ قُلْتَهَا لَکَانَ أَحَبَّ إِلَیَّ مِنْ کَذَا وَ کَذَا «1»  
منیة المرید، ص: 199  
و کذلک إذا فَرَغَ مِن شرح درس، فلا باس أن یطْرَح مسائلَ تَتَعَلَّقُ به علی الطلبة، و إعادَة  
ذکرِ ما أشْکَلَ منه لِیَمْتَحِنَ بذلک فهمَهم و ضَبْطَهم لما شَرَحَ لهم، فمنْ ظهر استحکامُ فهمِه له بتَکرار الإصابة فی جوابه شَکَرَه، و من لم یَفْهَمْه تَلَطَّفَ فی إعادته له.  
و ینبغی للشیخ أن یأمر الطلبة بالاجتماع فی الدرس لما یترتب علیه من الفائدة التی لا تحصل مع الانفراد و إعادة ما وقع من التقریر بعد فراغه فیما بینهم لیثبت فی أذهانهم.  
\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «صحیح البخاریّ» ج 2/ 11- 13، 160- 161، کتاب العلم، الأحادیث 60، 61، 131؛ «سنن الترمذی» - ج 5/ 151، کتاب الأمثال (45) الباب 4، الحدیث 2867.

14. إنصافهم فی البحث و الاعتراف بفائدة یقولها بعضهم

الرابع عشر: أن یُنْصِفَهُمْ فی البحث، فیعترفَ بفائدِة یقولها بعضهم و إن کان صغیراً؛ فإنّ ذلک من بَرَکَة العلم.  
قال بعض السلف (1): «مِنْ بَرَکةِ العلم و أدابِه الإنصافُ، و من لم یُنْصِفْ لم یُفَهِّمْ و لم یَتَفَهَّمْ».  
فیُلازِمه فی بحثه و خطابه، و یَسْمَعَ السؤالَ مِنْ مُورِدِه علی وجهه و إن کان صغیراً، و لا یَتَرَفَّع عن سَماعِه فَیُحْرَم الفائدةَ.  
ولا یَحْسُدَ أحداً منهم لکَثرة تحصیله أو زیادته علی خاصَّتِه من وَلَد و غیره، فالحسد حرامٌ فکیف بمن هو بمنزلة الولد، و فضیلته یعود إلی معلِّمِه منها أوفرُ نصیب؛ فإنّه مُرَبِّیه و له فی تعلیمه و تخریجه فی الآخرة الثوابُ الجزیل، و فی الدنیا الدعاءُ المستمِرُّ و الثناءُ الجزیلُ.  
وما رَأیْنا و لا سَمِعْنا بأحد من المشایخ اهتمَّ بتفضیل ولده علی غیره من الطلبة و أفْلَحَ، بل الأمر بید الله.  
والعلم (فضلُ اللهِ یُؤْتِیهِ مَنْ یشاء و الله ذو الفضل العظیم). (2)  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - هو أبو عمر ابن عبد البر القرطبیّ، کما فی «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 159.  
(2) - الحدید: 21

15. عدم إظهاره للطلبة تفضیل بعضهم علی بعض عنده

الخامس عشر: «1»  
أن لا یُظْهِرَ للطلبة تفضیلَ بعضِهم علی بعض عنده فی مَوَدَّة أو اعتناء مع تساویهم فی الصفات من سِنٍّ أو فضیلة أو دِیانة؛ فإنّ ذلک ربّما یُوحِشُ الصدرَ و یُنَفِّرُ القلبَ. فإنْ کان بعضُهُم أکثرَ تحصیلاً و أشدَّ اجتهاداً و أحْسَنَ أدباً، فأظْهَرَ إکرامَه و تفضیلَه وَ بَیَّنَ أنّ زیادةَ إکرامه لتلک الأسباب، فلا بأس بذلک؛ فإنّه  
منیة المرید، ص: 200  
یُنَشِّطُ، و یَبْعَثُ علی الاتّصافِ بتلک الصفات المرجِّحَةِ.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 59.

16. تقدیم الأسبق فالأسبق فی التعلیم إذا ازدحموا

السادس عشر: أن یُقَدِّمَ فی تعلیمهم إذا ازْدَحَمُوا الأسْبَقَ فالأسْبَقَ.  
و لا یقدمه بأکثر من درس إلا برضا الباقین و یختار إذا کانت الدروس فی کتاب واحد باتفاق منهم و هو المسمی بالتقسیم أن یبدأ فی کل یوم بدرس واحد منهم فإن الدرس المبدأ به ربما حصل فیه من النشاط فی التقریر ما لا یحصل فی غیره إلا إذا علم من نفسه عدم الملالة و بقاء النشاط فیرتب الدروس بترتیب الکتاب فیقدم درس العبادات علی درس المعاملات و هکذا و إن رأی مع ذلک تقدیم الأسبق لیحض المتأخر علی التقدم کان حسنا.  
و ینبغی أنْ لا یُقَدِّمَ أحداً فی نَوْبة غیره، و لا یُؤَخِّرَه عن نوبته إلاّ إذا رأی فی ذلک مَصْلَحَةً، فَإنْ سَمَحَ بعضُهم لغیره فی نوبته فلابأس.

17. إیصاءُ الطالب بالرّفق إذا سلک فوق ما یقتضیه حاله

السابع عشر: «1»  
إذا سلک الطالبُ فی التحصیل فوق ما یقتضیه حالُه أو تَحْمِلُه طاقتُه و خاف ضَجَرَه، أوصاه بالرِّفْقِ بنفسه و ذَکَّرَه بقول النبیِّ (صلی الله علیه و آله و سلم):  
«إنّ الْمُنْبَتَّ لا أرْضاً قَطَعَ و لا ظَهْراً أبْقی.» (2)  
منیة المرید، ص: 201  
و نحوِ ذلک مِمّا یَحْمِلُه علی الأناةِ و الاقتصاد فی الاجتهاد.  
وکذلک إذا ظَهَرَ له منه نوعُ سَآمَة أو ضَجَر أو مَبادئُ ذلک، أمَرَه بالرَّاحَةِ و تخفیفِ الاشتغال، وَ لْیَزْجُرْه عن تعلُّمِ مالا یَحْتَملُه فَهْمُه أو سِنُّه، مِنْ علم أو کتاب یَقْصُرُ ذهنُه عن فهمه، فإن استشاره مَنْ لا یعرِفُ حالَه فی الفهم و الحفظ فی قِراءَةِ فنٍّ أو کتاب لم یُشِرْ علیه حتّی یُجَرِّبَ ذهنَه و یَعْلَمَ حالَه، فإنْ لم یَحْتَمِلِ الحالُ التأخُّرَ أشارَ علیه بکتاب سهل مِن الفنِّ المطلوب، فإنْ رأی فهمَه جیِّداً و ذهنَه قابلاً نَقَلَه إلی کتاب یَلِیقُ بذهنه، و إلاّ ترکه.  
وإذا عَلِمَ أو غَلَبَ علی ظنِّه أنّه لا یُفْلِحُ فی فنٍّ أشارَ علیه بترکه و الانتقالِ إلی غیره ممّا یُرْجی فَلاحُه فیه.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 55- 57.  
(2) - «الکافی» ج 2/ 87، کتاب الإیمان و الکفر، باب الاقتصاد فی العبادة، الحدیث 6، و نصّ الحدیث هکذا: «عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال، قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: یا علی! إنّ هذا الدین متین، فأوغل فیه برفق، و لا تبغّض إلی نفسک عبادة ربّک، [ف] إنّ المنبتّ- یعنی المفرط- لا ظهرا أبقی و لا أرضا قطع، فاعمل عمل من یرجو أن یموت هرما، و احذر حذر من یتخوّف أن یموت غدا» ؛ و اعلم أنّه قال الشریف الرضی فی «المجازات النبویّة» / 260، فی شرح هذا الحدیث الشریف: «و وصف الدین بالمتانة هاهنا مجاز، و المراد أنّه صعب الظهر، شدید الأسر، مأخوذ من متن الإنسان و هو: ما اشتدّ من لحم منکبیه، و إنّما وصفه علیه الصلاة و السلام بذلک لمشقّة القیام بشرائطه و الأداء لوظائفه، فأمر علیه الصلاة و السلام أن یدخل الإنسان أبوابه مترفّقا، و یرقی هضابه متدرّجا، لیستمرّ علی تجشّم متاعبه، و یمرن علی امتطاء مصاعبه، و شبّه علی علیه الصلاة و السلام العابد الذی یحسر منّته، و یستنفد طاقته، بالمنبتّ و هو الذی یغذّ السیر، و یکدّ الظهر، منقطعا من رفقته و منفردا عن صحابته، فتحسر مطیّته و لا یقطع شقّته، و هذا من أحسن التمثیلات و أوقع التشبیهات، و ممّا یقوّی المراد بهذا الخبر …».  
- و قال ابن الأثیر فی «النهایة» ج 1/ 92، مادة «بتت»: «و فیه [یعنی فی الحدیث فإنّ المنبتّ لا أرضا قطع و لا ظهرا أبقی. یقال للرجل إذا انقطع به فی سفره و عطبت راحلته: قد انبتّ، من البتّ: القطع، و هو مطاوع بتّ، یقال: بتّه و أبتّه؛ یرید أنّه بقی فی طریقه عاجزا عن مقصده لم یقض وطره و قد أعطب ظهره». و راجع أیضا «مجمع الأمثال» ج 1/ 7؛ و «لسان العرب» ج 2/ 7- 8، «بتت». و فی هذا المعنی قال سعدی- فی «گلستان» / 649، الباب الثامن-:  
به چشم خویش دیدم در بیابان که آهسته سبق برد از شتابان   
سمند بادپای از تک فروماند شتربان همچنان آهسته می‌راند

18. عدم تقبیح العلوم التی وراء ما یتکفّل به من العلوم

الثامن عشر: إذا کان متکفِّلاً ببعض العلوم لا غیر، لا ینبغی له أن یُقَبِّحَ فی نفس الطالب العلومَ التی وراءَه، کما یتَّفِقُ ذلک کثیراً لِجَهَلَةِ المعلِّمین؛ فإنّ المرءَ عَدُوُّ ما جَهِلَ.  
کمعلم العربیة و المعقول إذ عادته تقبیح الفقه و معلم الفقه تقبیح «1» علم الحدیث و التفسیر و أشباه ذلک.  
منیة المرید، ص: 202  
و هکذا ینبغی أنْ یُوَسِّعَ علی الطالب طریقَ التعَلُّمِ فی غیره، و إذا رأی مَرْتَبَةَ العلمِ الذی بیده متأخِّرةً عمّا بید غیره یُرْشِدُه إلی مَنْ بیده السابق؛ فإنّ ذلک هو الواجبُ من نُصْح المسلمین و حفظِ العلم و الدین، و أتمِّ الدلیل علی کمال المعلِّم، و موجِبُ الملَکَةِ الصالحة لِلْمُتَعَلِّمِ.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - هکذا فی النسخ سوی «ض»، «ع» و «ح» فقد جاء فیها: «… و معلّم الفقه یقبّح علم الحدیث …». و قال الغزالی فی «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 50: «إنّ المتکفّل ببعض العلوم ینبغی ألّا یقبّح فی نفس المتعلّم العلوم التی وراءه، کمعلّم اللغة إذ عادته تقبیح علم الفقه، و معلّم الفقه عادته تقبیح علم الحدیث و التفسیر …».

19. عدم التأذّی ممّن یقرأ علیه إذا قرأ علی غیره لمصلحة

التاسع عشر: «1» و هو مِن المهمِّ أنْ لا یتأذّی ممّنْ یقرأ علیه إذا قرأ علی غیره أیضاً لمصْلَحة راجعة إلی المتعلِّم؛ فإنَّ هذه مصیبةٌ یُبْتَلی بها جَهَلَةُ المعلِّمین و من لا یریدُ بعلمه وجهَ الله تعالی، لِغَباوَتِهِم و فَسادِ نِیّاتِهِمْ.  
وهو مِنْ أوضَحِ الأدلَّةِ علی عدم إرادتهم بالتعلیم وجهَ الله الکریم و ثوابَه الجسیمَ؛ فإنّه عبدٌ مأْمور بأداء رسالة سیِّدِه إلی بعض عبیده، فإذا أرْسَلَ السیِّدُ عبداً آخَرَ لأداءِ الرّسالةِ لا ینبغی للأوّل الغَضَبُ؛ فإنّ ذلک لا یَنْقُصُه عند السیِّد، بل یَزیده قَدْراً و رِفْعَةً عنده إذا وَجَدَه مُمْتثِلاً لمِا یُریدُه منه أو مِنْ غیره.  
فالواجب علی المعلِّمِ إذا وَجَدَ من الطالب نَشاطاً و قُوَّةً علی تعدُّدِ الدرس، و لم یَقْدِرْ علی تحصیل غَرَضِه بنفسه أنْ یُرْشِدَه ابتداءً إلی مَنْ یقرأ علیه درساً آخَرَ؛ فإنّ ذلک مِنْ تمام النصیحة و رعایةِ حِفْظ الأمانةِ. و هذا أمرٌ اتَّفَقَ لی مع بعضِ مشایخی بمصرَ «2» (أحسن الله جزاءَه).  
هذا کله إذا کان المعلم الآخر الذی انتقل إلیه الطالب بنفسه أهلا أما لو کان جاهلا مع عدم علم الطالب أو فاسقا أو مبتدعا أو کثیر الغلط و نحو ذلک بحیث یفید الطالب ملکة ردیئة لا یرجح علیها ما یحصله من العلم علیه فالتحذیر من الاغترار به حسن مع مراعاة المقصد الصحیح المنجح وَ اللَّهُ یَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ «3».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «شرح المهذّب» ج 1/ 58.  
(2) - تتلمذ المؤلّف، قدّس سرّه، علی جماعة من العلماء بمصر فی سنة 942- 943 ه. مدّة ثمانیة عشر شهرا تقریبا، و من أراد الاطلاع علیهم فلیراجع «الدرّ المنثور» ج 2/ 159- 162.  
(3) - اقتباس من الآیة 220 من سورة البقرة (2).

20. القیام بنظام أمر الطالب و أمر الناس بالأخذ عنه إذا تأهَّل للتّعلیم

العشرون:  
إذا تکَمَّلَ الطالب و تَأهَّلَ للاستقلال بالتعلیم و استغنی عن التعلّم، فینبغی أنْ یَقومَ المعلِّمُ بنظام أمره فی ذلک، و یَمْدَحَه فی المحافل، و یأمُرَ الناسَ بالاشتغال علیه و الأخذ عنه؛ فإنّ الجاهلَ بحاله قد لا یَأْنَسُ و لا یَطْمَئِنُّ به و إن تَصَدَّی للتعلیم بدون إرشاد مَنْ هو معلوم الحال.  
وَلْیُنَبِّهْ علی حاله مفصَّلاً و مقدارِ معلوماته و تقواه و عدالته و نحو ذلک ممّا له مَدْخَلٌ فی إقبال الناس علی التعلُّمِ منه؛ فإنّ ذلک سببٌ عظیم لانتظام العلم و صَلاح الحال.  
کما أنّه لو رأی منه مَیْلاً إلی الاستبدادِ و التدریسِ و یَعْلَمُ قُصُورَه عن المَرْتَبَةِ و احتیاجَه إلی التعلُّمِ، ینبغی أن یُقَبِّحَ ذلک عنده، حتّی یرجِعَ إلی الاشتغال و یَتَأَهَّلَ للکَمال.  
ومرجِعُ الأمر کلِّه إلی أنّ المعلِّم بالنسبة إلی المتعلِّم بمنزلة الطبیب، فلابُدَّ له فی کلّ وقت من تأمُّلِ العلَّةِ المحْوِجَةِ إلی الإصلاح و مداواته علی الوجه الذی تقتضیه العلّةُ. و لِلذَکیِّ فی تفصیل الحال ما لا یَدْخُلُ تحتَ الضَبْطِ؛ فإنّ لِکلِّ مقام مقالاً صالحاً، و لکلِّ مرض دواءً ناجِحاً.  
والله الموَفِّقُ.

القسم الثالث: آدابه فی درسه

اشارة

وهی أُمور:

1 أنْ لا یخرُجَ إلی الدرس إلاّ کامِلَ الأُهْبَةِ

و ما یوجِبُ له الوَقارَ و الهَیْبَةَ فی اللباس و الهَیأة و النَظافَة فی الثوب و البدن، و یَخْتار له البیاض؛ فإنَّه أفضلُ لباساً. (1)  
و لا یعتنی بفاخر الثیاب بل بما یوجب الوقار و إقبال القلوب علیه کما ورد النص «2» به فی أئمة المحافل من الأعیاد و الجمعات و غیرهما. و قد اشتمل کتاب الزی و التجمل و المروءة من کتاب الکافی «3» علی الأخبار الصحیحة فی هذا الباب بما لا مزید علیه و یَخْرُجُ التعرُّضُ له عن موضوع الرّسالَةِ. و لْیَقْصِدْ بذلک تعظیمَ العلم و تبجیلَ الشریعة، و لْیَتَطَیَّبْ، و یُسَرِّحْ لِحْیَتَه و یزیل کل ما یشینه کان بعض السلف «4» إذا جاءه الناس لطلب الحدیث یغتسل   
منیة المرید، ص: 205  
و یتطیب و یلبس ثیابا جددا و یضع رداءه علی رأسه ثم یجلس علی منصة «5» و لا یزال یبخر بالعود حتی یفرغ و یقول أحب أن أعظم حدیث رسول الله ص.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - فی «الکافی» ج 6/ 446، کتاب الزیّ و التجمل و المروءة، باب لباس البیاض و القطن، الحدیث 4: «قال أمیر المؤمنین علیه السّلام: البسوا ثیاب القطن، فإنّها لباس رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله، و هو لباسنا».  
(2) - راجع «الکافی» ج 3/ 421، کتاب الصلاة، باب تهیئة الإمام للجمعة و الخطبة و الإنصات، الحدیث 1، و ج 3/ 460، کتاب الصلاة، باب صلاة العیدین و الخطبة فیهما، الحدیث 3. و فی «کتاب من لا یحضره الفقیه» ج 1/ 274، الحدیث 1256: «و کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله إذا کان یوم الجمعة و لم یصب طیبا دعا بثوب مصبوغ بزعفران فرشّ علیه الماء ثمّ مسح بیده ثمّ مسح به وجهه. [قال المؤلّف:] و یستحب أن یعتم الرجل یوم الجمعة و أن یلبس أحسن أثوابه و أنظفها و یتطیّب فیدهن بأطیب دهنه».  
(3) - «الکافی» ج 6/ 438- 534، کتاب الزیّ و التجمّل و المروءة.  
(4) - هو مالک بن أنس کما فی «المحدّث الفاصل» / 585؛ «وفیات الأعیان» ج 4/ 135- 136؛ «تذکرة السامع» / 31؛ «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 24. و راجع أیضا «مقدّمة ابن الصلاح» / 363؛ و «أدب الإملاء و الاستملاء» / 27، 46؛ و «الخلاصة فی أصول الحدیث» / 144.  
(5) - «نصّ النساء العروس نصّا: رفعنها علی المنصّة، و هی الکرسیّ الّذی تقف علیه فی جلائها، بکسر المیم لأنّها آلة.» («المصباح المنیر» / 744، «نصّ»).

2 الدعاء عند خروجه مرید للدرس بالدعاء المروی

الثانی: «1» أنْ یدعُوَ عند خروجه مُریداً للدرسِ بالدعاء  
المرویِّ عن النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم):  
اللهُمَّ إنِّی أعُوذُ بِکَ أنْ أضِلَّ أو أُضَلَّ، أو أزِلَّ أوْ أُزَلَّ، أو أظْلِمَ أوْ أُظْلَمَ، أو أجْهَلَ أوْ یُجْهَلَ عَلَیَّ، عَزَّ جارُکَ، وَ جَلَّ ثَناؤُکَ، و لا إلهَ غَیْرُک.  
ثم یقول   
بِسْمِ الله، حَسْبِیَ الله، تَوَکَّلْتُ عَلَی الله، وَ لاحَوْلَ وَ لا قُوَّةَ إلاَّ بِاللهِ العلیِّ الْعَظِیمِ، اللهُمَّ ثَبِّتْ جَنانی و أدِرِ الْحَقَّ علی لِسانی. (2)  
ویُدِیمَ ذکرَ الله تعالی إلی أنْ یَصِلَ إلی المجلس.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 31- 32.  
(2) - «سنن أبی داود» ج 4/ 325، کتاب الأدب، الحدیثان 5094، 5095؛ «سنن ابن ماجة» ج 2/ 1278، کتاب الدعاء (34) ، الباب 18، الحدیثان 3884، 3885، فی کلّ من هذه الروایات بعض هذا الدعاء، إلّا الجملة الأخیرة؛ و کلّه فی «تذکرة السامع» / 30- 31. و انظر أیضا «سنن الترمذی» ج 5/ 490، کتاب الدعوات (49) ، الباب 34 و 35.

3 التسلیم علی من حضر إذا وصل إلی المجلس و صلاة رکعتین

الثالث: «1»  
أنْ یُسَلِّمَ علی مَنْ حَضَرَ إذا وَصَلَ إلی المجلس، و یُصَلِّیَ رکعتین تحیَّةَ] المسجد[إن کان مسجداً، و إلاّ نَوی بهما الشکرَ للّه تعالی علی توفیقه و تأهیله لذلک، أو الحاجة إلی تسدیده و تأییده و عِصْمَتِه من الخطإ. أو مطلقتین فإن الصلاة خیر موضوع «2» و أما استحبابهما لذلک بخصوصه فلم یثبت و إن استحبه   
منیة المرید، ص: 206  
بعض العلماء «3» ثمّ یدعو بعدَهما بالتوفیق و الإعانة و العصمةِ.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 32.  
(2) - إشارة إلی الحدیث الذی روی عن الصادق علیه السّلام عن رسول اللّه صلوات اللّه علیه: «الصلاة خیر موضوع فمن شاء استقلّ و من شاء استکثر» («بحار الأنوار» ج 82/ 308- 309، الحدیث 9 عن کتاب «جامع الأحادیث» لا «الإمامة و التبصرة» کما توهّم) ؛ أو حدیث أبی ذر عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله- المرویّ فی «عوالی اللآلی» ج 1/ 90-: «قلت یا رسول اللّه! ما الصلاة؟ فقال: خیر موضوع، فاستکثر أو استقلّ» و هو مرویّ فی «بحار الأنوار» ج 82/ 307، الحدیث 3، نقلا عن «معانی الأخبار» و «الخصال». و فی «طبقات الشافعیة» ج 1/ 255: «عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم: الصلاة خیر موضوع».  
(3) - الظاهر أنّه النووی فی «التبیان فی آداب حملة القرآن» / 22، و تبعه ابن جماعة الکنانیّ فی «تذکرة السامع» / 32. و قال السمعانی فی «أدب الإملاء و الاستملاء» / 35؛ «و یستحبّ أن یصلّی رکعتین قبل جلوسه» و لم یقیّد بکون الموضع مسجدا.

4 الجلوس بسکینة و وقار و تواضع و خشوع و إطراق

الرابع: أن یَجْلِسَ بسَکینة و وَقار و تواضع و خشوع و إطراق، ثانیاً رجلَیه أو مُحْتَبِیاً، غیرَ مُتَرَبِّع و لا مُقْع، و لا غیر ذلک مِن الجلسات المکروهة (1) مع الاختیار، و لا یَمُدَّ رجلیه و لا إحداهما من غیر عُذْر، و لا یَتَّکِئَ إلی جنبه و لا وراءِ ظهره و نحو ذلک؛ کلُّ ذلک فی حال الدرس، أمّا فی غیره فلا بأس؛ لأنّ الطَلَبَةَ بمنزلة أولاده.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - راجع «بحار الأنوار» ج 75/ 469، کتاب العشرة، الباب 96.

5 الجلوس مستقبل القبلة

الخامس: قیل: «1»  
یجلسُ مُسْتَقْبِلَ القِبْلَة؛ لاِنّه أشرفُ و لقوله (صلی الله علیه و آله و سلم): «خَیْرُ المجالِسِ ما اسْتُقْبِلَ بها». «2»  
و یمکن أن یقال باستحباب استدباره لها لیخص الطلبة بالاستقبال لأنهم أکثر و کذا من یجلس إلیهم للاستماع. و مثله ورد فی القاضی «5» إلا أن لذلک مزیة زائدة فی ذلک و هو کون الخصوم   
منیة المرید، ص: 207  
إلی القبلة تغلیظا علیهم فی الحذر من الکلام الباطل و فی حال الحلف و لا نص هنا علی الخصوص.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - القائل ابن جماعة الکنانیّ فی «تذکرة السامع» / 32؛ و النووی فی «شرح المهذّب» ج 1/ 56.  
(2) - «التبیان فی آداب حملة القرآن» / 43؛ «مجمع الزوائد» ج 8/ 59؛ «الترغیب و الترهیب» ج 4/ 59، و فیه:  
«أکرم المجالس ما استقبل به القبلة، و إنّ أشرف المجالس ما استقبل به القبلة» ؛ و الجملة الأخیرة فی «تحف العقول» / 26؛ و «بحار الأنوار» ج 77/ 130، الحدیث 34، نقلا عنه. و فی «بحار الأنوار» ج 75/ 469، الحدیث 4- نقلا عن کتاب «الغایات» - أیضا: «قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: إنّ لکلّ شی‌ء شرفا و إنّ أشرف المجالس ما استقبل به القبلة» ؛ و مثله فی «أدب الإملاء و الاستملاء» / 44- 45.

6 نیّة تعلیم العلم و تبلیغ الأحکام قبل شروع الدرس

السادس: أن یَنْوِیَ قبلَ شروعه بل حینَ خروجِهِ مِنْ منزله تعلیمَ العلم و نشرَه، و بَثَّ الفوائِد الشرعیَّةِ، و تبلیغَ الأحکامِ الدینیَّةِ التی أؤْتُمِنَ علیها و أُمِرَ ببیانها، و الازدیادَ فی  
العلم بالمذاکرة، و إظهارَ الصواب و الرجوعَ إلی الحقِّ، و الاجتماعَ علی ذکر الله تعالی، و الدعاءَ للعلماء الماضین و السلف الصالحین، و غیرَ ذلک ممّا یحَْضُرُه مِنَ المقاصد؛ فإنّ بِإحضارها بالبال و کَثْرتِها یَزید ثوابُ العمل، فإنّما الأعمال بالنیّات.  
ولیس المراد بالنیَّةِ أنْ یَقولَ: أفعل کذا لأجل کذا، و یُرَتِّبَ لها ألفاظاً مخصوصةً، بل المراد بها بَعْثُ النفس و تصمیمُ العزم علی الفعل المخصوص، لغرض التقرُّبِ إلی الله تعالی و طلب الزُلْفی لدیه، حتّی لو تَلَفَّظَ و قال:  
أفعل ذلک للّه تعالی، و الله مُطَّلِعٌ علی قلبه یقصِدُ غیرَ ذلک کقصد الظهور فی المحافل و ارتفاعِ الصِیْتِ و الترجیحِ علی الأمثال و النُظَراءِ فهو مُخادِعٌ لِله تعالی مُراء للناس، و الله مُطَّلِعٌ علی فَساد نِیَّتِهِ و خُبْثِ طَوِیَّتِهِ، فَیَسْتَحِقّ العقوبةَ علی هذه الذنوب و إنْ کانَتْ بمظهر العبادة.  
أصْلَحَ الله تعالی بفضله و کرمه أعْمالَنا و سَدَّدَنا فی أقوالِنا و أخْلَصَ سَرائِرَنا و مقاصِدَنا بمنِّهِ و فَضْلِهِ.

7 الاستقرار علی سمت واحد و الصیانة عن الزحف و کثرة المزاح

السابع أن یستقر علی سمت واحد مع الإمکان   
فیصون بدنه عن الزحف و التنقل عن مکانه و التقلقل و یدیه عن العبث و التشبیک بهما و عینیه عن تفریق النظر بلا حاجة. و یتقی کثرة المزاح و الضحک فإنه یقلل الهیبة و یسقط الحرمة و یزیل   
منیة المرید، ص: 208  
الحشمة و یذهب العزة من القلوب و أما القلیل من المزاح فمحمود کما کان یفعله النبی ص «1» و من بعده من الأئمة المهدِیِّینَ (2) ؛ تأنیساً للجُلَساء و تألیفاً للقلوب.  
وقریبٌ منه الضِحْکُ  
فقد کان النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم) یَضْحَکُ حتّی تَبْدُو نواجِذُهُ (3)  
و لکن لا یَعْلُو الصوتُ (4) ، و الْعَدْلُ التَّبَسُّمُ.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «مکارم الأخلاق» / 21؛ «إحیاء علوم الدین» ج 2/ 319.  
(2) - قال ابن أبی الحدید فی «شرح نهج البلاغة» ج 1/ 25- 26، فی وصف مولانا أمیر المؤمنین علیه أفضل صلوات المصلّین: «و أمّا سجاحة الأخلاق و بشر الوجه و طلاقة المحیّا و التّبسّم، فهو: المضروب به المثل فیه حتّی عابه بذلک أعداؤه؛ قال عمرو بن العاص لأهل الشام: إنّه ذو دعابة شدیدة. و قال علیّ علیه السّلام فی ذاک: عجبا لابن النابغة! یزعم لأهل الشام أنّ فیّ دعابة و أنّی امرؤ تلعابة، أعافس و أمارس! و عمرو بن العاص إنّما أخذها عن عمر بن الخطّاب لقوله له لمّا عزم علی استخلافه: للّه أبوک لو لا دعابة فیک! إلّا أنّ عمر اقتصر علیها، و عمرو زاد فیها و سمّجها.  
… قال معاویة لقیس بن سعد: رحم اللّه أبا حسن؛ فلقد کان هشّا بشّا ذا فکاهة، قال قیس: نعم، کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله یمزح و یبتسم إلی أصحابه، و أراک تسرّ حسوا فی ارتغاء، و تعیبه بذلک! أما و اللّه لقد کان مع تلک الفکاهة و الطلاقة أهیب من ذی لبدتین قد مسّه الطّوی، تلک هیبة التّقوی، و لیس کما یهابک طغام أهل الشام!  
و قد بقی هذا الخلق متوارثا متناقلا فی محبّیه و أولیائه إلی الآن، کما بقی الجفاء و الخشونة و الوعورة فی الجانب الآخر، و من له أدنی معرفة بأخلاق الناس و عوائدهم یعرف ذلک».  
(3) - «مکارم الأخلاق» / 21؛ «إحیاء علوم الدین» ج 2/ 325. و راجع «سنن الترمذی» ج 5/ 601، کتاب المناقب، الباب 10، الحدیث 3641 و 3642. و انظر الأحادیث التی حول الضحک و الدعابة فی «الکافی» ج 2/ 663- 665، کتاب العشرة، باب الدعابة و الضحک؛ و «بحار الأنوار» ج 76/ 58- 61، کتاب العشرة، الباب 106.  
(4) - قال أمیر المؤمنین علی علیه السّلام فی الخطبة التی یصف فیها المتقین: «… و إن ضحک لم یعل صوته» («نهج البلاغة» ص 306، الخطبة 193).

8 الجلوس فی موضع یبرز و جهه فیه لجمیع الحاضرین

الثامن: أنْ یجلِسَ فی موضع یَبْرُزُ وجهُه فیه لجمیع الحاضرین، و یَلْتَفِتَ إلیهم التفاتاً خاصّاً بحسب الحاجة للخطاب، و یُفَرِّقَ النظرَ علیهم، و یَخُصَّ مَنْ یُکَلِّمُه أو یَسْأَلُه أو یَبْحَثُ معه علی الوجه بمزید التفات إلیه و إقبال علیه، و إنْ کان صغیراً أو وضیعاً؛ فإنَّ تخصیص المترفِّعین مِن أفعال المتجبِّرین و الْمُرائِینَ. و القارئُ مِن الحاضرین فی حکمِ الباحث، فَیَخُصُّه بما یَتَعلَّقُ بدرسه، و یُعْطِی غیرَه مِن الخطاب و النظر بحسب حاله و سؤاله.

9 حسن خلقه مع جلسائه و القیام لهم

التاسع: أن یُحَسِّنَ خُلُقَه مع جُلَسائِه زیادةً علی غیرهم، و یُوَقِّرَ فاضِلَهم بعلم أو سِنٍّ أو صَلاح أو شَرَف و نحوِ ذلک، و یَرْفَعَ مجالسَهُمْ علی حسبِ تقدیمهم فی الإمامة (1) ، و یَتَلَطَّفَ بالباقین، و یُکْرِمَهُمْ بحُسْن السلام و طَلاقَةِ الوجه و البَشاشَةِ و الابتسام، و بالقیام لهم علی سبیل الاحترام و لا کَراهَةَ فیه بوجه. و إن کان فی بعض الأخبار ما یوهمه «2» و تحقیقه فی غیر هذا المحل.  
منیة المرید، ص: 210  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - الظاهر أنّه یرید تقدیمهم فی إمامة الجماعة، و هو- کما فی «شرح اللمعة» ج 1/ 391- 393- هکذا. «… و یقدّم الأقرأ من الأئمّة … فالأفقه … فإن تساووا فی الفقه و القراءة فالأقدم هجرة من دار الحرب إلی دار الإسلام … و فی زماننا قیل هو السبق إلی طلب العلم، … فإن تساووا فی ذلک سنّ مطلقا أو فی الإسلام … فإن تساووا فیه فالأصبح وجها … و لم یذکر هنا ترجیح الهاشمی، لعدم دلیل صالح لترجیحه، و جعله فی «الدروس» بعد الأفقه، و زاد بعضهم فی المرجّحات بعد ذلک الأتقی و الأورع … و بعض هذه المرجّحات ضعیف المستند و لکنّه مشهور».  
(2) - لعلّه یقصد بذلک- کما یظهر من «أدب الإملاء و الاستملاء» / 34- مثل ما روی فی «سنن أبی داود» ج 4/ 358، کتاب الأدب، الحدیث 5230: «عن أبی أمامة، قال: خرج علینا رسول اللّه صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم، متوکّئا علی عصا، فقمنا إلیه، فقال: لا تقوموا کما تقوم الأعاجم یعظّم بعضها بعضا». (و مثله فی «سنن ابن ماجة» ج 2/ 1261، کتاب الدعاء، الباب 2، الحدیث 3836، عن أبی أمامة) ؛ أو ما روی فی «سنن الترمذی» ج 5/ 90، کتاب الأدب (44) ، الباب 13، الحدیث 2754-؛ و «مکارم الأخلاق» / 16؛ و «إحیاء علوم الدین» ج 2/ 181- عن حمید بن أنس قال: لم یکن شخص أحبّ إلیهم من رسول اللّه صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم، قال: و کانوا إذا رأوه لم یقوموا لما یعلمون من کراهیته لذلک». أو یقصد ما روی فی «کتاب سلیم بن قیس» - کما فی «بحار الأنوار» ج 75/ 466، الحدیث 14- من أنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قال:  
«أیّها الناس! عظّموا أهل بیتی فی حیاتی و من بعدی و أکرموهم و فضّلوهم؛ فإنّه لا یحلّ لأحد أن یقوم من مجلسه لأحد إلّا لأهل بیتی».  
و ممّا یدلّ علی عدم الکراهة- فیما نحن فیه- ما رواه البرقی فی «المحاسن» / 233، الحدیث 186، و العلامة المجلسی، قدّس اللّه نفسه الزکیّة، فی «بحار الأنوار» ج 75/ 466- 467، الحدیث 13 نقلا عن «المحاسن»: «عن إسحاق بن عمّار، قال قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: من قام من مجلسه تعظیما لرجل؟ قال: مکروه إلّا لرجل فی الدین». و قال الغزالی فی «إحیاء علوم الدین» ج 2/ 181: «و القیام مکروه علی سبیل الإعظام لا علی سبیل الإکرام» ؛ و لعلّه یجمع بذلک بین الأحادیث المتعارضة، فتأمّل. و قال النووی فی «شرح المهذّب» ج 1/ 56: «و قد ینکر القیام من لا تحقیق عنده، و قد جمعت جزء فیه الترخیص فیه و دلائله، و الجواب عمّا یوهم کراهته». و قال أیضا فی «الأذکار» / 239: «و أمّا إکرام الداخل بالقیام، فالذی نختاره أنّه مستحب لمن کان فیه فضیلة ظاهرة من علم أو صلاح أو شرف، … و یکون هذا القیام للبرّ و الإکرام و الاحترام لا للرئاء و الإعظام، و علی هذا الذی اخترناه استمرّ عمل السلف و الخلف، و قد جمعت فی ذلک جزء جمعت فیه الأحادیث و الآثار و أقوال السلف و أفعالهم الدالّة علی ما ذکرته، ذکرت فیه ما خالفها و أوضحت الجواب عنه، فمن أشکل علیه من ذلک شی‌ء و رغب فی مطالعة ذلک الجزء رجوت أن یزول إشکاله، إن شاء اللّه تعالی».  
- راجع أیضا «أدب الإملاء و الاستملاء» / 34- 35، 137- 138؛ «فتح الباقی» ج 2/ 209- 210؛ «شرح ألفیة العراقی» ج 2/ 209- 210.

10 تلاوة القرآن و الدعاء و نحوه قبل الشروع فی الدرس

العاشر: (1)  
أن یُقَدِّمَ علی الشروع فی البحث و التدریس تِلاوةَ ما تَیَسَّرَ من القرآن العظیم تَیَمُّناً و تَبَرُّکاً، و یَدْعُوَ عقیبَ القِراءَةِ لنفسه و للحاضرین و لسائر المسلمین، ثمَّ یَسْتَعِیذَ بالله من الشیطان الرجیم، و یُسَمِّیَ الله تعالی و یَحْمَدَه، و یُصَلِّیَ و یُسَلِّمَ علی النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم) و علی آله و أصحابهِ، ثُمَّ یَدْعُوَ للعلماء الماضین و السلفِ الصالحین، و لمشایخه خاصَّةً و لوالدیه و للحاضرین.  
وإنْ کان فی مَدْرَسَة و نحوِها دعا لِواقِفِ المکانِ. و هذا و إنْ لَمْ یَرِدْ به نَصٌّ علی الخصوص، لکن فیه خیرٌ عظیمٌ و برکةٌ، و المحلُّ موضعُ إجابة، و فیه اقتداءٌ بالسلف من العلماء، فقد کانوا یَسْتَحِبُّونَ ذلک. (2)  
وذکر بعض العلماء (3) أنّه یقول من جملة الدعاء:  
اللهُمَّ إنِّی أعُوذُ بِکَ أنْ أُضِلَّ أوْ أُضَلَّ أوْ أزِلَّ أوْ أُزَلَّ أوْ أظْلِمَ أوْ أُظْلَمَ أو أجْهَلَ أوْ یُجْهَلَ عَلَیَّ. اللهُمَّ انْفَعْنی بِما عَلَّمْتَنی و عَلِّمْنی مایَنْفَعُنی وَ زِدْنی عِلْماً، وَ الْحَمْدُ لِلّهِ عَلی کُلِّ حال، اللهُمَّ إنِّی أعُوذُ بِکَ مِنْ عِلْم لا یَنْفَعُ، و من قَلْب لا یَخْشَعُ، و من نَفْس لا تَشْبَعُ، و من دُعاء لا یُسْمَعُ. (4)  
و کان بعض العلماء «5» یختار قراءة سورة الأعلی و یزعم أنه متأس و متفأل بما فیها من قوله الْأَعْلَی و قوله قَدَّرَ فَهَدی و قوله سَنُقْرِئُکَ فَلا تَنْسی و قوله فَذَکِّرْ و قوله   
منیة المرید، ص: 211  
صُحُفِ إِبْراهِیمَ وَ مُوسی «6»  
ورُوِیَ أنّ من اجتمع مع جماعة، و دعا یکون من دعائه:  
اللهُمَّ اقْسِمْ لَنا مِنْ خَشْیَتِکَ ما یَحُولُ بَیْنَنا وَ بَیْنَ مَعْصِیَتِکَ، و من طاعَتِکَ ما تُبَلِّغنا بِهِ جَنَّتَکَ، و من الْیَقِینِ ما تُهَوّنُ بِهِ عَلَیْنا مَصائِبَ الدُّنْیا.  
اللهُمَّ مَتِّعْنا بِأسْماعِنا وَ أبْصارِنا و قُوَّتِنا ما أحْیَیْتَنا، و اجْعَلْهُ الْوارِثَ مِنّا، وَاجْعَلْ ثارَنا عَلی مَنْ ظَلَمَنا، وَ انْصُرْنا عَلی مَنْ عادانا، وَ لا تَجْعَلْ مُصِیبَتَنا فی دِیِنِنا، وَ لا تَجْعَلْ دُنْیانا أکْبَرَ هَمِّنا وَ لا مَبْلَغَ عِلْمِنا، وَ لا تُسَلِّطْ عَلَیْنا مَنْ لا یَرْحَمُنا. (7)  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 34- 35؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 56.  
(2) - انظر «شرح المهذّب» ج 1/ 56؛ «مقدّمة ابن الصلاح» / 365؛ «الخلاصة فی أصول الحدیث» / 144.  
(3) - هو النووی فی «شرح المهذّب» ج 1/ 56.  
(4) - الدعاء مرویّ فی «سنن ابن ماجة» ج 1/ 92، المقدّمة، الباب 23، الحدیث 250، و ج 2/ 1260، کتاب الدعاء، الباب 2، الحدیث 3833؛ و «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 195؛ و «سنن أبی داود» ج 4/ 325، کتاب الأدب، الحدیث 5094؛ و «الجامع الصغیر» ج 1/ 59، حرف الهمزة؛ و «المستدرک علی الصحیحین» ج 1/ 104، فی کلّ منها روی بعض هذا الدعاء؛ و الشطر الأخیر منه فی «مفاتیح الجنان» / 17، فی تعقیب صلاة العصر أیضا، نقلا عن «مصباح المتهجّد».  
(5) - قال فی «فتح الباقی» ج 2/ 214: «… و اختار شیخنا تبعا للناظم [یعنی العراقی أن تکون سورة الأعلی بمناسبة سَنُقْرِئُکَ فَلا تَنْسی .  
(6) - سورة الأعلی (87): 1، 3، 6، 9، 19.  
(7) - الدعاء مرویّ فی «سنن الترمذی» ج 5/ 528، کتاب الدعوات (45) ، الباب 80، الحدیث 3502؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / 107؛ «عیون الأخبار» ج 2/ 279- 280؛ «الأذکار» / 265- 266؛ «الجامع الصغیر» ج 1/ 59، حرف الهمزة؛ «عوالی اللآلی» ج 1/ 159- 160؛ «مفاتیح الجنان» / 164- 165، فی أعمال اللیلة الخامسة عشرة من شهر شعبان.

11 تفهیم الدرس بأیسر الطرق و أعذب ما یمکنه من الألفاظ

الحادی عَشَرَ: أنْ یَتَحَرّی تفهیمَ الدرسِ بأیْسَرِ الطُرُقِ، وَ أعْذَبِ مایُمْکِنُه من الألفاظ، مُتَرسِّلاً مُبَیِّناً مُوَضِّحاً، مُقَدِّماً ما ینبغی تقدیمُهُ، مُؤخِّراً ما ینبغی تأخیُره، مُرَتِّباً مِن المقدِّماتِ ما یَتَوَقَّفُ علیها تحقیقُ المحلِّ، واقفاً فی موضِعِ الوقف، مُوصِلاً فی موضِع الوصل، مُکَرِّراً ما یُشْکِلُ مِنْ معانیه و ألفاظه مع حاجةِ الحاضرین أو بعضِهم إلیه، و إذا فَرَغَ مِنْ تقریر المسألة سَکَتَ قلیلاً حتّی یَتَکَلَّمَ مَنْ فی نفسه کلامٌ علیه.  
ولا یَذْکُرْ (1) فی الدرس شبْهَةً فی الدین، و یُؤَخِّر الْجَوابَ عنها إلی درس آخَرَ، بل یَذْکُرُهما جمیعاً أو یؤَخِّرُهما جمیعاً، سیَّما إذا کان الدرسُ یَجْمَعُ الخاصَّ و العامَّ، و من یُحْتَملُ أنْ لا یَعودَ إلی ذلک المقام، فتَقَعُ الشبهةُ فی نفسه و لا یَتَّفِقُ له جوابُها، فیَصیرُ سبباً فی فِتْنَتِهِ.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 38.

12 تقدیم الأشرف فالأشرف من الدروس إذا تعدَّدَتْ

الثانی عَشَرَ: (1) إذا تَعَدِّدَتِ الدروسُ، فَلْیُقَدِّمْ منها الأشرفَ فالأشرفَ و الأهمَّ فالأهمَّ، فَیُقَدِّمُ أُصولَ الدین ثمّ التفسیرَ ثمَّ الحدیثَ ثمَّ أُصولَ الفقه ثمّ الفقهَ ثمّ النحوَ ثمّ المعانیَ، و علی هذا قیاسُ باقی العلوم بحسب مَرْتَبَتِها و الحاجةِ إلیها.  
و سیأتی (2) إن شاء الله ما یُعِینُ علی هذا الترتیب فی باب یَخُصُّه.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 35- 36.  
(2) - فی المطلب الثالث من الخاتمة.

13 عدم تطویل مجلسه تطویلاً مملاً و عدم تقصیرة تقصیراً مخلاً

الثالثَ عَشَرَ: (1)  
أنْ لا یُطَوِّلَ مجلسَه تطویلاً یُمِلُّهم، أو یَمْنَعُهم فهمَ الدرس أو ضبطَه؛ لأنّ المقصودَ إفادتُهم و ضبطُهم، فإذا صاروا إلی هذه الحالة فاتَ المقصودُ.  
ولا یُقَصِّرُه تقصیراً یُخِلُّ ببعض تقریره أو ضَبْطِه أو فَهْمِه؛ لفوات المقصود. و یراعی فی ذلک مصلحة الحاضرین فی الفائدة و التطویل و استیفاء الأقسام فی التقسیم إذا کانوا من أهله.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 38.

14 عدم الاشتغال بالدرس و به ما یشوش فکره

الرابعَ عَشَرَ: أنْ لا یَشْتَغِلَ بالدرس، و به ما یُزْعِجُه و یُشَوِّشُ فِکْرَه، مِنْ مَرَض أو جُوع أو عَطَش أو مُدافَعَةِ حَدَث أو شِدَّةِ فَرَح أو غَمٍّ أو غَضَب أو نُعاس أو قَلَق أو بَرْد أو حَرٍّ مُؤْلمِیْنِ؛ حَذَراً مِنْ أنْ یَقْصُرَ عن استیفاء المطلوبِ من البحث، أو یُفْتِیَ بغیر الصَواب.

15 عدم کون مایؤذی الحاضرین فی مجلسه

الخامسَ عَشَرَ: أنْ لا یکونَ فی مجلسه ما یُؤْذی الحاضرینَ مِنْ دُخان أو غُبار أو صوت  
مُزْعِج، أو شمس موجبة لِلْحَرِّ الشدیدِ، أو نحوِ ذلک ممّا یمنَعُ مِنْ تأدیة المطلوبِ، بل یکونَ واسعاً مَصُوناً عن کلِّ ما یَشْغَلُ الفِکْرَ و یُشَوِّشُ النَّفْسَ؛ لِیَحْصُلَ فیه الغرضُ المطلوبُ.

16 مراعاة مصلحة الجماعة فی تقدیم وقت الحضور و تأخیره

السادس عَشَرَ: (1)  
مراعاة مصلحةِ الجَماعةِ فی تقدیم وقت الحضور و تأخیره فی النهار، إذا لم یکن علیه فیه ضرورةٌ و لا مزیدُ کُلْفَة، و من الضرورة الاشتغال فی الوقت الصالح بالمطالعة و التصنیف، حیث یکونُ الاشتغالُ به أولی مِن التدریس.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 44.

17 عدم رفع صوته زیادة علی الحاجة و عدم حفضه

السابع عَشَرَ: (1)  
أنْ لا یرفَعَ صوتَه زیادةً علی الحاجة، و لا یَخْفِضَه خَفْضاً یمنَعُ بعضَهم مِنْ کمالِ فهمه، و قد رُوی عن النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم): «إنّ الله یُحِبُّ الصَوْتَ الْخَفِیضَ، و یُبْغِضُ الصَوْتَ الرَفِیعَ.» (2)  
والأولی أنْ لا یجاوِزَ صوتُه مجلسَه، و لا یَقْصُرَ عن سَماع الحاضرین. فإن حضر فیهم ثقیل السمع فلا بأس بعلو صوته بقدر ما یسمعه و قد روی فی فضیلة ذلک حدیث «3».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 39.  
(2) - رواه الخطیب البغدادیّ فی «الجامع لاخلاق الراوی و آداب السامع [أو: آداب الواعی » کما فی «تذکرة السامع» / 39. و فی «مسند الإمام موسی بن جعفر» علیهما السّلام، ص 43، الحدیث 7: «… کان النبیّ صلّی اللّه علیه و آله یعجبه (ظ) أن یکون الرجل خفیف الصوت و یکره أن یکون الرجل جهیر الصوت». و فی «الجامع الصغیر» ج 2/ 120، حرف الکاف، و شرحه: «فیض القدیر» ج 5/ 242، الحدیث 7147: «کان صلّی اللّه علیه و آله یکره أن یری الرجل جهیرا رفیع الصوت، و کان یحبّ أن یراه خفیض الصوت». قال المناوی فی شرح الحدیث فی «فیض القدیر» ج 5/ 242؛ «أخذ منه أنّه یسنّ للعالم صون مجلسه عن اللغط و رفع الأصوات و غوغاء الطلبة و أنّه لا یرفع صوته بالتقریر فوق الحاجة …». و مثله فی «کشف الخفاء» ج 1/ 292.  
و فی «کنز العمّال» ج 3/ 569، الحدیث 7944: «إنّ اللّه لیکره الرجل الرفیع الصوت، و یحب الرجل الخفیض الصوت».  
(3) - فی «ثواب الأعمال» / 168، الحدیث 5؛ و «بحار الأنوار» ج 74/ 388، الباب 25، نقلا عنه: «عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: إسماع الأصمّ من غیر تضجّر صدقة هنیئة.» و لم أجد غیر هذا حدیثا فی ذلک؛ و قال فی «تذکرة السامع» / 39- کالمتن-: «و روی فی فضیلة ذلک حدیث» و لم یذکر نصّ الحدیث. نعم قال السمعانی فی «أدب الإملاء و الاستملاء» / 49: «ثمّ یرفع صوته بما یرید أن یملیه.» و احتجّ لذلک بهذا الحدیث:  
«… عن عبد اللّه بن عمر قال: تخلّف عنّا النبیّ فی سفرة سفرناها فأدرکنا و قد رهقتنا الصلاة صلاة العصر، و نحن نتوضّأ فجعلنا نمسح أرجلنا، فنادی بأعلی صوته: ویل للأعقاب من النار مرّتین أو ثلاثا». و انظر شرح هذا الحدیث فی «فیض القدیر» ج 6/ 366- 367، الحدیث 9643؛ و انظر أیضا «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 169.

18 صیانة مجلسه عن اللَّغط و اختلاف جهات البحث

الثامن عَشَرَ: (1)  
أن یَصُونَ مجلسَه عن اللَغَطِ فإنّ الْغَلَطَ تحت اللَغَطِ و عن رفعِ الأصواتِ و سوء الأدب فی المباحثة، و اختلاف جِهات البحث، و العدولِ عن المسألةِ إلی غیرها قبلَ إکمالها.  
فإذا ظهر مِنْ أحد الباحثین شیءٌ مِن مَبادِئ ذلک تَلَطَّفَ فی دفعه قبل انتشاره و ثَوَرانِ النفوس، و یَذْکُرُ لجملة الحاضرین ما یقتضی قبحَ الانتقالِ المذکورِ، و أنّ المقصودَ اجتماعُ القلوب علی إظهار الحقِّ و تحصیلِ الفائدةِ و الصفاء و الرِفْق، و استفادةِ البعض من البعض، و یُذَکِّرهم ما جاء فی ذمِّ المماراة و المنافسة و الشَحْناء، سیّما أهلِ العلم المتَّسِمِینَ به، و أنَّ ذلک سببُ الْعَداوَة و الْبَغْضاءِ، و أنّ الواجبَ کونُ الاجتماع خالصاً للّه تعالی لِیُثْمِرَ الفائدةَ فی الدنیا و السعادةَ فی الأُخری.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 40- 41؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 57.

19 زجر من تعدّی فی بحث أو ظهر منه ترک إنصاف

التاسعَ عَشَرَ: أن یَزْجُرَ من تَعدّی فی بحثه أو ظَهَرَ منه لَدَدٌ أو سوءُ أدب أو ترکُ إنصاف بعد ظهور الحقِّ، أو أکْثَرَ الصِیاحَ بغیر فائدة، أو أساءَ أدَ بَه علی غیره من الحاضرین أو الغائبین، أو تَرَفَّعَ علی من هو أولی منه فی المجلس، أو نامَ أو تَحَدَّثَ مع غیره حالةَ الدرس بما لا ینبغی، أو ضَحِکَ أو اسْتَهْزَأَ بأحد أو فَعَلَ ما یُخِلُّ بأدبِ الطالب فی الْحَلْقَةِ. و سیأتی تفصیلُه (1) إن شاء الله تعالی.  
هذا کُلُّه إذا لم یَتَرتَّبْ علی ذلک مَفْسَدَةٌ تَرْبُو علیه، و هذا النوع مغایِرٌ لِما مَرَّ مِن زَجْرِهم و کَفِّهم عن مساوئ الأخلاق؛ لأنّ هذا خاصٌّ بالدرس و ذاک بما یَتَعَلَّقُ بشأن أنفسهم و إن کان یُمْکِنُ إدراجُه فیه، إلاّ أنّ الاهتمام بشأنه حَسَّنَ ذِکْرَه علی الخصوص.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - یعنی تفصیل أدب الطالب، و سیأتی فی النوع الثالث من هذا الباب.

20. الإرفاق بهم فی خطابهم و سماع سؤالهم

العشرون:  
أنْ یُلازِمَ الإرفاقَ بهم فی خِطابهم و سَماعِ سؤالهم، و إذا عَجَزَ السائلُ عن تقریر ما أوْرَدَه أو تحریرِ العبارة فیه، لحیاء أو قصور و وَقَعَ علی المعنی، عَبَّرَ عن مراده أوّلاً وَ بیَّنَ وجهَ إیراده، و أجابَ بما عنده.  
وإن اشْتَبَهَ علیه مرادُه سألَه عن الأُمور التی یَحْتَمِلُ إرادتَه لها، فیقول له: «أتریدُ بقولک کذا؟» فإن قال:  
«نعم»: أجابه، و إلاّ ذَکَرَ مُحْتَملاً آخَرَ.  
وإنْ سأل عن شیء رکیک، فلا یَسْتَهْزِئُ به و لا یَحْتَقِرُ السائلَ؛ فإنَّ ذلک أمر لا حِیلةَ فیه، وَ یَتَذَکَّرُ أنّ الجمیعَ کانوا کذلک ثمَّ تَعَلَّمُوا وَ تَفَقَّهُوا.

21. التودد للغریب و الانبساط له

الحادی و العشرون: (1)  
أنْ یَتَوَدَّدَ لغریب حضَرَ عنده، وَ یَنْبَسِطَ له لِیَنْشَرِحَ صدرُه؛ فإنّ للقادمِ دَهْشَةً سیّما بین یَدَیِ العلماءِ. و لا یُکْثِرَ النظرَ و الالتفاتَ إلیه استغراباً له؛ فإنّ ذلک یُخَجِّلُه و یَمْنَعُه مِن المساءلة و المشارَکَةِ فی البحث إنْ کان مِن أهله.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 43- 44.

22. الإمساک عن مسألة شرع فیها إذا أقبل بعض الفضلاء حتی یجلس

الثانی و العشرون:  
إذا أقْبَلَ بعضُ الفضلاء، و قد شرع فی مسألة أمْسَکَ عنها حتّی یَجْلِسَ، و إن جاء و هو یَبْحَثُ أعادَها له أو مقصودَها، و إذا أقبل و قد بَقِیَ للفَراغ و قیامِ الجماعة بقدر ما یَصِلُ إلی المجلس، فَلْیُؤَخِّرْ تلک البقیَّةَ؛ وَ یَشْتَغِلْ عَنْها ببحث أو غیرهِ إلی أن یَجْلِسَ، ثُمَّ یُعیِدُها أو یُتَمِّمُ تِلْکَ البَقیَّةَ؛ کیلا یَخْجَلَ المقبِلُ بقیامهم عند جلوسه.

23. قول «لا أدری» و مثله إذا سئل عن شیء لا یعرفه

الثالثُ و العشرون: (1)  
و هو مِنْ أهمِّ الآداب إذا سُئِلَ عن شیء لا یَعْرِفهُ، أو عَرَضَ فی الدرس مالا یَعْرِفُه، فلْیَقُلْ: لا أعرفه، أو لا أتَحَقَّقُهُ، أو لا أدری، أو حتّی أُراجِعَ النظرَ فی ذلک.  
ولا یَسْتَنْکِف عن ذلک؛ فمِنْ عِلْمِ العالم أن یقولَ فیما لا یعلم: «لا أعلمُ، و الله أعْلَمُ».  
قال علیّ (علیه السلام): «إذا سُئِلْتُمْ عَمّا لا تَعْلَمُونَ فَاهْرَبُوا» قالوا: وَ کَیْفَ الْهَرَبُ؟ قالَ: «تَقُولُونَ: الله أعْلَمُ.» (2)  
وَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ ع قَالَ مَا عَلِمْتُمْ فَقُولُوا وَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَقُولُوا اللَّهُ أَعْلَمُ إِنَّ الرَّجُلَ لَیُسْرِعُ [لَیَشْرَعُ بِالْآیَةِ مِنَ الْقُرْآنِ یَخِرُّ فِیهَا أَبْعَدَ مَا بَیْنَ السَّمَاءِ [وَ الْأَرْضِ «3»  
و عن زُرارَة بنِ أعْیَنَ قال:  
سَأَلْتُ أبا جَعْفَر (علیه السلام): ما حَقُّ اللهِ عَلَی الْعِبادِ؟ قالَ: «أنْ یَقُولُوا ما یَعْلَمُونَ، وَ یَقِفُوا عِنْدَ مالا یَعْلَمُون» (4)  
و عن الصادقِ (علیه السلام):  
منیة المرید، ص: 216  
إنَّ اللهَ خَصَّ عِبادَهُ بِآیَتَیْنِ مِنْ کِتابِهِ: أنْ لا یَقُولُوا حَتّی یَعْلَمُوا، و لا یَرُدُّوا ما لَمْ یَعْلَمُوا، قالَ الله عَزَّ وَ جَلَّ: (ألْمَ یُؤْخَذْ عَلَیْهمْ مِیثاقُ الْکِتاب أنْ لا یَقُولُوا عَلَی الله إلاَّ الْحَقَّ) (5) وَ قالَ: (بَلْ کَذَّبُوا بِما لَمْ یُحِیطُوا بِعِلْمِهِ وَ لَمّا یَأْتِهِمْ تَأْوِیلُه). (6)  
" وَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ إِذَا تَرَکَ الْعَالِمُ لَا أَدْرِی أُصِیبَتْ مَقَاتِلُهُ «7»  
" وَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ إِذَا سُئِلَ أَحَدُکُمْ عَمَّا لَا یَدْرِی فَلْیَقُلْ لَا أَدْرِی فَإِنَّهُ ثُلُثُ الْعِلْمِ «8»  
و قال آخر لا أدری ثلث العلم «9».  
و قال بعضُ الفضلاء: «ینبغی للعالم أنْ یُوْرِثَ أصْحابَه لا أدری.» (10) و معناه أنْ یُکْثِرَ منها لِتَسْهلَ علیهم و یَعْتادُوها، فیستعملوها فی وقت الحاجة.  
و قال آخر تعلم لا أدری فإنک إن قلت لا أدری علموک حتی تدری و إن قلت أدری سألوک حتی لا تدری «11».  
منیة المرید، ص: 217  
و اعلم أنّ قولَ العالِم: «لا أدری» لا یَضَعُ مَنْزِلَتَه، بل یَزِیدُها رِفْعَةً و یزیدُه فی قلوب الناس عَظَمَةً، تفضُّلاً من الله تعالی علیه، و تعویضاً له بالتزامه الحقّ، و هو دلیلٌ واضحٌ علی عظمة محلِّه و تقواه و کمالِ معرفتِهِ. و لا یَقْدَحُ فی المعرفة الجهلُ بمسائلَ معدودَة.  
وإنّما یُسْتَدَلُّ بقوله:  
«لا أدری» علی تقواه، و أنَّه لا یُجازِفُ فی فتواه، و أنّ المسألةَ مِنْ مشکلاتِ المسائل.  
وإنّما یَمْتَنِعُ مِنْ «لا أدری» مَنْ قَلَّ عِلْمُه و عَدِمَتْ تقواه و دیانتُه؛ لأنّه یَخافُ لقصوره أنْ یَسْقُطَ من أعْیُنِ الناس، و هذه جَهالةٌ أُخری منه؛ فإنّه بإقدامه علی الجواب فیما لا یَعْلَمُ یَبُوءُ بالإثم العظیم، و لا یَصْرِفُه عمّا عُرِفَ به مِن الْقُصُور، بل یُسْتَدَلُّ به علی قُصورِه، و یُظْهِرُ الله تعالی علیه ذلک بسبب جرأته علی التقوُّلِ فی الدین تصدیقا.  
لِمَا وَرَدَ فِی الْحَدِیثِ الْقُدْسِیِّ مَنْ أَفْسَدَ جَوَّانِیَّهُ أَفْسَدَ اللَّهُ بَرَّانِیَّهُ «12».  
و من المعلوم أنّه إذا رُؤِیَ المحقِّقونَ یقولونَ فی کثیر من الأوقات: «لا أدری» و هذا المسکینُ لا یقولُها أبداً، یُعلَمُ آن هم یَتَوَرَّعُونَ لدینهم و تقواهم، و أنّه یُجازِفُ لِجَهْلِه و قِلَّةِ دینه، فیقعُ فیما فَرَّ منه، و اتَّصَفَ بما احْتَرَزَ عنه لفَسادِ نِیَّتِهِ و سوء طَوِیَّتِهِ.  
وَ قَدْ قَالَ النَّبِیُّ ص الْمُتَشَبِّعُ بِمَا لَمْ یُعْطَ کَلَابِسِ ثَوْبَیْ زُورٍ «13».  
منیة المرید، ص: 218  
و قد أدب الله تعالی العلماء بقصة موسی و الخضر ع حین لم یرد موسی ع العلم إلی الله تعالی لما سئل هل أحد أعلم منک «14» بما حکاه الله عنهما من الآیات المؤذنة «15» بغایة الذل من موسی ع و غایة العظمة من الخضر ع و سیأتی «16» إن شاء الله تعالی فی هذه الرسالة جملة من نکت القصة.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 42- 43؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 57- 58.  
(2) - «سنن الدارمیّ» ج 1/ 63.  
(3) - «الکافی» ج 1/ 42، کتاب فضل العلم، باب النهی عن القول بغیر علم، الحدیث 4، و فیه: «لینتزع الآیة» بدل «لیسرع بالآیة» ؛ «بحار الأنوار» ج 2/ 119، الحدیث 25- نقلا عن «المحاسن» - و فیه «لینتزع بالآیة».  
(4) - «الکافی» ج 1/ 43، کتاب فضل العلم، باب النهی عن القول بغیر علم، الحدیث 7؛ «بحار الأنوار» ج 2/ 113، الحدیث 2، عن «أمالی الصدوق».  
(5) - سورة الأعراف (7): 169.  
(6) - سورة یونس (1): 39. و الحدیث فی «الکافی» ج 1/ 43، کتاب فضل العلم، باب النهی عن القول بغیر علم، الحدیث 8؛ «بحار الأنوار» ج 2/ 113، الحدیث 3- نقلا عن «أمالی الصدوق» - و فیه: «عیّر» بدل «خصّ».  
(7) - هذا الکلام نسب إلی ابن عبّاس فی «البیان و التبیین» / 207؛ و «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 172؛ و «تذکرة السامع» / 42؛ و «صفة الفتوی» / 7؛ و «أدب الدنیا و الدین» / 82؛ و غیرها. و فی «قوت القلوب» ج 1/ 136:  
«قال علیّ بن الحسین و محمّد بن عجلان: إذا أخطأ العالم قول لا أدری أصیبت مقالته» ؛ و فی «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 61: «قال ابن مسعود: … جنّة العالم لا أدری، فإن أخطأها فقد أصیبت مقاتله» ؛ و نسب إلی محمّد بن عجلان فی «صفة الفتوی» / 7؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 10؛ و «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 173 أیضا؛ و لکن هذا کلام مولانا و مولی الموحدین یعسوب الدین أمیر المؤمنین علیه أفضل صلوات المصلّین، روی فی «نهج البلاغة» ص 482، قسم الحکم، الحکمة 85؛ و «غرر الحکم» ج 5/ 377، الحدیث 8835؛ و «بحار الأنوار» ج 2/ 122، الحدیث 41، نقلا عن «نهج البلاغة» ؛ و هذا نصّه: «من ترک قول لا أدری أصیبت مقاتله».  
(8) - «تذکرة السامع» / 42؛ «مجمع الزوائد» ج 1/ 180.  
(9) - «تذکرة السامع» / 42.  
(10) - «تفسیر القرطبیّ» ج 1/ 286؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 57؛ «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 173 و فیه: «… أخبرنی مالک ابن أنس أنّه سمع عبد اللّه بن یزید ابن هرمز، یقول: ینبغی للعالم … الخ».  
(11) - «قوت القلوب» ج 1/ 96؛ «أعلام الموقّعین» ج 4/ 278؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج 2/ 68؛ «صفة الفتوی» / 9، و القائل أبو الذیال، کما فی المصدرین الأخیرین.  
(12) - فی «مشکاة الأنوار» / 321: «قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: ما من عبد إلّا و له جوّانیّ و برّانیّ، فمن أصلح جوّانیّه أصلح اللّه برّانیّه، و من أفسد جوّانیّه أفسد اللّه علیه برّانیّه …» ؛ و فی «النهایة» ج 1/ 319: «و فی حدیث سلمان رضی اللّه عنه: إنّ لکلّ امرئ جوّانیّا و برّانیّا، فمن یصلح جوّانیّه یصلح اللّه برّانیّه، و من یفسد جوّانیّه یفسد اللّه برّانیّه؛ أی باطنا و ظاهرا، و سرّا و علانیة، و هو منسوب إلی جوّ البیت و هو داخله، و زیادة الألف و النون للتأکید» ؛ و قال فی ج 1/ 117: «… أراد بالبرّانیّ العلانیة، و الألف و النون و زیادات النّسب کما قالوا فی صنعاء: صنعانیّ. و أصله من قولهم خرج فلان برّا، أی خرج إلی البرّ و الصحراء. و لیس من قدیم الکلام و فصیحه». و انظر أیضا «لسان العرب» ج 14/ 157، «جوا»، و ج 4/ 54، «برر».  
(13) - «شرح المهذّب» ج 1/ 58؛ «سنن أبی داود» ج 4/ 300، کتاب الأدب، الحدیث 4997؛ «النهایة» ج 2/ 441، و فیه: «لا یملک» بدل «لم یعط»، قال ابن الأثیر فی توضیح الحدیث: «أی المتکثّر بأکثر ممّا عنده یتجمّل بذلک، کالّذی یری أنّه شبعان، و لیس کذلک، و من فعله فإنّما یسخر من نفسه. و هو من أفعال ذوی الزّور، بل هو فی نفسه زور، أی کذب» ؛ و انظر «مجمع الأمثال» ج 2/ 150.  
(14) - «صحیح البخاریّ» ج 2/ 46- 47، کتاب العلم، الحدیث 73، و ج 2/ 54، الحدیث 77، و ج 2/ 141- 145، الحدیث 123؛ «تفسیر مجمع البیان» ج 6/ 481؛ «مسند أحمد» ج 5/ 116، 117، 118؛ «صحیح مسلم» ج 4/ 1847- 1853، کتاب الفضائل (43) ، الباب 46؛ «الترغیب و الترهیب» ج 1/ 129، الحدیث 1، و إلیک نصّ واحد منها مع التلخیص: «… سمعت رسول اللّه صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم یقول: بینما موسی فی ملأ من بنی إسرائیل، جاءه رجل فقال له: هل تعلم أحدا أعلم منک؟ قال موسی: لا. فأوحی اللّه إلی موسی:  
بلی عبدنا خضر، فسأل موسی السبیل إلیه … الخ». و مثله روی فی «تفسیر العیّاشی» ج 2/ 334، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام.  
(15) - سورة الکهف (18): 65- 82.  
(16) - فی القسم الثانی من النوع الثالث من هذا الباب، ص 235- 239.

24. المبادرة إلی النبیه علی فساد تقریر توهمه صواباً

الرابع و العشرون:  
أنّه إذا اتَّفَقَ له تقریرٌ أو جوابٌ تَوَهَّمَه صواباً، یُبادِرْ إلی التنبیه علی فَسادِه و تبیین خطائه قبل تَفَرُّقِ الحاضرِین، و لا یَمْنَعه الحیاءُ أو غَیرُه مِن المبادَرة، و تَحْمِلُهُ النفسُ الأمّارةُ بالسوء علی التأخیر إلی وقت آخَرَ خال؛ فإنَّه مِنْ خُدَعِ النفس و تلبیس إبلیسَ (لَعَنَه الله).  
و فیه ضرر عظیم من وجوه کثیرة منها استقرار الخطأ فی قلوب الطلبة و منها تأخیر بیان الحق مع الحاجة إلیه و منها خوف عدم حضور بعض أهل المجلس فی الوقت الآخر فیستمر الخطأ فی فهمه و منها طاعة الشیطان فی الاستمرار علی الخطأ و هو موجب لطمعه فیه مرة ثانیة و هلم جرا و مع تأدیته للواجب من ذلک یفید الطالبین ملکة صالحة تعقب خیرا عظیما یکون الراجع سببا فیه فیشارک فی أجره مضافا إلی ما استحقه من الأجر بفعل ما یجب علیه فقد غنمت حرکته و ربحت تجارته برجوعه إلی الحق و یرفعه الله تعالی بسبب ذلک خلاف ما یظنه الجاهل و یتوهمه الأحمق الغافل.

25. النبیه عند فراغ الدرس أو إرادته بما یدل علیه

الخامسُ و العشرون: «1»  
التنبیهُ عند فَراغ الدرس أو إرادته بما یَدُلُّ علیه إنْ لم یَعْرِفْه القارئ، و قد جَرَتْ عادةُ السلف أنْ یقولوا حینئذ: «والله أعلم». «2»  
و قال بعض العلماء «3» الأولی أن یقال قبل ذلک کلام یشعر بختمة الدرس کقوله هذا آخره أو ما بعده یأتی إن شاء الله تعالی و نحو ذلک لیکون قوله و الله أعلم خالصا لذکر الله تعالی و لقصد معناه و لهذا ینبغی أن یستفتح کل درس ب بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ لیکون ذاکرا لله تعالی فی بدایته و خاتمته و إذا جعل الذکر دلیلا علی الفراغ لم یتمحض له.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 44- 45.  
(2) - «تذکرة السامع» / 44.  
(3) - هو ابن جماعة الکنانیّ فی «تذکرة السامع» / 44- 45.

26. ختم الدرس بذکر شیء من الحکم و المواعظ

السادس و العشرون:  
أن یَخْتِمَ الدرسَ بذکر شیء مِن الرقائق و الحِکَم و المواعِظِ و تطهیر الباطن، لِیَتَفَرَّقُوا عل الْخُشُوعِ و الخُضُوعِ و الإخلاص، فإنَّ البحثَ البحتَ یُورِثُ فی القلوب قُوَّةً، و ربّما أعْقَبَ قَسْوَةً، فَلْیُحَرِّکْه فی کلِّ وقت إلی الإقبال، و یُلاحِظْه بالاستکمال، و لا شیءَ أصلحَ مِنْ تلک الحالة.  
هذا کُلُّه إذا لم یکنْ بعدَ ذلک دروسٌ حاضرةٌ بحیث یکون الاشتغال بها أولی، فَیُؤَخِّر ذلک إلی الآخِرِ حسبَ ما یقتضیه الحال.

27. ختم المجلس بالدعاء کما بدأ به

السابعُ و العشرون:  
أنْ یختِمَ المجلسَ بالدعاء کما بَدَأَ به، بل هو الآنَ أولی و أقربُ إلی الإجابة؛ لما قد غَشِیَهُمْ مِن الرحمة، وَ لْیَتَضَمَّنْ دعاؤُهم الأئمَّةَ الراشدینَ و العلماءَ السابقینَ و جماعة المسلمین، و أن یَجْعَلَ أعمالَهم خالصةً لوجه الله، مُقَرِّبَةً إلی مرضاتِه.  
وَ قَدْ وَرَدَ أَنَّ النَّبِیَّ کان یختِمُ مجلِسَه بالدعاء. کَانَ یَخْتِمُ مَجْلِسَهُ بِالدُّعَاء  
و فیه حدیث مسلسل «1» بختمه به مشهور و متنه   
منیة المرید، ص: 220  
أَنَّهُ ص کَانَ إِذَا فَرَغَ مِنْ حَدِیثِهِ وَ أَرَادَ أَنْ یَقُومَ مِنْ مَجْلِسِهِ یَقُولُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا مَا أَخْطَأْنَا وَ مَا تَعَمَّدْنَا وَ مَا أَسْرَرْنَا وَ مَا أَعْلَنَّا وَ مَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنَّا أَنْتَ الْمُقَدِّمُ وَ أَنْتَ الْمُؤَخِّرُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ «2»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - تقدّم معنی الحدیث المسلسل فی الصفحة 195 التعلیقة 2. اعلم أنّه قد عنی علماء الحدیث بهذا النوع جدّا فصنّفوا فیه مصنّفات خاصّة، ذکر بعضها محمّد عبد الحیّ الکتانی فی «فهرس الفهارس و الأثبات و معجم المعاجم و المشیخات و المسلسلات» المطبوع فی مدینة فاس بالمغرب الأقصی؛ و جاء اسم بعضها فی «الدرّ الفرید» / 133- 134، منها «عقد اللآلی فی الأحادیث المسلسلة الغوالی» ؛ و «المسلسلات الکبری». و رویت فی «الدرّ الفرید» / 133- 237، خمسة و أربعون حدیثا مسلسلا. و لکن لم أجد فیه هذا الحدیث المسلسل الذی أشار إلیه المؤلّف رحمه اللّه، و لا فی «الجواهر المکلّلة فی الأحادیث المسلسلة» و لا فی «المسلسلات».  
(2) - هذا الدعاء روی فی «المستدرک علی الصحیحین» ج 1/ 528، 536- 537، مع اختلاف فی اللفظ، إلّا أنّه لم یروه مسلسلا.

28. المکث قلیلاً بعد قیام الجماعة

الثامنُ و العشرون:  
أن یَمْکُثَ قلیلاً بعدَ قیام الجَماعة؛ فإنّ فیه فوائدَ و آداباً له و لهم: منها إنْ کان فی نفس أحد منهم بقایا سؤال تَأَخَّرَ؛ و منها إنْ کان لأحد به حاجةٌ و قد صَبَرَ علیها حتّی فَرَغَ یذکرها له؛ و منها عدمُ مزاحَمَتِهِمْ و رفعُ الْکُلْفَةِ عنهم بخروجه قبلَهم، و خَفْقِ النِعَالِ خَلْفَه، و هو آفةٌ عظیمةٌ خَطِرة؛ و منها عدمُ رکوبه بینهم إنْ کان یَرْکَبُ، إلی غیرِ ذلک.

29. نصب نقیب فطن کیس لهم

التاسعُ و العشرون:  
أن یَنْصِبَ لهم نَقیباً فَطِناً کَیِّساً یُرَتِّبُ الحاضرین و من یَدْخُلُ علیه علی قدرِ منازِلِهِم، و یُوقِظُ النائمَ و یُنَبِّهُ الغافلَ، و یُشِیرُ إلی ما یَنْبَغی فِعلُه و ترکُه، و یأمُرُ بِسَماعِ الدروسِ و الإنصاتِ إلیها لِمنْ لا یَعْرِفُ و کذلک یَنْصِبُ لهم رَئیساً آخَرَ یُعَلِّمُ الْجاهلَ، و یُعِیدُ دَرْسَ مَنْ أرادَ، و یُرْجَعُ إلیه فی کثیر ممّا یُسْتَحْیی أنْ یُلْقی به العالِمُ مِنْ مسألة أو درس؛ فإنّ فیه ضبطاً لوقت العالم، و صَلاحاً لحال المتعلِّم.

30. الدعاء إذا قام من مجلسه بما ورد

الثلاثون: «1»  
أنْ یَقُولَ إذا قام مِنْ مجلسه:  
سُبْحانَکَ اللهُمَّ وَ بِحَمْدِکَ، أشْهَدُ أنْ لا إلهَ إلاّ أنْتَ، أسْتَغْفِرُکَ وَ أتُوبُ إلَیْکَ، (سُبْحانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا یَصِفُونَ \* وَ سَلامٌ عَلَی الْمُرْسَلِینَ \* وَ الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ).  
منیة المرید، ص: 221  
رَوَاهُ جَمَاعَةٌ مِنْ فِعْلِ النَّبِیِّ ص «2» وَ فِی بَعْضِ الرِّوَایَاتِ أَنَّ الثَّلَاثَ آیَاتٍ کَفَّارَةُ الْمَجْلِسِ «3»  
و کما یستحب ذلک للعالم یستحب لکل قائم لکنه فی حقه آکد  
منیة المرید، ص: 223  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 45.  
(2) - روی إلی قوله «و أتوب إلیک» فی «سنن أبی داود» ج 4/ 265، کتاب الأدب، الحدیث 4859؛ «سنن الدارمیّ» ج 2/ 283؛ «مسند أحمد» ج 2/ 369، ج 4/ 420، ج 6/ 77؛ «الأذکار» / 265؛ «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 127؛ «تذکرة السامع» / 45، 236؛ «الجامع الصغیر» ج 2/ 113، حرف الکاف، و فیها: «کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه [و آله إذا جلس فی المجلس فأراد أن یقوم قال: سبحانک اللّهمّ و بحمدک، أشهد أن لا إلّا أنت، أستغفرک و أتوب إلیک. فقالوا: یا رسول اللّه! إنّک لتقول الآن کلاما ما کنت تقوله فیما خلا.  
فقال: هذا کفّارة لما یکون فی المجالس.» ؛ و قال فی «فیض القدیر» ج 5/ 189: «و کان السلف یواظبون علیه و یسمّی ذلک کفّارة المجلس».  
(3) - یرید الآیات الثلاث الأخیرة من سورة الصافّات (37) و هی: «سُبْحانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا یَصِفُونَ وَ سَلامٌ عَلَی الْمُرْسَلِینَ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ» و الروایة التی أشار إلیها المؤلّف رحمه اللّه رویت فی «کتاب من لا یحضره الفقیه» ج 3/ 238- 239، الحدیث 1132، و هذا نصّه: «قال الصادق علیه السلام: کفّارات المجالس أن تقول عند قیامک منها: سبحان ربّک ربّ العزّة عمّا یصفون و سلام علی المرسلین و الحمد للّه ربّ العالمین». و فی «الکافی» ج 2/ 496، کتاب الدعاء، باب ما یجب من ذکر اللّه عزّ و جلّ فی کلّ مجلس، الحدیث 3؛ «تفسیر مجمع البیان» ج 8/ 463؛ «تفسیر الکشّاف» ج 4/ 69؛ «الأذکار» / 265؛ «تفسیر أبی الفتوح الرازیّ» ج 8/ 330؛ «عوالی اللآلی» ج 2/ 26؛ «بحار الأنوار» ج 75/ 468، الحدیث 20، نقلا عن «عدّة الداعی» ؛ و غیرها عدّة روایات بهذا المضمون: «من أراد أن یکتال بالمکیال الأوفی، فلیقل إذا أراد أن یقوم من مجلسه: سبحان ربّک ربّ العزّة عمّا یصفون و سلام علی المرسلین و الحمد للّه ربّ العالمین.» ؛ و فی «الجامع الصغیر» ج 2/ 107، حرف الکاف: «کان إذا سلّم من الصلاة قال ثلاث مرّات: سبحان ربّک ربّ العزّة عمّا یصفون، و سلام علی المرسلین، و الحمد للّه ربّ العالمین.»

النوع الثالث: الآداب المختصة بالمتعلم

اشاره

و هی تَنْقَسِمُ کما مر «1» ثلاثةَ أقسام: آدابُه فی نفسه، و آدابُه مع شیخه، و آدابُه فی مجلس درسه.

القسم الأوّل: آدابه فی نفسه

اشارة

و هی أُمور:

1. تحسین نیبته و تطهیر قلبه من الأدناس

الأوّل: أن یُحَسِّنَ نِیَّتَه و یُطَهِّرَ قلبَه مِن الأدناس، لِیَصْلُحَ لقبولِ العلم و حفظِه و استمرارِه، و قد تَقَدَّمَ ما یَدُلُّ علیه (1) ، لکن أُعِیدَ هنا لِیُنَبَّهَ علی کونه من أسباب التحصیل، و هناک من أسباب الفائدة الأُخرویّة.  
قال بعض الکاملین تطییب القلب للعلم کتطییب الأرض للزراعة فبدونه لا تنمو و لا تکثر برکته و لا یزکو کالزرع فی أرض بائرة غیر مطیبة. (2)  
و قال النبیُّ صلی الله علیه و آله و سلم إِنَّ فِی الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ کُلُّهُ وَ إِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ کُلُّهُ أَلَا وَ هِیَ الْقَلْبُ «3»  
و قال سهل بن عبد الله حَرَامٌ عَلَی قَلْبٍ أَنْ یَدْخُلَهُ النُّورُ وَ فِیهِ شَیْ‌ءٌ مِمَّا یَکْرَهُهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ «4».  
و قال علیُّ بنُ خَشْرَم: شَکَوْتُ إِلَی وَکِیعٍ «5» قِلَّةَ الْحِفْظِ فَقَالَ اسْتَعِنْ عَلَی   
منیة المرید، ص: 225  
الْحِفْظِ بِقِلَّةِ الذُّنُوبِ «6»  
و قد نَظَمَ بَعْضُهُم ذلک فی بیتین فقال  
شکوت إلی وکیع سوء حفظی  
فأرشدنی إلی ترک المعاصی   
و قال اعلم بأن العلم فضل  
و فضل الله لا یؤتاه عاصی (7)  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - تقدّم فی أوّل هذا الباب، أعنی الباب الأوّل.  
(2) - «التبیان فی آداب حملة القرآن» / 23؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 58- 59.  
(3) - «صحیح البخاریّ» ج 1/ 204- 205، کتاب الإیمان، الحدیث 49؛ «مسند أحمد» ج 4/ 270، 274؛ «الترغیب و الترهیب» ج 2/ 554، الحدیث 1؛ «التبیان فی آداب حملة القرآن» / 23.  
(4) - «تذکرة السامع» / 67. و سهل بن عبد اللّه هو أبو محمّد سهل بن عبد اللّه بن یونس التستریّ (2/ 203- 283/ 273 ه) ، انظر ترجمته و مصادر ترجمته فی «وفیات الأعیان» ج 2/ 429- 430؛ و «طبقات الصوفیة» / 133- 138؛ و «الأعلام» ج 3/ 143؛ و «معجم المؤلّفین» ج 4/ 284.  
(5) - هو وکیع بن الجراح بن ملیح (129- 197 ه) ، تجد ترجمته و مصادر ترجمته فی «تهذیب التهذیب» - - ج 11/ 123- 131؛ و «الأعلام» ج 8/ 117؛ و «تذکرة الحفاظ» ج 1/ 306- 309. قال ابن حجر فی ترجمته فی «تهذیب التهذیب»: «قیل: ما رأیت أحدا أحفظ من وکیع».  
(6) - «تهذیب التهذیب» ج 11/ 129، و فیه: «قال علیّ بن خشرم [بزنة جعفر]: رأیت وکیعا و ما رأیت بیده کتابا قطّ، إنّما هو یحفظ، فسألته عن دواء الحفظ، فقال: ترک المعاصی، ما جرّبت مثله للحفظ». و انظر «روضة العقلاء» / 39.  
و اعلم أنّ فی جمیع نسخ «منیة المرید»: «علی بن حشرم» بالحاء المهملة؛ و الصواب «علی بن خشرم» بالخاء المعجمة، کما فی «تهذیب التهذیب» ج 11/ 129، ج 7/ 316- 317؛ و «تدریب الراوی» ج 1/ 224. و انظر ترجمة علیّ بن خشرم (165- 257 ه) فی «تهذیب التهذیب» ج 7/ 316- 317.  
(7) - «تعلیم المتعلّم» / 26، و البیت الثانی فیه هکذا:  
«فإنّ الحفظ فضل من إله  
و فضل اللّه لا یهدی لعاصی»

2. اغتنام التحصیل فی الفراغ و حالة الشباب

أن یغتنم التحصیل فی الفراغ و النشاط و حالة الشباب و قوة البدن و نباهة الخاطر و سلامة الحواس و قلة الشواغل و تراکم العوارض سیما قبل ارتفاع المنزلة و الاتسام بالفضل و العلم فإنه أعظم صاد عن درک الکمال بل سبب تام فی النقصان و الاختلال.  
قال بعضهم تفقّهوا قبل أن تسوّدوا (1) أی تصیروا سادة فتأنفوا من التعلم أو تستحیوا منه بسبب المنزلة فیفوتکم العلم.  
و قال آخر تفقه قبل أن تترأس فإذا رأست فلا سبیل إلی التفقه. (2)  
و جاء فی الخبر مَثَلُ الَّذِی یَتَعَلَّمُ الْعِلْمَ فِی صِغَرِهِ کَالنَّقْشِ عَلَی الْحَجَرِ وَ مَثَلُ الَّذِی یَتَعَلَّمُ الْعِلْمَ فِی   
منیة المرید، ص: 226  
کِبَرِهِ کَالَّذِی یَکْتُبُ عَلَی الْمَاءِ «3»  
وَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ مَا أُوتِیَ عَالِمٌ عِلْماً إِلَّا وَ هُوَ شَابٌّ «4»  
. و قد نبه الله تعالی علی ذلک بقوله وَ آتَیْناهُ الْحُکْمَ صَبِیًّا «5» و هذا باعتبار الغالب و إلا فمن کبر لا ینبغی له أن یحجم عن الطلب فإن الفضل واسع و الکرم وافر و الجود فائض و أبواب الرحمة و الهبات مفتحة فإذا کان المحل قابلا تمت النعمة و حصل المطلوب قال الله تعالی وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ یُعَلِّمُکُمُ اللَّهُ «6» و قال تعالی وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ اسْتَوی آتَیْناهُ حُکْماً وَ عِلْماً «7». و قال تعالی حکایة عن موسی ع فَفَرَرْتُ مِنْکُمْ لَمَّا خِفْتُکُمْ فَوَهَبَ لِی رَبِّی حُکْماً «8» إلی غیر ذلک. و قد اشتغل جماعة من السلف «9» فی حال کبرهم فتفقهوا و صاروا أساطین فی الدین و علماء مصنفین فی الفقه و غیره فلیغتنم العاقل عمره و لیحرز شبابه عن التضییع فإن بقیة العمر لا ثمن لها کما قیل   
بقیة العمر عندی ما لها ثمن  
و ما مضی غیر محمود من الزمن   
یستدرک المرء فیها ما أفات و یحیا  
ما أمات و یمحو السوء بالحسن «10»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - قاله عمر، کما فی «صحیح البخاریّ» ج 2/ 41، کتاب العلم؛ «سنن الدارمیّ» ج 1/ 79؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 103؛ «مختصر نصیحة أهل الحدیث» / 29؛ «أدب الدنیا و الدین» / 58؛ «المحاسن و المساوئ» / 11؛ «التبیان فی آداب حملة القرآن» / 1؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 64.  
(2) - قاله الشافعی، کما فی «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 78، 79؛ «تذکرة السامع» / 134؛ «التبیان فی آداب حملة القرآن» / 27؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 64.  
(3) - «الجامع الصغیر» ج 2/ 154، حرف المیم، و شرحه: «فیض القدیر» ج 5/ 509، الحدیث 8138؛ «أدب الدنیا و الدین» / 57.  
(4) - «مجمع الزوائد» ج 1/ 125؛ «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 89، و قبله فیهما: «ما بعث اللّه نبیّا إلّا و هو شابّ …».  
(5) - سورة مریم (19): 12.  
(6) - سورة البقرة (2): 282.  
(7) - سورة القصص (28): 14.  
(8) - سورة الشعراء (26): 21.  
(9) - منهم السکّاکی صاحب «مفتاح العلوم»، کما یقال. و فی «فیض القدیر» ج 5/ 509: «… قد تفقه القفال و القدوری بعد الشیب ففاقوا الشباب».  
(10) - لم أقف علی ناظم البیتین.

3. قطع ما یقدر علیه من العوائق و العلائق المانعة

الثالث: «1» أن یَقْطَعَ ما یَقْدِرُ علیه مِن العوائقِ الشاغلةِ و العلائقِ المانعة عن تَمامِ الطلب و کَمالِ الاجتهاد و قُوَّةِ الجِدِّ فی التحصیل، و یَرْضی بما تَیَسَّرَ مِن القُوتِ و إنْ  
منیة المرید، ص: 227  
کان یسیراً، و بما یَسْتُرُ مثلَه مِن اللباس و إنْ کان خَلَقَاً، فبالصبر علی ضِیق العَیْشِ تُنالُ سَعَةُ العلمِ، و یُجْمَعُ شَمْلُ القلب عن مُفْتَرَقات الآمال لیتفجر عنه ینابیع الحکمة و الکمال.  
قال بعض السلف «2» لا یَطْلُبُ أحَدٌ هذا العلمَ بِعِزِّ النَفْسِ فَیُفْلِح، و لکن مَنْ طلبه بِذُلِّ النفسِ و ضِیقِ العَیْشِ و خدمة العلماء أفْلَحَ.  
و قال أیضا لا یصلح طلب العلم إلا لمفلس. فقیل و لا الغنی المکفی فقال و لا الغنی المکفی «3».  
و قال آخر «4» لا یَبْلُغُ أحدٌ مِن هذا العلمِ ما یُرِیدُ حتّی یَضُرَّ به الفقرُ، و یُؤْثِرهُ علی کلِّ شیء.  
و قال بعضهم «5» لا ینال هذا العلم إلا من عطل دکانه و خرب بستانه و هجر إخوانه و مات أقرب أهله فلم یشهد جنازته. و هذا کله و إن کان فیه مبالغة فالمقصود به أنه لا بد فیه من جمع القلب و اجتماع الفکر. و بالغ بعض المشایخ فقال لبعض طلبته اصبغ ثوبک حتی لا یشغلک فکر غسله «6».  
و من هنا قیل العلمُ لا یُعْطِیکَ بعضَهُ حتّی تُعْطِیَه کُلَّکَ. «7».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 71- 72.  
(2) - هو الشافعی کما فی «المحدّث الفاصل» / 220؛ و «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 93؛ و «جامع بیان العلم و فضله» ج 2/ 117؛ و «تدریب الراوی» ج 2/ 141- 142؛ و «تذکرة السامع» / 71- 72؛ و «فتح الباقی» ج 2/ 224؛ و «شرح المهذّب» ج 1/ 59.  
(3) - «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 94؛ «تذکرة السامع» / 72؛ «فیض القدیر» ج 6/ 175؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 59؛ و راجع أیضا «حلیة الأولیاء» ج 9/ 119.  
(4) - هو مالک بن أنس، کما فی «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 94؛ و «تذکرة السامع» / 72؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 59.  
(5) - نقله الخطیب البغدادیّ عن بعضهم فی «الجامع لأخلاق الراوی و آداب الواعی [أو السامع » کما فی «تذکرة السامع» / 71.  
(6) - «تذکرة السامع» / 71. قال الذهبی فی ترجمة شعبة بن الحجاج: «و کانت ثیابه لونها کالتراب» («تذکرة الحفاظ» ج 1/ 194).  
(7) - قاله الخلیل بن أحمد، کما فی «محاضرات الأدباء» ج 1/ 50. و نسب إلی القیل فی «الذریعة إلی مکارم الشریعة» / 117؛ و «میزان العمل» / 116.

4. ترک التزویج حتی قضاء و طره من العلم

الرابع: أنْ یَتْرُکَ التزویجَ حتّی یَقْضِیَ وَ طَرَه مِن العلم؛ فإنّه أکْبرُ شاغل،  
منیة المرید، ص: 228  
و أعظمُ مانع، بل هو المانعُ جُمْلَةً. حتی قال بعضهم ذبح العلم فی فروج النساء «1».  
وَ عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ أَدْهَمَ مَنْ تَعَوَّدَ أَفْخَاذَ النِّسَاءِ لَمْ یُفْلِحْ «2»  
یعنی اشتغل بهن عن الکمال.  
و هذا أمرٌ وِجدانی مجرَّبٌ واضحٌ لا یَحتاجُ إلی الشواهد، کیف مع ما یَترتَّبُ علیه علی تقدیر السلامة فیه مِن تشویش الفکر بهمّ الأولاد و الأسباب، و من المثل السائر: «لو کُلِّفْتَ بَصَلَةً ما فَهِمْتَ مَسْأَلَةً.» «3». و لا یَغْتَرُّ الطالبُ بما وَرَدَ فی النکاح مِن الترغیب؛ «4» فإنّ ذلک حیثُ لا یُعارِضُه واجبٌ أولی منه؛ و لا شیءَ أولی و لا أفضلُ و لا واجبَ أضْیَقُ من العلم. سیَّما فی  
منیة المرید، ص: 229  
زماننا هذا، فإنّه و إنْ وجب علی الأعیان و الکفایة علی تفصیل، فقد وجب فی زماننا هذا علی الأعیانِ مطلقاً؛ لأنّ فرض الکفایة إذا لم یَقُمْ به مَنْ فیه کفایةٌ، یَصیرُ کالواجب العَیْنیِّ فی مخاطَبَةِ الکُلِّ به و تأثیمِهِم بِتَرکه. کما هو محقق فی الأصول.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لم أقف علی قائله و مصدره، نعم نقل فی «الأنوار النعمانیة» ج 4/ 312؛ و «جواهر الکلام» ج 29/ 32، و لکن لم ینسب فیهما إلی قائل معیّن. و قال فی «کشف الخفاء» ج 1/ 370: «قال بعض العلماء: ضاع العلم بین أفخاذ النساء». و قال فیه ج 1/ 500 أیضا: «ذبح العلم بین أفخاذ النساء، لیس بحدیث» ؛ و فیه ج 2/ 44: «ضاع العلم بین أفخاذ النساء، لیس بحدیث، بل روی بمعناه عن بشر الحافی، فقال: لا یفلح من ألف أفخاذ النساء».  
(2) - «قوت القلوب» ج 2/ 239؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 59. و فی «إحیاء علوم الدین» ج 2/ 31: «قال إبراهیم ابن أدهم: من تعوّد أفخاذ النساء لم یجئ منه شی‌ء» ؛ و فی «حلیة الأولیاء» ج 8/ 11، عن إبراهیم بن أدهم:  
«من أحبّ اتّخاذ [کذا] النساء لم یفلح» و فیه أیضا ج 7/ 12 عن الثوری: «من أحبّ أفخاذ النساء لم یفلح».  
و إبراهیم بن أدهم هو أبو إسحاق إبراهیم بن أدهم بن منصور التمیمی. انظر ترجمته و مصادر ترجمته فی «الأعلام» ج 1/ 31.  
(3) - فی «تذکرة السامع» / 71: «و ممّا یقال عن الشافعی أنّه قال: لو کلّفت شراء (خ ل: إلی شراء) بصلة لما فهمت مسألة». و الظاهر أنّه لیس بمثل سائر، بل هی کلمة هو- أعنی الشافعی- قائلها.  
(4) - «الکافی» ج 5/ 328- 331، کتاب النکاح، و غیره. قال صاحب «الجواهر» قدّس سرّه: «… نعم ربما قیل بالتفصیل بین من کانت عبادته من الأعمال، فالتزویج أفضل منها؛ لإطلاق ما دلّ علی ذلک، و بین من کانت عبادته تحصیل العلوم الدینیّة، فهی أفضل منه، لأنّ کمال الإنسان العلم الذی هو الغرض الأصلی من خلقته- و ساق الکلام فی فضیلة العلم إلی أن قال قده: - إلی غیر ذلک من الفضائل التی لا تحصی کثرة علی وجه یقطع ذو الفطرة السلیمة الواقف علی تمام ما ورد فی فضیلة العلم و العلماء أنّه أفضل السعادات و أشرف الکمالات، و أنّه ینبغی تقدیمه علی کلّ فضیلة، و إیثاره علی کلّ طاعة، سواء فی ذلک التزویج و غیره، و ما ورد فی الأخبار من فضل النکاح لیس ممّا یدانی فضیلة العلم و لا ممّا یقاربه؛ فلا یصلح المعارضة به، و لا الشک فی أفضلیة العلم بسببه، و إن لم یذکر ذلک صریحا فیما ورد به، کما هو واضح بأدنی تأمّل، فالواجب حینئذ تقدیمه علی ما یضادّه و یعارضه، و الاجتهاد فی قطع ما یقدر علیه من العوائق الشاغلة و العلائق المانعة عن تحصیله، أو عن الاستکمال فیه، و لا ریب أنّ التزویج من أکبر الشواغل و أعظم الموانع، حتی اشتهر «أنّ العلم ذبح فی فروج النساء». لکن قد یناقش هنا بأنّ النزاع هنا … إلخ» («جواهر الکلام» ج 29/ 31- 32).

5. عدم العشرة مع من یشغله عن مطلوبه

الخامس: (1) أنْ یتْرُکَ العِشْرَة مع مَنْ یَشْغَلُه عن مطلوبه؛  
فإنّ ترکَها مِنْ أهمِّ ما ینبغی لطالب العلم، و لا سیّما لغیر الجنس و خصوصاً لِمَنْ قَلَّتْ فِکْرتُه، و کَثُرَ تَعَبُهُ و بِطالَته؛ فإنّ الطبعَ سَرّاقٌ. و أعظمُ آفاتِ العِشْرَةِ ضیاعُ العمرِ بغیر فائدة، و ذَهابُ الْعِرْضِ و الدین إذا کانتْ لغیر أهل.  
والذی یَنْبَغی لطالب العلم أنْ لا یُخالِطَ إلاّ لمنْ یُفِیدهُ أو یَستفیدُ منه، فإنْ احتاج إلی صاحب فَلْیَخْتَر الصاحِبَ الصالِحَ الدَیِّنَ التقیَّ الذَکیَّ، الذی إنْ نَسِیَ ذَکَّرَه، و إنْ ذکر أعانه، و إن احتاجَ واساه، و إنْ ضَجِرَ صَبَّرَه، فیستفید من خُلُقِه ملکةً صالحةً، فإنْ لم یتَّفِقْ مثلُ هذا، فالوحدةُ و لا قرینَ السُوء.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 83- 84.

6. الحرص علی التعلم و المواظبة علیه فی جمیع الأوقات

السادس: «1» أنْ یکونَ حریصاً علی التعلُّمِ، مواظباً علیه فی جمیع أوقاته: لیلاً و نهاراً، سفراً و حضراً، و لا یُذْهِبَ شیئاً مِنْ أوقاته فی غیر طلب العلم إلاّ بقدر الضرورة لما لابُدَّ منه مِنْ أکل و نوم و استراحة یسیرة، لإزالة الملَلِ و مؤانسة زائر و تحصیلِ قوت و غیرِه ممّا یَحْتاجُ إلیه، أو لألَم و غیره ممّا یَتَعَذَّرُ معه الاشتغالُ؛ فإنّ «مَن استوی یوماه فهو مغبون.» (2)  
منیة المرید، ص: 230  
و لیس بعاقل مَنْ أمْکَنَهُ الحصولُ علی درجة أوْرَثَها الأنبیاءُ ثمّ فَوَّتَها، و من هنا قیل: «لا یُسْتَطاعُ العلمُ براحة الجسم.» (3) و قیل الجنة حفت بالمکاره «4».  
و قیل: و لا بدّ دونَ الشَهْدِ مِنْ ألَم النَحْلِ (5)  
و قیل:  
لا تَحْسَبِ الَْمجْدَ تَمْراً أنْتَ آکِلُهُ  
لَنْ تَبْلُغَ الَْمجْدَ حتّی تَلْعَقَ الصَّبِرا (6)  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 26- 27؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 62- 63.  
(2) - حدیث نبویّ مرویّ فی «إرشاد القلوب» ج 1/ 87؛ و «تفسیر کشف الأسرار» ج 4/ 459؛ و «عوالی اللآلی» ج 1/ 284. و هو أیضا مرویّ عن موسی بن جعفر علیهما السّلام فی «بحار الأنوار» ج 78/ 327، باب مواعظ أبی الحسن موسی- نقلا عن «کشف الغمّة» -. و فی «بحار الأنوار» ج 78/ 277 عن الصادق علیه السّلام: «من اعتدل یوماه فهو مغبون» ؛ و أیضا فیه ج 71/ 173، الحدیث 5- نقلا عن «أمالی الصدوق» - عن الصادق علیه السّلام: «من استوی یوماه فهو مغبون».  
(3) - «المحدّث الفاصل» / 202؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 109؛ «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 103؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 63؛ «تدریب الراوی» ج 2/ 141؛ «فتح الباقی» ج 2/ 224؛ «شرح ألفیة العراقی» ج 2/ 224؛ «تذکرة السامع» / 27، قاله یحیی بن أبی کثیر. و جاء فی «تذکرة السامع» / 27: «الجسم» بدل «الجسد»، و هو أنسب.  
(4) - عن أمیر المؤمنین علیه أفضل صلوات المصلین: «… إنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله کان یقول: إنّ الجنّة حفّت بالمکاره، و إنّ النار حفّت بالشهوات» («نهج البلاغة» ص 251، قسم الخطب، الخطبة 176).  
(5) - هذا عجز بیت للمتنبّی، و البیت ورد فی «دیوان المتنبّی» / 214 هکذا:  
تریدین لقیان المعالی رخیصة  
و لا بدّ دون الشهد من إبر النحل   
و انظر «تذکرة السامع» / 27؛ و «الأمثال و الحکم» / 49.  
(6) - «أمالی القالی» ج 1/ 146، رواه عن أبی بکر بن درید عن بعض العرب؛ «شرح دیوان الحماسة» ج 3/ 1511، رواه عن رجل من بنی أسد. و فی «لسان العرب» ج 4/ 442، «صبر»: «الصبر: عصارة شجر مرّ، واحدته:  
صبرة، و جمعه: صبور … و لا یسکن إلّا فی ضرورة الشعر». و راجع «الأمثال و الحکم» / 49.

7. علو الهمة و عدم الرضا بالیسیر و ترک التسویف

السابع: أنْ یکونَ عالیَ الهمّة،  
فلا یَرْضی بالیسیر مع إمکان الکثیر، و لا یُسَوِّفَ فی اشتغاله، و لا یُؤَخِّرَ تحصیلَ فائدة و إنْ قَلَّتْ تَمَکَّنَ منها، و إنْ أمِنَ فواتَ حصولِها بعدَ ساعة؛ لأنّ للتأخیر آفات، و لأنَّه فی الزمن التالی یُحَصِّلُ غیرَها، حتّی لو عَرَضَ له مانِعٌ عن الدرس، فَلْیَشَتغلْ بالمطالَعَةِ و الحفظِ بجُهْده. و لا یربط شیئا بشی‌ء.  
و لیَعْلَمْ أنّه إنْ أراد التأخیر إلی زمن یَکْمُلُ فیه الفَراغ، فهذا زمنٌ لم یَخْلُقْه الله تعالی بعدُ، بل لابدَّ فی کلِّ وقت مِنْ موانِعَ و عوائِقَ و قواطِعَ، فقاطِعْ ما أمْکَنَکَ منها قبلَ أنْ یَقْطَعَکَ کُلَّها کما وَرَدَ فِی الْخَبَرِ الْوَقْتُ سَیْفٌ فَإِنْ قَطَعْتَهُ وَ إِلَّا قَطَعَکَ «1»  
منیة المرید، ص: 231  
و إلی هذا المعنی أشار بعض الأولیاء الفضلاء «2» مشیرا إلی الحث علی مقامات العارفین   
و کن صارما کالوقت فالمقت فی عسی  
و إیاک علی فهی أخطر علة «3»  
و سر زمنا و انهض کسیرا فحظک  
البطالة ما أخرت عزما لصحة  
و أقدم و قدم ما قعدت له مع  
الخوالف و اخرج عن قیود التلفت   
و جد بسیف العزم سوف فإن تجد  
تجد نفسا فالنفس إن جدت جدت «4»  
منیة المرید، ص: 232  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - اعلم أنّی لم أجد هذا الکلام فی جوامع الحدیث للشیعة و لأهل السنة، و لیس حدیثا من أحادیث المعصومین سلام اللّه علیهم أجمعین، بل یعدّ من کلمات مشایخ الصوفیة، و إلیک ما قال بعضهم فی ذلک: فی «کشف المحجوب» / 482: «و مشایخ گفته‌اند: الوقت سیف قاطع، از آنکه صفت شمشیر بریدن است و صفت وقت بریدن؛ کی وقت بیخ مستقبل و ماضی را ببرد.» ؛ و فی «مشارق الدراری» / 214: «… پس از این جهت او را به شمشیر نسبت کرده‌اند و گفته‌اند که: الوقت سیف؛ یعنی زود از میان می‌گذرد چنانکه شمشیر.» ؛ و فی «تذکرة الأولیاء» / 254- نقلا عن الشافعی-: «… علم من در علم صوفیان نرسید و علم ایشان در علم یک سخن پیر من نرسید که گفت: الوقت سیف قاطع».-  
- و قال سعدی الشیرازی فی «بوستان» / 185، الباب 9:  
مکن عمر ضایع به افسوس و حیف که فرصت عزیز است و الوقت سیف   
و قال العارف الرومی:  
قال أطعمنی فإنّی جائع و اعتجل فالوقت سیف قاطع   
و علی هذا، فالجملة من کلمات مشایخ الصوفیة و لیس من أحادیث المعصومین علیهم السّلام، و صرّح بذلک فی «کشف الخفاء» ج 2/ 457 و قال: «لیس بحدیث و هو من کلام بعض الحکماء». و المؤلّف رحمه اللّه، إنّما عبّر عنه فی المتن بالخبر، و الخبر، کما فی «شرح البدایة» / 6- 7، «أعمّ من أن یکون قول الرسول أو الإمام و الصحابیّ و التابعی و غیرهم من العلماء و الصلحاء، و قد یخصّ الحدیث بما جاء عن المعصوم علیه السّلام، و یخصّ الخبر بما جاء عن غیره، أو یجعل الحدیث أعمّ من الخبر مطلقا».  
و جاء فی «إرشاد القلوب» ج 1/ 51- نقلا عن بعض العلماء-: «اللیل و النهار یعملان فیک، فاعمل فیهما».  
(2) - هو ابن الفارض فی تائیّته الکبری المعروفة، انظر «دیوان ابن الفارض» / 63- 64؛ «مشارق الدراری» / 214- 219.  
(3) - ورد فی المصدر: «علّا» بدل «علیّ» ؛ و علّ لغة فی لعلّ.  
(4) - قال فی «کشف الوجوه الغرّ لمعانی نظم الدّرّ» ج 1/ 142- 146، فی شرح هذه الأبیات:  
«… و نصب زمنا و کسیرا علی الحال من الضمیر فی سروا نهض، … أی سر للحجّ فی حالکونک زمنا، و انهض و قم إلی الصلاة فی حالکونک کسیرا مریضا؛ لأنّک ما دمت أخّرت عزم العمل إلی زمان الصحة لم تحظّ بشی‌ء سوی البطالة.  
- … یعنی تقدّم فی السلوک، و قدّم سبیلک کلّ ما قعدت لأجله فی بیت الهوی من الحظوظ النفسانیّة و العصیان، و اخرج عن قیود الالتفات إلی الموانع لیفتح علیک أبواب العزائم.  
- «فإن تجد»: من جاد بنفسه یجود جودا: إذا مات؛ و قوله «تجد نفسا»: من وجد یجد وجدانا: إذا صادف؛ و قوله «إن جدت»: من جاد الفرس یجود جودة؛ إذا سار جیدا؛ و قوله «جدّت»: من جدّ یجدّ جدّا:  
إذا جهد؛ و الفاء فی «فالنفس» للتعلیل یتعلّق بقوله «و جدّ»، أی و اقطع بسیف العزم الصحیح «سوف أفعل» یعنی تسویف النفس، و اشتغل بوظیفة الوقت، فإن تمت بعد ذلک تجد نفسا صالحا و ذلک هو الوقت الذی أدرکته بالطاعة و أمرت بها، لأنّ النفس إن سرت سیرا جیدا صارت مجدّة ساعیة فی العمل، فإنّها إذا بعثت علی الطاعة تدرّبت فیها و انتزعت الکراهة عنها، و حینئذ ینبعث منها داعیة العمل».  
و شرح سعید الدین الفرغانی هذه الأبیات شرحا وافیا فی شرحه علی تائیة ابن الفارض الموسوم ب «مشارق- - الدراری» / 214- 220 و نحن ننقل هنا بعض کلامه و نحیل من أراد التفصیل إلیه:  
أ- «و بباش شمشیر برنده همچون وقت، أعنی زمان حاضر، که دشمن داشتن حقّ مر نفس تو را، در گفتار «اگر» توست؛ و دور باش از آنکه گوئی: «مگر من فردا چنین و چنین کنم» که این کلمه لعلّ خطرناکترین علّتی است مر نفس را.  
ب- و راه می‌رو همچنان که بر جای مانده‌ای؛ و برخیز در حال شکسته‌پایی که نصیب تو بی‌کاری است ما دام که در تأخیر می‌داری عزیمت خود را تا به وقت درست شدن، و همین معنی را بعینه بعضی از مشایخ به این عبارت گفته‌اند که «سیروا إلی اللّه عرجا و مکاسیر»، پس کأنّه شیخ ناظم این معنی ایشان را به نظم آورده است.  
ج- و پیش آی و پیش آور، أعنی ترک کن هرچه را که تو از برای آن بازپس نشسته‌ای در خانه تن با زنان یا خسیسان، أعنی نفس و قوای حسّی او؛ و بیرون آی از بندهای واپس‌نگرستیها.  
د- و ببر به شمشیر عزم صحیح، تسویف و تسویل نفس را، پس اگر تو نیکو و تیزروی در راه عشق و فنا، آنگاه بیابی دمی خوش؛ چه نفس را اگر فدا کنی و به معشوق بخشی، بختیار شود یا وجودی نو یابد.  
در این بیت تجنیس الفاظ به کار برده است، اوّل: جدّ، از جدّ است به معنی قطع از باب مضاعف؛ و دوّم: فإن تجد، از جودت است به معنی نیکرفتار شدن اسب از أجوف، نعت او جواد آید؛ سوم: تجد، از وجدان به معنی یافتن است از معتل فاء؛ و چهارم: جدت، از جود به معنی جان دادن است از أجوف، نعت از وی جائد؛ و پنجم: جدّت، از جدّ به معنی بختیار شدن، یا از جدّه به معنی نو شدن است هم از باب مضاعف».  
و لا یخفی بعض الاختلاف بین الشرحین فی تفسیر بعض الکلمات.

8. الأخذ فی ترتیب التعلم بالأولی و الأهم

الثامن: أنْ یأخُذَ فی ترتیب التعلُّم بما هو الأولی، و یَبْدَأَ فیه بالأهمِّ فالأهمِّ فلا یَشْتَغِلْ فی النتائج قبلَ المقدِّمات، و لا فی اختلاف العلماء فی العقلیّات و السمعیّات قبل إتقان الاعتقادیّات؛ فإنّ ذلک یُحَیِّرُ الذِهْنَ و یُدْهِشُ العقلَ.  
و إذا اشتغل فی فنٍّ، فلا یَنْتَقِلَ عنه حتّی یُتْقِنَ فیه کتاباً أو کتباً إنْ أمْکَنَ، و هکذا القول فی کلِّ فنٍّ.  
و لیَحْذَرِ التنقُّلَ مِنْ کتاب إلی کتاب، و من فنٍّ إلی غیره مِنْ غیرِ مُوجِب؛ فإنّ ذلک علامةُ الضَجَرِ و عدمِ الفَلاح، فإذا تَحَقَّقَتْ أهلیَّتُه و تأکَّدَتْ معرفتُه، فالأولی له أنْ لا یَدَعَ فنّاً مِن العلوم المحمودة، و نوعاً مِنْ أنواعها إلاّ و یَنْظُر فیه نظراً یطَّلِعُ به علی مقاصده و غایته، ثمّ إنْ ساعَدَه العمرُ و أنْهَضَهُ التوفیقُ، طَلَبَ التبحُّرَ فیه، و إلاّ اشْتَغَلَ بالأهمِّ فالأهمِّ.  
واعلم أنّ العمر لا یتَّسِعُ لجمیع العلوم، فالحَزْمُ أنْ یأخذ مِنْ کلِّ علم أحْسَنَه،  
منیة المرید، ص: 233  
و یَصْرِفَ جُمامَ قُوَّتِهِ فی العلمِ الذی هو أشرفُ العلوم، و هو العلمُ النافع فی الآخرة ممّا یوجِبُ کمالَ النفس و تزکیتَها بالأخلاقِ الفاضلةِ و الأعمالِ الصالحةِ، و مَرْجِعُه إلی معرفةِ الکتاب و السُنّة و علمِ مَکارمِ الأخلاق و ما ناسَبَه.

القسم الثانی: آدابه مع شیخه و قدوته و ما یجب علیه من تعظیم حرمته

اشاره

القسم الثانی: آدابه مع شیخه و قُدْوَتِهِ و ما یجب علیه من تعظیم حرمته

مقدّمة: حق العالم علی المتعلم

اشاره

[مقدِّمةٌ] فی حدیث الحقوق الطویل المرویِّ عن سیّد العابدین (علیه السلام):

[حق العالم علی المتعلم

اشاره

قَالَ الصَّادِقُ ع کَانَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع یَقُولُ إِنَّ مِنْ حَقِّ الْعَالِمِ أَنْ لَا تُکْثِرَ عَلَیْهِ السُّؤَالَ وَ لَا تَأْخُذَ بِثَوْبِهِ وَ إِذَا دَخَلْتَ عَلَیْهِ وَ عِنْدَهُ قَوْمٌ فَسَلِّمْ عَلَیْهِمْ جَمِیعاً وَ خُصَّهُ بِالتَّحِیَّةِ دُونَهُمْ وَ اجْلِسْ بَیْنَ یَدَیْهِ وَ لَا تَجْلِسْ خَلْفَهُ وَ لَا تَغْمِزْ بِعَیْنِکَ وَ لَا تُشِرْ بِیَدِکَ وَ لَا تُکْثِرْ مِنَ الْقَوْلِ قَالَ فُلَانٌ وَ قَالَ فُلَانٌ خِلَافاً لِقَوْلِهِ وَ لَا تَضْجَرْ لِطُولِ صُحْبَتِهِ وَ إِنَّمَا مَثَلُ الْعَالِمِ مَثَلُ النَّخْلَةِ تَنْتَظِرُهَا مَتَی یَسْقُطُ عَلَیْکَ مِنْهَا شَیْ‌ءٌ وَ الْعَالِمُ أَعْظَمُ أَجْراً مِنَ الصَّائِمِ الْقَائِمِ الْغَازِی فِی سَبِیلِ اللَّهِ «1»  
وَ فِی حَدِیثِ الْحُقُوقِ الطَّوِیلِ الْمَرْوِیِّ عَنْ سَیِّدِ الْعَابِدِینَ ع «2» و حقُّ سائِسِکَ بالعلم التعظیمُ له و التوقیرُ لمجلسه و حسنُ الاستماع إلیه و الإقبال علیه، و أنْ لا ترْفَعَ علیه صوتَکَ، و لا تُجِیبَ أحداً یسأله عن شیء حتّی یکونَ هو الذی یُجِیبُ، و لا تُحَدِّثَ فی مجلسه أحداً، و لا تَغْتابَ عنده أحداً، و أن تَدْفَعَ عنه إذا ذُکِرَ عندَکَ بِسوء، و أن تَسْتُرَ عیوبَه و تُظْهِرَ مناقِبَه، و لا تُجالِسَ له عَدُوّاً، و لا تُعادیَ له وَلِیّاً، فإذا فَعَلْتَ ذلک شَهِدَتْ لکَ ملائکةُ الله جَلَّ و عَزَّ بأنَّکَ قَصَدْتَه، و تَعَلَّمْتَ  
منیة المرید، ص: 235  
عِلْمَهُ لِلَّهِ جَلَّ اسْمُهُ لَا لِلنَّاسِ «3»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «الکافی» ج 1/ 37، کتاب فضل العلم، باب حقّ العالم، الحدیث 1، و فیه: «بطول» بدل «لطول» و: «فإنّما» بدل «و إنّما» و: «حتی یسقط» بدل «متی یسقط» ؛ «المحاسن» / 233، الحدیث 185؛ «بحار الأنوار» ج 2/ 43 الحدیث 9، نقلا عنه؛ «دستور معالم الحکم» / 131- 132.  
(2) - حدیث الحقوق مرویّ فی «کتاب من لا یحضره الفقیه» 2/ 376- 381، الحدیث 1626؛ و «مکارم الأخلاق» / 419- 424؛ و «تحف العقول» / 184- 195.  
(3) - «مکارم الأخلاق» / 420؛ «کتاب من لا یحضره الفقیه» ج 2/ 377، الحدیث 1626؛ «بحار الأنوار» ج 2/ 42، الحدیث 6، نقلا عن «روضة الواعظین» و «الخصال» و «أمالی الصدوق».

فیما حکاه الله عز و جل عن موسی ع حین خاطب الخضر ع‌

حکایه

و فیما حکاه الله عز و جل عن موسی ع حین خاطب الخضر ع بقوله هَلْ أَتَّبِعُکَ عَلی أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً «2». و فی قوله سَتَجِدُنِی إِنْ شاءَ اللَّهُ صابِراً وَ لا أَعْصِی لَکَ أَمْراً «3». جملة جلیلة من الآداب الواقعة من المتعلم لمعلمه مع جلالة قدر موسی ع و عظم شأنه و کونه من أولی العزم من الرسل ثم لم یمنعه ذلک من استعمال الآداب اللائقة بالمعلم و إن کان المتعلم أکمل منه من جهات أخری. و لو أردنا استقصاء ما اشتمل علیه تخاطبهما من الآداب و الدقائق لخرجنا عن وضع الرسالة لکنا نشیر إلی ما یتعلق بالکلمة الأولی و هی قوله هَلْ أَتَّبِعُکَ عَلی أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً. «4»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - سورة الکهف (18): 66.  
(2) - سورة الکهف (18): 69.  
(3) - سورة الکهف (18): 66.

فوائد الأدب‌

فقد دلت علی اثنتی عشرة فائدة من فوائد الأدب «1»:  
الأُولی: جعلُ نفسه تبعاً له، المقتضی لانحطاط المنزلة فی جانب المتبوع. (2)  
الثانیة: الاستئذان ب «هل» أی هل تأذَنُ لی فی اتّباعِکَ؟ و هو مبالغة عظیمة فی التواضع.  
منیة المرید، ص: 236  
الثالثة: تجهیل نفسه و الاعتراف لمعلِّمه بالعلم بقوله:  
(عَلی أنْ تُعَلِّمَنِ).  
الرابع: الاعتراف له بعظیم النعمة بالتعلیم؛ لأنّه طَلَبَ منه أنْ یُعامِلَه بمثل ما عامَلَه الله تعالی به. أی یکون إنعامک علی کإنعام الله علیک و لهذا المعنی قیل أنا عبد من تعلمت منه «3» و من علم إنسانا مسألة ملک رقه «4»  
الخامسة: أنّ المتابعة عبارة عن الإتیان بمثل فعل الغیر؛ لکونه فعلَه لا لوجه آخَر.  
السادسة: الإتیان بالمتابعة من غیر تقیید بشیء بل اتّباعاً مطلقاً، لا یقید علیه فیه بقید «5» و هو غایة التواضع.  
السابعة: الابتداء بالاتِّباع، ثمّ بالتعلیم، ثمّ بالخدمة، ثمّ بطلب العلم.  
الثامنة: أنّه قال:  
(هَلْ أتَّبِعُکَ عَلی أنْ تُعَلِّمَنِ) أی لم أطلب علی تلک المتابعة إلاّ التعلیم، کأنّه قال:  
لا أطْلُبُ منکَ علی تلک المتابعة مالاً و لا جاهاً.  
التاسعة: (مِمّا عُلِّمْتَ) إشارة إلی بعض ما عُلِّمَ، أی لا أطلب منکَ المساواة بل بعض ما عُلِّمْتَ، فأنت أبداً مرتفع علیّ زائد القدر.  
العاشرة: قوله:  
(مِمّا عُلِّمْتَ) اعتراف بأنّ الله عَلَّمَه، و فیه تعظیم للمعلِّم و العلم و تفخیم لشأنهما.  
الحادیةَ عَشْرةَ: قوله:  
(رُشْداً) طَلَبُ الإرشاد، و هو ما لولا حصوله لَغَوی و ضَلَّ، و فیه اعتراف بشدّة الحاجة إلی التعلُّم، و هَضْمٌ عظیمٌ لنفسه، و احتیاجٌ بَیِّنٌ لعلمه.  
منیة المرید، ص: 237  
الثانیةَ عَشْرَةَ: وَرَدَ «6» أنَّ الخضر (علیه السلام) عَلِمَ أوّلاً أنّه نبیُّ بنی إسرائیل، موسی (علیه السلام) صاحب التوراة الذی کَلَّمَه الله عَزَّ و جَلَّ بغیر واسطة، و خَصَّهُ بالمعجزات، و قد أتی مع هذا المنصب بهذا التواضعِ العظیم بأعظمِ أبوابِ المبالغة، فَدَلَّ علی أنّ هذا هو الألیقُ.  
ثُمَّ مع هذه المعرفة مِن الخضر (علیه السلام) و هذه الغایة مِن الأدب و التواضع مِن موسی (علیه السلام) أجابه بجواب رفیع و کلام منیع، مشتمل علی العظمة و القوَّة، و عدم الأدب مع موسی (علیه السلام) بل وَصَفَه بالعجز و عدمِ الصبر، بقوله:  
(إنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیعَ مَعی صَبْراً) «7»  
(1) - لاحظ «تفسیر الرازیّ» ج 21/ 151- 152.  
(2) - هکذا فی النسخ المخطوطة و نسخة «ه»، «ط» و «ن» و هو الصحیح قطعا؛ و حرف الجرّ «فی» متعلّق ب «انحطاط المنزلة»، أی انحطاط منزلة التابع فی جانب المتبوع، و الجانب یکون بمعنی الجهة و الناحیة، من قولک «قعدت إلی جانب فلان». و جاء فی نسخة «ص»، «ح» و «ع»: «التابع»، بدل «المتبوع»، و هو خطأ قطعا.  
(3) - «تفسیر الرازیّ» ج 21/ 151. و فی «تذکرة السامع» / 90- نقلا عن شعبة بن الحجاج-: «کنت إذا سمعت من الرجل الحدیث کنت له عبدا ما یحیی». و فی «تذکرة الأولیاء» / 253، نقلا عن الشافعی: «گفت: من بنده کسی‌ام که مرا یک حرف از آداب تعلیم کرده است».  
(4) - فی إجازة الشیخ محمّد بن أبی جمهور الأحسائی للسیّد محمود بن علاء الدین الطالقانی: «قال سیّد العالمین: من علّم شخصا مسألة ملک رقّه، فقیل له: أ یبیعه؟ قال: لا؛ و لکن یأمره و ینهاه» («بحار الأنوار» ج 108/ 16).  
(5) - کذا فی النسخ سوی نسخة «ض»، «ح» و «ع» فقد جاء فیها: «لا تقیید فیه بقید» بدل «لا یقیّد علیه فیه بقید» و لعلّه أصحّ؛ و فی «تفسیر الرازیّ» ج 21/ 151: «تاسعها: أنّ قوله «أتّبعک» یدلّ علی طلب متابعته مطلقا فی جمیع الأمور غیر مقیّد بشی‌ء دون شی‌ء».  
(6) - فی «تفسیر الرازیّ» ج 21/ 149: «روی أنّ موسی علیه السّلام لمّا وصل إلیه قال: السلام علیک. فقال:  
و علیک السلام یا نبیّ بنی إسرائیل. فقال موسی علیه السّلام: من عرّفک هذا؟ قال: الذی بعثک إلیّ». و فی «تفسیر مجمع البیان» ج 6/ 483: «و قیل: إنّه رآه علی طنفسة خضراء، فسلّم علیه فقال: و علیک السلام یا نبیّ بنی إسرائیل. فقال له موسی: و ما أدراک من أنا و من أخبرک أنّی نبیّ؟ قال: من دلّک علیّ».  
(7) - سورة الکهف (18): 67.

[فوائد کثیرة من أدب المعلم و إعزازه المستفادة من قصة الخضر مع موسی

و قد دَلَّتْ هذه الکلمةُ الوجیزةُ أیضاً علی فوائدَ کثیرة مِنْ أدَب المعلِّم و إعزازه للعلم و إجلاله لمقامه، علی وجه یقتضی التأسِّی به.  
و لا دخل له بهذا الباب لکنا نذکر جملة منه لمناسبة المقام و له مدخل واضح فی أصل الرسالة  
(الأولی) وصفه بعدم الصبر علی تعلم العلم المقتضی لانحطاط قدره و سقوط محله بالإضافة إلی مقام الصابرین الذین وعدهم الله تعالی بالکرامة و بشرهم بالصلاة و الرحمة «1».  
(الثانیة) نفیه عنه الاستطاعة علی الصبر الموجب لقطع طمعه فی السعی علیه و الاتصاف به و تحصیل أسبابه و هو فی الأغلب أمر مقدور للبشر و کان غایة ما یقتضی الحال من المعلم توصیته بالصبر لا تعجیزه عنه.  
منیة المرید، ص: 238  
(الثالثة) نفی الاستطاعة بلن المقتضیة للنفی المؤبد علی رأی جماعة من المحققین منهم الزمخشری «2» و هو موجب للیأس منه لوقوع الإخبار به من معلم متبوع صادق. (الرابعة) توکید الجملة بإن و اسمیة الجملة و النفی بلن و غیرها من المؤکدات و هو غایة عظیمة فی التعجیز و التضعیف. (الخامسة) الإشارة إلی أنک إن تخیل لک أنک صابر علی حسب ما تجده من نفسک فأنت لا تعلم حالک عند صحبتی لأنک لم تصحبنی بعد و الصبر الذی أنفیه عنک هو الصبر معی و هذا أمر أنا أعلم به لعلمی بمقدار ما تطلب تعلمه و جهلک به. (السادسة) التنبیه علی عظم قدر العلم و جلالة شأنه و تفخیم أمره و أنه أمر یحتاج إلی الصبر العظیم الخارج عن عادات البشر إذ لا شک أن موسی کلیم الله و نبیه أعظم شأنا و أکبر نفسا و أقوی صبرا و أعظم کمالا من غیره من الناس. (السابعة) التنبیه علی أنه لا ینبغی أن یبذل العلم إلا لمن کان ذا صبر قوی و رأی سوی و نفس مستقیمة فإنه نور من الله تعالی لا ینبغی وضعه کیف اتفق و بذله لمن أراد بل لا بد من ممارسته قبل ذلک و اختباره و قابلیته له بکل وجه. (الثامنة) التنبیه علی أن علم الباطن أقوی مرتبة من علم الظاهر و أحوج إلی قوة الجنان و عزیمة الصبر فمن ثم کان موسی ع محیطا بعلم الظاهر علی حسب استعداده و حاملا له بقوة و خوفه الخضر ع مع ذلک من عجزه عن الصبر علی تحمل العلم الباطنی و حذره من قلة الصبر و أراد ع بهذه المبالغة فی نفیه أنه مما یشق تحمله علیک و یعسر تجشمه علی جهة التأکید فی أمثال هذه   
منیة المرید، ص: 239  
الخطابیات لا أنه غیر مقدور البتة و إلا لما قال له موسی ع بعد ذلک سَتَجِدُنِی إِنْ شاءَ اللَّهُ صابِراً. «3» و قس علی ما أشرنا إلیه من الآداب و الوظائف ما تحتمله بقیة الآیات فهی متقاربة فی إفادة المعنی فی هذا المقام و به یترقی من أراد التوصل إلی باقی المرام.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - فی قوله تعالی فی سورة البقرة (2): 155- 157: «وَ بَشِّرِ الصَّابِرِینَ، الَّذِینَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِیبَةٌ قالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَیْهِ راجِعُونَ، أُولئِکَ عَلَیْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ، وَ أُولئِکَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ».  
(2) - فی «الأنموذج» / 292- المطبوع ضمن «جامع المقدمات» - حیث قال: «و لن نظیرة لا فی نفی المستقبل و لکن علی التأبید [خ ل: علی التأکید]» ؛ هذا، و لکن قال المحقّق الرضی الأسترآبادی قدّس سرّه فی «شرح الکافیة» ج 2/ 235: «لن معناها نفی المستقبل، هی تنفی المستقبل نفیا مؤکّدا، و لیس للدوام و التأبید کما قال بعضهم».  
و قال ابن هشام فی «مغنی اللبیب» / 148، الباب الأوّل، حرف اللام، ذیل کلمة «لن»: «و لا تفید لن توکید النفی خلافا للزمخشری فی کشّافه، و لا تأبیده خلافا له فی أنموذجه، و کلاهما دعوی بلا دلیل؛ قیل: و لو کانت للتأبید لم یقیّد منفیّها بالیوم فی «فَلَنْ أُکَلِّمَ الْیَوْمَ إِنْسِیًّا»، و لکان ذکر الأبد فی «وَ لَنْ یَتَمَنَّوْهُ أَبَداً» تکرارا و الأصل عدمه».  
(3) - سورة الکهف (18): 69.

1. تقدیم النظر فیمن بأخذ عنه العلم

إذا تَقَرَّرَ ذلک، فَلْنَعُدْ إلی ذکر الآداب المختَصَّةِ بالمتعلِّم مع شیْخِه، و هی أُمور:  
الأول «2» و هو أهمها  
الأوّل: و هو أهمُّها أنْ یُقَدِّمَ النظرَ فیمنْ یأخُذُ عنه العلمَ، و یَکْتَسِبُ حُسنَ الأخلاقِ و الآداب منه؛ فإنّ تربیةَ الشیخ لتلمیذه، و نسبةَ إخراجِه لأخلاقه الذمیمة و جَعْلِ مَکانِها خُلُقاً حسناً، کفعلِ الفلاّح الذی یَقْلَعُ الشوکَ من الأرض، و یُخْرِجُ منها النباتاتِ الخبیثةَ مِنْ بین الزرع؛ لِیَحْسُنَ نَباتُه و یَکْمُلَ رَیْعُه.  
و لیس کلُّ شیخ یَتَّصِفُ بهذا الوصف، بل ما أقلَّ ذلک! فإنّه فی الحقیقة نائبٌ عن الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم) ، و لیس کلُّ عالم یَصْلَحُ للنیابة، فَلْیَخْتَرْ مَنْ کَمُلَتْ أهلیَّتُه، و ظَهَرَتْ دیانتُه، و تَحَقَّقَتْ معرفتُه، و عُرِفَتْ عِفَّتُه، و اشْتَهَرَتْ صِیانتُه و سِیادتُه، و ظَهَرَتْ مروءتُه و حَسُنَ تعلِیمُه، و جاد تفهیمُه و قد تقدم جملة أوصافه «1».  
ولا یَغْتَرَّ الطالبُ بمنْ زاد علمُه مع نقص فی وَرَعه أو دینه أو خُلُقِه؛ فإنّ ضررَه فی خُلُقِ المتعلِّمِ و دینهِ أصْعَبُ مِن الجهل الذی یَطْلُبُ زوالَه، و أشدُّ ضرراً.  
وعن جماعة من السلف: «هذا العلم دینٌ، فانظروا عمّن تأخُذُونَ دینَکُم.» (2)  
و ممّا یُؤْنَسُ به أن یکونَ له مع مشایخِ عصرِه کَثْرةُ بحث و طولُ اجتماع و زیادةُ  
منیة المرید، ص: 240  
ممارسة، و ثناءٌ منهم علی سَمْتِهِ و خُلُقِه و بحثِه، و لْیَحْتَرِز ممَّنْ أخذ علمَه مِنْ بطونِ الکتُبِ مِن غیر قراءة علی الشیوخ؛ خوفاً مِنْ وقوعه فی التصحیف و الغلط و التحریف.  
قال بعض السلف: «مَنْ تَفَقَّهَ مِنْ بُطُونِ الْکُتُبِ ضَیَّعَ الأحْکامَ.» (3)  
و قال آخر إیاکم و الصحفیون «4» الذین یأخذون علمهم من الصحف فإن ما یفسدون أکثر مما یصلحون «5».  
ولْیَحْذَرْ مِن التقیید بالمشهورین و ترکِ الأخذ مِنَ الخاملین؛ فإنّ ذلک مِن الکِبْر علی العلم، و هو عین الحَماقة، لاِنّ الحکمة ضالَّةُ المؤمن، یَلْتَقِطُها حیث وجَدَها (6) وَ یغْتَنِمُها حیثُ ظَفِرَ بها، و یَتَقَلَّدُ المنَّةَ ممَّنْ ساقها إلیه، و رُبَّما یکون الخامِلُ ممَّنْ تُرْجی بَرَکَتُه، فیکون النفعُ به أعمَّ، و التحصیلُ مِنْ جِهته أتمَّ.  
وإذا سَبَرْتَ أحوالَ السلَفِ و الخَلَفِ لم تَجِدِ النفعَ غالباً إلاّ إذا کان للشیخ مِن التقوی و النُصْحِ و الشَفَقَةِ للطلبة نصیبٌ وافرٌ، و کذلک إذا اعْتَبَرْتَ المصنَّفاتِ، وَجَدْتَ الانتفاعَ بتصنیفِ الأتقی أوْفَرَ، و الفَلاحَ بالاشتغالِ به أکْثَرَ، و بالعکس حالُ العالم المجرَّدِ.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - فی النوع الثانی من هذا الباب.  
(2) - «سنن الدارمیّ» ج 1/ 112، 113؛ «صحیح مسلم» ج 1/ 14، المقدّمة، الباب 5؛ «المحدّث الفاصل» / 304، 416؛ «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 96، 98، 178؛ «تذکرة السامع» / 85؛ «التبیان فی آداب حملة القرآن» / 23.  
(3) - قاله الشافعی کما فی «تذکرة السامع» / 87؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 64.  
(4) - هکذا فی النسخ المخطوطة و لعلّه من باب الحکایة، و إلّا فالصحیح «و الصحفیّین» بالنصب، کما لا یخفی.  
(5) - فی «تحریر الاحکام الشرعیة» ج 1/ 3؛ و «عوالی اللآلی» ج 4/ 78: «قال صلّی اللّه علیه و آله: خذ العلم من أفواه الرجال. و نهی عن الأخذ ممّن أخذ علمه من الدفاتر، و قال: لا یغرّنّکم الصحفیون» ؛ و فی «الکفایة فی علم الروایة» / 194، نقلا عن بعضهم: «لا تأخذوا العلم من الصحفیّین» ؛ و فی «محاضرات الأدباء» ج 1/ 106:  
«قیل: لا تأخذوا العلم من صحفی» ؛ و فی «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 97: «… لا تأخذوا العلم من الصحفیین …  
لا یفتی الناس الصحفیون، و قال أبو زرعة: لا یفتی الناس صحفی و لا یقرئهم مصحفی» ؛ و فی «تذکرة السامع» / 87- نقلا عن بعضهم-: «من أعظم البلیّة تشیّخ الصحیفة. أی الذین تعلّموا من الصحف».  
(6) - عن أمیر المؤمنین علیه السّلام: «الحکمة ضالّة المؤمن، فخذ الحکمة و لو من أهل النفاق» («نهج البلاغة»، ص 481، قسم الحکم، الحکمة 80) ؛ و فی «محاضرات الأدباء» ج 1/ 50: «قال النبیّ صلّی اللّه علیه و آله:  
الحکمة ضالّة المؤمن أینما وجدها قیّدها».

2. الاعتقاد فی شیخه أنه الأب الحقیقی و الواد الروحانی

الثانی: أنْ یَعْتَقِدَ فی شیخه أنّه الأبُ الحقیقیُّ و الوالدُ الروحانیُّ، هو أعظمُ مِن الوالد الجسمانیِّ، فیبالِغَ بعد الأدب فی حقِّه کما تقدم «1» فی رِعایة حقِّ أُبوَّته و وَفاءِ حقِّ  
منیة المرید، ص: 241  
تربِیَتِه.  
و قد سئل الإسکندر ع ما بالک توقر معلمک أکثر من والدک فقال لأن المعلم سبب لحیاتی الباقیة و والدی لحیاتی الفانیة «2». و أیضا لم یقصد الوالد فی الأغلب فی مقاربة والدته وجوده و لا کمال وجوده و إنما قصد لذة نفسه فوجد هو و علی تقدیر قصده لذلک فالقصد المقترن بالفعل أولی من القصد الخالی عنه و أما المعلم فقصد تکمیل وجوده و سببه و بذل فیه جهده و لا شرف لأصل الوجود إلا بالإضافة إلی العدم فإنه حاصل للدیدان و الخنافس و إنما الشرف فی کماله و سببه المعلم.  
و قد رُوی أنّ السیِّدَ الرضیَّ الموسویّ (قَدَّسَ الله روحَه) (3) کان عظیمَ النفس عالیَ الهمَّةِ أبِیَّ الطبعِ لا یقبَلُ لأحد منَّة (4) ، و له فی ذلک قِصَصٌ غریبةٌ مع الخلیفة العباسی حین أرادَ صِلتَه بسبب مولود وُلِدَ له (5) ، و غیره؛ و منها أنّ بعض مشایخه (6) قال له یوماً:  
بَلَغَنی أنّ دارَکَ ضَیِّقَةٌ لا تَلِیقُ بحالکَ، و لی دارٌ واسعةٌ صالحةٌ لکَ، قد وَهَبْتُها لکَ فانتقِلْ إلیها.  
فأبی، فأعاد علیه الکلامَ؛  
فقال:  
«یا شیخ أنا لم أقْبَلْ بِرَّ أبی قَطُّ، فکیف مِنْ غیره؟» فقال له الشیخُ: إنّ حَقِّی علیکَ أعظمُ مِنْ حقِّ أبیکَ، لأنّی أبوک الروحانی، و هو أبوک الجسمانی.  
فقال السَیِّدُ (رحمه الله): «قد قَبِلْتُ الدارَ». (6)  
و من هنا قال بعضُ الفضلاء:  
مَنْ عَلَّمَ الْعِلْمَ کانَ خَیْرَ أب (7)  
ذاکَ أبُو الرُّوحِ لا أبُو النُّطَف (8)  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - فی أوّل القسم الثانی من النوع الثالث من هذا الباب، ص 234- 235.  
(2) - «محاضرات الأدباء» ج 1/ 45؛ «أخلاق ناصری» / 271؛ «الذریعة إلی مکارم الشریعة» / 119.  
(3) - نرجو من یرغب التفصیل عن حیاة الرضیّ و آثاره القیّمة أن یراجع نشرة «تراثنا» العدد الخامس.  
(4) - قال ابن أبی الحدید فی «شرح نهج البلاغة» ج 1/ 33: «و کان عفیفا شریف النفس، عالی الهمّة ملتزما بالدین و قوانینه، و لم یقبل من أحد صلة و لا جائزة، حتّی أنّه ردّ صلات أبیه، و ناهیک بذلک شرف نفس و شدّة ظلف؛ فأمّا بنو بویه فإنّهم اجتهدوا علی قبوله صلاتهم فلم یقبل».  
(5) - «شرح نهج البلاغة» ج 1/ 39- 40؛ قال فیه: «و قرأت بخطّ محمّد بن إدریس الحلّی الفقیه الإمامیّ، قال:  
حکی أبو حامد أحمد بن محمّد الأسفرایینی الفقیه الشافعی، قال: کنت یوما عند فخر الملک أبی غالب محمّد ابن خلف وزیر بهاء الدولة و ابنه سلطان الدولة، فدخل علیه الرضی أبو الحسن، فأعظمه و أجلّه و رفع من منزله، و خلّی ما کان بیده من الرقاع و القصص و أقبل علیه یحادثه إلی أن انصرف … فقال [یعنی فخر الملک : هذا کتاب الرضی، اتّصل بی أنّه قد ولد له ولد، فأنفذت إلیه ألف دینار، قلت له: هذه للقابلة فقد جرت العادة أن یحمل الأصدقاء إلی أخلائهم و ذوی مودّتهم مثل هذا فی مثل هذه الحال، فردّها و کتب إلیّ هذا الکتاب فاقرأه. قال [یعنی أبا حامد الأسفرایینی : فقرأته، و هو اعتذار عن الردّ و فی جملته: إنّنا أهل بیت لا یطلع علی أحوالنا قابلة غریبة، و إنّما عجائزنا یتولّین هذا الأمر من نسائنا و لسن ممّن یأخذن أجرة و لا یقبلن صلة …» و انظر لنقد و تزییف بعض هذه الحکایة- الذی لم ننقله- مقالة «الرضی و المرتضی کوکبان»، المطبوع فی نشرة «تراثنا»، العدد الخامس، ص 248- 262.  
(6) - هو الشیخ أبی إسحاق إبراهیم بن أحمد بن محمّد الطبریّ الفقیه المالکی کما فی «شرح نهج البلاغة» ج 1/ 34.  
(7) - «شرح نهج البلاغة» ج 1/ 34.  
(8) - «أدب الدنیا و الدین» / 77؛ و قبله:  
«آباء أجسادنا هم سبب  
لأن جعلنا عرائض التّلف»  
و فی البیت الثانی:  
«علّم الناس» بدل «علّم العلم».

3. اعتقاد أنه مریض النفس و أن شیخه طیب مرضه

الثالث: أنْ یَعْتَقِدَ أنّه مریضُ النفس؛  
لأنّ المرَضَ هو الانحراف عن المجری الطبیعی و طبعُ النفسِ العلمُ، و إنّما خَرَجَتْ عن طبعها بسبب غلبة أخلاط القوی البدنیّة و یعتقدَ أنّ شیخَه طبیبُ مرضه، لأنّه یَرُدُّه إلی المجری الطبیعی. فلا ینبغی أنْ یخالِفَه فیما یُشِیر علیه، کأنْ یقولَ له: «اقرَأ الکتابَ الفلانی»، أو «اکْتَفِ بهذا القدر مِن الدرس» ؛ لأنّه إنْ خالَفَه کان بمنزلة المریض یَردُّ علی طبیبه فی وجه علاجه.  
و قد قیل فی الحکم مراجعة المریض طبیبه توجب تعذیبه «1»  
و کما أنّ الواجبَ علی المریض ترکُ تناولِ المؤذیات و الأغذیةِ المفْسِدَةِ للدواء فی حضرةِ الطبیب و غَیْبَتِه، کذلک المتعلِّمُ، فیَجبُ أنْ یُطَهِّرَ نفسَه مِنَ النجَاسة المعنویّة التی غایةُ المعلِّم النهی عنها: من الحِقْد و الحَسَد و الغَضَبِ و الکِبْرِ و العُجْب، و غیرها مِن الرذائل، و یَقْطَعَ مادَّةَ المرضِ رأساً لِیَنْتَفِعَ بالطبیب.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لم أجده فی کثیر من کتب الحکم و الأمثال الذی راجعته و تصفّحته.

4. نظر اشیخ بعین الاحترام و ضرب الصفحه عن عیوبه

أن ینظره بعین الاحترام   
و الإجلال و الإکرام و یضرب صفحا عن عیوبه فإن ذلک أقرب إلی انتفاعه به و رسوخ ما یسمعه منه فی ذهنه. و لقد کان بعض السلف إذا ذهب إلی شیخه تصدق بشی‌ء و قال اللهم استر عیب معلمی عنی و لا تذهب ببرکة علمه منی «1».  
منیة المرید، ص: 243  
و قال آخر کنت أصفح الورقة بین یدی شیخی صفحا رفیقا هیبة له لئلا یسمع وقعها أو قال رفعها «2». و قال آخر و الله ما اجترأت أن أشرب الماء و شیخی ینظر إلی هیبة له «3».  
و قال حَمْدانُ الأصفهانی:  
کنتُ عندَ شریک، (4) فأتاه بعضُ أولاد الخلیفة المهدیِّ، (5) فاسْتَنَدَ إلی الحائط و سَأَله عن حدیث، فلم یَلْتَفِتْ إلیه و أقْبَلَ علینا، ثمَّ عاد، فعادَ شریکٌ لمثل ذلک، فقال:  
أتَسْتَخِفُّ بأولاد الخُلَفاء؟ قال:  
«لا، و لکنّ العلمَ أجَلُّ عندَ الله مِنْ أنْ أُضَیِّعَه».  
فَجَثا علی رُکْبَتَیْه، فقال شریک: «هکذا یُطْلَبُ العلمُ.» (6)  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «تذکرة السامع» / 88؛ «التبیان فی آداب حملة القرآن» / 121؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 61.  
(2) - قاله الشافعی و أراد من شیخه مالک بن أنس، کما فی «تذکرة السامع» / 88؛ و «شرح المهذّب» ج 1/ 61؛ و «فیض القدیر» ج 3/ 253، و فیه: «قال الشافعی: کنت أصفح الورقة بین یدی مالک برفق لئلا یسمع وقعها».  
(3) - قاله الربیع و أراد من شیخه الشافعی، کما فی «تذکرة السامع» / 88؛ و «التبیان فی آداب حملة القرآن» / 23- 24؛ و «شرح المهذّب» ج 1/ 61؛ و «فیض القدیر» ج 3/ 253، و فیه: «قال الربیع: و اللّه ما اجترأت أن أشرب الماء و الشافعی ینظر».  
(4) - هو شریک بن عبد اللّه النخعیّ الکوفیّ المتوفّی سنة 177 ه. انظر ترجمته و مصادر ترجمته فی «الأعلام» ج 3/ 163؛ و «تذکرة الحفاظ» ج 1/ 232؛ و «وفیات الأعیان» ج 2/ 464- 468.  
(5) - هو محمّد بن عبد اللّه المنصور بن محمّد بن علی العباسیّ، من خلفاء الدولة العباسیة، مات سنة 169 ه انظر ترجمته و مصادر ترجمته فی «الأعلام» ج 6/ 221.  
(6) - «شرح المهذّب» ج 1/ 61؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / 133.

5. التواضع للشیخ زیادة علی التواضع للعلماء و غیرهم

الخامس: أن یتواضعَ له زیادةً علی ما أُمِرَ به مِن التواضع للعلماء و غیرهم، و یَتَواضَعَ للعلم، فبِتواضِعِه له یَنالُهُ، وَ لْیَعْلَمْ أنْ ذُلَّه لشیخِهِ عِزٌّ، و خضوعَه له فَخْرٌ، و تواضعَه له رِفْعَةٌ، و تعظیم حُرْمَتِهِ مَثُوبَةٌ، و التَشمُّرَ فی خدمته شَرَفٌ. و قد قال النبیُّ (صلی الله علیه و آله و سلم): «تَعَلَّمُوا العلمَ، و تَعَلَّمُوا لِلْعِلْمِ السکینةَ و الوَقارَ، و تَواضَعُوا لمن تَعَلَّمُونَ منه.» (1)  
وَ قَالَ ص مَنْ عَلَّمَ أَحَداً مَسْأَلَةً مَلَکَ رِقَّهُ قِیلَ أَ یَبِیعُهُ وَ یَشْتَرِیهِ قَالَ بَلْ یَأْمُرُهُ وَ یَنْهَاهُ «2».  
منیة المرید، ص: 244  
و أنْشَدَ بعضُ العلماء:  
أُهِینُ لَهُمْ نَفْسی لِکَیْ یُکْرِمُونَها  
وَ لَنْ تُکْرمَ النَفْسُ الَّتی لا تُهِینُها (3)  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «الجامع الصغیر» ج 1/ 131، حرف التاء، و شرحه: «فیض القدیر» ج 3/ 253، الحدیث 3322؛ «قوت القلوب» ج 1/ 140؛ «کنز العمّال» ج 10/ 141، الحدیث 28717.  
(2) - فی إجازة الشیخ محمّد بن أبی جمهور الأحسائی للسیّد محمود بن علاء الدین الطالقانی: «قال سیّد العالمین: من علّم شخصا مسألة ملک رقّه، فقیل له: أ یبیعه؟ قال: لا؛ و لکن یأمره و ینهاه» («بحار الأنوار» ج 108/ 16). و فی «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 154: «… سمعت شعبة یقول: کل من سمعت منه حدیثا فأنا له عبد».  
(3) - فی «أمالی المرتضی» ج 1/ 205: «و قیل لأبی دؤاد الإیادی- و نظر إلی بنته تسوس فرسه-: أهنتها یا أبا دؤاد! فقال: أهنتها بکرامتی، کما أکرمتها بهوانی. و مثل ذلک قول أعرابی لحقه ذلّ علی باب السلطان:  
أهین لهم نفسی لأکرمها بهم  
و لن تکرم النفس التی لا تهینها» ؛  
و فی «محاضرات الأدباء ج 1/ 300: «و یروی عن الشافعی: أهین لهم … البیت» ؛ و فی «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 142: «… فأنشأ الشافعی: أهین لهم … البیت» ؛ و فی «قوت القلوب» ج 2/ 228: «… قال:  
کثیرا ما کنت أسمع الشافعی یقول:  
أهین لهم نفسی لکی یکرمونها  
و لن تکرم النفس التی لا تهینها» ؛  
و فی «طبقات الشافعیة» ج 2/ 165: «قال الربیع: کتب إلیّ البویطی أن اصبر نفسک للغرباء و حسّن خلقک لأهل حلقتک، فإنّی لم أزل أسمع الشافعی یکثر أن یتمثل بهذا البیت:  
أهین لهم نفسی لکی یکرمونها  
و لن تکرم النفس التی لا تهینها» ؛  
و فی «تذکرة السامع» / 87: «یقال: إنّ الشافعی عوتب علی تواضعه للعلماء فقال:  
أهین لهم نفسی فهم یکرمونها  
و لن … البیت».  
و مثل هذا البیت ما فی «تعلیم المتعلّم» / 24:  
أری لک نفسا تشتهی أن تعزّها  
فلست تنال العزّ حتّی تذلّها».

6. عدم الإنکار علی الشیخ و التآمر علیه

السادس: أنْ لا یُنْکِرَ علیه، و لا یَتآمَرَ و لا یُشِیرَ علیه بخلاف رأیه، فَیَری أ نّه أعلمُ بالصواب منه، بل یَنْقاد إلیه فی أُموره کُلِّها، و یُلْقِی إلیه زِمامَ أمره راساً، و یُذْعِن لِنُصْحه، و یَتَحَرّی رضاه و إنْ خالَفَ رأیَ نفسِه، و لا یَسْتَبِق معه رأیاً و لا اختیاراً، و یُشاوِره فی أُموره کُلِّها، و یأْتَمِر بأمره، و لا یخرجُ عن رأیه و تدبیره باللسان و القلب.  
قال بعض العلماء: (1) «خطأ المرشِدِ أنفعُ للمسترشد مِنْ صوابه فی نفسه.»  
و فی قصّة موسی و الخضر (علیهما السلام) تنبیه علی ذلک. (2)  
منیة المرید، ص: 245  
و نقل بعض الأفاضل عن بعض مشایخه قال حکیت لشیخی مناما لی فقلت رأیت أنک قلت لی کذا و کذا فقلت لک لم ذاک قال فهجرنی شهرا و لم یکلمنی و قال لو لا أنه کان فی باطنک تجویز المطالبة و إنکار ما أقوله لک لما جری ذلک علی لسانک فی المنام. و الأمر کما قال إذ قلما یری الإنسان فی منامه «3» خلاف ما یغلب فی الیقظة علی قلبه.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - هو الغزالی، قاله فی «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 45. و انظر أیضا «تذکرة السامع» / 88؛ و «میزان العمل» / 116.  
(2) - فی «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 45: «… و قد نبّه اللّه تعالی بقصة الخضر و موسی علیهما السّلام؛ حیث قال الخضر: «إِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیعَ مَعِیَ صَبْراً وَ کَیْفَ تَصْبِرُ عَلی ما لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً» ثمّ شرط علیه السکوت و التسلیم، فقال: «فَإِنِ اتَّبَعْتَنِی فَلا تَسْئَلْنِی عَنْ شَیْ‌ءٍ حَتَّی أُحْدِثَ لَکَ مِنْهُ ذِکْراً» ثمّ لم یصبر و لم یزل فی مرادته إلی أن کان ذلک سبب الفراق بینهما. و بالجملة کلّ متعلّم استبقی لنفسه رأیا و اختیارا دون اختیار المعلّم، فاحکم علیه بالإخفاق و الخسران».  
(3) - لم أظفر بناقل الحکایة و مصدرها.

7. تبجیل الشیخ فی غیبته و حضوره

السابع: أنْ یُبَجِّلَهُ فی خطابه و جوابه، فی غَیْبَتهِ و حُضوره، و لا یخاطِبَه بتاء الخطاب و کافِه، و لا یُنادِیَه مِنْ بُعد، بل یقولَ: «یاسَیَّدی» و «یا أُستاذ» و ما أشبه ذلک، و یُخاطِبَه بِصِیَغِ الجمع تعظیماً نحو «ما تقولون فی کذا» و «مارأیُکُم فی کذا» و «قُلْتُمْ رَضِیَ الله عنکم» أو «تَقَبَّلَ الله مِنْکُمْ» أو «رَحِمَکُمُ الله».  
ولا یُسَمِّیَهُ فی غَیْبَتِه باسمه إلاّ مقروناً بما یُشْعِرُ بتعظیمه، کقوله:  
«قال الشیخ» و نحو ذلک.

8. تعظیم حرمة الشیخ فی نفسه و اقتدؤه به و مراعاة هدیه

الثامن «1» تعظیم حرمته فی نفسه و اقتداؤه به   
و مراعاة هدیه «2» فی غیبته و بعد موته فلا یغفل‌عن الدعاء له مُدَّةَ حَیاته، و یَرُدُّ غِیْبَتَه، و یَغْضَبُ لها (3) زیادةً عمّا تجبُ رِعایتُه فی غیره، فإنْ عَجِزَ عن ذلک قام و فارَقَ المجلسَ.  
و یرعی ذُرِّیَّتَه و أقاربَه، و أوِدّاءَه و مُحِبِّیهِ فی حیاته و بعدَ موتهِ، و یَتَعاهَدُ زیارَةَ قبرِه و الاستغفار له، و الترحُّمَ علیه و الصدقةَ عنه، و یَسْلُکُ فی السَمْتِ و الهَدْی مَسْلَکَهُ، و یُراعی فی العلم و الدین عادتَه، و یَقْتَدی بحرکاته و سَکَناته فی عباداتِه و عاداتهِ، و یتأدَّبُ بآدابه، و من ثَمَّ کان الأهمُّ تحصیلَ شیخ صالح لِیَحْسُنَ الاقتداءُ به.  
ثمّ إنْ قَدَرَ علی الزیادة علیه بعدَ الاتّصافِ بصفته فَعَلَ، و إلاّ اقْتَصَرَ علی  
منیة المرید، ص: 246  
التأسی فبه یظهر أثر الصحبة.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 90.  
(2) - هکذا فی النسخ المخطوطة و «ه»، و هو بمعنی: سیرته؛ قال فی «المصباح المنیر» / 783، مادة «هدی»: «و الهدی مثال فلس: السیرة» ؛ و فی النسخ المطبوعة سوی «ه»: «هذه» بدل «هدیه»، و هو خطأ کما لا یخفی، و یحتمل بعیدا أن یکون الصواب «هذین»، إشارة إلی تعظیم حرمته فی نفسه و اقتدائه به. فتأمّل.  
(3) - أی لحرمته کما فی هامش «ة»، و یمکن أن یکون الضمیر عائدا إلی غیبته.

9. شکر الشیخ علی توقیفه له علی ما فیه فضیلة

التاسع: (1) أن یَشْکُرَ الشیْخَ علی توفیقه له علی ما فیه فضیلةٌ، و علی توبیخِهِ له علی مافیه نقیصةٌ، أو کسل یعتریه أو قصور یعانیه أو غیر ذلک مما فی إیقافه علیه و توبیخه إرشاده و صلاحه «2»  
و یَعُدَّ ذلک مِن الشیخ مِنْ جملة النِعَم علیه باعتناء الشیخِ به و نظرهِ إلیه؛ فإنّ ذلک أمیلُ لقلب الشیخ، و أبعثُ له علی الاعتناء بمصالحه.  
و إذا وَقَّفَهُ الشیخُ علی دقیقة مِنْ أدب، أو نقیصة صَدَرَتْ منه، و کان یَعْرِفُ ذلک مِنْ قبلُ، فلا یُظْهِرُ أنّه کان عارِفاً به و غَفَلَ عنه، بل یَشْکُرُ الشَیخَ علی إفادته ذلک و اعتنائه بأمره، لیکونَ بذلک مُسْتَدْعِیاً للعود إلی النصیحة فی وقت الحاجة؛ فإنْ کان له فی ذلک عُذْرٌ، و کان إعلامُ الشَیخِ به أصلحَ، فلا بأسَ به و إلاّ فیَتْرُکه؛ إلاّ أنْ یَتَرَتَّبَ علی ترک بیانِ العذرِ مَفْسَدةٌ، فیتعیَّن إعلامُه به.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 92- 93.  
(2) - هکذا فی «ه»، «ط»، «ن» و «تذکرة السامع» / 93. و فی «ز»، «م» و «ق»: «أو غیر ذلک ممّا فیه إشفاقه علیه و توبیخه و إرشاده و صلاحه». و فی «ض» و «ح»: «أو غیر ذلک ممّا فیه إشفاقه علیه، و توبیخه إرشاده و صلاحه» ؛ و کیف ما کان فلا تخلو العبارة من الاضطراب.

10. الصبر علی جفوة تصدر من شیخه و تأویل أفعاله

العاشر: (1) أن یَصْبِرَ علی جَفْوَة تَصْدُرُ من شیخه، أو سوءِ خُلُق، و لا یَصُدَّه ذلک عن ملازمته و حسنِ عقیدته و اعتقادِ کماله، ویتأوَّلَ أفعالَه التی ظاهرُها مذمومٌ علی أحسنِ تأویل و أصَحِّه، فما یَعْجِزُ عن ذلک إلاّ قلیلُ التوفیق.  
و یبدأ هو عند جفوة شیخه بالاعتذار و التوبة مما وقع و الاستغفار و ینسب الموجب إلیه و یجعل العتب فیه علیه فإن ذلک أبقی لمودة شیخه و أحفظ لقلبه و أنفع للطالب فی آخرته و دنیاه.  
و عن بعض السلف:  
من لم یَصْبِرْ علی ذُلِّ التعلیم بَقِی عُمْرَه فی عَمایَةِ الجَهالة، و من صَبَرَ علیه آل أمرُه إلی عِزّ الدنیا و الآخرة. (2)  
منیة المرید، ص: 247  
" وَ مِنْهُ الْأَثَرُ الْمَشْهُورُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُمَا ذَلَلْتُ طَالِباً «3» فَعَزَزْتُ مَطْلُوباً  
و قال بعضهم مثل الذی یغضب علی العالم مثل الذی یغضب علی أساطین الجامع «4». و قیل لسفیان بن عیینة إن قوما یأتونک من أقطار الأرض تغضب علیهم یوشک أن یذهبوا و یترکوک فقال للقائل هم حمقی إذا مثلک أن یترکوا ما ینفعهم لسوء خلقی «5» و لبعضهم   
اصْبِرْ لِدائِکَ إنْ جَفَوْتَ طَبِیبَهُ  
وَ اصْبِرْ لِجَهْلِکَ إنْ جَفَوْتَ مُعَلِّما «6»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 91- 92؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 63.  
(2) - «تذکرة السامع» / 91؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 118؛ «أدب الدنیا و الدین» / 75؛ «عدّة الداعی» / 71؛ «التبیان فی آداب حملة القرآن» / 26؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 63. و فی «غرر الحکم» ج 5/ 411، الحدیث 8971: «من لم یصبر علی مضض التعلیم بقی فی ذلّ الجهل».  
(3) - «عیون الأخبار» ج 2/ 122؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 142؛ «أدب الدنیا و الدین» / 75؛ «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 9؛ «عدّة الداعی» / 71؛ «التبیان فی آداب حملة القرآن» / 26؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 63.  
(4) - قاله معافی بن عمران کما فی «أدب الإملاء و الاستملاء» / 146؛ و «تذکرة السامع» / 91.  
(5) - «تذکرة السامع» / 91- 92. و انظر «أدب الإملاء و الاستملاء» / 145.  
(6) - فی «أدب الدنیا و الدین» / 75: «قال بعض الشعراء:  
إنّ المعلّم و الطبیب کلاهما لا ینصحان إذا هما لم یکرما  
فاصبر لدائک إن أهنت طبیبه و اصبر لجهلک إن جفوت معلّما»  
و مثله فی «محاضرات الأدباء» ج 1/ 53؛ و «تعلیم المتعلّم» / 9، إلّا أنّ فیهما: «جفوت طبیبه» بدل «أهنت طبیبه» ؛ و فی «کلیله و دمنة»، تحقیق مجتبی مینوی، ص 94:  
«فاصبر لدائک إن جفوت معالجا و اقنع بجهلک إن جفوت معلّما»  
و فی «کلیله و دمنة»، تحقیق الأستاذ حسن‌زاده الآملی، ص 138:  
«إنّ المعلّم و الطبیب کلاهما لا ینصحان إذا هما لا یکرما  
فاصبر لدائک إن جفوت طبیبه و اقنع بجهلک إن أهنت معلّما»  
و علّق الأستاذ دام تأییده هنا بقوله- نقلا عن بعضهم-: «و الشعر من أبی العلاء المعرّی». أقول: و لکنّی راجعت إلی بعض کتب المعرّی- أعنی «دیوان سقط الزند» ؛ و «اللزومیات أو لزوم ما لا یلزم» - و تصفّحتهما فلم أجده فیهما. نعم، أنشأ المعرّی- کما فی «اللزومیات أو لزوم ما لا یلزم» / 206، و «إحیاء علوم الدین» ج 4/ 52- هذین البیتین:  
قال المنجّم و الطبیب کلاهما لا تحشر الأجساد قلت إلیکما  
إن صحّ قولکما فلست بخاسر أو صحّ قولی فالخسار علیکما  
و یحتمل بعیدا اشتباه هذا بذاک لمن نسبهما إلی المعرّی؛ و کیف ما کان، فضمیر طبیبه عائد إلی الداء، و أیضا، «کلاهما» فی قوله «إنّ المعلّم و الطبیب کلاهما» بالرفع صحیح، فلا یذهب علیک أنّ الصواب «کلیهما» بالنصب و الرفع خطأ، و انظر للاطلاع علی هذا البحث «مغنی اللبیب» / 106، حرف الکاف، ذیل «کلا و کلتا».

11. الاجتهاد علی السبق بالحضور إلی المجلس قبل حضور الشیخ

[11-] أن یجتهد علی أن یسبق بالحضور إلی المجلس   
قبل حضور الشیخ و یحمل علی ذلک نفسه و إن أنتظره علی باب داره لیخرج و یمشی معه إلی المجلس فهو أولی مع تیسره. و یحترز عن «1» أن یتأخر فی الحضور عن حضور الشیخ فیدع الشیخ فی انتظاره فإن فاعل ذلک من غیر ضرورة أکیدة معرض نفسه للمقت و الذم نسأل الله العافیة. حکی یاقوت «2» فی معجمه «3» عن هارون بن موسی القیسی   
منیة المرید، ص: 249  
القرطبی «4» قال کنا نختلف إلی أبی علی القالی [وقت إملائه النوادر بجامع الزهراء] «5» و نحن فی فصل الربیع فبینما أنا یوما فی بعض الطریق إذ أخذتنی سحابة فما وصلت إلی مجلسه حتی ابتلت ثیابی کلها و حول أبی علی أعلام أهل البلد فأمرنی بالدنو منه و قال لی مهلا یا أبا نصر لا تأسف علی ما عرض فهذا شی‌ء یضمحل و یزول بسرعة بثیاب غیرها تبدلها ثم قال «6» کنت أختلف إلی ابن مجاهد «7» فادلجت «8» علیه لأتقرب منه فلما انتهیت إلی الدرب الذی کنت أخرج منه إلی منزله ألفیته مغلقا و تعسر علی فتحه فقلت سبحان الله أبکر  
منیة المرید، ص: 250  
هذا البکور و أغلب علی القرب منه فنظرت إلی سرب «9» بجنب الدرب فاقتحمته فلما توسطت ضاق بی و لم أقدر علی الخروج و لا علی الدخول فاقتحمته أشد اقتحام حتی تخلصت- بعد أن تخرقت ثیابی و أثر السرب فی لحمی حتی انکشف العظم- و من الله بالخروج فوافیت مجلس الشیخ علی تلک الحال ثم قال «10» فأین أنت مما عرض لی ثم أنشد بیت الحماسة «11»  
دببت للمجد و الساعون قد بلغوا  
جهد النفوس و ألقوا دونه الأزرا  
و کابدوا المجد حتی مل أکثرهم  
و فاز بالمجد من وافی و من صبرا «12»  
لاتَحْسَبِ الَْمجْدَ تَمْراً أنتَ آکِلُهُ  
لَنْ تَبْلُغَ الَْمجْدَ حَتّی تَلْعَقَ الصَّبِرا «13»  
منیة المرید، ص: 251  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - فی «ز»، «م»، «ه»، «ق»، «ط» و «ن»: «و یحرص عن» بدل «یحترز عن»، و ما أثبتناه مطابق لسائر النسخ و لعلّه الصواب، إلّا أن یکون «یحرص عن» بمعنی «یرغب و یحترز عن».  
(2) - هو یاقوت بن عبد اللّه الرومی الحموی المتوفّی سنة 626 ه. وردت ترجمته و مصادر ترجمته فی «وفیات الأعیان» ج 6/ 127- 139؛ و «الأعلام» ج 8/ 131؛ و «معجم المؤلّفین» ج 3/ 178- 179.  
(3) - اعلم أنّی تصفّحت و تتبّعت جمیع «معجم الأدباء» و «معجم البلدان» لیاقوت الحموی مرّتین، و بذلت جهدی فی ذلک لیالی و أیّاما بما لا یتحمّل عادة؛ فلم أجد هذه الحکایة فی هذین الکتابین؛ نعم قال یاقوت فی کتابه «معجم البلدان» ج 5/ 58، مادة «مجر»:  
«مجریط … بلدة بالأندلس، ینسب إلیها هارون بن موسی بن صالح بن جندل القیسی الأدیب القرطبیّ، أصله من مجریط، یکنّی أبا نصر، سمع من أبی عیسی اللیثی و أبی علی القالی. روی عنه الخولانی. و کان رجلا صالحا صحیح الأدب، و له قصّة مع القالی ذکرتها فی أخباره من کتاب الأدباء [یعنی «معجم الأدباء»].  
و مات المجریطی لأربع بقین من ذی القعدة سنة 401. قاله ابن بشکوال».  
و لکن لیس فی «معجم الأدباء» المطبوع ترجمة هارون بن موسی أصلا، و لم یذکر یاقوت هذه القصة فی ترجمة إسماعیل بن قاسم المعروف بأبی علی القالی فی «معجم الأدباء» ج 7/ 25- 33، و لا فی ترجمة أحمد بن موسی بن عبّاس بن مجاهد فی ج 5/ 65- 73؛ فلا بدّ أن نقول: جاءت هذه القصة و ترجمة هارون بن موسی فی «معجم الأدباء» کما قال الشهید و یاقوت نفسه فی «معجم البلدان» ج 5/ 58؛ و لکن لم یطبع إلی الآن جمیع «معجم الأدباء»، کما قال مؤلّف «الأعلام فی معجم البلدان» فی مقدّمة کتابه هذا، ص 11، بشأن «معجم- - الأدباء»، نقلا عن کتاب «تاریخ آداب اللغة العربیة» ج 3/ 93:  
«یدخل فی مجلّدات عدة متفرقة فی مکاتب أروبا و الآستانة، لا یطمع فی الحصول علی نسخة کاملة منها، فنشط الأستاذ مرجلیوث للاشتغال بجمع شتات هذا الکتاب و الوقوف علی طبعه، و اهتمّت لجنة تذکار جیب بنشر ما یمکن العثور علیه من أجزائه، فوفّقنا حتّی الآن إلی نشر خمسة أجزاء منه، و هی: الأوّل و الثانی و نصف الثالث من مکتبة آکسفورد و الخامس من مکتبة کوبرلی بالآستانة، و السادس تحت الطبع ینقص القسم الأخیر منه، و السعی متواصل فی البحث عن مظانّ سائر الأجزاء. و أخبرنا الأستاذ المشار إلیه أنّه ساع فی البحث عن أجزاء أخری یتوقّع وجودها فی لکنا و الهند، ثمّ جاءنا کتابه … أنّه لم یوفّق إلی وجود شی‌ء هناک، و لا فی مکان آخر، لکن ذلک لا یمنع أن یکون منه شی‌ء فی بعض المکتبات الخصوصیة التی لم یصله خبرها …».  
نعم ظفرت علی هذه الحکایة فی «إنباه الرواة» ج 3/ 362- 363؛ و «الصلة» ج 2/ 656- 657، و عبارات المؤلّف رحمه اللّه، أکثر انطباقا علی ما فی «إنباه الرواة» ممّا فی «الصلة».  
(4) - هو أبو نصر هارون بن موسی بن صالح بن جندل القیسی القرطبیّ، المجریطی الأصل، توفی فی سنة 401 ه.  
وردت ترجمته و مصادر ترجمته فی «الصلة» ج 2/ 656- 657؛ و «إنباه الرواة» ج 3/ 362- 363؛ و «الأعلام» ج 8/ 63؛ و «معجم المؤلّفین» ج 13/ 131.  
(5) - تکملة حسنة من المصدر أعنی «إنباه الرواة» و «الصلة». و أبو علی القالی هو إسماعیل بن قاسم بن عبدون بن هارون المعروف بالقالی، المتوفّی فی سنة 356 ه. وردت ترجمته و مصادر ترجمته فی «وفیات الأعیان» ج 1/ 226- 228؛ و «معجم الأدباء» ج 7/ 25- 33؛ و «معجم المؤلّفین» ج 2/ 286- 287.  
(6) - یعنی أبا علی القالی.  
(7) - هو أبو بکر أحمد بن موسی بن مجاهد التمیمی البغدادیّ المعروف بابن مجاهد (245- 324 ه.) وردت ترجمته و مصادر ترجمته فی «الأعلام» ج 1/ 261؛ و «معجم المؤلّفین» ج 2/ 188.  
(8) - ادّلج- بتشدید الدال-: سار فی آخر اللیل. («أساس البلاغة» / 133؛ «مختار الصحاح» / 164؛ «المصباح المنیر» / 236، «دلج»).  
(9) - السرب: الطریق، یقال: خلّ سربه، أی طریقه. («أساس البلاغة» / 207؛ «المصباح المنیر» / 322، «سرب».)  
(10) - یعنی أبا علی القالی.  
(11) - هکذا فی جمیع النسخ، و لکن فی «الصلة» ؛ و «إنباه الرواة»: «ثمّ أنشدنا» بدل «ثمّ أنشد بیت الحماسة» ؛ و کلاهما صحیح، لأنّ هذه الأبیات أیضا مرویّة فی کتاب «الحماسة» لأبی تمّام، و قد جرت عادتهم إذا نقلوا شیئا ممّا فیه أن یقولوا: بیت الحماسة، أو قال الحماسی و نحوه. قال البغدادیّ فی «شرح شواهد شرح الشافیة»: «و الحماسی: منسوب إلی کتاب الحماسة، و هو مجموعة أشعار من شعر الجاهلیة و الإسلام، انتقاها و اختارها أبو تمّام حبیب بن أوس الطائی الشاعر المشهور، … و قد رتّب أبو تمّام ما اختاره علی عدّة أبواب: أولها باب الحماسة … و قد اشتهر تسمیته بالجزء الأوّل منه، و الحماسة: الشجاعة. و قد جرت عادة المصنفین إذا استشهدوا بشی‌ء ممّا فیه أن یقولوا: قال الحماسی، و نحوه، و المراد الشاعر المذکور فی کتاب الحماسة …» («شرح شافیة ابن الحاجب» ج 4/ 8) ؛ و انظر أیضا ما یأتی فی تعالیقنا علی المطلب الثانی من الخاتمة، ص 382، التعلیقة 1؛ و «شرح دیوان الحماسة» ج 1/ 3- 4، 7، 10. و هذه الأبیات الثلاثة مذکورة فی باب الهجاء من کتاب «الحماسة» لأبی تمّام، انظر «شرح دیوان الحماسة» ج 3/ 1511.  
و راجع للاطلاع علی کتاب الحماسة و طبعاته و مخطوطاته و شروحه «تاریخ الأدب العربی» ج 1/ 77- 80.  
(12) - فی جمیع النسخ: «قلّ» بدل «ملّ» و الصواب ما أثبتناه کما فی «أمالی القالی» ج 1/ 146؛ و «الصلة» ؛ و «إنباه الرواة» ؛ و «شرح دیوان الحماسة» ج 3/ 1511. و أیضا فی هذه المصادر الأربعة:  
«و عانق المجد من أوفی …»  
بدل   
«و فاز بالمجد من وافی …»  
؛ و أیضا فی «شرح دیوان الحماسة»: «فکابروا المجد» بدل «و کابدوا المجد».  
(13) - هذه الأبیات فی «أمالی القالی» ج 1/ 146، رواها عن أبی بکر بن درید عن بعض العرب؛ و «شرح دیوان الحماسة» ج 3/ 1511، عن رجل من بنی أسد. و تمام الحکایة فی «إنباه الرواة» ج 3/ 362- 363؛ و «الصلة» ج 2/ 656- 657- کما قلنا-؛ و «تلخیص ابن مکتوم»، المخطوط بعد، کما فی «إنباه الرواة» ج 3/ 363، الهامش.  
و زاد ابن بشکوال فی «الصلة» ج 2/ 657: «قال أبو نصر: فکتبناها عنه من قبل أن یأتی موضعها فی نوادره، - و سلانی بما حکاه، و هان عندی ما عرض لی من تلک الثیاب و استکثرت من الاختلاف إلیه و لم أفارقه حتّی مات». و قال المرزوقی فی «شرح دیوان الحماسة» ج 3/ 1512- فی شرح هذه الأبیات-: «یقول: تباطأ سعیک للمجد، و لمّا سعیت کان سعیک دبیبا و طلّاب المجد قد جهدوا أنفسهم، و ألقوا الأزر دونه، تخفیفا عن أنفسهم و تشهیرا فی طلبهم، و هذا مثل. و المراد أنّ ما یفعله الساعی فی سعیه إذا طلب شیئا من التجرّد و التخفّف لیدرک مطلوبه، قد فعلوه [کذا]. ثمّ أخذ یفصّل مجهودهم من بعد، فقال: کابروا المجد، أی جاهدوه لیبلغوه قسرا لا ختلا فمن صبر و أوفی ناله و احتواه ظافرا به معانقا له، و من ملّ و قصّر- و هم الأکثر- خاب و أخفق و رجع نادما لاهیا عنه. و قوله: لا تحسب المجد؛ تقریع، و المراد: لا تظنّن المجد یدرک بالسعی القصیر و استعمال التعذیر، و علی ملازمة الراحة دون توطین النفس علی الکدّ الشدید و المجاهدة؛ فإنّه لن ینال إلّا بتجرّع المرارات دونه، و اقتحام المعاطب بسببه، و یقال: لعقت الصّبر لعقا. و اسم ما یلعق هو اللعوق».

12. عدم الدخول علی الشیخ فی غیر المجلس العام بغیر إذنه

الثانی عَشَرَ: (1) أنْ لا یدخُلَ علی الشیخِ فی غیر المجلس العامِّ بغیر إذنه، سَواءٌ کان الشیخُ وحدَه‌ام معه غیرُه، فإن استأذَنَ بحیث یَعْلَمُ الشیخُ و لم یَأذنْ، انْصَرَفَ و لا یُکَرّرُ الاستئذان، و إنْ شَکَّ فی علم الشیخ به کَرَّرَه ثلاثاً، و لا یزیدُ فی الاستئذان علیها، أو ثلاثَ طَرَقات بالباب أو بالحَلْقَة، ولْیَکُنْ طَرْقُ الباب خَفِیّاً بأظفارِ الأصابع، (2) ثُمَّ بالأصابعِ، ثُمَّ بالحلقة قلیلاً قلیلاً، فإنْ کان الموضِعُ بعیداً عن الباب، فلا بأس برفعِ ذلک ابتداءً بقدر ما یَسْمَعُ لا غیر، و إنْ أذِنَ و کانوا جماعةً تَقَدَّمَ أفضلُهُم فأسنُّهم بالدخولِ و السلامِ علیه، ثُمَّ یُسَلِّمُ علیه الأفضلُ فالأفضلُ.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 93- 95؛ «التبیان فی آداب حملة القرآن» / 25- 26.  
(2) - «عن أنس بن مالک: أنّ أبواب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کانت تقرع بالأظافیر» («تذکرة السامع» / 94، الهامش؛ «مجمع الزوائد» ج 8/ 43).

13. الدخول علی الشیخ کامل الهیاة، فارغ القلب

الثالثَ عَشَرَ: أنْ یَدْخُلَ علی الشیخ کامِلَ الهَیْأة فارغَ القلب مِن الشواغلِ، نشیطاً منشرحَ الصدرِ صافیَ الذهنِ، لا فی حال نُعاس أو غَضَب أو جُوع أو عطش، و نحوِ ذلک، مُتَطهِّراً مُتَنَظِّفاً، بعدَ استعمال ما یَحْتاجُ إلیه مِن سِواک و أخذ ظُفُر و شَعر، و إزالةِ رائحة کریهة، لابِساً أحسنَ ملبوسِه؛ سیّما إذا کان یقصِدُ مجلسَ العلم، فإنّه مجلسُ ذکر و اجتماع فی عبادة، و هذه الأُمور من آدابها.

14. عدم القراءة علی الشیخ عند شهغل قلبه و ملله

الرابعَ عَشَرَ: أنْ لا یَقْرأَ علی الشیخ عند شُغْل قلبه و مَلَلِه و نُعاسه و جوعه و عطشه و ألمه، و نحو ذلک ممّا یَشُقُّ علیه فیه البحثُ. اللهمّ إلاّ أنْ یبتدئَه الشَّیْخُ بطلب القِراءة فلْیُجِبْه کیف کان.  
منیة المرید، ص: 252

15. التسلیم و الخروج إذا دخل علی الشیخ و عنده من یتحدث فکتوا

الخامسَ عَشَرَ: «1»  
إذا دخل علی الشیخ فی غیرِ المجلس العام، و عندَه مَنْ یَتَحَدَّثُ معه فسکتوا عن الحدیث، أو دخل و الشیخُ وحدَه یُصَلِّی أو یَقْرأُ أو یذْکُرُ أو یُطالِعُ أو یکتب، فَتَرَکَ ذلک و لم یَبْدأه بکلام أو بَسْطِ حدیث، فَلْیُسَلِّمْ و یخرج سریعاً، إلاّ أن یَحُثَّه الشیخُ علی المکث، فإذا مَکَثَ فلا یُطیلُ، إلاّ أنْ یَأمُرَه بذلک خشیة أن یدخل فی عداد من أشغل مشغولا بالله أدرکه المقت فی الوقت.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 95- 97.

16. انتظار الشیخ إذا حضر مکانه فلم یجده

السادسَ عَشَرَ: إذا حضر مکانَ الشیخ فلم یَجدْه انتَظَرَه، و لا یُفَوِّتُ علی نفسهِ درسَه؛ فإنّ کلَّ درس یَفوَتُ لا عِوَضَ له، و لا یَطْرُقُ علیه لِیَخْرجَ إلیه.  
وَإن کان نائماً صَبَرَ حتّی یَسْتَیْقِظَ، أو ینصرف ثُمَّ یعودُ، و الصبر خیر له، و لا یوقِظُه و لا یأمُرُ به هکذا کان السلف یفعلون و نقل عن ابن عباس مثله «1».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «التبیان فی آداب حملة القرآن» / 26؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 64؛ «تذکرة السامع» / 16، قال فیه: «فقد روی عن ابن عبّاس: کان یجلس فی طلب العلم علی باب زید بن ثابت حتّی یستیقظ، فیقال له: ألا نوقظه لک؟  
فیقول: لا. و ربّما طال مقامه و قرعته الشمس. و کذلک کان السلف یفعلون».

17. عدم طلب الإقراء من الشیخ فی وقت یشق علیه

السابعَ عَشَرَ: أنْ لا یطلبَ مِن الشیخ إقراءً فی وقت یَشُقُّ علیه فیه أو لم تَجِرِ عادتُه بالإقراء فیه، و لا یخترع (1) علیه وقتاً خاصّاً به دونَ غیره و إن کان رئیساً، لما فیه من الترفُّع و الحُمْقِ علی الشیخ و الطلبة و العلم.  
وربّما استحیا الشیخ منه، فیَتْرُک لأجله ماهو أهمُّ عنده فی ذلک الوقت، فلا یُفْلِحُ الطالب.  
فإن بدأه الشیخ بوقت معین أو خاص لعذر عائق له عن الحضور مع الجماعة أو لمصلحة رآها فلا بأس.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - فی «تذکرة السامع» / 96، الهامش: «کذا فی الأصول، و لعلّه یقترح».

18. الجلوس بین یدی الشیخ جلسة الأدب بسکون و خضوع

الثامنَ عَشَرَ: أن یَجْلِسَ بین یدیه جِلْسَةَ الأدب بسکون و خُضُوع و إطراقِ رأس و تواضع و خشوع، و الأولی له الافتراشُ أو التورُّکُ.  
قیل: «ویحسُنُ هنا الإقعاءُ، و هو أن یَفْرُشَ قَدَمَیْه، و یجلِسَ علی بطونهما، و یتعاهَدَ تغطیةَ أقدامِه و إرخاءَ ثیابه». (1)  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «تذکرة السامع» / 97- 99.

19. عدم الاستناد بحضرة الشیخ إلی حائط أو مخدة و نحو ذلک

التاسعَ عَشَرَ: (1) و هو من جنس ما قبله أنْ لا یَسْتَنِدَ بحضْرَة الشیخِ إلی حائط أو  
منیة المرید، ص: 253  
مِخَدَّة و درابزین «2» و نحوِ ذلک، أو یَجْعلَ یدَه علیه، و لا یُعْطِیَ الشیخَ جنبَه أو ظهرَه، و لا یَعْتَمِدَ، علی یده إلی ورائه أو جنبه أو ظهره، و لا یَضَعَ رِجلَه أو یدَه أو شیئاً مِن بدنه أو ثیابه علی ثیاب الشَیخِ أو وَسادَتِهِ أو سَجّادَتِهِ.  
قال بعضهم و من تعظیم الشیخ أن لا یجلس إلی جانبه و لا علی مصلاه أو وسادته و إن أمره الشیخ بذلک فلا یفعل إلا إذا جزم به جزما یشق علیه مخالفته فلا بأس بامتثال أمره فی تلک الحال ثم یعود إلی ما یقتضیه الأدب انتهی «3». و قد تکلم الناس فی أی الأمرین أولی امتثال الأمر أو سلوک الأدب فذهب إلی کل من الأمرین فریق من الصحابة علی ما نقل عنهم فضلا عمن بعدهم و التفصیل موجه «4».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 98، 100.  
(2) - قال بعض اللغویّین: «الدربزین و الدرابزین و الدرابزون ج: درابزونات: قوائم منتظمة یعلوها متّکأ. یونانیّة». و فی «فرهنگ فارسی» ج 2/ 1481، مادّة «دارافزین»:  
«درابزین … یونانی: … تکیه‌گاه طارمی». و یوجد تصویره فی تلک الصفحة. و قال أیضا فی ج 2/ 2195:  
«طارمی: نرده چوبی یا آهنی که اطراف محوطه یا باغی نصب کنند».  
(3) - «تذکرة السامع» / 100.  
(4) - و التفصیل- کما فی «تذکرة السامع» / 100- هکذا: «فإن جزم بما أمّره به بحیث یشقّ علیه مخالفته، فامتثال الأمر أولی و إلّا فسلوک الأدب أولی لجواز أن یقصد الشیخ إظهار احترامه و الاعتناء به، فیقابل هو ذلک بما یجب من تعظیم الشیخ و الأدب معه».

20. الإصفاء إلی الشیخ و الإقبال بکلیته علیه

العشرون: «1»  
و هو مِنْ أهمِّها أنْ یُصْغِیَ إلی الشیخ ناظِراً إلیه،  
و یُقْبِلَ بکُلِّیَّتِهِ علیه، متَعَقِّلاً لقوله بحیث لا یُحْوِجُه إلی إعادة الکلام، و لا یَلْتَفِتَ مِنْ غیر ضرورة و یَنْظُرَ إلی یمینه أو شمالِه أو فوقِه أو أمامِهِ لغیرِ حاجة، و لا سیَّما عند بحثِهِ معه أو کلامه له، فلا یَنْبَغی أنْ یَنْظُرَ إلاّ إلیه، و لا یَضْطَرِبَ لِضَجَّة یَسْمَعُها، و لا یَلْتَفِتَ إلیها سیَّما عند بحثه.  
ولا یَنْفُضَ کُمَّیْهِ، و لا یَحْسُرَ عن ذراعیه، و لا یُومِئَ بیده إلی وجه الشیْخِ أو صدره، و لا یَمُسَّ بها شیئاً مِنْ بدنه أو ثیابه، و لا یَعْبَثَ بیدیه أو رجلیه أو غیرِهما مِن أعضائه، و لا یَضَعَ یَدَه علی لِحْیَته أو فمِه أو یَعْبَثَ بها فی أنفه، و لا یَفْتَحَ فاه،  
منیة المرید، ص: 254  
و لا یَقْرَعَ سِنَّه، و لا یضربَ الأرضَ براحته، أو یَخُطَّ علیها بأصابعه، و لا یُشَبِّکَ بیدیه و لا یَعْبَثَ بأزْرارِه، و لا یُفَرْقِعَ أصابِعَه، بل یَلْزَم سُکونَ بدنه، و لا یُکْثِرَ التَنَحْنُحَ مِنْ غیر حاجة، و لا یَبْصُقَ، و لا یَمْتَخِطَ، و لا یَتَنَخَّعَ ما أمکنه، و لا یَلْفِظَ النُخامَةَ مِنْ فیه بل یأخُذَها منه بمندیل و نحوه، و لا یَتَجَشَّأَ، و لا یَتَمَطّی، و لا یُکْثِرَ التَثاؤُبَ، و إذا تَثاءَبَ سَتَرَ فاه بعدَ ردِّه جُهْدَه، و إذا عَطَسَ حَفِظَ صوتَه جُهْدَه، و سَتَرَ وَجْهَه بمندیل و نحوِه و ذلک کله مما یقتضیه النظر المستقیم و الذوق السلیم.

21. عدم رفع صوته رفعاً بلیغاً و المسارة و غمز شخص، و نحو ذلک

الحادی و العشرون: «1»  
و هو مِن جنس ما قبلَه أنْ لا یَرْفَعَ صوتَه رفعاً بلیغاً مِنْ غیر حاجة، و لا یُسارَّ فی مجلسه، و لا یغْمِزَ أحداً، و لا یُکْثِرَ کلامَه بغیر ضرورة و لا یَحْکِیَ ما یُضْحَکُ منه، أو ما فیه بَذاءَة، أو یَتَضَمَّنُ سوءَ مخاطبة أو سوءَ أدب، بل و لا یَتَکَلَّمَ بما لم یسْأَلْه، و لا یَتَکَلَّمَ مالم یَسْتَأْذِنْه أوّلاً، و لا یَضْحَکَ لغیرِ عَجَب، و لا لعَجَب دونَ الشَیخ، فإنْ غَلَبَه تَبَسَّمَ تَبَسُّماً بغیر صوت ألبتَّةَ و لْیَحْذَرْ کُلَّ الْحَذَر مِنْ أنْ یَغْتابَ أحداً فی مجلسه، أو یَنُمَّ له عن أحد، أو یُوقِعَ بینَه و بینَ أحد بنقلِ مایَسوؤه عنه، کاستنقاص به أو تَکَلُّم فیه وردِّ ما قاله؛ أو یقول کالحاثِّ له علی الاعتناء بأمره: «فلانٌ یَوَدُّ أنْ أقرَأ علیه» أو «أردتُ أنْ أقرأ علی فلان و ترکتُ لأجلک» أو نحو ذلک، ففاعِلُ ذلک و أمثالِه مع کونِه ارتَکَبَ مکروهاً أو حراماً أو کبیرةً مُسْتَحِقٌ للزَجْر و الإهانةِ و الطردِ و البُعدِ، لحَماقته و رئائه. و قد تقدم فی حدیث علی ع «2» ما یدل علی ذلک.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 98.  
(2) - مرّ فی أوّل القسم الثانی من النوع الثالث من هذا الباب، الصفحة 234؛ و الحدیث فی «الکافی» ج 1/ 37، کتاب فضل العلم، باب حقّ العالم، الحدیث 1.

22. حسن خطابه مع الشیخ بقدر الإمکان

الثانی و العشرون: «1»  
أنْ یُحَسِّنَ خطابَه مع الشیخ بقدر الإمکان، و لا یقولَ له: «لِمَ؟» و «لا نُسَلِّمُ» و لا «مَنْ نَقَلَ هذا» و لا «أین موضِعُه؟» و لایَقُلْ: «المحفوظ أو المنقولُ غیر هذا» و شبه ذلک، فإنْ أرادَ استفادة أصله أو مَنْ نَقَلَه، تَلَطَّفَ فی  
منیة المرید، ص: 255  
الوصول إلی ذلک، ثمّ هو فی مجلس آخَرَ أولی علی سبیل الاستفادة.  
و کذلک ینبغی أنْ یقولَ فی موضعِ لِمَ؟ و لا أُسَلِّمُ: «ما نُجیبُ: ما نُجیبُ» إنْ قیل لنا کذا»؟ أو «إنْ مُنِعْنا کذا؟» أو «إن سُئِلْنا عن کذا؟» أو «إنْ أُورِدَ کذا؟» و شبهه، لِیکونَ مُسْتَفْهِماً للجوابِ سائلاً له بحُسْنِ أدب و لطفِ عبارة.  
و إذا أصَرَّ الشیخُ علی قول أو دلیل و لم یَظْهَرْ له، أو علی خلافِ صواب سهواً، فلا یُغَیَّرُ وجهَه أو عینَیْهِ، و لا یُشِیرُ إلی غیره کالمنکِرِ لما قال، بل یأخُذُه بِبِشْر ظاهر، و إنْ لم یکن الشَیخ مُصیباً، لغفلة أو سهو أو قصور نظر فی تلک الحال؛ فإنّ العصمةَ فی البَشَرِ للأنبیاء و الأوصیاء (علیهم السلام).  
و لْیَحْذَرْ مِنْ مُفاجَأة الشیخِ بصورةِ رَدٍّ علیه؛ فإنه یقع ممن لا یحسن الأدب من الناس کثیرا مثل أن یقول له الشیخ أنت قلت کذا فیقول ما قلت کذا أو یقول له الشیخ مرادک فی سؤالک کذا أو خطر لک کذا فیقول لا أو ما هذا مرادی أو ما خطر لی هذا و شبه ذلک بل طریقه أن یتلَطَّفُ بالمکاشَرَة علی المقصود فی الجواب.  
و کذلک إذا اسْتَفْهَمَه الشیخُ استفهامَ تقریر و جزم کقوله:  
ألم تَقُلْ کذا؟ أو ألیس مرادک کذا؟ فلا یبادِر بالردِّ علیه بقوله:  
«لا» و نحو ذلک، بل یَسْکُتُ أو یُوَرِّی عن ذلک بکلام لطیف یَفْهَمُ الشیخُ قصدَه منه، فإنْ لم یکنْ بُدٌّ مِنْ تحریر قصده و قوله، فلیقل: «الآن أقول کذا» أو «أعودُ إلی قصد کذا».  
و یُعِیدُ کلامَه، و لا یقولُ: «الذی قلْتُه» أو «الذی قصدتُه» ؛ لتِضمُّنِهِ الرَّدَّ علیه.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 101- 102- 104.

23. عدم المبادرة إلی ذکر إشکال لم یذکره و الإشارة إلی ذلک بألطف إشارة

الثالث و العشرون:  
و هو مِن جنس ما قبله إذا ذَکَرَ الشیخُ تعلیلاً و علیه تَعَقّبٌ، و لَمْ یَتَعَقَّبْهُ؛ أو بحثاً و فیه إشکالٌ، و لم یَسْتَشْکِلْهُ؛ أو إشکالاً و عنه جوابٌ؛ و لم یَذْکُرْهُ، فلا یُبادِرُ إلی ذکر ذلک، و لا إلی التَعقُّبِ علی الشیخ بسببِ إهماله له، بل له أنْ یُشیرَ إلی ذلک بألْطَفِ إشارة، کقوله:  
«مالََمحْتُمُ عن الإشکال جواباً؟» مثلاً، و نحو ذلک، فإنْ تَذَکَّرَ الشیخ فبها و نِعْمَتْ، و إلاّ فالأولی السکوت عن ذلک إلاّ أنْ یَأْذَنَ الشیخُ، أو یَعْلَمَ منه أنّه یُؤْثِرُ ذلکَ منه.  
منیة المرید، ص: 256

24. التحفظ من مخاطبة الشیخ بما لا یلیق خطابه به

الرابع و العشرون: (1)  
و هو مِنْ جنس ما قبله أیضاً أنْ یَتَحَفَّظَ مِن مخاطَبَة الشیخ بما یَعْتادُه بعضُ الناس فی کلامه و لا یَلیقُ خطابُه به، مثل أیش «2» بک و «فَهِمْتَ؟» و «سمعتَ؟» و «تَدْری؟» و «یا رجلٌ مبارکٌ؟» و نحو ذلک.  
و کذلک لا یَحْکی ماخُوطِبَ به غیرهُ ممّا لا یَلیقُ خطابُ الشیخِ به، و إنْ کان حاکیاً، مثل: «قال فلان لفلان: أنت قلیلُ الحَیاء، أنت قلیل البِرّ، و ما عندک خیر، و]أنت[قلیل الفهم» و نحو ذلک، بل یقول إذا أراد الحکایةَ ما جَرتِ العادةُ بالکنایة به، مثل: قال فلان لفلان: «الأبعدُ قلیلُ الخیر، و ما عند الأبعدِ خیرٌ»، و مثل هذه الکنایة وردت فی بعض الأخبار «3» أیضا أو یأتی بضمیر الغائب مکانَ ضمیرِ المخاطب، و شِبْه ذلک.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 102.  
(2) - یعنی أیّ شی‌ء بک؟  
(3) - فی «النهایة» ج 1/ 139؛ و «لسان العرب» ج 3/ 91، مادة «بعد»: «و فیه: إنّ رجلا جاء فقال: إنّ الأبعد قد زنی، معناه: المتباعد عن الخیر و العصمة؛ و أراد القائل من «الأبعد» نفسه». فتأمّل.

25. عدم الاستهزاء إذا سبق لسان الشیخ إلی تحریف کلمة

الخامس و العشرون:  
إذا سَبَقَ لسانُ الشیخ إلی تحریف کلمة یکونُ لها توجیهٌ مستَهْجَنٌ، أو نحو ذلک، أنْ لا یَضْحَکَ و لا یَسْتَهْزِئَ، و لا یُعِیدَها کأنّه یتبادَرُ بها علیه، و لا یَغْمِزَ غیره و لا یُشیرَ إلیه، بل و لا یَتَأمَّلَ ما صَدَرَ منه، و لا یُدْخِلَه قلبَه و لا یُصْغِیَ إلیه سَمْعَه، و لا یَحْکِیَه لأحد، فإنّ اللسانَ سَبَّاقٌ، و الإنسانُ غیر معصوم، لا سیَّما فیما هو فیه معذورٌ. و فاعلُ شیء ممّا ذُکِرَ مع شیخه مُعَرِّضٌ نفسَه للحِرْمانِ و البلاء و الخُسْران، مُسْتَحِقٌّ للزَجْر و التأدیبِ و الهَجْرِ و التأنیبِ، مع ما یَسْتَوْجِبُه مِن مَقْت الله سبحانه له و ملائکتِه و أنبیائِه و خاصَّتِه.

26. عدم سبق الشیخ إلی شرح مسألة أو جواب سؤال

السادس و العشرون: «1»  
أنْ لا یَسْبِقَ الشیخ إلی شرحِ مسألة أو جواب سؤال (2) منه أو مِنْ غیره، لاسیّما إذا کان مِنْ غیره و تَوَقَّفَ، و لا یساوِقَه فیه، و لا یُظْهِرَ معرفتَه به  
منیة المرید، ص: 257  
أو إدراکَه له قبلَ الشیخ، إلاّ أنْ یَعْلَمَ مِن الشیخِ إیثارَ ذلک منه، أو عَرَضَ الشیْخُ علیه ذلک ابتداءً و الَْتمَسَه منه، فلا بأسَ به حینئذ.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 106. و فی «شرح المهذب» ج 1/ 62: «و لا یسبقه إلی شرح مسألة أو جواب سؤال إلّا أن یعلم من حال الشیخ إیثار ذلک لیستدلّ به علی فضیلة المتعلّم».  
(2) - فی «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 35: «قال أبو عمرو بن العلاء لیس من الأدب أن تجیب من لا یسألک، أو تسأل من لا یجیبک، أو تحدّث من لا ینصت لک … قال ابن المقفّع: کانت الحکماء تقول: لیس للعاقل أن یجیب عمّا یسأل عنه غیره».

27. عدم قطع کلام الشیخ و مسابقته فیه و مساوقته به

السابع و العشرون: «1»  
أنْ لا یَقْطَعَ علی الشیخ کلامَه أیَّ کلام کان، و لا یُسابِقَه فیه و لا یساوِقَه به، بل یَصْبِر حتّی یَفْرَغَ الشیخُ مِنْ کلامه ثمّ یَتَکَلَّم.  
ولا یَتَحَدَّثَ مع غیره و الشیخُ یَتَحدَّثُ معه أو مع جَماعةِ المجلس، بل لا یجْعَلَ همَّه سوی الإصغاء إلی قولِ الشیخ و فهمِه.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 104، 106، 107.

28. الإصفاء إلی الشیخ إذا ذکر کلاماً و هو یحفظ ذلک

الثامن و العشرون:  
إذا سَمِعَ الشیخَ یذکُرُ حکماً فی مسألة، أو فائدةً مُسْتَغْرَبَةً  
أو یَحْکی حکایةً، أو یُنْشِدُ شعراً، و هو یحفَظُ ذلک، أنْ یُصْغِیَ إلیه إصغاءَ مُسْتفید له فی الحال، متعطِّش إلیه فَرِح به، کأنّه لم یَسْمَعْه قَطُّ.  
قال بعضُ السلف: (1) «إنّ الشابَّ لیَتَحَدَّثُ بحدیث، فأستمعُ له کأنّی لم أسْمَعْه و لقد سَمِعْتُه قبلَ أن یُولَدَ.» (2)  
فإنْ سأله الشیخُ عند الشروع فی ذلک عن حفظه له، فلا یُجِیبُ ب «نَعَمْ» لِما فیه مِن الاستغناء عن الشیخ فیه، و لا یقول:  
«لا» لما فیه مِن الکِذْبِ، بل یَقُولُ: «أُحِبُّ أنْ اسْتَفِیدَه مِن الشیخ» أو «أسْمَعَه منه» أو «بَعُدَ عهدی به» أو «هو مِن جِهتکم أصَحُّ» و نحو ذلک.  
فإنْ عَلِمَ مِن حال الشَیخ أنّه یُؤْثِرُ العلمَ بحفظه له مَسَرَّةً به، أو أشارَ إلیه بإتمامه امتحاناً لضبطه أو حفظه أو لإظهار تحصیله، فلا بأس باتِّباعِ غرض الشیخ؛ ابتغاءً لمرضاته و ازدیاداً لِرَغْبته فیه.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - هو عطاء بن أبی رباح، کما فی «تذکرة السامع» / 105.  
(2) - «تذکرة السامع» / 105.

29. عدم تکرار سؤال ما یعلمه و استفهام ما یفهمه

التاسع و العشرون:  
أنّه لا یَنْبَغی له أنْ یُکَرِّرَ سؤالَ ما یَعْلَمُه، و لا استفهامَ ما یَفْهَمُه؛ فإنّه یُضِیعُ الزمانَ و ربّما أضْجَرَ الشیخَ.  
قال بعض السلف إعادة الحدیث أشد من   
منیة المرید، ص: 258  
نقل الصخر «1».  
ویَنْبغی أنْ لا یُقَصِّرَ فی الإصغاء و التفهُّمِ، أو یَشْغَلَ ذهنَه بفکر أو حدیث ثمَّ یستعیدَ الشیخَ ما قاله؛ لأنّ ذلک إساءَةُ أدب، بل یکون مُصْغِیاً لکلامه حاضرَ الذهن لما یَسْمَعُه من أوَّلِ مَرَّة.  
و کان بعض المشایخ لا یُعِیدُ لمثل هذا إذا استعادَه و یَزْبُرُه عقوبةً له. (2)  
أمّا إذا لم یَسْمَعْ کلامَ الشیخ لِبُعْدِه، أو لم یَفْهَمْهُ مع الإصغاءِ إلیه و الإقبالِ علیه، فلَه أنْ یَسْألَ الشیخَ إعادتَه أو تفهیمَه بعدَ بیانِ عُذْره بِسؤال لطیف.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - قاله الزهری کما فی «المحدّث الفاصل» / 566؛ و «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 169؛ و «عیون الأخبار» ج 2/ 179؛ و «تذکرة السامع» / 106. و علّق الدکتور محمّد عجاج الخطیب- الذی حقّق «المحدّث الفاصل» بأحسن وجه- هنا بقوله: «إنّما کانوا یستثقلون إعادة الحدیث لأنّه لا یطلب إعادته إلّا من غفل عن استماعه أوّل الأمر، و أمّا إعادته لبیانه و شرحه فلا استثقال فیها». و فی «أدب الإملاء و الاستملاء» / 80: «إعادة الحدیث أثقل من نقل الصخر».  
(2) - «تذکرة السامع» / 106. «زبره زبرا- من باب قتل-: زجره و نهره». («المصباح المنیر» / 296، «زبر»).

30. عدم السؤال عن شیء فی غیر موضعه

الثلاثون:  
أنْ لا یَسألَ عن شیء فی غیر موضعه، ففاعل ذلک لا یستحِقُّ جواباً، إلاّ أنْ یَعْلَمَ مِن حال الشیخ أنّه لا یَکْرَهُ ذلک، و مع ذلک فالأولی أنْ لا یَفْعَلَ، و لا یُلِحّ علیه فی السؤال إلحاحاً مُضْجِراً و لا یَسْأَلَه فی طریقه إلی أنْ یَبْلُغَ مقصدَه.  
و قد حکی عن بعض الأجلاء «1» أنه أوصی بعض طلبته فقال لا تسألنی عن أمر الدین و أنا ماش و لا و أنا أتحدث مع الناس و لا و أنا قائم و لا و أنا متَّکِئٌ فإن هذه أماکن لا یجتمع فیها عقل الرجل لا تسألنی إلا وقت اجتماع العقول   
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لم أقف علیه و لا علی حاکی هذه الحکایة و مصدرها.

31. اغتنام سؤاله عند طیب نفسه و فراغه

الحادی و الثلاثون:  
أنْ یَغْتَنِمَ سؤالَه عند طِیْبِ نفسِه و فَراغه، و یَتَلَطَّفَ فی سؤاله.  
قال (صلی الله علیه و آله و سلم): «الِاقْتِصَادُ فِی النَّفَقَةِ نِصْفُ الْمَعِیشَةِ وَ التَّوَدُّدُ إِلَی النَّاسِ نِصْفُ الْعَقْلِ و حُسنُ السؤال نصفُ العلم.» (1)  
منیة المرید، ص: 259  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «مجمع الزوائد» ج 1/ 160؛ «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 33. و فی «بحار الأنوار» ج 1/ 224، الحدیث 14- نقلا عن «کنز الفوائد» -: «قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: «التودّد إلی الناس نصف العقل، و حسن السؤال نصف العلم، و التقدیر فی النفقة نصف العیش». و فی أدب الدنیا و الدین» / 79: «إنّ النبیّ صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم قال: حسن السؤال نصف العلم».

32. عد مالاستحیاء من السؤال عمّا إشکل علیه

الثانی و الثلاثون:  
أنْ لا یَسْتَحْیِیَ مِن السؤال عمّا أشْکَلَ علیه، بل یَسْتَوْضِحَه أکْملَ استیضاح، فمن رَقَّ وجهُه رَقَّ علمُه و من رق وجهه عند السؤال ظهر نقصه عند اجتماع الرجال «1».  
قال الصادق (علیه السلام): «إنّ هذا العلمَ علیه قُفْلٌ و مفتاحُه المسألةُ.» (2)  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - فی «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 109: «من رقّ وجهه عن السؤال رقّ علمه عند الرجال، و من ظنّ أنّ للعلم غایة فقد بخسه حقّه».  
(2) - «الکافی» ج 1/ 40، کتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاکره، الحدیث 3.

33. عدم قول: «نعم» إذا قال الشیخ: «أفهمت» قبل اتضاح المقصود

الثالث و الثلاثون: «1».  
إذا قال له الشیخ: «أفَهِمْتَ؟» فلا یقولُ: «نَعَم» قبل أنْ یَتَّضِحَ له المقصودُ اتّضاحاً جَلیّاً؛ لئلاّ یَکْذِبَ و یَفُوتَه الفهمُ. و لا یَسْتَحْیی مِن قوله:  
«لم أفهَمْ» ؛ لأنّ استثباتَه یُحَصَّلُ له مصالحَ عاجلةً و آجلةً، فمن العاجِلةِ حفظُ المسألة و سلامتُه مِن الکِذْبِ و النفاقِ بإظهارِ فهمِ ما لم یَکُنْ فَهِمَه، و اعتقادُ الشیخِ اعتناءَه و رَغْبتَه و کمالَ عقلهِ و وَرَعِهِ، و من الآجِلة ثبوتُ الصواب فی قلبه دائماً، و اعتیادُه هذه الطریقةَ المرضیّةَ و الأخلاقَ الرضیّةَ.  
قال الخلیل بن أحمد العروضی رحمه الله منزلة الجهل بین الحیاء و الأنفة «2».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 156- 158؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 62.  
(2) - «عیون الأخبار» ج 2/ 123؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 109؛ «مفتاح دار السعادة» ج 1/ 177؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 62؛ «تذکرة السامع» / 157. و فی «أدب الدنیا و الدین» / 58: «قال الخلیل بن أحمد: یرتع الجهل بین الحیاء و الکبر فی العلم». و انظر ترجمة و مصادر ترجمة الخلیل بن أحمد بن عمرو بن تمیم الفراهیدی الأزدی (1- 170 ه.) فی «الأعلام» ج 2/ 314؛ و «وفیات الأعیان» ج 2/ 244- 248؛ و «معجم المؤلّفین» ج 4/ 112- 113.

34. حضور ذنه فی جهة الشیخ

الرابع و الثلاثون:  
أنْ یَکونَ ذهنُه حاضراً فی جِهة الشیخ، بحیث إذا أمَرَه بشیء، أو سأله عن شیء، أو أشار إلیه لم یُحْوِجْه إلی إعادته ثانیاً، بل یبادِر إلیه مُسْرِعاً و لم یُعاوِدْه فیه.  
منیة المرید، ص: 260

35. تناول ما ناوله الشیخ بالیمنی و مناولته الشیخ بالیمنی

الخامس و الثلاثون:  
إذا ناوَلَه الشَیْخُ شیئاً تناوَلَه بالُیمنی، و إذا ناوَلَه هو شیئاً ناوَلَه إیّاه بِالُْیمْنی، فإنْ کان وَرَقَةً یقرؤها أو قِصَّةً مثلاً، نَشَرَها ثُمَّ دَفَعَها إلیه، و لا یَدْفَعُها إلیه مَطْوِیَّةً إلاّ إذا عَلِمَ أو ظَنَّ إیثارَ الشیْخِ لذلک.  
وإذا أخذ مِنَ الشیخِ ورقةً بادَرَ إلی أخذها منشورةً قبلَ أنْ یَطْوِیَها.  
وإذا ناوَلَ الشَیْخَ کتاباً ناوَلَه إیّاه مُهَیَّأً لفتحه و القِراءة فیه، مِن غیرِ احتیاج إلی إدارته، فإنْ  
کان للنظر فی موضع مُعَیَّن، فلیکُنْ مفتوحاً کذلک، و یُعَیِّنْ له المکانَ. و لا یَرْمِی إلیه الشیءَ رمیاً مِن کتاب أو ورقة أو غیرهما، و لا یَمُدُّ یدَه إلیه إذا کان بعیداً، و لا یُحْوِجُ الشیخَ إلی مدِّ یدِه أیضاً لأخذه منه أو إعطائه، بل یَقومُ إلیه قائماً، و لا یَزْحَفُ زَحْفاً.  
وإذا قام أو جَلَسَ بینَ یدیه لشیء مِنْ ذلک، فلا یقرُبُ منه کُلَّ القُرْب، و لا یَضَعُ رجلَه أو یَدَه أو شَیئاً مِن بدنه أو ثیابه علی ثیاب الشیخ أو وَسادته و نحوهما و نحوهما کما تقدم «1».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - فی الأمر التاسع عشر من القسم الثانی من النوع الثالث من هذا الباب، ص 252- 253.

36. إعداد القلم للشیخ إذا ناوله لیکتب به

السادس و الثلاثون:  
إذا ناوَلَه قلماً لیکتبَ به، فَلْیُعِدَّهُ (1) قبل إعطائه إیّاه للکتابة، وَ یَتَفَقَّد أوصافَه.  
وإنْ وَضَعَ بینَ یدیه دواةً، فلتکنْ مفتوحةَ الأغطِیَة مُهَیَّأةً للکتابة منها.  
وإن ناوله سِکِّیناً فلا یُصَوِّبْ إلیه شَفْرَتَها و لا نِصابَها و یدُه قابضةٌ علی الشَفْرَة، بل یکون عَرْضاً وحدّ شَفْرتِها إلی جِهته، قابضاً علی طرف النِصابِ ممّا یلی النَصْلَ جاعلاً نِصابَها علی یمین الآخِذ.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - فی الأمر التاسع عشر من القسم الثانی من النوع الثالث من هذا الباب، ص 252- 253.

37. نشر السجادة أولاً إذا ناول الشیخ إیاها، و نحو ذلک

السابع و الثلاثون:  
إذا ناوَلَه سَجّادَةً لِیُصلِّیَ علیها نَشَرَها أوّلاً، و أولی منه أنْ یَفْرُشَها هو عند قصد ذلک.  
. قال بعض العلماء «1» وإذا فَرَشَها، و کان فیها صورةُ محراب تَحَرّی به القبلَةَ إنْ أمکنَ و إن کانت مثنیة جعل طرفیها إلی یسار المصلی انتهی.  
منیة المرید، ص: 261  
و لا یجْلِسُ بحضرة الشیخ علی سَجّادة، و لا یُصَلِّی علیها إذا کان المکان طاهراً إلاّ إذا اطَّرَدَتِ العادةُ باستصحابها و استعمالها، بحیثُ لا یکون شِعاراً علی الأکابر و المترفِّعین، کما یتَّفِقُ ذلک ببعض البلاد.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - هو ابن جماعة الکنانیّ فی «تذکرة السامع» / 109.

38. المبادرة إلی أخذ السجادة إذا قام الشیخ، و نحو ذلک

الثامن و الثلاثون:  
إذا قام الشَیخُ بادَرَ القومُ إلی أخذِ السجّادة إنْ کانت ممّا تُنْقَلُ له، و إلی الأخذ بیده أو عَضُدِه إن احتاج إلیه، و إلی تقدیم نعله إنْ لم یَشُقَّ ذلک علی الشیخ، و یقْصِدُ بذلک کلِّه التقرُّبَ إلی الله تعالی بخدمته و القیام بحاجته.  
وقد قیل: أربعة لا یأنَفُ الشریفُ مِنْهُنَّ، و إنْ کان أمیراً: قیامُه مِنْ مجلسه لأبیه، و خدمتُه للعالم الذی یَتَعلَّم منه، و السؤالُ عمّا لا یَعْلَمُ، و خِدْمتُه للضَیْف. (1)  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «تفسیر الرازیّ» ج 2/ 185؛ «تذکرة السامع» / 110، «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 164؛ «عیون الأخبار» ج 2/ 128. و نظیرها فی «البیان و التبیین» / 249.

39. القیام لقیام الشیخ و عدم الجلوس و هو قائم

التاسع و الثلاثون:  
أنْ یَقومَ لقیام الشیخ، و لا یَجْلِسَ و هو قائم، و لا یَضْطَجِعَ و هو قائم أو قاعد، بل لا یَضْطَجِع بحضرته مطلقاً، إلاّ أن یکونَ فی وقت نَوْم و یَأذَنَ له، و الأجودُ حینئذ أنْ لا یَنامَ حتّی یَنامَ الشیخُ، إلاّ أنْ یأمرَه بالنوم فیُطِیعه.

40. کونه أمام الشخی باللیل و وراءه بالنهار، و نحو ذلک

الأربعون: (1) إذا مشی مع شیخه، فلیکن أمامَه باللیل و وراءَه بالنهار، إلاّ أنْ یقتضِیَ الحالُ خلافَ ذلک لزحمة أو غیرها، أو یأمرَه الشیخُ بحالة فَیمتَثِلها.  
ویَتَعَیَّنُ أنْ یَتَقَدَّمَ علیه فی المواطِئ المجهولةِ الحالِ لِوَحَل أو حوض مثلاً، و المواطِئ الخَطِرَة، و یَحْتَرِزَ مِن ترشیش ثیاب الشیخ، و إذا کان فی زحمة صانَه عنها بیدیه إمّا مِنْ قُدّامه أو مِنْ ورائه.  
وإذا مشی أمامَه التفَتَ إلیه بعدَ کُلِّ قلیل.  
فإنْ کان وحدَه و الشیخُ یُکَلِّمُه حالةَ المشی، و هما فی ظِلٍّ، فَلْیکُنْ عن یمینه أو یساره مُتَقدِّماً علیه قلیلاً مُلْتَفِتاً إلیه، و یُعْلِمُ الشیخَ بمن قَرُبَ منه أو قَصَده مِن الأعیان إنْ لم یَعْلَم الشیخُ به. (2)  
منیة المرید، ص: 262  
ولا یَمشی إلی جانبه إلاّ لحاجة أو إشارة منه، و یَحْتَرِزُ مِنْ مُزاحَمَتِه بِکَتِفه أو برِکابه إن کانا راکبین و ملاصَقَة ثیابه، و یُؤْثرُه بجِهة الظِلِّ فی الصیف، و بجِهة الشمس فی الشتاء، و بجِهةِ الجِدار فی الرِصافات (3) و نحوِها، و بالجِهة التی لا تَقْرَعُ الشمسُ فیها وجهَه إذا الْتَفَتَ إلیه.  
ولا یَمشی بینَه و بینَ مَنْ یُحَدِّثُه، و یَتأخَّرُ عنهما أو یَتَقَدَّمُ، و لا یَقْرُبُ و لا یَسْتَمِعُ و لا یَلْتَفِتُ، فإنْ أدخلاه فی الحدیث فلْیَأتِ مِنْ جانب آخَرَ و لا یَشُقّ بینهَما.  
وإذا مشی مع الشیخِ اثنانِ فاکْتَنَفاه، فالأولی أنْ یکونَ أکبرُهما عن یمینه، و إن لم یَکْتَنِفاه تَقَدَّمَ أکبرُهما وَ تأخَّرَ الأصغرُ. و إذا صادَفَ الشیخَ فی طریقه بَدَأه بالسلام، و لا یُنادِیه و لا یُسَلِّمُ علیه مِنْ بَعید و لا مِنْ ورائه، بل یقرُبُ منه ثمّ یُسَلِّمُ، و لا یُشِیرُ ابتداءً بالأخذ فی طریق حتّی یَسْتَشِیرَه، و یُبادرُ (4) فیما یَسْتَشِیره فیه مطلقاً بالردِّ إلی رأیه إلاّ أنْ یُلْزِمَه بإظهار ما عنده، أو یکونَ مارآه الشیخُ خطأً، فیُظْهِر ما عنده بتلطُّف و حُسْنِ أدب، کقوله:  
«یَظْهَرُ أنّ المصْلَحَةَ فی کذا» و لا یقول:  
«الرأی عندی کذا» أو «الصواب کذا» و نحو ذلک.  
واعلم أنّ هذه الآداب ممّا قد دلّ النصُّ علی جملة منها بل علی أشرفها و أهمّها، و الباقی ممّا یُسْتَنْبَطُ منه بِإحدی الطُرقُ. و الله الموفِّقُ.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 110- 112.  
(2) - «تذکرة السامع» / 110 و فیه: «کوحل» بدل «لوحل». و فی أکثر النسخ: «أو الشیخ» بدل «و الشیخ».  
(3) - قال فی «لسان العرب» ج 9/ 120 مادة «رصف»: «الرصف: حجارة مرصوف بعضها إلی بعض … الرصفة- بالتحریک-: واحدة الرصف، و هی الحجارة التی یرصف بعضها إلی بعض فی مسیل فیجتمع فیها ماء المطر».  
(4) - فی «تذکرة السامع» / 110: «یتأدّب» بدل «یبادر».

القسم الثالث: آدابه فی درسه و قراءته، و ما یعتمده حینئذ مع شیخه و رفقهته

اشاره

القسم الثالث: آدابه فی درسه و قِراءته، و ما یعتمدُه «1» حینئذ مع شَیْخِه و رِفْقَتِه و هو أُمور:  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 112- 114؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 64- 65.

1. الابتداء أولاً بحفظ کاب الله تعالی حفظاً متقناً

الأوّل: و هو أهمُّها أنْ یَبْتَدِئَ أوّلاً بحفظ کتاب الله تعالی العزیز حفظاً مُتْقَناً، فهو أصلُ العلومِ و أهَمُّها، و کان السلفُ لا یُعَلِّمُونَ الحدیثَ و الفقهَ إلاّ لمنْ حَفِظَ القرآن. «1»  
وإذا حَفِظَه فَلْیَحْذَرْ مِن الاشتغالِ عنه بغیره اشتغالاً یُؤَدِّی إلی نسیان شیء منه أو تعریضه للنسیان، بل یَتَعَهَّدُ دِراستَه و ملازمَةَ وِرْد منه کُلَّ یوم ثمّ أیّام ثمّ جمعة دائماً أبداً.  
ویَجْتهدُ بعد حفظهِ علی إتقان تفسیره و سائر علومه، ثمّ یَحْفَظُ مِنْ کلِّ فَنٍّ مختصراً یجمَعُ فیه بین طرفیه.  
ثُمَّ یَشْتَغِلُ باستشراح محفوظاته علی المشایخ، ولْیَعْتَمِدْ فی کلِّ فنٍّ أکْثَرَهم تحقیقاً فیه و تحصیلاً له، و إنْ أمْکَنَ شرحُ دروس فی کلِّ یوم فَعَلَ، و إلاّ اقتصرَ علی الممکن من درس فأقَلَّ و قد تقدمت الإشارة إلیه.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «شرح المهذّب» ج 1/ 64. و انظر «تذکرة السامع» / 112- 113، الهامش‌

2. الاقتصار من المطالعة علی ما یحتمله فهمه

الثانی:  
أنْ یَقْتَصِرَ مِن المطالعة علی ما یَحْتَمِلُه فهمُه، و یَنْساقُ إلیه ذهنُه، و لا یَمُجُّه طَبْعُه، وَ لْیَحْذَرْ مِن الاشتغال بما یُبَدِّدُ الفکرَ، و یُحَیِّرُ الذهنَ مِن الکتبِ الکثیرة و تفاریقِ التصانیف؛ فإنّه یُضَیِّعُ زمانَه و یُفَرِّقُ ذِهْنَه.  
منیة المرید، ص: 264  
وَ لْیُعْطِ الکتابَ الذی یقرؤه و الفنَّ الذی یأخُذُه کُلِیَّتَه حتّی یُتْقِنَه؛ حَذَراً مِن الخَبْطِ و الانتقالِ المؤدِّی إلی التضییع و عدم الفَلاح، و من هذا الباب الاشتغالُ بکتب الخِلاف فی العقلیّات و نحوها قبلَ أنْ یَصِحَّ فَهْمُه، و یستقرَّ رَأیُه علی الحقِّ، و یَحْسُنَ ذِهْنُه فی فهم الجواب، و هذا أمرٌ یَخْتَلِفُ باختلاف النفوس، و الإنسان فیه علی نفسه بصیرةٌ.

3. الاعتناء بتصحیح درسه قبل حفظه تصحیحاً متقناً

الثالث: (1)  
أنْ یَعْتَنِیَ بتصحیح درسِه الذی یَحْفَظُه قَبْلَ حِفْظِهِ تصحیحاً مُتْقَناً علی الشیخ أو علی غیره مِمّن یُعِینُه، ثمُّ یَحْفَظَه حِفظاً مُحْکَماً، ثُمَّ یُکَرِّرَه بعد حفظه تکراراً جَیِّداً، ثُمَّ یَتَعاهَدَه فی أوقات یُقَرِّرُها لمواظبته، (2) لِیَرْسخَ رُسوخاً مُتَأَکِّداً، و یُراعِیَه بحیث لا یزال محفوظاً جَیِّداً.  
و لا یحفظ ابتداء من الکتب استقلالا من غیر تصحیح لأدائه إلی التصحیف و التحریف و قد تقدم «3» أن العلم لا یؤخذ من الکتب فإنه من أضر المفاسد سیما الفقه.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 121- 126؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 64- 65.  
(2) - هکذا فی نسخة «ض»، «ح»، «ع»، «ط» و «ن». و فی سائر النسخ و «تذکرة السامع» / 122: «مواضیه» بدل «مواظبته».  
(3) - فی الأمر الأوّل من القسم الثانی من النوع الثالث من هذا الباب، ص 240.

4. إحضار الدواة و القلم للتصحیح، و ضبط ما یصححه

الرابع: أنْ یَضْبِطَ ما یُصَحِّحُه لغةً و إعراباً، و إذا ردَّ الشَّیْخُ علیه لفظةً، فَظَنَّ أو عَلِمَ أنْ رَدَّه خلافُ الصواب کَرَّرَ اللفظةَ مع ما قبلها لِیَتَنَبَّهَ لها الشیخ، أو یأتِیَ بلفظ الصواب علی وجه الاستفهام، فربَّما وقع ذلک سهواً أو سَبْقَ لسان لغَفلة، و لا یَقُلْ بل هی کذا، فإنْ رجع الشَیْخُ إلی الصواب فذاک، و إلاّ تَرَکَ تحقیقها إلی مجلس آخَرَ بتلطُّف، و لا یبادِرْ إلی إصلاحها علی الوجه الذی عَرَفَه، مع اطّلاع الشیخ أو أحدِ الحاضرین علی المخالفة.  
وکذلک إذا تَحَقَّقَ خطأُ الشیخِ فی جواب مسألة، و کان لا یفوتُ تحقیقه و لایَعْسُرُ تدارکُه. فإن کان کذلک «1»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - أی یفوت تحقیقه و یعسر تدارکه. و قوله «کذلک إذا تحقّق خطأ … الخ» أی یترک تحقیقها إلی مجلس آخر بتلطّف، إذا تحقّق خطأ الشیخ و لا یفوت تحقیقه و لا یعسر تدارکه.

5. المذاکرة بالمحفوظات و إدامة الفکر فیها

الخامس: بعدَ أنْ یُرَتِّبَ الأهمَّ فَالأهمَّ فی الحفظ و التصحیح و المطالَعة و یُتْقِنَها فَلْیُذاکِرْ بمحفوظاتِه، و یُذاکِر بها بعضَ حاضِری.

6. تقسیم أوقات لیله و نهاره علی ما یحصله

السادس: (1)  
أنْ یُقَسِّمَ أوقاتِ لیله و نهاره علی ما یُحَصِّلُه، و یَغْتَنِمَ مابَقِیَ مِن عمره.  
وأجود الأوقات للحفظ الأسحارُ، و للبحثِ الأبْکارُ، و للکتابة وَسَطُ النهار، و للمطالَعَةِ و المذاکَرَةِ اللیلُ و بقایا النهار.  
وممّا قالوه (2) وَ دَلَّتْ علیه التجربة أنّ حفظَ اللیل أنفعُ مِنْ حفظ النهار، و وقتَ الجوع أنفعُ مِنْ وقتِ الشِبَع، و أجْودُ أماکن الحفظ[المکانُ البعیدُ (3) عن الملهیاتِ کالأصواتِ و قوارِع الطرق التی تکْثُرُ فیها الحرکات؛ لأنّها تَمْنَعُ من خُلُوِّ القلبِ، و تُقَسِّمُه علی حَسَبِ تلک الحالات. (4)  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 72- 73.  
(2) - قاله الخطیب البغدادیّ، کما فی «تذکرة السامع» / 73.  
(3) - فی هامش «ض»: «یمکن علی بعد عطفه علی مفعول یقسّم، و إلّا ففی العبارة سقط». أقول: لا بدّ من تقدیر مبتدأ و جعل «المکان البعید … الخ» خبرا له حتّی یستقیم الکلام، و لعلّ الصواب تقدیر «أجود أماکن الحفظ» بعنوان المبتدأ ل «المکان البعید … الخ» - کما فی «شرح المهذّب» ج 1/ 63- و إلّا فلا یستقیم الکلام.  
(4) - «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 104، و إلیک نصّ عبارته: «و أجود أماکن الحفظ الغرف دون السفل، و کلّ موضع بعید ممّا یلهی و خلا القلب فیه ممّا یفزعه فیشغله، أو یغلب علیه فیمنعه، و لیس بالمحمود أن یتحفّظ الرجل بحضرة النبات و الخضرة، و لا علی شطوط الأنهار و لا علی قوارع الطرق، فلیس یعدم فی هذه المواضع غالبا ما یمنع من خلوّ القلب و صفاء السرّ» ؛ و انظر أیضا «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 128.

7. التبکیر بدرسه و جعل ابتدائه یوم الخمیس أو یوم السبت

السابع: أن یُبَکِّرَ بدرسه، لخبر:  
منیة المرید، ص: 266  
«بُورِکَ لأُمَّتی فی بُکُورها.» (1)  
ولخبر: «اغْدُوا فی طَلَبِ العلمِ؛ فإنّی سَأَلْتُ رَبِّی أن یُبارِکَ لاُِمَّتی فی بُکورِها.» (2)  
ویَجْعَلَ ابتداءَه یَوْمَ الخَمیس (3) ، و فی روایة: یومَ السَبْتِ أو الخمیس. (4)  
وَ فِی خَبَرٍ آخَرَ عَنْهُ ص اطْلُبُوا الْعِلْمَ یَوْمَ الِاثْنَیْنِ فَإِنَّهُ یُیَسِّرُ [یَتَیَسَّرُ] لِطَالِبِهِ «5»  
. وَ رُوِیَ فِی یَوْمِ الْأَرْبِعَاءِ خَبَرُ: مَا مِنْ شَیْ‌ءٍ بُدِی‌ءَ یَوْمَ الْأَرْبِعَاءِ إِلَّا وَ قَدْ تَمَّ «6»  
منیة المرید، ص: 267  
و ربما اختار بعض العلماء الابتداء یوم الأحد و لم نقف علی مأخذه.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «الجامع الصغیر» ج 1/ 126، حرف الباء؛ «مجمع الزوائد» ج 4/ 62؛ «صبح الأعشی» ج 14/ 168.  
(2) - «المحدّث الفاصل» / 339، 343؛ «مجمع الزوائد» ج 1/ 132؛ «کنز العمّال» ج 10/ 250، الحدیث 29341- نقلا عن الطبرانی فی «الأوسط» - و فیهما زیادة «و یجعل ذلک یوم الخمیس». و فی «مسند أحمد» ج 3/ 416، 417، 431، 432، ج 4/ 384، 390؛ و «سنن الدارمیّ» ج 2/ 214؛ و «أدب الإملاء و الاستملاء» / 111؛ و «إحیاء علوم الدین» ج 2/ 225؛ و «مجمع الزوائد» ج 4/ 61: «اللّهمّ بارک لأمّتی فی بکورها».  
(3) - روی فی «تحف العقول» / 80 عن أمیر المؤمنین صلوات اللّه علیه: «إذا أراد أحدکم الحاجة فلیبکر فیها یوم الخمیس؛ فإنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال: اللّهمّ بارک لأمّتی فی بکرتها یوم الخمیس». و فی «سنن الدارمیّ» ج 2/ 214؛ و «إحیاء علوم الدین» ج 2/ 225: «قلّما کان رسول اللّه یخرج إذا أراد سفرا إلّا یوم الخمیس». و قال المناوی فی «فیض القدیر» ج 1/ 543: «و یشارکه [یعنی یوم الاثنین فی ندب الطلب فیه الخمیس لحدیث ابن عدی عن جابر: اطلبوا العلم لکلّ اثنین و خمیس؛ فإنّه میسّر لمن طلب».  
(4) - فی «کتاب من لا یحضره الفقیه» ج 1/ 274، الحدیث 1254؛ و «بحار الأنوار» ج 103/ 41، الحدیث 1: «قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: اللّهمّ بارک لأمّتی فی بکورها یوم سبتها و خمیسها». و فی «إحیاء علوم الدین» ج 2/ 224: «روی أنس أنّه (ص) قال: اللّهمّ بارک لأمّتی فی بکورها یوم السبت، و روی أبو هریرة عنه صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم، أنّه قال: اللّهمّ بارک لأمّتی فی بکورها یوم سبتها و خمیسها». و فی «إحیاء علوم الدین» ج 2/ 224: «روی أنس أنّه (ص) قال: اللّهمّ بارک لأمتی فی بکورها یوم السبت، و روی أبو هریرة عنه صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم، أنّه قال: اللّهمّ بارک لأمتی فی بکورها یوم خمیسها» ؛ و الخبر الثانی منقول أیضا فی «مجمع الزوائد» ج 4/ 61، 62. و فی «غرر الحکم» ج 3/ 259، الحدیث 4422: «بکر السبت و الخمیس برکة».  
(5) - «الجامع الصغیر» ج 1/ 44، حرف الهمزة؛ «کنز العمّال» ج 10/ 250، الحدیث 2934، و فیهما: «فإنّه میسّر لطالبه». قال المناوی فی «فیض القدیر» ج 1/ 543: «أی یتیسّر له أسباب تحصیله بدفع الموانع و تهیئة الأسباب إذا طلبه فیه و ذلک لأنّه الیوم الذی ولد فیه المصطفی صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم، و جاء الوحی فیه». فتأمّل فی ذلک.  
(6) - «تعلیم المتعلّم» / 15. قال فی «کشف الخفاء» ج 2/ 237- نقلا عن بعضهم-: «لم أقف له علی أصل، و لکن ذکر برهان الإسلام فی کتابه «تعلیم المتعلّم» عن شیخه صاحب «الهدایة» أنّه کان یروی ذلک حدیثا، و یقول: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: ما من شی‌ء بدئ به یوم الأربعاء إلّا و قد تمّ».

8. التبکیر بسماع الحدیث و عدم إهمال الاشتغال به

الثامن «1»  
أن یبکر بسماع الحدیث و لا یهمل الاشتغال به و بعلومه و النظر فی إسناده و رجاله و معانیه و أحکامه و فوائده و لغته و تواریخه و صحیحه و حسنه و ضعیفه و مسنده و مرسله و سائر أنواعه فإنه أحد جناحی العالم بالشریعة و المبین للأحکام و الجناح الآخر القرآن «2». و لا یقنع من الحدیث بمجرد السماع بل یعتنی بالدرایة أکثر من الروایة فإنه المقصود من نقل الحدیث و تبلیغه.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 126، 130- 133.

9. الاعناء بروایة کتبه التی قرأها أو طالعها

التاسع   
أن یعتنی بروایة کتبه التی قرأها أو طالعها سیما محفوظاته فإن الأسانید أنساب الکتب. و أن یحترص علی کلمة یسمعها من شیخه أو شعر ینشده أو ینشئه أو مؤلف یؤلفه و یجتهد علی روایة الأمور المهمة و معرفة من أخذ شیخه عنه و أسناده و نحو ذلک.

10. الانتقال إلی المبسوطات إذا بحث المختصرات

إذا بحث محفوظاته […]  
أو غیرها من المختصرات و ضبط ما فیها من الإشکالات و الفوائد المهمات أن ینتقل إلی بحث المبسوطات و ما هو أکبر مما بحثه أولا مع المطالعة المتقنة و العنایة الدائمة المحکمة و تعلیق ما مر به فی المطالعة أو سمعه من الشیخ من الفوائد النفیسة و المسائل الدقیقة و الفروع الغریبة و حل المشکلات و الفرق بین أحکام المتشابهات من جمیع أنواع العلوم التی یذاکره فیها و لا یحتقر فائدة یراها أو یسمعها فی أی فن کانت بل یبادر إلی کتابتها و حفظها  
وَ قَدْ رُوِیَ عَنِ النَّبِیِّ ص أَنَّهُ قَالَ قَیِّدُوا الْعِلْمَ قِیلَ وَ مَا تَقْیِیدُهُ قَالَ کِتَابَتُهُ «1»  
ورُوِیَ أنّ رجلاً من الأنصار کان یجلِسُ إلی النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم) ، فَیَسْمَعُ منه الحدیثَ، فَیُعْجِبُه و لا یَحْفَظُه، فشکا ذلک إلی النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم) ، فقال له رسول الله: «اسْتَعِنْ بیمینکَ» و أوْمَأ بیده أی خُطَّ. (8)  
منیة المرید، ص: 268  
رَسُولُ اللَّهِ اسْتَعِنْ بِیَمِینِکَ وَ أَوْمَأَ بِیَدِهِ أَیْ خُطَّ «2»  
و من هنا قیل من لم یکتب علمه لم یعد علمه علما «3» و سیأتی إن شاء الله تعالی فی باب الکتابة أخبار أخر فی ذلک.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «سنن الترمذی» ج 5/ 39، کتاب العلم، الحدیث 2666؛ «تقیید العلم» / 65- 68؛ «تدریب الراوی» ج 2/ 66.  
(2) - قاله معاویة بن قرة، کما فی «حلیة الأولیاء» ج 2/ 301؛ و «تقیید العلم» / 109. و فی «تقیید العلم» / 96: «قال أنس: کنّا لا نعدّ علم من لم یکتب علمه علما».  
(3) - «المحدّث الفاصل» / 364؛ «المستدرک علی الصحیحین» ج 1/ 106؛ «عوالی اللآلی» ج 1/ 68.

11. المبالغة فی الجد و التشمیر و عدم القناعة بالیسیر

الحادی عَشَرَ: أنْ یبالِغَ فی الجِدِّ و الطلبِ و التشمیر، و لا یقنَعَ من إرث الأنبیاء بالیسیر، و یغتنِمَ وقتَ الفَراغِ و النَشاطِ و شَرْخَ الشَبابِ (9) قبل عوارض البِطالة و موانعِ الرِئاسةِ؛ فإنّها أدْوی الأدواءِ و أعْضَلُ الأمراضِ. و لْیَحْذَرْ کُلَّ الحَذَر مِنْ نَظَرِ نفسِه بعین الکمال و الاستغناء عن المشایخ؛ فإنّ ذلک عینُ النقص و حقیقةُ الجهل و عِنوانُ الحماقة و دلیلُ قِلَّةِ العلم و المعرفة لو تَدَبَّرَ.

12. ملازمة حلقة یخه بل جمیع مجالسه إذا أمکن

الثانی عَشَرَ: أنْ یُلازِمَ حَلْقَةَ شَیْخه بل جمیعَ مجالسه إذا أمکنَ؛ فإنّ ذلک لا یَزیدُه إلاّ خیراً و تحصیلاً و أدباً، و اطّلاعاً علی فوائدَ مُتَبَدِّدَة لا یَکادُ یَجِدُها فی الدفاتر، کما أشارَ إلیه علیّ (علیه السلام)  
بقوله:  
«ولا تَمَلَّ مِنْ طولِ صُحْبَتِهِ، فإنّما هو کالنَّخْلَةِ تَنْتَظِرُ متی یَسْقُطُ علیک منها منفعةٌ.» (1)  
و لا یقتصر علی سماع درس نفسه فقط فإن ذلک علامة قصور الهمة بل یعتنی بسائر الدروس فإنها کنوز مختلفة و جواهر متعددة فلیغتنم ما فتح له منها إن احتمل ذهنه ذلک فیشارک أصحابها حتی کأن کل درس له فإن عجز عن ضبط جمیعها اعتنی بالأهم فالأهم. هذا فی الدروس المفرقة و أما درس التقاسیم فشأنها کدرس واحد فمن لم یطق   
منیة المرید، ص: 269  
ضبطها لا یصلح لدخوله فیها «2».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «الکافی» ج 1/ 37، کتاب فضل العلم، باب حقّ العالم، الحدیث 1، و قد سبق فی أوّل القسم الثانی من النوع الثالث من هذا الباب، ص 234، و نقله هنا بالمعنی.  
(2) - مرّ فی الأمر السادس عشر من القسم الثانی من النوع الثانی من هذا الباب، ص 200 معنی درس التقاسیم، فیعلم معنی الدروس المفرقة بالمقابلة.

13. التسلیم علی الحاضرین و تخصیص الشیخ بزیادة تحبة

الثالثَ عَشَرَ: (1) إذا حَضَرَ مجلسَ الشیخ، فلْیُسَلِّمْ علی الحاضرین بصوت یُسْمِعُهُم.  
و یَخُصَّ الشیخَ بزیادةِ تَحِیَّة و إکرام.  
و عَدَّ بعضُهم حلَقَ العِلم حال أخذهم فی البحث من المواضِعِ التی لا یُسَلَّمُ فیها، (2) و اختارَه جَماعةٌ من الأفاضل، (2) و هو مُتَّجِهٌ حیث یَشْغَلُهُمْ رَدُّ السلامِ عمّا هم فیه مِن البحثِ و حضورِ القلب کما هو الغالب، سیّما إذا کان فی أثناء تقریر مسألة؛ فإنّ قَطْعَهُ علیهم أضَرُّ من کثیر من المواردِ التی وَرَدَ أنّه لا یُسَلَّمُ فیها. (4)  
لکن مَتی أُرِیدَ ذلک، فلْیَجْلِسِ الداخلُ علیهم علی بُعد مِنْ مقابَلَة الشیخ، بحیث لا یَشْعُرُ به حتّی یَفْرَغَ إنْ أمْکَنَ، جمعاً بینَ حقِّ الأدب معه و حقِّ البحث فی دفعِ الشواغل عنه.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 146- 147؛ «التبیان فی آداب حملة القرآن» / 24- 25؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 61.  
(2) - «تذکرة السامع» / 146.  
(3) - منهم ابن جماعة الکنانیّ فی «تذکرة السامع» / 146، مع تفصیل.  
(4) - فی «الکافی» ج 2/ 645- 646، کتاب العشرة، باب التسلیم، الحدیث 11، «کان أبو عبد اللّه علیه السّلام یقول:  
ثلاثة لا یسلّمون: الماشی مع الجنازة و الماشی إلی الجمعة، و فی بیت الحمام» ؛ و فی «الخصال» ج 2/ 571- 572، باب الاثنی عشر، و «بحار الأنوار» ج 76/ 9، الحدیث 39- نقلا عن «الخصال» -: «لا تسلّموا علی … و لا علی المصلّی، و ذلک لأنّ المصلّی لا یستطیع أن یردّ السلام … و لا علی رجل جالس علی غائط، و لا علی الذی فی الحمام …» و انظر سائر روایات الباب فی «بحار الأنوار» ج 76/ 8- 9؛ و راجع «الأذکار» / 27، 224.

14. عدم تخطی رقاب الحاضرین، و الجلوس حیث ینتهی به المجلس

الرابعَ عَشَرَ: إذا سَلَّمَ لا یَتَخَطّی رِقابَ الحاضرین إلی قُربِ الشیخ إنْ لم یکنْ منزِلَتُه کذلک، بل یجْلِسُ حیثُ یَنْتَهی به المجلسُ کما وَرَدَ فی الحدیث (1) ، فإنْ صَرَّحَ له الشیخُ أو الحاضرون بالتَّقَدُّمِ أو کانتْ منزلتُه أو کان یَعْلَمُ إیثارَ الشَیْخِ و الْجَماعةِ لذلک، و کان جلوسُه بقُرْبِ الشیخ مَصْلَحةً کأنْ یُذاکِرَه مذاکَرةً یَنْتَفِعُ  
منیة المرید، ص: 270  
بها الحاضرون أو لکونه کبیرَ السِنِّ أو کثیرَ الفضیلة و الصلاح فلا بأس.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - فی «أمالی الطوسیّ» ج 1/ 310: «قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: لا ینبغی للمؤمن أن یجلس إلّا حیث ینتهی به الجلوس؛ فإنّ تخطّی أعناق الرجل سخافة» ؛ راجع أیضا «مکارم الأخلاق» / 26؛ «الترغیب و الترهیب» ج 4/ 51؛ «سنن أبی داود» ج 4/ 258، کتاب الأدب، الحدیث 4825؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / 123.

15. الحرص علی قربه من الشیخ حیث یکون منزلته

الخامسَ عَشَرَ: أنْ یَحْرِصَ علی قُربه مِن الشیخ حیث تکونُ منزلتُه، لِیَفْهَمَ کلامهَ فهماً کاملاً بلا مشقَّة، ولکن لا یَقْرُب منه قُرباً یُنْسَبُ فیه إلی سوء الأدب و لا یضع شیئا من ثیابه أو بدنه علی ثیاب الشیخ أو وسادته أو سجادته کما مر «1».  
واعلم أنَّه متی سَبَقَ إلی مکان مِنْ مجلِسِ الدرس کان أحقَّ به، فلیس لغیره أن یُزْعِجَه منه و إنْ کانَ أحقَّ به بحسبِ الأدب.  
قیل: و یبقی بعد ذلک أحقَّ به کالمحْتَرِفِ إذا ألِفَ مکاناً مِن السُوقِ أو الشارعِ، فلا یَسْقُطُ حَقُّه منه لمفارَقَته، و إن انقطع عن الدرس یوماً أو یومین إذا حَضَرَ بعد ذلک «2» و هذا البحث آت فی مکان المصلی المشتمل علی فائدة فی الصلاة کالذکر و نحوه.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - فی الأمر التاسع عشر من القسم الثانی من النوع الثالث، ص 252- 253.  
(2) - للتفصیل و الاطّلاع علی آراء و أقوال الفقهاء حول المسألة راجع الکتب الفقهیّة، کتاب إحیاء الموات.

16. التأدب مع رفقته و حاضری المجلس

السادسَ عَشَرَ: أنْ یتأَدَّبَ مع رِفْقَتِه و حاضری المجلس؛ فإنّ تأدُّبَه معهم تأدُّبٌ مع الشیخ و احترامٌ لمجلسه، و لْیَحْتَرِمْ کُبَراءَه و أقرانَه و رِفْقَتَه.

17. عدم مزاحمة غیره فی مجلسه و إیثار قیامه له

السابعَ عَشَرَ: أنْ لا یزاحِمَ أحداً فی مجلسه، و لا یُؤْثِرَ قیامَ أحد له مِنْ محلِّه، فإنْ آثَرَه غیرُه بمجلسه لم یَقْبَلْه، لِنهی النبیِّ (صلی الله علیه و آله و سلم) عن أنْ یُقامَ الرجلُ مِن مجلسه و یَجْلِسَ فیه آخر، قال (صلی الله علیه و آله و سلم): «ولکن تَفَسَّحُوا و تَوَسَّعُوا.» (1)  
نعم لو کان جلوسُه فی مجلس مَنْ آثَرَه مصلَحَةً للحاضرین، و عَلِمَ مِنْ خاطر المؤْثِر حُبَّ الإیثارِ بالقرائن، فلا بأس.  
منیة المرید، ص: 271  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «صحیح مسلم» ج 4/ 1714- 1715، کتاب السلام (39) ، الباب 11؛ «مسند أحمد» ج 2/ 22، 102؛ «سنن أبی داود» ج 4/ 258، کتاب الأدب، الحدیثان 4827- 4828؛ «سنن الدارمیّ» ج 2/ 281- 282؛ «الترغیب و الترهیب» ج 4/ 51؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / 126؛ «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 166، ج 2/ 181؛ «عوالی اللآلی» ج 1/ 143، و إلیک نصّ واحدة من روایات الباب من «صحیح مسلم»: «عن النبیّ صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم، قال: لا یقیم الرجل الرجل من مقعده ثمّ یجلس فیه، و لکن تفسّحوا و توسّعوا».

18. عدم الجلوس فی وسط الحلقة و قدام غیره لغیر ضرورة

الثامنَ عَشَرَ: أنْ لا یَجْلِسَ فی وسط الحلقَة، و لا قُدّامَ أحد لغیر ضرورة.  
لِمَا رُوِیَ مِنْ أَنَّ النَّبِیَّ ص لَعَنَ مَنْ جَلَسَ وَسْطَ الْحَلْقَةِ «1»  
نعم لو کان لضرورة کضیق المجلس و کثرة الزحام و استلزام ترکه عدم السماع فلا بأس به.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «سنن أبی داود» ج 4/ 258، کتاب الأدب، الحدیث 4826؛ «الترغیب و الترهیب» ج 4/ 50؛ «تنبیه الخواطر» ج 1/ 30؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / 127.

19. عدم الجلوس بین أخوین أو متصاحبین إلا برضاهما

التاسعَ عَشَرَ: أنْ لا یَجْلِسَ بینَ أخوینِ أو أب و ابن أو قریبینِ أو متصاحبینِ إلاّ برضاهما معاً، لما روی: أنّ النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم) نَهی أنْ یَجْلِسَ الرجلُ بینَ الرجلینِ إلاّ بإذنهما. (1)  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «سنن أبی داود» ج 4/ 262، کتاب الأدب، الحدیث 4844 و 4845؛ «الترغیب و الترهیب» ج 4/ 51؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / 129.

20. ترحیب الحاضرین بالقادم و التوسعة له إذا جاء

العشرون:  
ینبغی للحاضرین إذا جاء القادِمُ أنْ یُرَحِّبُوا به، و یُوسِّعُوا له و یَتَفَسَّحُوا لأجله، و یُکْرِمُوه بما یُکْرَمُ به مثلُه.  
وإذا فُسِحَ له فی المجلس و کان حَرَجاً ضَمَّ نفسَه و لا یَتَوسَّعَ، و لا یُعْطِیَ أحداً منهم جنبَه و لا ظَهْرَه، و یَتَحَفَّظَ مِن ذلک و یَتَعَهَّدهَ عند بحث الشَیْخ له، و لا یَجْنَحَ علی جاره، أو یَجْعَلَ مِرْفقَه قائماً فی جنبه، أو یَخْرُجَ مِنْ بِنْیَةِ الحَلْقَةِ بتقدُّم أو تأخُّر.

21. عدم التکلم فی أثناء درس غیره بما لا یتعلق به

الحادی و العشرون:  
أنْ لا یَتَکلَّمَ فی أثناء درسِ غیره بما لا یَتَعلَّقُ به أو بما یَقْطَعُ علیه بحثَه و إذا شرع بعضهم فی درس فلا یتکلم بکلام فی درس فرغ و لا بغیره مما لا تفوت فائدته إلا بإذن من الشیخ و صاحب الدرس.

22. عدم المشارکة مع أحد من الجماعة فی حدیثه مع الشیخ

الثانی و العشرون:  
أنْ لا یشارِکَ أحدٌ مِن الجماعة أحداً فی حدیثه مع الشَیخ، و لا سیَّما مشارَکَةِ الشیخ.  
قال بعض الحکماء: «مِنَ الأدب أنْ لا یُشارِکَ الرجلَ فی حدیثه.» (1)  
وأنْشَدَ بعضهم (2) فی ذلک:  
و لا تُشارِکْ فی الْحَدِیثِ أهْلَهُ  
و إنْ عَرَفْتَ فَرْعَهُ وَ أصْلَهُ  
فإنْ عَلِمَ إیثارَ المتکلِّمِ بذلک فلا بأس.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - تذکرة السامع» / 159- 160؛ و القائل النووی فی «التبیان فی آداب حملة القرآن» / 27؛ و «شرح المهذّب» ج 1/ 65.  
(2) - قاله الخطیب البغدادیّ کما فی «تذکرة السامع» / 159.

23. عدم نهی من أساء علی غیره إلا بإشارة الشیخ

الثالث و العشرون:  
إذا أساء بعضُ الطلبة أدباً علی غیره لم یَنْهَرْه غیرُ الشیخ إلاّ بإشارته أو سِرّاً بینهما علی سبیل النصیحة.  
و إنْ أساء أحدٌ أدباً علی الشیخ تَعَیَّنَ علی الجَماعة انتهاره و رَدْعُه و الانتصارُ للشیخ بقدر الإمکان إنْ أظْهَرَ الشیخُ المسامحةَ وفاءً لحقِّه.

24. مراعاة النوبة إذا أراد القراءة، و الاستعاذة و نحوه بعده

الرابع و العشرون: (1)  
إذا أراد القِراءَةَ علی الشَیْخِ، فلْیُراعِ نَوْبتَه تقدیماً و تأخیراً، فلا یتقدَّمُ علیها بغیر رضی من هی له.  
وَ رُوِیَ أَنَّ أَنْصَارِیّاً جَاءَ إِلَی النَّبِی (صلی الله علیه و آله و سلم) یَسْأَلُهُ وَ جَاءَ رَجُلٌ مِنْ ثَقِیفٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص یَا أَخَا ثَقِیفٍ إِنَّ الْأَنْصَارِیَّ قَدْ سَبَقَکَ بِالْمَسْأَلَةِ فَاجْلِسْ کَیْمَا نَبْدَأَ بِحَاجَةِ الْأَنْصَارِیِّ قَبْلَ حَاجَتِکَ «2»  
قیل: و لایُؤْثِرُ بنوبته؛ فإنّ الإیثارَ بالقُربِ نقصٌ، فإنْ رأی الشیخُ المصْلَحَةَ فی ذلک فی وقت فأشارَ به، امْتَثَلَ أمرَه معتقِداً کمالَ رأیه و تصویبَ غَرَضِه فی ذلک. (3)  
قیل: «ویُسْتَحَبُّ للسابق أنْ یُقَدِّمَ علی نفسه مَنْ کان غریباً لتأکُّدِ حرمته و وجوبِ ذِمَّته.» (4)  
و روی فی ذلک حدیث عن ابن عباس رضی الله عنه «5»  
و کذلک  
منیة المرید، ص: 273  
إذا کان للمتأخِّرِ حاجةٌ ضروریّةٌ و عَلِمَها المتقدِّمُ.  
و تحصل النوبة بتقدم الحضور فی مجلس الشیخ و إن ذهب بعده لضرورة کقضاء حاجة و تجدید وضوء إذا لم یطل الزمان عادة و إذا تساویا أقرع بینهما هذا إذا کان العلم مما یجب تعلیمه و إلا تخیر و یستحب له حینئذ مراعاة الترتیب ثم القرعة. و لو جمعهم علی درس مع تقارب أفهامهم جاز أیضا و معید «6» المدرسة و مدرسها إذا شرط علیه إقراء أهلها فی وقت معین لا یجوز له تقدیم غیرهم علیهم بغیر إذنهم و إن سبق مع عدم وجوب التعلیم أو مع وجوب الجمیع أما لو وجب درس الخارج دون أهل المدرسة ففی استثنائه أو وجوب إقرائه و ترک ما یخصه من العوض ذلک الیوم أو تقدیم أهل المدرسة أوجه و الأوسط أوسط.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 158- 162.  
(2) - «تذکرة السامع» / 158؛ و نقل مضمونه الخطیب البغدادیّ فی «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 122.  
(3) - تذکرة السامع» / 159- 160؛ و القائل النووی فی «التبیان فی آداب حملة القرآن» / 27؛ و «شرح المهذّب» ج 1/ 65.  
(4) - قاله الخطیب البغدادیّ کما فی «تذکرة السامع» / 159.  
(5) - فی «الجامع الصغیر» ج 1/ 16، حرف الهمزة: «إذا أتاکم کریم قوم فأکرموه»، «إذا أتاکم الزائر فأکرموه» ؛ و الحدیث الأول مرویّ فی «مجمع الزوائد» ج 8/ 15، 16؛ و «مکارم الأخلاق» / 24 أیضا. و فی «الکافی» ج 2/ 659، کتاب العشرة، باب إکرام الکریم، الحدیث 1: «عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: دخل رجلان علی أمیر المؤمنین علیه السّلام، فألقی لکلّ واحد منهما و سادة فقعد علیها أحدهما و أبی الآخر، فقال أمیر المؤمنین علیه السّلام: اقعد علیها؛ فإنّه لا یأبی الکرامة إلّا حمار، ثمّ قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: إذا أتاکم کریم قوم فأکرموه». و قال الذهبی فی «تذکرة الحفاظ» ج 3/ 993- نقلا عن الخطیب البغدادیّ-: «حدّثنا العتیقی، قال: حضرت مجلس الدارقطنی و جاءه أبو الحسن البیضاوی برجل غریب، و سأله - أن یملی علیه أحادیث، فأملی علیه من حفظه مجلسا یزید أحادیثه علی العشرین، متون جمیعها: نعم الشی‌ء الهدیّة أمام الحاجة، فانصرف الرجل ثمّ جاءه بعد و قد أهدی له شیئا فقربه إلیه، فأملی علیه من حفظه سبعة عشر حدیثا متونها: إذا جاءکم کریم قوم فأکرموه»: و أیضا هذه الحکایة منقولة فی «طبقات الشافعیة» ج 3/ 465.  
و فی «إحیاء علوم الدین» ج 2/ 175: «و روی أنّه صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم دخل بعض بیوته، فدخل علیه أصحابه حتّی غصّ المجلس و امتلأ، فجاء جریر بن عبد اللّه البجلی فلم یجد مکانا فقعد علی الباب، فلفّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم رداءه، فألقاه إلیه و قال له: اجلس علی هذا، فأخذه جریر و وضعه علی وجهه و جعل یقبّله و یبکی، ثمّ لفّه و رمی به إلی النبیّ صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم، و قال: ما کنت لأجلس علی ثوبک، أکرمک اللّه کما أکرمتنی. فنظر النبیّ یمینا و شمالا ثمّ قال: إذا أتاکم کریم قوم فأکرموه».  
(6) - قال فی «تذکرة السامع» / 150، الهامش: «المعید: الذی یعید الدرس بعد إلقاء الشیخ الخطبة علی الطلبة، کأنّه یعین الشیخ علی نشر علمه و تثبیت خطباته و إملائه فی أذهان الطلبة» ؛ و قال فی ص 204: «و ینبغی للمعید بالمدرسة … أن یعلم المدرّس أو الناظر بمن یرجی فلاحه لیزاد ما یستعین به و یشرح صدره، و أن یطالبهم بعرض محفوظاتهم إن لم یعیّن لذلک غیره، و یعید لهم ما توقّف فهمه علیهم من دروس المدارس و لهذا یسمّی معیدا». قال ابن خلّکان فی ترجمة أبی إسحاق الشیرازی: «… تفقّه علی جماعة من الأعیان و صحب القاضی أبا الطیب الطبریّ کثیرا و انتفع به، و ناب عنه فی مجلسه، و رتّبه معیدا فی حلقته» («وفیات الأعیان» ج 1/ 29). و قال السبکی فی «طبقات الشافعیة» ج 7/ 240، فی ترجمة أبی حفص عمر بن أحمد بن اللیث الطالقانی: «من أهل بلخ، فقیه أصولی صوفی … و کان معید المدرسة النظامیة ببلخ، توفّی فی شعبان سنة ستّ و ثلاثین و خمسمائة».

25. الجلوس بین یدی الشیخ علی ما تقدم تفصیله

الخامس و العشرون:  
أنْ یکونَ جلوسُه بینَ یَدَی الشیخِ علی ما تقَدَّمَ تفصیلُه و هیأتُه  
منیة المرید، ص: 274  
فی أدبه مع شیخه، و یُحْضِرَ کتابَه الذی یَقْرأُ فیه معه، و یَحْمِلَه بنفسه، و لا یَضَعُهُ حالَ القِراءة علی الأرض مفتوحاً، بل یحْمِلُه بیدیه و یَقْرَأَ منه.

26. استیذان الشیخ قبل القراءة، و الستعاذة و نحوه بعده

السادس و العشرون:  
أنْ لا یَقْرأَ حتّی یستأذِنَ الشَیخَ،  
ذکره جماعة من العلماء «1»  
فإذا أذِنَ له استعاذَ بالله من الشیطان الرجیم، ثُمَّ سَمَّی اللهَ تعالی وَ حَمِدَه و صلَّی علی النبیِّ و آله صلّی الله علیهم، ثُمَّ یَدْعُو للشیخ و لِوالِدَیْه و لمشایخه، و للعلماء و لنفسه و لسائر المسلمین، و إنْ خَصَّ مُصَنِّفَ الکتابِ أیضاً بدعوة کان حسناً.  
و کذلک یَفْعَلُ کُلَّما شَرَعَ فی قِراءة درس أو تَکراره أو مطالَعَتِهِ أو مقابَلَتِهِ فی حضور الشیخ أو فی غَیْبَتِه، إلاّ أنّه یَخُصُّ الشَّیْخَ بذکره فی الدعاء عند قِراءته علیه، و یَتَرَحَّمُ علی مُصَنِّفِ الکتاب کما ذکرناه.  
و إذا دعا الطالب للشیخ قال و رضی الله عنکم أو عن شیخنا و إمامنا و نحو ذلک قاصدا به الشیخ و إذا فرغ من الدرس دعا للشیخ أیضا. و یدعو الشیخ للطالب کلما دعا له  
فإنْ تَرَک الطالبُ الاستفتاحَ بما ذکرناه جهلاً أو نسیاناً نَبَّهَهُ علیه و عَلَّمَه إیَّاه و ذَکَّرَه به؛ فإنَّه من أهمِّ الآداب، و قد وَرَدَ الحدیثُ بالأمر فی الابتداء بالأُمور المهمَّةِ بتسمیة الله و تحمیده (2) ، و هذا من أهمِّها.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - ذکره الخطیب البغدادیّ عن جماعة من السلف، کما فی «تذکرة السامع» / 161.  
(2) - فی «سنن ابن ماجة» ج 1/ 610، کتاب النکاح (9) ، الباب 19، الحدیث 1894؛ و «النهایة» ج 1/ 93؛ و «الدرّ المنثور فی التفسیر بالمأثور» ج 1/ 12؛ و «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 123؛ و «سنن الدارقطنی» ج 1/ 229؛ و «تفسیر کشف الأسرار» ج 1/ 11: «کلّ أمر ذی بال لا یبدأ فیه بالحمد أقطع». و فی «تفسیر الرازیّ» ج 1/ 208؛ و «تفسیر کشف الأسرار» ج 10/ 78؛ و «تفسیر الکشّاف» ج 1/ 3- 4؛ و «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 185: «کلّ أمر ذی بال لا یبدأ فیه ببسم اللّه فهو أبتر» ؛ و فی «مسند أحمد» ج 2/ 359: «کلّ کلام- أو أمر- ذی بال لا یفتح بذکر اللّه عزّ و جلّ فهو أبتر، أو قال: أقطع». و انظر «الأذکار» / 103. و راجع «طبقات الشافعیة» ج 1/ 7- 24، تجد شرحا مشبعا حول ذلک.

27. مذاکرة من یرافقه من مواظبی مجلس الشیخ

السابع و العشرون: «1»  
یَنْبغی أنْ یُذاکِرَ مَنْ یُرافِقُه مِنْ مواظبی مجلسِ الشیخ بما وَقَعَ فیه مِن الفوائدِ و الضوابطِ و القواعدِ و غیرِ ذلک، و یُعِیدُوا کلامَ الشیخ فیما بینهم؛ فإنّ فی المذاکَرَة نَفْعاً عظیماً قُدِّمَ علی نفع الحفظ.  
منیة المرید، ص: 275  
وینبغی الإسراعُ بها بعد القِیام مِن المجلس قبلَ تَفَرُّقِ أذهانهم، و تَشَتُّتِ خواطرهم، و شُذوذِ بعضِ ماسَمِعُوه عن أفهامهم، ثُمَّ یَتَذاکَروه فی بعضِ الأوقات، فلا شیءَ یَتَخَرَّجُ (2) به الطالِبُ فی العلم مثلُ المذاکَرَةِ. فإنْ لم یَجِدِ الطالبُ مَنْ یُذاکِرُه ذاکَرَ نَفْسَه بنفسه، و کَرَّرَ معنی ما سَمِعَه و لَفْظَه علی قلبه، لِیَعلَقَ ذلک بخاطره؛ فإنّ تَکرارَ المعنی علی القلب کتَکرار اللفظ علی اللسان، و قَلَّ أن یُفْلِحَ مَن اقْتَصَرَ علی الفکرِ و التعقُّلِ بحضرة الشیخ خاصَّةً، ثُمَّ یَتْرُکُه وَ یقومُ و لا یُعاوِدُه.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 143، 145.  
(2) - قال فی «لسان العرب» ج 2/ 250، مادة «خرج»: «معنی خرّجها: أدّبها کما یخرّج المعلّم تلمیذه، و قد خرّجه فی الأدب فتخرّج».

28. کون المذاکرة فی غیر مجلس الشیخ أو بعد انصرافه

الثامن و العشرون:  
أنْ تکونَ المذاکَرَةُ المذکورة فی غیرِ مجلس الشَیخ، أو فیه بعدَ انصرافه بحیث لا یَسْمَعُ لهم صوتاً؛ فإنّ اشتغالَهُم بذلک و إسماعَهم له قِلَّةُ أدب و جرأةٌ، سیَّما إذا کان لهم مُعِیدٌ (22) ، فإنّ تصدُّرَه للإعادة فی مجلس الشیخ مِنْ أقْبَحِ الصفاتِ و أبْعَدِها عن الآداب، اللهمَّ إلاّ أنْ یَأمُرَه الشیخُ بذلک لِمَصْلَحَة یراها.

29. مراعاة الأدب المتقدم أو قریباً منه مع کبیرهم و معیدهم

التاسع و العشرون:  
علی الطَلَبَةِ مراعاةُ الأدبِ المتقدِّمِ أو قریباً منه مع کبیرهم و مُعِیدِهم، فلا یُنازِعُوه فیما یقولُه لهم إذا وَقَعَ منهم فیه شکٌّ، بل یَتَرَفَّقُوا فی تحقیقِ الحال و یَتَوَصَّلُوا إلی بیان  
الحقِّ بحسب الإمکان، فإذا بَقِیَ الحقُّ مُشْتَبِهاً راجَعُوا الشَیْخَ فیه بلُطْف مِنْ غیر بیانِ مَنْ خالَفَ و من وافَقَ، مُقْتَصِرِینَ علی إرادة بیانِ الصواب کیف کان.

30. وجوب إرشاد الرفقة علی من علم منهم بنوع من العلم و الکمال

الثلاثون: «1»  
یجبُ علی مَنْ عَلِمَ منهم بنوع مِن العلم و ضَرْب من الکمال أنْ یُرشِدَ رِفْقَتَه و یُرَغِّبَهُمْ فی الاجتماع و التذاکُرِ و التحصیل، و یُهَوِّنَ علیهم مَؤُونَتَه، و یَذْکُرَ لهم ما استفاده مِن الفوائد و القواعد و الغرائب علی جِهة النصیحة و المذاکرة، فبإرشادِهم یُبارِکُ الله له فی علمه و یَسْتَنِیرُ قلبُه، و تَتَأَکَّدُ المسائِلُ عنده مع مافیه مِن جزیل ثوابِ الله تعالی و جمیلِ نظرِه و عَطْفِه.  
منیة المرید، ص: 276  
و مَنْ بَخِلَ علیهم بشیء مِنْ ذلک کان بِضدِّ ماذُکِرَ، و لم یَثْبُتْ عِلْمُه و إنْ ثَبَت لم یُثْمِرْ، و لم یُبارکِ الله له فیه.  
و قد جُرِّبَ ذلک لِجَماعة من السَلَفِ و الخَلَفِ. و لا یَحْسُدَ أحداً منهم و لا یَحْتَقِرَه، و لا یَفْتَخِرَ علیه و لا یُعْجِبَ بِفَهْم نفسه و سَبْقِهِ لهم، فقد کان مِثْلَهم ثمَّ مَنَّ الله تعالی علیه، فَلْیَحْمَدِ الله تعالی علی ذلک و یَسْتَزِیده منه بدوام الشُکرِ، فإذا امْتَثَلَ ذلک و تکامَلَتْ أهلِیَّتُه و اشْتَهَرَتْ فضیلَتُه ارتقی إلی ما بعدَه مِن المراتبِ. و الله ولیُّ التَّوْفِیق.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 162- 163؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 65.

الباب الثانی فی آداب الفتوی و المفتی و المستفتی

اشارة

(و یشتمل علی مقدمة و أربعة أنواع. المقدمة فی أهمیة الإفتاء. النوع الأول فی الأمور المعتبرة فی کل مفت. النوع الثانی فی أحکام المفتی و آدابه. النوع الثالث فی آداب الفتوی.

النوع الرابع فی أحکام المستفتی و آدابه و صفته)

منیة المرید، ص: 279

المقدمة فی أهمیة الإفتاء

اشاره

و لنذکر من ذلک المهم فإنه باب متسع و لنقدم علی ذلک مقدمة فنقول «1» اعلم أن الإفتاء عظیم الخطر کثیر الأجر کبیر الفضل جلیل الموقع لأن المفتی وارث الأنبیاء ص و قائم بفرض الکفایة لکنه معرض للخطأ و الخطر و لهذا قالوا المفتی موقع عن الله تعالی «2» فلینظر کیف یقول. و قد ورد فیه و فی آدابه و التوقف فیه و التحذیر منه من الآیات و الأخبار و الآثار أشیاء کثیرة نورد جملة من عیونها  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «شرح المهذّب» ج 1/ 67- 69.  
(2) - «شرح المهذّب» ج 1/ 67. قال ابن قیم الجوزیة فی «أعلام الموقّعین» ج 4/ 241: «فخطر المفتی عظیم فإنّه موقّع عن اللّه و رسوله …» و قال فیه ج 4/ 223 أیضا: «فالحاکم و المفتی و الشاهد، کلّ منهم مخبر عن حکم اللّه …».

[التحذیر منه فی الآیات

قال الله تعالی یَسْتَفْتُونَکَ قُلِ اللَّهُ یُفْتِیکُمْ «1». و قال تعالی   
منیة المرید، ص: 280  
وَ یَسْتَنْبِئُونَکَ أَ حَقٌّ هُوَ قُلْ إِی وَ رَبِّی إِنَّهُ لَحَقٌّ «2». و قال تعالی یُوسُفُ أَیُّهَا الصِّدِّیقُ أَفْتِنا فِی سَبْعِ بَقَراتٍ سِمانٍ «3». و قال تعالی فی التحذیر وَ لا تَقُولُوا لِما تَصِفُ أَلْسِنَتُکُمُ الْکَذِبَ هذا حَلالٌ وَ هذا حَرامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَی اللَّهِ الْکَذِبَ «4» الآیة. و قال تعالی وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَی اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ «5». و قال تعالی قُلْ أَ رَأَیْتُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ لَکُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَراماً وَ حَلالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللَّهِ تَفْتَرُونَ «6». فانظر کیف قسم مستند الحکم إلی القسمین فما لم یتحقق الإذن فأنت مفتر. و انظر إلی قوله تعالی حکایة عن رسوله ص أکرم خلقه علیه وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَیْنا بَعْضَ الْأَقاوِیلِ لَأَخَذْنا مِنْهُ بِالْیَمِینِ ثُمَّ لَقَطَعْنا مِنْهُ الْوَتِینَ «7».  
منیة المرید، ص: 281  
فإذا کان هذا تهدیده لأکرم خلقه علیه فکیف حال غیره إذا تقول علیه عند حضوره بین یدیه   
وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ اللَّهَ لَا یَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعاً یَنْتَزِعُهُ مِنَ النَّاسِ وَ لَکِنْ یَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ حَتَّی إِذَا لَمْ یَبْقَ عَالِماً اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤَسَاءَ جُهَّالًا فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَیْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَ أَضَلُّوا «8»  
وَ قَالَ ص مَنْ أَفْتَی بِفُتْیَا مِنْ غَیْرِ تَثَبُّتٍ وَ فِی لَفْظٍ بِغَیْرِ عِلْمٍ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَی مَنْ أَفْتَاهُ «9»  
وَ قَالَ ص أَجْرَؤُکُمْ عَلَی الْفَتْوَی أَجْرَؤُکُمْ عَلَی النَّارِ «10»  
وَ قَالَ ص أَشَدُّ النَّاسِ عَذَاباً یَوْمَ الْقِیَامَةِ رَجُلٌ قَتَلَ نَبِیّاً أَوْ قَتَلَهُ نَبِیٌّ أَوْ رَجُلٌ یُضِلُّ النَّاسَ بِغَیْرِ عِلْمٍ أَوْ مُصَوِّرٌ یُصَوِّرُ التَّمَاثِیلَ «11»  
وَ مِنْ کَلَامِ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ ع إِنَّ مِنْ أَبْغَضِ الْخَلْقِ إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَرَجُلَیْنِ رَجُلٌ وَکَلَهُ اللَّهُ تَعَالَی إِلَی نَفْسِهِ فَهُو  
منیة المرید، ص: 282  
جَائِرٌ عَنْ قَصْدِ السَّبِیلِ مَشْغُوفٌ بِکَلَامِ بِدْعَةٍ قَدْ لَهِجَ بِالصَّوْمِ وَ الصَّلَاةِ فَهُوَ فِتْنَةٌ لِمَنِ افْتَتَنَ بِهِ ضَالٌّ عَنْ هَدْیِ مَنْ کَانَ قَبْلَهُ مُضِلٌّ لِمَنِ اقْتَدَی بِهِ فِی حَیَاتِهِ وَ بَعْدَ مَوْتِهِ حَمَّالٌ خَطَایَا غَیْرِهِ [رَهْنٌ بِخَطِیئَتِهِ «12» وَ رَجُلٌ قَمَشَ جَهْلًا فِی جُهَّالِ النَّاسِ عَانٍ بِأَغْبَاشِ الْفِتْنَةِ قَدْ سَمَّاهُ أَشْبَاهُ النَّاسِ عَالِماً وَ لَمْ یَغْنَ فِیهِ یَوْماً سَالِماً بَکَّرَ فَاسْتَکْثَرَ مَا قَلَّ مِنْهُ خَیْرٌ مِمَّا کَثُرَ حَتَّی إِذَا ارْتَوَی مِنْ آجِنٍ وَ اکْتَنَزَ مِنْ غَیْرِ طَائِلٍ جَلَسَ بَیْنَ النَّاسِ قَاضِیاً ضَامِناً لِتَخْلِیصِ مَا الْتَبَسَ عَلَی غَیْرِهِ [وَ إِنْ خَالَفَ قَاضِیاً سَبَقَهُ لَمْ یَأْمَنْ أَنْ یَنْقُضَ حُکْمَهُ مَنْ یَأْتِی بَعْدَهُ کَفِعْلِهِ بِمَنْ کَانَ قَبْلَهُ وَ] «13» إِنْ نَزَلَتْ بِهِ إِحْدَی الْمُبْهَمَاتِ الْمُعْضِلَاتِ هَیَّأَ لَهَا حَشْواً مِنْ رَأْیِهِ ثُمَّ قَطَعَ [بِهِ «14» فَهُوَ مِنْ لَبْسِ الشُّبُهَاتِ فِی مِثْلِ غَزْلِ الْعَنْکَبُوتِ لَا یَدْرِی أَصَابَ أَمْ أَخْطَأَ لَا یَحْسَبُ الْعِلْمَ فِی شَیْ‌ءٍ مِمَّا أَنْکَرَ وَ لَا یَرَی أَنَّ وَرَاءَ مَا بَلَغَ فِیهِ مَذْهَباً [إِنْ قَاسَ شَیْئاً بِشَیْ‌ءٍ لَمْ یُکَذِّبْ نَظَرَهُ وَ إِنْ أَظْلَمَ عَلَیْهِ أَمْرٌ اکْتَتَمَ بِهِ لِمَا یَعْلَمُ مِنْ جَهْلِ نَفْسِهِ لِکَیْلَا یُقَالَ لَهُ لَا یَعْلَمُ ثُمَّ جَسَرَ فَقَضَی «15» فَهُوَ مِفْتَاحُ عَشَوَاتٍ رَکَّابُ شُبُهَاتٍ خَبَّاطُ جَهَالاتٍ لَا یَعْتَذِرُ مِمَّا لَا یَعْلَمُ فَیَسْلَمَ وَ لَا یَعَضُّ فِی الْعِلْمِ بِضِرْسٍ قَاطِعٍ فَیَغْنَمَ یَذْرُو الرِّوَایَاتِ ذَرْوَ [الرِّیحِ «16» الْهَشِیمَ تَبْکِی مِنْهُ الْمَوَارِیثُ وَ تَصْرُخُ مِنْهُ الدِّمَاءُ یُسْتَحَلُّ بِقَضَائِهِ الْفَرْجُ الْحَرَامُ وَ یُحَرَّمُ بِقَضَائِهِ الْفَرْجُ الْحَلَالُ لَا مَلِی‌ءٌ بِإِصْدَارِ مَا عَلَیْهِ وَرَدَ وَ لَا هُوَ أَهْلٌ لِمَا مِنْهُ فَرَطَ مِنِ ادِّعَائِهِ عِلْمَ الْحَقِّ «17»  
وَ رَوَی زُرَارَةُ بْنُ أَعْیَنَ عَنِ الْبَاقِرِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ مَا حَقُّ اللَّهِ تَعَالَی عَلَی الْعِبَادِ قَالَ أَنْ یَقُولُوا مَا یَعْلَمُونَ وَ یَقِفُوا عِنْدَ مَا لَا یَعْلَمُونَ «18»  
منیة المرید، ص: 283  
وَ عَنْ أَبِی عُبَیْدَةَ الْحَذَّاءِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الْبَاقِرَ ع یَقُولُ مَنْ أَفْتَی النَّاسَ بِغَیْرِ عِلْمٍ وَ لَا هُدًی لَعَنَتْهُ مَلَائِکَةُ الرَّحْمَةِ وَ مَلَائِکَةُ الْعَذَابِ وَ لَحِقَهُ وِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِفُتْیَاهُ «19»  
وَ عَنِ الْمُفَضَّلِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَنْهَاکَ عَنْ خَصْلَتَیْنِ فِیهِمَا هَلَکَ الرِّجَالُ أَنْ تَدِینَ اللَّهَ بِالْبَاطِلِ وَ تُفْتِیَ النَّاسَ بِمَا لَا تَعْلَمُ «20»  
وَ عَنِ ابْنِ شُبْرُمَةَ «21» الْفَقِیهِ الْعَامِّیِّ قَالَ مَا ذَکَرْتُ حَدِیثاً سَمِعْتُهُ مِنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع إِلَّا کَادَ أَنْ یَتَصَدَّعَ قَلْبِی قَالَ حَدَّثَنِی أَبِی عَنْ جَدِّی عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ ابْنُ شُبْرُمَةَ وَ أُقْسِمُ بِاللَّهِ مَا کَذَبَ أَبُوهُ عَلَی جَدِّهِ وَ لَا جَدُّهُ عَلَی رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ عَمِلَ بِالْمَقَایِیسِ فَقَدْ هَلَکَ وَ أَهْلَکَ وَ مَنْ أَفْتَی النَّاسَ وَ هُوَ لَا یَعْلَمُ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنْسُوخِ وَ الْمُحْکَمَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ فَقَدْ هَلَکَ وَ أَهْلَکَ «22»  
و عن بعض التابعین «23» قال أدرکت عشرین و مائة من الأنصار من أصحاب رسول الله ص یسأل أحدهم عن مسألة فیردها هذا إلی هذا و هذا إلی هذا حتی ترجع إلی الأول «24».  
منیة المرید، ص: 284  
و عنه قال لقد أدرکت فی هذا المسجد عشرین و مائة من أصحاب رسول الله ص ما أحد منهم یحدث حدیثا إلا ود أن أخاه کفاه الحدیث و لا یسأل عن فتیا إلا ود أن أخاه کفاه الفتیا «25». و قال البراء لقد رأیت ثلاثمائة من أهل بدر ما فیهم من أحد إلا و هو یحب أن یکفیه صاحبه الفتیا «26».  
" وَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُمَا مَنْ أَفْتَی النَّاسَ فِی کُلِّ مَا یَسْأَلُونَهُ فَهُوَ مَجْنُونٌ «27»  
. و عن بعض السلف «28» إن العالم بین الله و بین خلقه فلینظر کیف یدخل بینهم «29». و قال بعض الأکابر لبعض المفتین أراک تفتی الناس فإذا جاءک الرجل یسألک فلا یکن همک أن تخرجه مما وقع فیه و لتکن همتک أن تتخلص مما یسألک عنه «30».  
منیة المرید، ص: 285  
وَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ التَّابِعِیِّ أَدْرَکْتُ أَقْوَاماً یُسْأَلُ أَحَدُهُمْ عَنِ الشَّیْ‌ءِ وَ إِنَّهُ لَیَرْعَدُ «31».  
وَ عَنْ ثَوْبَانَ مَرْفُوعاً سَیَکُونُ أَقْوَامٌ مِنْ أُمَّتِی یَتَعَاطَی فُقَهَاؤُهُمْ عُضْلَ الْمَسَائِلِ أُولَئِکَ شِرَارُ أُمَّتِی «32»  
" وَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ عَسَی رَجُلٌ أَنْ یَقُولَ إِنَّ اللَّهَ أَمَرَ بِکَذَا فَیَقُولَ اللَّهُ لَهُ کَذَبْتَ «33»  
وَ عَنْ یَحْیَی بْنِ سَعِیدٍ قَالَ کَانَ ابْنُ الْمُسَیَّبِ لَا یُفْتِی فُتْیَا إِلَّا قَالَ اللَّهُمَّ سَلِّمْنِی وَ سَلِّمْ مِنِّی «34».  
" وَ عَنْ مَالِکِ بْنِ أَنَسٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ ثَمَانٍ وَ أَرْبَعِینَ مَسْأَلَةً فَقَالَ فِی اثْنَتَیْنِ وَ ثَلَاثِینَ مِنْهَا لَا أَدْرِی «35» وَ فِی رِوَایَةٍ أُخْرَی أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ خَمْسِینَ مَسْأَلَةً فَلَمْ یُجِبْ فِی وَاحِدَةٍ مِنْهَا «36» وَ کَانَ یَقُولُ مَنْ أَجَابَ فِی مَسْأَلَةٍ فَیَنْبَغِی قَبْلَ الْجَوَابِ أَنْ یَعْرِض   
منیة المرید، ص: 286  
نَفْسَهُ عَلَی الْجَنَّةِ وَ النَّارِ وَ کَیْفَ خَلَاصُهُ ثُمَّ یُجِیبُ «37»  
" وَ سُئِلَ یَوْماً عَنْ مَسْأَلَةٍ فَقَالَ لَا أَدْرِی فَقِیلَ هِیَ مَسْأَلَةٌ خَفِیفَةٌ سَهْلَةٌ فَغَضِبَ وَ قَالَ لَیْسَ مِنَ الْعِلْمِ شَیْ‌ءٌ خَفِیفٌ أَ مَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَی إِنَّا سَنُلْقِی عَلَیْکَ قَوْلًا ثَقِیلًا «38» فَالْعِلْمُ کُلُّهُ ثَقِیلٌ «39»  
. و عن القاسم بن محمد بن أبی بکر «40» أحد فقهاء المدینة المتفق علی علمه و فقهه بین المسلمین أنه سئل عن شی‌ء فقال لا أحسنه فقال السائل إنی جئت إلیک لا أعرف غیرک فقال القاسم لا تنظر إلی طول لحیتی و کثرة الناس حولی و الله ما أحسنه فقال شیخ من قریش جالس إلی جنبه یا ابن أخی الزمها فو الله ما رأیتک فی مجلس أنبل منک مثل الیوم فقال القاسم و الله لأن یقطع لسانی أحب إلی أن أتکلم بما لا علم لی به «41». و عن الحسن بن محمد بن شرفشاه الأسترآبادی «42» أنه دخلت علیه یوما امرأة فسألته عن أشیاء مشکلة فی الحیض فعجز عن الجواب فقالت له المرأة أنت عذبتک واصلة إلی وسطک و تعجز عن جواب امرأة فقال یا خالة لو علمت کل مسألة یسأل عنها لوصلت عذبتی إلی قرن الثور «43».  
منیة المرید، ص: 287  
و أقوالهم فی هذا کثیرة فلنقتصر علی هذا القدر و لنشرع فی الأنواع التی ینقسم إلیها الباب   
منیة المرید، ص: 289  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - سورة النساء (4): 176.  
(2) - سورة یونس (1): 53.  
(3) - سورة یوسف (12): 46.  
(4) - سورة النحل (16): 116.  
(5) - سورة البقرة (2): 169.  
(6) - سورة یونس (1): 59.  
(7) - سورة الحاقة (69): 44- 46. قال رضیّ الدین علیّ بن طاوس قدّس سرّه فی کتاب «الإجازات لکشف طرق المفازات فیما یحصی من الإجازات»: «و اعلم أنّنی إنّما اقتصرت علی تألیف کتاب «غیاث سلطان الوری لسکّان الثری» من کتب الفقه فی قضاء الصلوات من الأموات، و ما صنّفت غیر ذلک من الفقه و تقریر المسائل و الجوابات، لأنّی کنت قد رأیت مصلحتی و معاذی فی دنیای و آخرتی فی التفرّغ عن الفتوی فی الأحکام الشرعیة، لأجل ما وجدت من الاختلاف فی الروایة بین فقهاء أصحابنا فی التکالیف الفعلیة، و سمعت کلام اللّه جلّ جلاله یقول عن أعزّ موجود من الخلائق علیه محمّد صلّی اللّه علیه و آله: و لو تقوّل علینا بعض الأقاویل، لأخذنا منه بالیمین، ثمّ لقطعنا منه الوتین، فما منکم من أحد عنه حاجزین. فلو صنّفت کتبا فی الفقه یعمل بعدی علیها، کان ذلک نقضا لتورّعی عن الفتوی، و دخولا تحت خطر الآیة المشار إلیها، لأنّه جلّ جلاله إذا کان هذا تهدیده للرسول العزیز الأعلم لو تقوّل علیه، فکیف یکون حالی إذا تقوّلت علیه جلّ جلاله و أفتیت أو صنّفت خطأ أو غلطا یوم حضوری بین یدیه» («بحار الأنوار» ج 107/ 42).  
(8) - «أمالی المفید» / 20- 21؛ «بحار الأنوار» ج 2/ 121، الحدیث 37، نقلا عنه، و ج 2/ 110، الحدیث 19، نقلا عن «کنز الفوائد»، و فیهما: «لم یبق عالم» بدل «لم یبق عالما» ؛ «سنن الدارمیّ» ج 1/ 77؛ «صحیح البخاریّ» ج 2/ 97- 98، کتاب العلم، الحدیث 99؛ «سنن ابن ماجة» ج 1/ 20؛ المقدّمة، الباب 8، الحدیث 52؛ «صحیح مسلم» ج 4/ 2058، کتاب العلم، الباب 5؛ «صفة الفتوی» / 7.  
(9) - «سنن ابن ماجة» ج 1/ 20، المقدّمة، الباب 8، الحدیث 53؛ «صفة الفتوی» / 6؛ «سنن الدارمیّ» ج 1/ 57؛ «المستدرک علی الصحیحین» ج 1/ 103؛ «کنز العمّال» ج 10/ 193، الحدیث 29019، و فی هذه المصادر الخمسة: «ثبت» بدل «تثبّت» ؛ «الجامع الصغیر» ج 2/ 166، حرف المیم، و شرحه: «فیض القدیر» ج 6/ 77، الحدیث 8490؛ «المستدرک علی الصحیحین» ج 1/ 103 أیضا و فیها: «بغیر علم».  
(10) - «سنن الدارمیّ» ج 1/ 57؛ «الجامع الصغیر» ج 1/ 10، حرف الهمزة، و شرحه: «فیض القدیر» ج 1/ 158، الحدیث 183؛ «کنز العمّال» ج 10/ 184، الحدیث 28961.  
(11) - «مسند أحمد» ج 1/ 407.  
(12.- 13.- 14.- 15.- 16) - ما بین المعقوفین فی هذه المواضع الخمسة زیادات من المصدر أعنی «الکافی» و لیس فی النسخ المخطوطة.  
(17) - «الکافی» ج 1/ 55- 56، کتاب فضل العلم، باب البدع و الرأی و المقابیس، الحدیث 6. اعلم أنّ المؤلّف (ره) نقل هذا الحدیث من «الکافی» و نحن قد قابلناه به أیضا- مضافا إلی النسخ المخطوطة- کما فی سائر المواضع.  
و جاء مضمونه أیضا مع اختلاف کثیر فی الألفاظ فی «نهج البلاغة» / 59- 60، الخطبة 17؛ «أمالی الطوسیّ» ج 1/ 240؛ «الاحتجاج» ج 1/ 390؛ «دستور معالم الحکم» / 122- 123، 141- 144.  
(18) - «الکافی» ج 1/ 43، کتاب فضل العلم، باب النهی عن القول بغیر علم، الحدیث 7؛ و مثله عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی «الکافی» ج 1/ 50، کتاب فضل العلم، باب النوادر، الحدیث 12.  
(19) - «الکافی» ج 1/ 42، کتاب فضل العلم، باب النهی عن القول بغیر علم، الحدیث 3، و ج 7/ 409، کتاب القضاء و الأحکام، باب أنّ المفتی ضامن، الحدیث 2.  
(20) - «الکافی» ج 1/ 42، کتاب فضل العلم، باب النهی عن القول بغیر علم، الحدیث 1.  
(21) - قال العلّامة المجلسی قدّس اللّه نفسه الزکیّة فی «مرآة العقول» ج 1/ 140: «ابن شبرمة هو عبد اللّه بن شبرمة الکوفیّ- بضمّ المعجمة و سکون الموحدة و ضمّ الراء- کان قاضیا لأبی جعفر المنصور علی سواد الکوفة». أقول:  
توفّی فی سنة 144 ه. انظر ترجمته فی «معجم رجال الحدیث» ج 10/ 214- 216.  
(22) - «الکافی» ج 1/ 43، کتاب فضل العلم، باب النهی عن القول بغیر علم، الحدیث 9.  
(23) - هو عبد الرحمن بن أبی لیلی کما فی «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 12؛ و «قوت القلوب» ج 1/ 131؛ و «تلبیس إبلیس» / 120؛ و «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 62؛ و «سنن الدارمیّ» ج 1/ 53؛ و «شرح المهذّب» ج 1/ 68؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 9.  
(24) - «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 12؛ «تلبیس إبلیس» / 121؛ «أعلام الموقّعین» ج 1/ 34؛ «قوت القلوب» ج 1/ 131؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 68؛ «صفة الفتوی» / 7؛ «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 9.  
(25) - «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 12- 13؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج 2/ 200؛ «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 62؛ «قوت القلوب» ج 1/ 131، 133؛ «سنن الدارمیّ» ج 1/ 53؛ «تلبیس إبلیس» / 121؛ «أعلام الموقّعین» ج 1/ 34؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 68؛ «صفة الفتوی» / 7؛ «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 9.  
(26) - «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 165؛ «صفة الفتوی» / 7.  
(27) - «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 197، 198؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج 2/ 201، 202. و فی «جامع بیان العلم و فضله» ج 2/ 68، 203؛ و «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 61؛ و «قوت القلوب» ج 1/ 131؛ و «مجمع الزوائد» ج 1/ 183؛ و «سنن الدارمیّ» ج 1/ 61؛ و «أعلام الموقّعین» ج 4/ 263، نسب هذا الکلام إلی ابن مسعود، و فی «شرح المهذّب» ج 1/ 68؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 9؛ و «صفة الفتوی» / 7، نسب إلی ابن مسعود و ابن عبّاس.  
(28) - هو محمّد بن المنکدر، کما فی «سنن الدارمیّ» ج 1/ 53؛ و «حلیة الأولیاء» ج 3/ 153؛ و «شرح المهذّب» ج 1/ 67؛ و «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 153؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 7.  
(29) - «شرح المهذّب» ج 1/ 67؛ «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 8؛ «الکفایة فی علم الروایة» / 201؛ «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 168؛ «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 11؛ «سنن الدارمیّ» ج 1/ 53، و فیه: «… فلیطلب لنفسه المخرج».  
(30) - «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 169.  
(31) - «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 167؛ «أعلام الموقّعین» ج 4/ 278؛ «صفة الفتوی» / 9؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 68.  
و انظر ترجمة عطاء بن السائب فی «معجم رجال الحدیث» ج 11/ 144- 145.  
(32) - «مجمع الزوائد» ج 1/ 155؛ «أخلاق العلماء» / 116، مطابقا لما فی المتن حرفا بحرف؛ «کنز العمّال» ج 10/ 211، الحدیث 29115، و فیه «یغلّطون فقهاؤهم بعض المسائل» بدل «یتعاطی فقهاؤهم عضل المسائل» و الظاهر أنّ ما فی «مجمع الزوائد» و «أخلاق العلماء» أصحّ و أولی. و للاطّلاع علی معنی الحدیث المرفوع راجع «شرح البدایة» / 30- 31. و ثوبان یکنّی أبا عبد اللّه و کان من أصحاب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله. ورد اسمه فی «معجم رجال الحدیث» ج 3/ 413. و ترجمته و مصادر ترجمته وردت فی «الأعلام» ج 2/ 102.  
(33) - «مجمع الزوائد» ج 1/ 177؛ و راجع «أعلام الموقعین» ج 4/ 226.  
(34) - «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 15؛ «صفة الفتوی» / 10؛ «أعلام الموقّعین» ج 4/ 278. و یحیی بن سعید و هو أبو سعید یحیی بن سعید بن قیس الأنصاری من أهل المدینة المتوفّی سنة 143 ه. انظر ترجمته و مصادر ترجمته فی «الأعلام» ج 8/ 147. و ابن المسیّب هو أبو محمّد سعید بن المسیّب بن حزن بن أبی وهب المخزومی القرشیّ (13- 94 ه). انظر ترجمته و مصادر ترجمته فی «وفیات الأعیان» ج 2/ 375- 378؛ و «الأعلام» ج 3/ 102.  
(35) - «شرح المهذّب» ج 1/ 68؛ «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 13؛ «صفة الفتوی» / 8؛ «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 24؛ «تفسیر القرطبیّ» ج 1/ 286. و مالک بن أنس هو أبو عبد اللّه مالک بن أنس بن مالک، إمام المالکیة المتوفّی سنة 179 ه. وردت ترجمته و مصادر ترجمته فی «وفیات الأعیان» ج 5/ 135- 139؛ و «معجم المؤلّفین» ج 8/ 168- 169.  
(36) - «شرح المهذّب» ج 1/ 68؛ «صفة الفتوی» / 8؛ «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 13.  
(37) - «أعلام الموقّعین» ج 4/ 277؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 68؛ «صفة الفتوی» / 8؛ «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 13.  
(38) - سورة المزّمل (73): 5.  
(39) - «أعلام الموقّعین» ج 4/ 277؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 68؛ «صفة الفتوی» / 8؛ «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 13- 14.  
(40) - هو أحد الفقهاء السبعة بالمدینة، توفّی سنة 107، أو 101، أو 102، أو 108، أو 112 ه. وردت ترجمته و مصادر ترجمة فی «وفیات الأعیان» ج 4/ 59- 60.  
(41) - «جامع بیان العلم و فضله» ج 2/ 66؛ «أعلام الموقّعین» ج 4/ 278- 279؛ «صفة الفتوی» / 7- 8؛ «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 11.  
(42) - توفی فی سنة 715 ه. وردت ترجمته و مصادر ترجمته فی «روضات الجنّات» ج 3/ 96- 97؛ و «معجم المؤلّفین» ج 3/ 283؛ و «طبقات الشافعیة» ج 9/ 407- 408؛ و «الأعلام» ج 2/ 215.  
(43) - «طبقات الشافعیة» ج 9/ 408، الرقم 1347، و فی أولها زیادة «حکی أنّه کان مدرّسا بماردین بمدرسة هناک تسمّی مدرسة الشهید، فدخلت علیه یوما امرأة … إلخ».

النوع الأول الأمور المعتبرة فی کل مفت‌

النوع الأول الأمور المعتبرة فی کل مفت   
اعلم أن شرط المفتی کونه مسلما مکلفا عدلا فقیها و إنما یحصل له الفقه إذا کان قیما بمعرفة الأحکام الشرعیة مستنبطا لها من أدلتها التفصیلیة من الکتاب و السنة و الإجماع و أدلة العقل و غیرها مما هو محقق فی محله و لا تتم معرفة ذلک إلا بمعرفة ما یتوقف علیه إثبات الصانع و صفاته التی یتم بها الإیمان و النبوة و الإمامة و المعاد من علم الکلام و معرفة ما یکتسب به الأدلة من النحو و التصریف و اللغة من العربیة و شرائط الحد و البرهان من علم المنطق و معرفة أصول الفقه و ما یتعلق بالأحکام الشرعیة من آیات القرآن و معرفة الحدیث المتعلق بها و علومه متنا و إسنادا و لو بوجود أصل صحیح یرجع إلیه عند الحاجة إلی شی‌ء منه و معرفة مواضع الخلاف و الوفاق بمعنی أن یعرف فی المسألة التی یفتی بها أن قوله فیها لا یخالف الإجماع بل یعلم أنه وافق بعض المتقدمین أو یغلب علی ظنه أن المسألة لم یتکلم فیها الأولون بل تولدت فی عصره أو ما قاربه و أن یکون له ملکة نفسانیة و قوة قدسیة یقتدر بها علی اقتناص الفروع من أصولها و رد کل قضیة إلی   
منیة المرید، ص: 290  
ما یناسبها من الأدلة. و هذه شرائط المفتی المطلق المستقل أوردناها علی طریق الإجمال و تفصیلها موکول إلی أصول الفقه. فإذا اجتمعت هذه الأوصاف فی شخص وجب علیه فی کل مسألة فقهیة فرعیة یحتاج إلیها أو یسأل عنها استفراغ الوسع فی تحصیل حکمها بالدلیل التفصیلی و لا یجوز له تقلید غیره فی إفتاء غیره و لا لنفسه مع سعة وقت الفعل الذی تدخل فیه المسألة بحیث یمکنه فیه استنباطها بحیث لا ینافی الفعل و مع ضیقه یجوز له تقلید مجتهد حی و فی المیت وجهان و منهم من منع مطلقا  
منیة المرید، ص: 291

النوع الثانی فی أحکام المفتی و آدابه‌

اشاره

النوع الثانی فی أحکام المفتی و آدابه   
و فیه مسائل الأولی «1»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «شرح المهذّب» ج 1/ 75- 79.

[1-] الإفتاء و تحصیل مرتبته و کونهما فرضاً کفایةً

و کذا تحصیل مرتبته فإذا سئل و لیس هناک غیره تعین علیه الجواب و إن کان ثم غیره و حضر فالجواب فی حقهما فرض کفایة و إن لم یحضر إلا واحد مع عدم المشقة فی السعی إلی الآخر ففی تعیین الجواب علی الحاضر وجهان و إذا لم یکن فی الناحیة مفت وجب السعی علی کل مکلف بها یمکنه تحصیل شرائطها کفایة فإن أخلوا جمیعا بالسعی اشترکوا جمیعا فی الإثم و الفسق و لا یسقط هذا الوجوب عن البعض باشتغال البعض بل بوصوله إلی المرتبة لجواز أن لا یصل المشتغل إلیها لموت و غیره و لا یکفی فی سقوط الوجوب ظن الوصول و إن قلنا بالاکتفاء به فی القیام بفرض الکفایة مع احتماله.

[2-] ألا یفتی فی حال تغیر خلقه و شغل قلبه‌

الثانیة ینبغی ألا یفتی فی حال تغیر خلقه و شغل قلبه   
و حصول ما یمعنه من   
منیة المرید، ص: 292  
کمال التأمل کغضب و جوع و عطش و حزن و فرح غالب و نعاس و ملالة و مرض مقلق و حر مزعج و برد مؤلم و مدافعة الأخبثین و نحو ذلک ما لم یتضیق وجوبه فإن أفتی فی بعض هذه الأحوال معتقدا أنه لم یمنعه ذلک من إدراک الصواب صحت فتواه علی کراهة لما فیه من المخاطرة.

[3-] إذا أفتی فی واقعة ثم تغیر اجتهاده‌

[3-] إذا أفتی فی واقعة ثم تغیر اجتهاده   
و علم المقلد برجوعه من مستفت أو غیره عمل بقوله الثانی فإن لم یکن عمل بالقول الأول لم یجز العمل به و إن کان قد عمل به قبل علمه بالرجوع لم ینقض و لو لم یعلم المستفتی برجوع المفتی فکأنه لم یرجع فی حقه و یلزم المفتی إعلامه برجوعه قبل العمل و بعده لیرجع عنه فی عمل آخر.

[4-] إذا أفتی فی حادثة ثم حدث مثلها

[4-] إذا أفتی فی حادثة ثم حدث مثلها  
فإن ذکر الفتوی الأولی و دلیلها أفتی بذلک ثانیا بلا نظر و إن ذکرها و لم یذکر دلیلها و لا طرأ ما یوجب رجوعه ففی جواز إفتائه بالأولی أو وجوب إعادة الاجتهاد قولان «1». و مثله تجدید الطلب فی التیمم و الاجتهاد فی القبلة و القاضی إذا حکم بالاجتهاد ثم وقعت المسألة.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «شرح المهذّب» ج 1/ 78.

[5-] لا یجوز أن یفتی بما یتعلق بألفاظ الأیمان‌

[5-] لا یجوز أن یفتی بما یتعلق بألفاظ الأیمان   
و الأقاریر و الوصایا و نحوها إلا من کان من أهل بلد اللافظ أو خبیرا بمرادهم فی العادة فتنبه له فإنه مهم «1».  
منیة المرید، ص: 293  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - راجع «أعلام الموقّعین» ج 4/ 289- 291؛ «صفة الفتوی» / 36.

النوع الثالث فی آداب الفتوی‌

اشاره

و فیه مسائل «1» الأولی   
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «شرح المهذّب» ج 1/ 79- 87.

[1-] یلزم المفتی أن یبین الجواب بیانا یزیل الإشکال‌

[1-] یلزم المفتی أن یبین الجواب بیانا یزیل الإشکال   
ثم له الاقتصار علی الجواب شفاها فإن لم یعرف لسان المستفتی «2» کفاه ترجمة عدلین و قیل یکفی الواحد لأنه خبر «3». و له الجواب کتابة و إن کانت علی خطر و کان بعض السلف «4» کثیر الهرب من الفتوی فی الرقاع لما یتطرق إلیها من الاحتمالات فإن لکل حرف من لفظ  
منیة المرید، ص: 294  
السائل مزیة فی الجواب و کثیرا ما شاهدنا سائلا برقعة یکون لفظه مخالفا لما فی رقعته فنرجع إلی لفظه بعد أن نکون کتبنا له الجواب و نخرق الرقعة.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - یعنی لم یعرف المفتی لسان المستفتی، و یأتی أیضا فی أحکام المستفتی و آدابه، المسألة السابعة، الصفحة 306، قول المؤلّف: «و لو لم یعرف لغة المفتی افتقر إلی المترجم العدل، و هل یکفی الواحد أم یشترط عدلان؟ وجهان؛ أجودهما الثانی» و علی هذا فالصحیح هنا: «لسان المستفتی» کما فی المخطوطات و «شرح المهذّب» ج 1/ 79؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 72، و لکن فی المطبوعات إلّا «ع»: «لسان المفتی» بدل «لسان المستفتی» و هو غلط قطعا.  
(2) - قاله النووی فی «شرح المهذّب» ج 1/ 79؛ و ابن الصلاح فی «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 72.  
(3) - هو القاضی أبو حامد المرورودی، کما فی «شرح المهذّب» ج 1/ 79؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 72.  
منیة المرید، ص: 294

[2-] أن تکون عبارته واضحة صحیحة

[2-] أن تکون عبارته واضحة صحیحة  
یفهمها العامة و لا یزدریها الخاصة و لیحترز من القلاقة و الاستهجان فیها و إعراب غریب أو ضعیف و ذکر غریب لغة و نحو ذلک.

[3-] إذا کان فی المسألة تفصیل لا یطلق الجواب‌

[3-] إذا کان فی المسألة تفصیل لا یطلق الجواب   
فإنه خطأ ثم له أن یستفصل السائل إن حضر و یعید السؤال فی رقعة أخری إن کان السؤال فی رقعة ثم یجیب و هذا أولی و أسلم و له أن یقتصر علی جواب أحد الأقسام إذا علم أنه الواقع للسائل ثم یقول هذا إن کان الأمر کذا أو و الحال ما ذکر و نحو ذلک و له أن یفصل الأقسام فی جوابه و یذکر حکم کل قسم لکن هذا کرهه بعضهم «1» و قال هذا یعلم الناس الفجور بسبب اطلاعهم علی حکم ما یضر من الأقسام و ینفع.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - هو أبو الحسن القابسی من أئمة المالکیة، کما فی «شرح المهذّب» ج 1/ 79؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 72؛ و انظر «أعلام الموقّعین» ج 4/ 322.

[4-] إذا کان فی الرقعة مسائل فالأحسن ترتیب الجواب علی ترتیب السؤال‌

[4-] إذا کان فی الرقعة مسائل فالأحسن ترتیب الجواب علی ترتیب السؤال   
و لو ترک الترتیب مع التنبیه علی متعلق الجواب فلا بأس و یکون من قبیل قوله تعالی یَوْمَ تَبْیَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِینَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ الآیتین «1».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - سورة آل عمران (3): 106- 107.

[5-] لیس من الأدب کون السؤال بخط المفتی‌

لیس من الأدب کون السؤال بخط المفتی   
فأما بإملائه و تهذیبه فواسع «1».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - قاله أبو القاسم الصیمری کما فی «شرح المهذّب» ج 1/ 79؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 72. و انظر «صفة الفتوی» / 63، و لتوضیح المقام انظر «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 78- 79.

[6-] لیس له أن یکتب السؤال علی ما علمه من صورة الواقعة

[6-] لیس له أن یکتب السؤال علی ما علمه من صورة الواقعة  
إذا لم یکن فی الرقعة تعرض له بل علی ما فی الرقعة فإن أراد خلافه قال إن کان الأمر  
منیة المرید، ص: 295  
کذا فجوابه کذا. و استحبوا «1» أن یزید علی ما فی الرقعة ما له تعلق بها مما یحتاج إلیه السائل-  
لِحَدِیثِ: هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَیْتَتُهُ «2»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «شرح المهذّب» ج 1/ 80؛ «أعلام الموقّعین» ج 4/ 205.  
(2) - «سنن الدارمیّ» ج 1/ 186؛ «سنن ابن ماجة» ج 1/ 136- 137، کتاب الطهارة و سننها (1) ، الباب 38، الأحادیث 386- 388؛ «المستدرک علی الصحیحین» ج 1/ 141- 143؛ «تفسیر کشف الأسرار» ج 3/ 231، ج 7/ 46؛ «مسند أحمد» ج 2/ 361، ج 3/ 373، ج 5/ 365؛ «سنن أبی داود» ج 1/ 21، کتاب الطهارة، الحدیث 83؛ «سنن الدارقطنی» ج 1/ 34- 37.  
و اعلم أنّ وجه الاستدلال بهذا الحدیث علی استحباب زیادة المفتی علی ما فی الرقعة ممّا یحتاج إلیه السائل هو أنّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله سئل عن التوضّؤ بماء البحر، فأجاب (ص) «هو الطهور ماؤه، الحلّ میتته» فزاد فی جواب السائل جملة «الحلّ میتته» لعلمه بأنّه محتاج إلیه، فاستنبط الفقهاء من هذا الأمر أنّه یستحبّ فی الجواب أن یزید علی سؤال السائل ما له تعلّق بها ممّا یحتاج إلیه. و «میتة البحر» أی سمکه؛ قال صاحب «الجواهر» قدّس سرّه فی بیان وجه إطلاق المیتة علی السمک: «… إنّ تذکیة السمک إثبات الید علیه علی أن لا یموت فی الماء … لا المعنی الذی هو التذکیة المخصوصة، و لعلّه لهذا المعنی أطلق علیه أنّه ذکیّ، بل أطلق علیه فی بعض النصوص اسم المیتة، کقوله علیه السّلام فی البحر: الطهور ماؤه، احلّ میتته. إذ لیست تذکیته کتذکیة الحیوان المشتملة علی فری الأوداج و نحوها.» («جواهر الکلام» ج 36/ 165).

[7-] إذا کان المستفتی بعید الفهم فلیرفق به‌

[7-] إذا کان المستفتی بعید الفهم فلیرفق به   
و یصبر علی تفهم سؤاله و تفهیم جوابه فإن ثوابه جزیل.

[8-] لیتأمل الرقعة کلمة کلمة تأملا شافیا

[8-] لیتأمل الرقعة کلمة کلمة تأملا شافیا  
و لیکن اعتناؤه بآخر الکلام أشد فإن السؤال فی آخرها و قد یتقید الجمیع به و یغفل عنه «2» قال بعض العلماء «2» و ینبغی أن یکون توقفه فی المسألة السهلة کالصعبة لیعتاده.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - قال الخطیب البغدادیّ فی «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 183: «فأوّل ما یجب علی المفتی أن یتأمّل رقعة الاستفتاء تأمّلا شافیا … و تکون عنایته باستقصاء آخر الکلام أتمّ منها فی أوّله، فإنّ السؤال یکون بیانه عند آخر الکلام، و قد یتقیّد جمیع السؤال و یترتّب کل الاستفتاء بکلمة فی آخر الرقعة». و انظر «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 73.  
(2) - هو الخطیب البغدادیّ فی «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 186. و فی «شرح المهذّب» ج 1/ 80، نقله عن أبی القاسم الصیمری عن بعض العلماء.

[9-] إذا وجد فیها کلمة مشتبهة سأل المستفتی عنها

[9-] إذا وجد فیها کلمة مشتبهة سأل المستفتی عنها  
و نقطها و شکلها و کذا إن وجد لحنا أو خطأ یحیل «1» المعنی أصلحه و إن رأی بیاضا فی أثناء سطر أو  
آخره خط علیه أو شغله لأنه ربما قصد المفتی بالإیذاء فکتب فی البیاض بعد فتواه ما یفسدها کما نقل أن ذلک وقع لبعض الأعیان «2».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - یحیل المعنی، أی یفسده. («لسان العرب» ج 11/ 186، «حول»).  
(2) - قال الخطیب البغدادیّ فی «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 183 بهذا الصدد: «و بلغنی أنّ القاضی أبا حامد المرورّوذی بلی بمثل ذلک عن قصد بعض الناس، فإنّه کتب … إلخ» ؛ و قال النووی فی «شرح المهذّب» ج 1/ 80؛ و ابن الصلاح فی «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 74: «… بلی به القاضی أبو حامد المرورّوذی».

[10-] أن یقرأها علی حاضریه ممن هو أهل لذلک‌

[10-] أن یقرأها علی حاضریه ممن هو أهل لذلک و یستشیرهم و یباحثهم برفق و إنصاف و إن کانوا دونه و تلامذته للاقتداء بالسلف «1» و رجاء ظهور ما قد یخفی علیه فإن لکل خاطر نصیبا من فیض الله تعالی إلا أن یکون فیها ما یقبح إبداؤه أو یؤثر السائل کتمانه أو فی إشاعته مفسدة.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - راجع «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 184- 186؛ «صفة الفتوی» / 58- 59.

[11-] لیکتب الجواب بخط واضح وسط

[11-] لیکتب الجواب بخط واضح وسط لا دقیق خاف و لا غلیظ جاف «1» و یتوسط فی سطوره بین توسعتها و تضییقها و استحب بعضهم أن لا تختلف أقلامه و خطه خوفا من التزویر و لئلا یشتبه خطه «2».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - جاف- کقاض- أی غلیظ، من «جفا» أی غلظ. («لسان العرب» ج 14/ 148- 149، «جفا»).  
(2) - «شرح المهذّب» ج 1/ 80؛ «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 74.

[12-] إذا کتب الجواب أعاد نظره فیه و تأمله‌

[12-] إذا کتب الجواب أعاد نظره فیه و تأمله خوفا من اختلال وقع فیه أو إخلال ببعض المسئول عنه و یختار أن یکون ذلک قبل کتابة اسمه و ختم الجواب.

[13-] إذا کان هو المبتدئ […]

[13-] إذا کان هو المبتدئ «1» […] فالعادة قدیما و حدیثا أن یکتب فی الناحیة الیسری من الرقعة و لا یکتب فوق البسملة أو نحوه بحال.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - یعنی المبتدی فی الجواب، بأن لا یکون فی الرقعة فتوی مفت آخر غیره، کما یظهر من «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 74.

[14-] یستحب عند إرادة الإفتاء أن یستعیذ بالله‌

[14-] یستحب عند إرادة الإفتاء أن یستعیذ بالله من الشیطان الرجیم و یسمی الله تعالی و یحمده و یصلی علی النبی و آله ص و یدعو و یقول رَبِّ اشْرَحْ لِی صَدْرِی الآیة «1» کذا [الآیات .  
منیة المرید، ص: 297  
و کان بعضهم «2» یقول- لا حول و لا قوة إلا بالله العلی العظیم سُبْحانَکَ لا عِلْمَ لَنا إِلَّا ما عَلَّمْتَنا «3» فَفَهَّمْناها سُلَیْمانَ الآیة «4» اللهم صل علی محمد و آله و صحبه و سائر النبیین و الصالحین اللهم وفقنی و اهدنی و سددنی و اجمع لی بین الصواب و الثواب و أعذنی من الخطأ و الحرمان. «5»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - سورة طه (2): 25- 28.  
(2) - هو ابن الصلاح کما فی «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 76.  
(3) - سورة البقرة (2): 32.  
(4) - سورة الأنبیاء (21): 79.  
(5) - «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 76. و راجع «أعلام الموقّعین» ج 4/ 326؛ «صفة الفتوی» / 59- 60.

[15-] أن یکتب فی أول فتواه الحمد لله‌

[15-] أن یکتب فی أول فتواه الحمد لله أو الله الموفق أو حسبنا الله أو حسبی الله أو الجواب و بالله التوفیق أو نحو ذلک و أحسنه الابتداء بالتحمید للحدیث «1» و ینبغی أن یقوله بلسانه و یکتبه ثم یختمه بقوله و الله أعلم أو و بالله التوفیق و یکتب بعده قاله أو کتبه فلان بن فلان الفلانی فینتسب إلی ما یعرف به من قبیلة أو بلد أو صفة و نحوها.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(5) - تقدّم الحدیث و مصادره فی تعالیق الصفحة 274، التعلیقة 2.

[16-] أن یکتب المفتی بالمداد دون الحبر

[16-] قال بعضهم و ینبغی أن یکتب المفتی بالمداد دون الحبر خوفا من الحک بخلاف کتب العلم فالأولی فیها الحبر لأنها تراد للبقاء و الحبر أبقی «1».  
(1) - «شرح المهذّب» ج 1/ 81. و انظر «أدب الإملاء و الاستملاء» / 147- 149. و للاطلاع علی کیفیة صنعة المداد و الحبر و أنواعهما راجع «صبح الأعشی» ج 2/ 475- 477.

[17-] أن یختصر جوابه غالبا

[17-] أن یختصر جوابه غالبا و یکون بحیث یفهمه العامة فهما جلیا حتی کان بعضهم «1» یکتب [تحت أ یجوز] «2» یجوز و لا یجوز و تحت أم لا لا أو نعم و نحوها.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - هو القاضی أبو حامد کما فی «شرح المهذّب» ج 1/ 82؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 77.  
(2) - زیادة یقتضیها المعنی و لیست فی المخطوطات و المطبوعات، بل هی فی «الأنوار النعمانیة» ج 3/ 367، نقلا عن «منیة المرید». و انظر «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 76- 77.

[18-] إذا سئل [مما ینبغی إراقة دم المستفتی

[18-] قال بعضهم «1» إذا سئل [مما ینبغی إراقة دم المستفتی عمن قال أنا أصدق من محمد بن عبد الله ص أو الصلاة لعب و نحوهما مما ینبغی إراقة دمه   
منیة المرید، ص: 298  
فلا یبادر بقوله هذا حلال الدم أو علیه القتل بل یقول إن ثبت ذا بإقراره أو ببینة کان الحکم کذا و إذا سئل عمن تکلم بشی‌ء یحتمل الکفر و عدمه قال یسأل هذا القائل فإن قال أردت کذا فالجواب کذا و کذا و إن سئل عمن قتل أو قلع عینا أو غیرهما احتاط و ذکر شروط القصاص و إن سئل عمن فعل ما یقتضی تعزیرا ذکر ما یعزر به فیقول یضرب کذا و کذا و لا یزاد علی کذا «2».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - هو الخطیب البغدادیّ فی «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 190؛ و أبو القاسم الصیمری، کما فی «شرح المهذّب» ج 1/ 82.  
(2) - انظر «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 190؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 177.

[19-] إذا سئل عن میراث‌

[19-] «1» إذا سئل عن میراث فلیست العادة أن یشترط فی الإرث عدم الرق و الکفر و غیرهما من موانع المیراث بل المطلق محمول علی ذلک بخلاف ما إذا أطلق الإخوة و الأخوات و الأعمام و بنیهم فلا بد أن یقول فی الجواب من أبوین أو أب أو أم. و إن کان فی المذکورین فی رقعة الاستفتاء من لا یرث أفصح بسقوطه فیقول و سقط فلان و إن کان یسقط بحال دون حال قال و سقط فلان فی هذه الحالة أو نحو ذلک لئلا یتوهم أنه لا یرث بحال. و إذا سئل عن إخوة و أخوات و بنین و بنات فلا ینبغی أن یقول لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیَیْنِ «2» فإن ذلک قد یشکل علی العامی بل یقول یقتسمون الترکة علی کذا و کذا سهما لکل ذکر سهمان و لکل أنثی سهم مثلا و لو أتی بلفظ القرآن فلا بأس أیضا لقلة خفاء معناه و إن کان الأول أوضح «3». و ینبغی أن یقول أولا تقسم الترکة بعد إخراج ما یجب تقدیمه من وصیة أو دین إن کانا إلی آخره.  
منیة المرید، ص: 299  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - راجع «أعلام الموقعین» ج 4/ 248.  
(2) - سورة النساء (4): 11.  
(3) - قال النووی فی «شرح المهذّب» ج 1/ 84: «و إذا سئل عن إخوة و أخوات أو بنین و بنات، فلا ینبغی أن یقول:  
للذکر مثل حظّ الأنثیین، فإن ذلک قد یشکل علی العامی، بل یقول: یقتسمون الترکة … قال الشیخ: و نحن نجد فی تعمّد العدول عنه حزازة فی النفس لکونه لفظ القرآن العزیز، و أنّه قلّما یخفی معناه علی أحد». و انظر «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 78.

[20-] أن یلصق الجواب بآخر الاستفتاء و لا یدع فرجة

[20-] ینبغی أن یلصق الجواب بآخر الاستفتاء و لا یدع فرجة لئلا یزید السائل شیئا یفسدها و إذا کان موضع الجواب ملصقا کتب علی موضع الإلصاق و إذا ضاق موضع الجواب فلا یکتبه فی ورقة أخری بل فی ظهرها أو حاشیتها و إذا کتبه فی ظهرها کتبه فی أعلاها إلا أن یبتدئ من أسفلها متصلا بالاستفتاء فیضیق الموضع فیتمم فی أسفل ظهرها لیصل جوابه.

[21-] إذا ظهر للمفتی أن الجواب خلاف غرض المستفتی‌

[21-] إذا ظهر للمفتی أن الجواب خلاف غرض المستفتی و أنه لا یرضی بکتابته فی ورقته فلیقتصر علی مشافهته بالجواب و لیحذر أن یمیل فی فتواه أو خصمه بحیل شرعیة فإنه من أقبح العیوب و أشنع الخلال و من وجوه المیل أن یکتب فی جوابه ما هو له و یترک ما هو علیه. و لیس له أن یبدأ فی مسائل الدعوی و البینات بوجوه المخالص منها و لا أن یعلم أحدهما بما یدفع به حجة صاحبه کیلا یتوصل بذلک إلی إبطال حق. و ینبغی للمفتی إذا رأی للسائل طریقا ینفعه و لا یضر غیره ضررا بغیر حق أن یرشده إلیه کمن حلف لا ینفق علی زوجته شهرا حیث ینعقد الیمین فیقول أعطها من صداقها أو قرضا أو بیعا ثم أبرئها منه «1» و کما حکی أن رجلا قال لبعض العلماء حلفت أن أطأ امرأتی فی نهار رمضان و لا أکفر و لا أعصی فقال سافر بها «2».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - راجع «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 194- 196؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 83.  
(2) - «شرح المهذّب» ج 1/ 83؛ «تفسیر الرازیّ» ج 2/ 196، و أراد من «بعض العلماء» أبا حنیفة، کما فی «تفسیر الرازیّ» ؛ و «شرح المهذّب». و نقل الخطیب نظیر هذه الحکایة فی «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 194.

[22-] إذا رأی المفتی المصلحة أن یفتی العامی بما فیه تغلیظ

[22-] إذا رأی المفتی المصلحة أن یفتی العامی بما فیه تغلیظ و تشدید و هو مما لا یعتقد ظاهره و له فیه تأویل جاز ذلک زجرا و تهدیدا فی مواضع الحاجة حیث لا یترتب علیه مفسدة  
" کَمَا رُوِیَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنْ تَوْبَةِ الْقَاتِلِ فَقَالَ لَا تَوْبَةَ لَهُ وَ سَأَلَهُ آخَرُ فَقَالَ لَهُ تَوْبَةٌ ثُمَّ قَالَ أَمَّا الْأَوَّلُ فَرَأَیْتُ فِی عَیْنِهِ إِرَادَةَ الْقَتْلِ فَمَنَعْتُهُ وَ أَمَّا الثَّانِی فَجَاءَ مِسْکِیناً قَدْ قَتَلَ   
منیة المرید، ص: 300  
فَلَمْ أُقَنِّطْهُ «1»  
لکن یجب علیه التوریة فی ذلک فیقول لا توبة له أی فی حالة إصراره علی الذنب أو و هو یرید القتل و نحو ذلک.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 192؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 83.

[23-] یجب علی المفتی عند اجتماع رقاع بحضرته أن یقدم الأسبق فالأسبق‌

[23-] یجب علی المفتی عند اجتماع رقاع بحضرته أن یقدم الأسبق فالأسبق کما یفعله القاضی فی الخصوم و هذا فیما یجب فیه الإفتاء فإن تساووا أو جهل السابق أقرع قیل «1» و تقدم امرأة و مسافر شد رحله و یتضرر بتخلفه عن الرفقة و نحوهما إلا إذا کثروا بحیث یتضرر غیرهم تضررا ظاهرا فیعود إلی التقدیم بالسبق أو القرعة ثم لا یقدم أحدا إلا فی فتیا واحدة.  
الرابعة و العشرون «1»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - القائل ابن الصلاح فی «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 83.  
(2) - راجع «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 191؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 79.

[24-] إذا رأی المفتی رقعة الاستفتاء و فیها خط غیره ممن هو أهل للفتوی‌

[24-] إذا رأی المفتی رقعة الاستفتاء و فیها خط غیره ممن هو أهل للفتوی و إن کان دونه و وافق ما عنده کتب تحت خطه الجواب صحیح أو هذا جواب صحیح أو جوابی کذلک أو مثل هذا أو بهذا أقول و نحو ذلک و له أن یذکر الحکم بعبارة أخصر و أرشق. و أما إذا رأی فیها خط من لیس أهلا للفتوی فلا یفتی معه لأن فی ذلک تقریرا منه لمنکر بل له أن یضرب علیه و إن لم یأذن له صاحب الرقعة لکن لا یحبسها عنده إلا بإذنه و له نهی السائل و زجره و تعریفه قبح ما فعله و أنه کان یجب علیه البحث عن أهل الفتوی. و إن رأی فیها اسم من لا یعرفه سأل عنه فإن لم یعرفه فله الامتناع من الفتوی معه خوفا مما قلناه و الأولی فی هذا الموضع أن یشار إلی صاحبها بإبدالها فإن أبی ذلک أجابه شفاها. و لو خاف فتنة من الضرب علی فتیا عادم الأهلیة و لم یکن خطأ عدل إلی الامتناع من الفتیا معه و أما إذا کانت خطأ وجب التنبیه علیه و حرم علیه الامتناع من الإفتاء تارکا للتنبیه علی خطئها بل یجب علیه الضرب علیها عند  
منیة المرید، ص: 301  
تیسره أو الإبدال و یقطع الرقعة بإذن صاحبها و إذا تعذر ذلک و ما یقوم مقامه کتب صواب جوابه عند ذلک الخطأ و یحسن أن تعاد للمفتی المذکور بإذن صاحبها. و أما إذا وجد فتیا الأهل و هی علی خلاف ما یراه هو غیر أنه لا یقطع بخطئها فلیقتصر علی کتب جواب نفسه و لا یتعرض لفتیا غیره بتخطئة و لا اعتراض.

[25-] إذا لم یفهم المفتی السؤال أصلا

[25-] إذا لم یفهم المفتی السؤال أصلا و لم یحضر صاحب الواقعة قیل «1» یکتب یزاد فی الشرح لنجیب عنه أو لم أفهم ما فیها و علی تقدیر أن یکتب فلتکن الکتابة فی محل لا یضر بحال الرقعة. و إذا فهم من السؤال صورة و هو یحتمل غیرها فلینص علیها فی أول جوابه فیقول إن کان قال کذا أو فعل کذا و ما أشبه ذلک فالأمر کذا و کذا أو یزید و إلا فکذا و کذا.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - القائل أبو القاسم الصیمری کما فی «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 81؛ و «شرح المهذّب» ج 1/ 87.

[26-] أن یذکر المفتی فی فتواه حجة مختصرة قریبة من آیة أو حدیث‌

[26-] لیس بمنکر أن یذکر المفتی فی فتواه حجة مختصرة قریبة من آیة أو حدیث و منعه بعضهم «1» لیفرق بین الفُتیا و التصنیف و فصل بعضهم «2» فقال إن أفتی عامیا لم یذکر الحجة و إن أفتی فقیها ذکرها و هو حسن بل قد یحتاج المفتی فی بعض الوقائع إلی أن یشدد و یبالغ فیقول هذا إجماع المسلمین أو لا أعلم فی هذا خلافا أو من خالف هذا فقد خالف الواجب و عدل عن الصواب أو الإجماع أو فقد أثم أو فسق أو و علی ولی الأمر أن یأخذ بهذا أو لا یهمل الأمر و ما أشبه هذه الألفاظ علی حسب ما تقتضیه المصلحة و توجبه الحال   
منیة المرید، ص: 303  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - هو صاحب «الحاوی» کما فی «شرح المهذّب» ج 1/ 87؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 76- 77.  
(2) - هو الصیمری کما فی «شرح المهذّب» ج 1/ 86؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 82.

النوع الرابع فی أحکام المستفتی و آدابه و صفته‌

اشاره

و فیه مسائل «1» الأولی   
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «شرح المهذّب» ج 1/ 89- 95؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 85- 92.

[1-] فی صفته‌

[1-] فی صفته کل من لم یبلغ درجة المفتی الجامع للعلوم المتقدمة فهو فیما یسأل عنه من الأحکام مستفت و یعبر عنه بالعامی أیضا و إن کان من أفاضل عصره بل ربما کان أعلم من المفتی فی علوم أخر لا یتوقف علیها الإفتاء فإن العامیة الاصطلاحیة تقابل الخاصیة بأی معنی اعتبرت فهاهنا یراد بالخاص المجتهدون و بالعام من دونهم. و یقال له أیضا مقلد و المراد بالتقلید قبول قول من یجوز علیه الخطأ بغیر حجة علی عین ما قبل قوله فیه تفعیل من القلادة کأنه یجعل ما یعتقده من الأحکام قلادة فی عنق من قلده. و یجب علی من ذکر الاستفتاء إذا نزلت به حادثة یجب علیه علم حکمها  
منیة المرید، ص: 304  
فإن لم یجد ببلده من یستفتیه وجب علیه الرحیل إلی من یفتیه و إن بعدت داره و قد رحل «1» خلائق من السلف فی المسألة الواحدة اللیالی و الأیام و فی بعضها من العراق إلی الحجاز و قد تقدم رحلة رجل من الحجاز إلی الشام فی حدیث أبی الدَرْدَاءِ «2».  
الثانیة یلزم المقلد  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - راجع «الرحلة فی طلب الحدیث» / 53- 72؛ «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 177؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 89.  
(2) - تقدّم فی المقدّمة، ص 107.

[2-] أن لا یستفتی إلا من عرف أو غلب علی ظنه علمه‌

[2-] أن لا یستفتی إلا من عرف أو غلب علی ظنه علمه بما یصیر به أهلا للافتاء و عدالته فإن جهل علمه لزمه البحث عما یحصل به أحد الأمرین إما بالممارسة المطلعة له علی حاله أو بشهادة عدلین به أو بشیاع حاله بکونه متصفا بذلک أو بإذعان جماعة من العلماء العالمین بالطریق و إن لم یکونوا عدولا بحیث یثمر قولهم الظن و إن جهلت عدالته رجع فیها إلی العشرة المفیدة لها أو الشیاع أو شهادة عدلین.

[3-] إذا اجتمع اثنان فأکثر ممن یجوز استفتاؤهم‌

[3-] إذا اجتمع اثنان فأکثر ممن یجوز استفتاؤهم فإن اتفقوا فی الفتوی أخذ بها و إن اختلفوا وجب علیه الرجوع إلی الأعلم الأتقی فإن اختلفوا فی الوصفین رجع إلی أعلم الورعین و أورع العالمین فإن تعارض الأعلم و الأورع قلد الأعلم فإن جهل الحال أو تساووا فی الوصف تخیر و إن بعد الفرض. و ربما قیل بالتخییر مطلقا لاشتراک الجمیع فی الأهلیة و هو قول أکثر العامة «1» و لا نعلم به قائلا منا بل المنصوص «2» عندنا هو الأول.  
منیة المرید، ص: 305  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - راجع «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 86- 87؛ و «المستصفی من علم الأصول» ج 2/ 390- 392؛ و «شرح المهذّب» ج 1/ 90؛ و «صفة الفتوی» / 56.  
(2) - إن أراد نصّ علماءنا علی ذلک- لا أنّه ورد بذلک حدیث أو آیة- فانظر ذلک، و البحث حول المسألة فی «الذریعة إلی أصول الشریعة» ج 2/ 801؛ و «معارج الأصول» / 201؛ و إن أراد من النصّ الحدیث فلا محالة هو مقبولة عمر بن حنظلة- المرویّة فی «الکافی» ج 1/ 67- 68، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، الحدیث 10- کما یستفاد من کلامه فی «تمهید القواعد» / 46، حیث قال: «مسألة: قال فی «المحصول»: اتّفقوا علی أنّ العامی لا یجوز له أن یستفتی إلّا من غلب علی ظنّه أنّه من أهل الاجتهاد و الورع، و ذلک بأن یراه منتصبا للفتوی بمشهد من الخلق، و یری إجماع المسلمین علی سؤاله، فإن سأل جماعة فاختلفت فتاواهم، فقال قوم: لا یجب علیه البحث عن أورعهم و أعلمهم، و قال آخرون: یجب علیه ذلک. و هذا هو الحقّ عندنا و هو مرویّ فی مقبول عمر بن حنظلة المشهور …».

[4-] فی جواز تقلید المجتهد المیت‌

[4-] فی جواز تقلید المجتهد المیت مع وجود الحی أو لا معه للجمهور أقوال «1» أصحها عندهم جوازه مطلقا لأن المذاهب لا تموت بموت أصحابها و لهذا یعتد بها بعدهم فی الإجماع و الخلاف و لأن موت الشاهد قبل الحکم لا یمنع الحکم بشهادته بخلاف فسقه. و الثانی لا یجوز مطلقا لفوات أهلیته بالموت و لهذا ینعقد الإجماع بعده و لا ینعقد فی حیاته علی خلافه و هذا هو المشهور بین أصحابنا خصوصا المتأخرین منهم بل لا نعلم قائلا بخلافه صریحا ممن یعتد بقوله لکن هذا الدلیل لا یتم علی أصولنا من أن العبرة فی الإجماع إنما هو بدخول المعصوم کما لا یخفی. و الثالث المنع منه مع وجود الحی لا مع عدمه و تحقیق المقام فی غیر هذه الرسالة «2».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - راجع «صفة الفتوی» / 70- 71؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 87؛ و «أعلام الموقّعین» ج 4/ 274- 275، ج 4/ 329- 330؛ و «شرح المهذّب» ج 1/ 90.  
(2) - ألّف المصنّف رحمه اللّه رسالة خاصّة فی عدم جواز تقلید الأموات من المجتهدین، برسم الفاضل الصالح السیّد حسین بن أبی الحسن، و فی آخرها: «قد فرغ من تسوید هذه الرسالة … زین الدین بن علیّ العاملی الشهیر بابن الحجة، و کان زمان تألیفها و رقمها من أوّلها إلی آخرها فی جزء یسیر من یوم قصیر و هو الخامس عشر من شهر شوّال من شهور سنة تسع و أربعین و تسعمائة» («فهرست کتابخانه إهدائی مشکاة به کتابخانه دانشگاه تهران» - «فهرس مکتبة المشکاة المهداة إلی المکتبة المرکزیة لجامعة طهران» ج 5/ 1956- 1957). و هذه الرسالة مخطوطة إلی الیوم و لم تطبع بعد.

[5-] لو تعدَّد المفتی و تساوَوْا فی العلم و الدین‌

[5-] لو تعدَّد المفتی و تساوَوْا فی العلم و الدین أو قلنا بتخییره مطلقا قلد من شاء فیما نزل به ثم إذا حضرت واقعة أخری فهل یجب علیه الرجوع فیها إلی الأول وجهان و عدمه أوجه و کذا القول فی تلک الواقعة فی وقت آخر.

[6-] إذا استفتی فأجیب ثم حدثت تلک الواقعة مرة أخری‌

[6-] إذا استفتی فأجیب ثم حدثت تلک الواقعة مرة أخری فهل یلزمه تجدید السؤال فیه وجهان أحدهما نعم لاحتمال تغیر رأی المفتی و الثانی لا و هو الأقوی لثبوت الحکم و الأصل استمرار المفتی علیه و هذا یأتی فی تقلید  
منیة المرید، ص: 306  
الحی أما المیت فلا.

[7-] له أن یستفتی بنفسه و أن یبعث ثقة یعتمد خبره أو رقعة

[7-] له أن یستفتی بنفسه و أن یبعث ثقة یعتمد خبره أو رقعة و له الاعتماد علی خط المفتی إذا أخبره عدل أنه خطه أو کان یعرف خطه و لم یشک فی کون ذلک الجواب بخطه و لو لم یعرف لغة المفتی افتقر إلی المترجم العدل و هل یکفی الواحد أم یشترط عدلان وجهان أجودهما الثانی.

[8-] أن یتأدب مع المفتی‌

[8-] ینبغی للمستفتی أن یتأدب مع المفتی و یبجله فی خطابه و جوابه و نحو ذلک و لا یومئ بیده إلی وجهه و لا یقل له ما تحفظه فی کذا و لا إذا أجابه هکذا فهمت أو وقع لی أو نحو ذلک و لا أفتانی فلان أو غیرک بهذا أو بخلافه و لا إن کان جوابک موافقا لما کتب فاکتب و إلا فلا و لا یسأله و هو قائم و لا مستوفز «1» و لا مشغول بما یمنعه من تمام الفکر و لا یطالبه بدلیل و لا یقل لم قلت کذا فإن أحب أن تسکن نفسه بسماع الحجة طلبها فی مجلس آخر أو فی ذلک المجلس بعد قبول الفتوی مجردة.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - فی «لسان العرب» ج 5/ 430، مادة «وفز»: «استوفز فی قعدته؛ إذا قعد قعودا منتصبا غیر مطمئنّ … الوفزة:  
أن تری الإنسان مستوفزا قد استقلّ علی رجلیه و لمّا یستو قائما و قد تهیّأ للأفز و الوثوب و المضیّ، یقال له:  
اطمئنّ فإنّی أراک مستوفزا» ؛ و انظر «المعجم الوسیط» ج 2/ 1046، «وفز».

[9-] إذا أراد جمع خط مفتیین فی ورقة واحدة

[9-] إذا أراد جمع خط مفتیین فی ورقة واحدة فالأولی البدأة بالأعلم فالأعلم ثم بالأورع ثم بالأعدل ثم بالأسن و هکذا علی ترتیب المرجحات فی الإمامة «1» و لو أراد إفراد الأجوبة فی رقاع بدأ بمن شاء. و لتکن رقعة الاستفتاء واسعة لیتمکن المفتی من استیفاء الجواب واضحا لا مختصرا مضرا بالمستفتی.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - یرید المرجّحات فی إمامة الجماعة، و قد تقدّمت فی تعالیق الصفحة 209، التعلیقة 1.

[10-] أن یکون کاتب الرقعة ممن یحسن السؤال‌

[10-] العاشرة «3» ینبغی أن یکون کاتب الرقعة ممن یحسن السؤال و یضعه علی الغرض مع إبانة الخط و اللفظ و صیانتهما عما یتعرض للتصحیف و یبین مواضع   
منیة المرید، ص: 307  
السؤال و ینقط مواضع الاشتباه و یضبطها و إن کان من أهل العلم فهو أجود و کان بعض العلماء لا یکتب فتواه إلا فی رقعة کتبها رجل من أهل العلم «1».  
(3) - راجع «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 181؛ «صفة الفتوی» / 83- 84. و لاحظ «شرح المهذّب» ج 1/ 94.  
(1) - «شرح المهذّب» ج 1/ 94؛ «صفة الفتوی» / 84؛ «أدب المفتی و المستفتی» ج 1/ 92.

[11-] لا یدع الدعاء فی الرقعة للمفتی‌

[11-] لا یدع الدعاء فی الرقعة للمفتی فإن اقتصر علی فتوی واحد قال ما تقول رحمک الله أو رضی الله عنک أو وفقک الله أو أیدک أو سددک و رضی الله عن والدیک و نحو ذلک و لا یحسن أن یدخل نفسه فی الدعاء. و إن أراد جواب جماعة قال ما تقولون رضی الله عنکم أو ما قولکم أو ما قول الفقهاء سددهم الله أو أیدهم «1» و نحوه و إن أتی بعبارة الجمع لتعظیم الواحد فهو أولی. و یدفع الرقعة إلی المفتی منشورة و یأخذها منشورة و لا یحوجه إلی نشرها و لا إلی طیها.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 180؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 94.

[12-] إذا لم یجد صاحب الواقعة مفتیا فی البلد وجب علیه الرحلة إلیه‌

[12-] إذا لم یجد صاحب الواقعة مفتیا فی البلد وجب علیه الرحلة إلیه مع وجوب الحکم علیه کما تقدم «1» فإن لم یجده فی بلده و لا فی غیرها بناء علی أن المیت لا قول له و أن الزمان یجوز خلوه من المجتهد نعوذ بالله تعالی من ذلک وجب علیه الأخذ بالاحتیاط فی أمره ما أمکن فإن لم یتفق الاحتیاط فهل یکون مکلفا بشی‌ء یصنعه فی واقعته فیه نظر  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - تقدّم آنفا فی المسألة الأولی من أحکام المستفتی و آدابه و صفته، ص 303- 304.  
منیة المرید، ص: 309

الباب الثالث فی المناظرة و شروطها و آدابها

اشاره

الباب الثالث فی المناظرة و شروطها و آدابها و آفاتها و فیه فصلان الفصل الأول فی شروطها و آدابها الفصل الثانی فی آفاتها و ما یتولد منها من مهلکات الأخلاق  
منیة المرید، ص: 311

الفصل الأول فی شروطها و آدابها

اشاره

اعلم أن المناظرة فی أحکام الدین من الدین و لکن لها شروط و محل و وقت فمن اشتغل بها علی وجهها و قام بشروطها فقد قام بحدودها و اقتدی بالسلف فیها فإنهم تناظروا فی مسائل و ما تناظروا إلا لله و لطلب ما هو حق عند الله تعالی. و لمن یناظر لله و فی الله علامات بها تتبین الشروط و الآداب الأولی‌

[1-] أن یقصد بها إصابة الحق‌

[1-] أن یقصد بها إصابة الحق و طلب ظهوره کیف اتفق لا ظهور صوابه و غزارة علمه و صحة نظره فإن ذلک مراء قد عرفت ما فیه من القبائح و النهی الأکید «1». و من آیات هذا القصد أن لا یوقعها إلا مع رجاء التأثیر فأما إذا علم عدم قبول المناظر للحق و أنه لا یرجع عن رأیه و إن تبین له خطاؤه فمناظرته غیر جائزة لترتب الآفات الآتیة و عدم حصول الغایة المطلوبة منها.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - فی الأمر الثانی من القسم الثانی من النوع الأوّل من الباب الاوّل، ص 170- 173.  
منیة المرید، ص: 312

[2-] أن لا یکون ثم ما هو أهم من المناظرة

[2-] أن لا یکون ثم ما هو أهم من المناظرة فإن المناظرة إذا وقعت علی وجهها الشرعی و کانت فی واجب فهی من فروض الکفایات فإذا کان ثم واجب عینی أو کفائی هو أهم منها لم یکن الاشتغال بها سائغا. و من جملة الفروض التی لا قائم بها فی هذا الزمان الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و قد یکون المناظر فی مجلس مناظرته مصاحبا لعدة مناکیر «1» کما لا یخفی علی من سبر الأحوال المفروضة و المحرمة. ثم هو یناظر فیما لا یتفق أو یتفق نادرا من الدقائق العلمیة و الفروع الشرعیة بل یجری منه و من غیره فی مجلس المناظرة من الإیحاش و الإفحاش و الإیذاء و التقصیر فیما یجب رعایته من النصیحة للمسلمین و المحبة و الموادة ما یعصی به القائل و المستمع و لا یلتفت قلبه إلی شی‌ء من ذلک ثم یزعم أنه یناظر لله تعالی.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - قال فی «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 38: «و ربّما یکون المناظر فی مجلس مناظرته مشاهدا للحریر ملبوسا و مفروشا و هو ساکت، و یناظر فی مسألة لا یتفق وقوعها …».

[3-] أن یکون المناظر فی الدین مجتهدا

[3-] الثالثة «1» أن یکون المناظر فی الدین مجتهدا یفتی برأیه لا بمذهب أحد حتی إذا بان له الحق علی لسان خصمه انتقل إلیه فأما من لا یجتهد فلیس له مخالفة مذهب من یقلده فأی فائدة له فی المناظرة و هو لا یقدر علی ترکه إن ظهر ضعفه ثم علی تقدیر أن یباحث مجتهدا و یظهر له ضعف دلیله ما ذا یضر المجتهد فإن فرضه الأخذ بما یترجح عنده و إن کان فی نفسه ضعیفا کما اتفق ذلک لسائر المجتهدین فإنهم یتمسکون بأدلة ثم یظهر لهم أو لغیرهم أنها فی غایة الضعف فتتغیر فتواهم لذلک حتی فی المصنف الواحد بل فی الورقة الواحدة «2».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 38- 39.  
(2) - قال الغزالی فی «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 38: «الثالث: أن یکون المناظر مجتهدا یفتی برأیه لا بمذهب الشافعی و أبی حنیفة و غیرهما حتّی إذا ظهر له الحق من مذهب أبی حنیفة ترک ما یوافق رأی الشافعی و أفتی بما ظهر له، کما کان یفعله الصحابة و الأئمّة، فأمّا من لیس له رتبة الاجتهاد … و إنّما یفتی فیما یسأل عنه ناقلا عن مذهب صاحبه، فلو ظهر له ضعف مذهبه لم یجز له أن یترکه، فأیّ فائدة له فی المناظرة، و مذهبه معلوم و لیس له الفتوی بغیره؟ و ما یشکل علیه یلزمه أن یقول: لعلّ عند صاحب مذهبی جوابا عن هذا، فإنّی لست مستقلا بالاجتهاد فی أصل الشرع. و لو کانت مباحثته عن المسائل التی فیها وجهان أو قولان لصاحبه لکان أشبه، فإنه ربما یفتی بأحدهما فیستفید من البحث میلا إلی أحد الجانبین …».  
منیة المرید، ص: 313

[4-] أن یناظر فی واقعة مهمة

[4-] أن یناظر فی واقعة مهمة أو فی مسألة قریبة من الوقوع و أن یهتم بمثل ذلک و المهم أن یبین الحق و لا یطول الکلام زیادة علی ما یحتاج إلیه فی تحقیق الحق. و لا یغتر بأن المناظرة فی تلک المسائل النادرة توجب ریاضة الفکر و ملکة الاستدلال و التحقیق کما یتفق ذلک کثیرا لقاصدی حظ النفوس من إظهار المعرفة فیتناظرون فی التعریفات و ما تشتمل علیه من النقوض و التزییفات و فی المغالطات و نحوها و لو اختبر حالهم حق الاختبار لوجد مقصدهم علی غیر ذلک الاعتبار.

[5-] أن تکون المناظرة فی الخلوة أحب إلیه‌

[5-] الخامسة «1» أن تکون المناظرة فی الخلوة أحب إلیه منها فی المحفل و الصدور فإن الخلوة أجمع للهم و أحری لصفاء الفکر و درک الحق و فی حضور الخلق ما یحرک دواعی الریاء و الحرص علی الإفحام و لو بالباطل و قد یتفق لأصحاب المقاصد الفاسدة الکسل عن الجواب عن المسألة فی الخلوة و تنافسهم فی المسألة فی المحافل و احتیالهم علی الاستئثار بها فی المجامع.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 39.

[6-] أن یکون فی طلب الحق کمنشد ضالة

[6-] أن یکون فی طلب الحق کمنشد ضالة یکون شاکرا متی وجدها و لا یفرق بین أن یظهر علی یده أو ید غیره فیری رفیقه معینا لا خصما و یشکره إذا عرفه الخطأ و أظهر له الحق کما لو أخذ طریقا فی طلب ضالة فنبهه غیره علی ضالته فی طریق آخر و الحق ضالة المؤمن یطلبه کذلک فحقه إذا ظهر الحق علی لسان خصمه أن یفرح به و یشکره لا أن یخجل و یسود وجهه و یربد «1» لونه و یجتهد فی مجاهدته و مدافعته جهده.  
منیة المرید، ص: 314  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - فی «لسان العرب» ج 3/ 170، مادة «ربد»: «اربدّ وجهه و تربّد؛ احمرّ حمرة فیها سواد عند الغضب … و یتربّد لونه من الغضب، أی یتلوّن … و یقال: اربدّ لونه کما یقال احمرّ و احمارّ، و إذا غضب الإنسان تربّد وجهه کأنّه یسودّ منه مواضع». هذا، و فی بعض النسخ: «یزبد» و فی بعضها: «یزیل» بدل «یربد»، و کلاهما خطأ.  
و اعلم أنّ فی «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 39: «فی مجاحدته» بدل «فی مجاهدته»، و لعلّه أولی.

[7-] أن لا یمنع معینه من الانتقال من دلیل إلی دلیل‌

[7-] السابعة «1» أن لا یمنع معینه من الانتقال من دلیل إلی دلیل و من سؤال إلی سؤال بل یمکنه من إیراد ما یحضره و یخرج من کلامه ما یحتاج إلیه فی إصابة الحق فإن وجده فی جملته أو استلزمه و إن کان غافلا عن اللزوم فلیقبله و یحمد الله تعالی فإن الغرض إصابة الحق و إن کان فی کلام متهافت إذا حصل منه المطلوب. فأما قوله هذا لا یلزمنی فقد ترکت کلامک الأول و لیس لک ذلک و نحو ذلک من أراجیف المناظرین فهو محض العناد و الخروج عن نهج السداد. و کثیرا ما تری المناظرات فی المحافل تنقضی بمحض المجادلات حتی یطلب المعترض الدلیل علیه و یمنع المدعی و هو عالم به و ینقضی المجلس علی ذلک الإنکار و الإصرار علی العناد و ذلک عین الفساد و الخیانة للشرع المطهر و الدخول فی ذم من کتم علمه.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 39.

[8-] أن یناظر مع من هو مستقل بالعلم‌

[8-] الثامنة «1» أن یناظر مع من هو مستقل بالعلم لیستفید منه إن کان یطلب الحق و الغالب أنهم یحترزون من مناظرة الفحول و الأکابر خوفا من ظهور الحق علی لسانهم و یرغبون فیمن دونهم طمعا فی ترویج الباطل علیهم. و وراء هذه الشروط و الآداب شروط أخر و آداب دقیقة لکن فیما ذکر ما یهدیک إلی معرفة المناظرة لله و من یناظر لله «1» أو لعلة  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 40.  
(2) - فی بعض النسخ: «لها» و فی بعضها: «له»، و الصواب «للّه» - کما فی «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 40؛ و «المحجّة البیضاء» ج 1/ 101- أو «له».  
منیة المرید، ص: 315

الفصل الثانی فی آفات المناظرة و ما یتولد منها من مُهلکات الأخلاق‌

اشاره

اعلم أن المناظرة الموضوعة لقصد الغلبة و الإفحام و المباهاة و التشوق لإظهار الفضل هی منبع جمیع الأخلاق المذمومة عند الله تعالی المحمودة عند عدوه إبلیس و نسبتها إلی الفواحش الباطنة من الکبر و العجب و الریاء و الحسد و المنافسة و تزکیة النفس و حب الجاه و غیرها نسبة الخمر إلی الفواحش الظاهرة من الزنا و القتل و القذف و کما أن من خیر بین الشرب و بین سائر الفواحش فاختار الشرب استصغارا له فدعاه ذلک إلی ارتکاب سائر الفواحش فکذلک من غلب علیه حب الإفحام و الغلبة فی المناظرة و طلب الجاه و المباهاة دعاه ذلک إلی إظهار الخبائث کلها «1».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 40- 43.

[1-] الاستکبار عن الحق و کراهته‌

[1-] فأولها «1» الاستکبار عن الحق و کراهته و الحرص علی مدافعته بالمماراة فیه حتی إن أبغض الأشیاء إلی المناظر أن یظهر الحق علی لسان خصمه و مهما ظهر  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 42.  
منیة المرید، ص: 316  
یشمر لجحده بما قدر علیه من التلبیس و المخادعة و المکر و الحیلة ثم تصیر المماراة له عادة و طبیعة حتی لا یسمع کلاما إلا و تنبعث داعیته للاعتراض علیه إظهارا للفضل و استنقاصا بالخصم و إن کان محقا قاصدا إظهار نفسه لا إظهار الحق. و قد تلونا علیک بعض ما فی المِراء من الذم و ما یترتب علیه من المفاسد «1» و قد سوی الله تعالی بین من افتری علی الله کذبا و بین من کذب بالحق فقال تعالی وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَری عَلَی اللَّهِ کَذِباً أَوْ کَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جاءَهُ «2» و هو کبر أیضا لما تقدم «3» من أنه عبارة عن رد الحق علی قائله و المراء یستلزم ذلک.  
وَ رُوِیَ عَنْ أَبِی الدَّرْدَاءِ وَ أَبِی أُمَامَةَ وَ وَاثِلَةَ وَ أَنَسٍ قَالُوا خَرَجَ عَلَیْنَا رَسُولُ اللَّهِ ص یَوْماً وَ نَحْنُ نَتَمَارَی فِی شَیْ‌ءٍ مِنْ أَمْرِ الدِّینِ فَغَضِبَ غَضَباً شَدِیداً لَمْ یَغْضَبْ مِثْلَهُ ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا هَلَکَ مَنْ کَانَ قَبْلَکُمْ بِهَذَا ذَرُوا الْمِرَاءَ فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا یُمَارِی ذَرُوا الْمِرَاءَ فَإِنَّ الْمُمَارِیَ قَدْ تَمَّتْ خَسَارَتُهُ ذَرُوا الْمِرَاءَ فَإِنَّ الْمُمَارِیَ لَا أَشْفَعُ لَهُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ ذَرُوا الْمِرَاءَ فَأَنَا زَعِیمٌ بِثَلَاثَةِ أَبْیَاتٍ فِی الْجَنَّةِ فِی رِبَاضِهَا [رُبُضِهَا] «4»، وَ أَوْسَطُهَا وَ أَعْلَاهَا لِمَنْ تَرَکَ الْمِرَاءَ وَ هُوَ صَادِقٌ ذَرُوا الْمِرَاءَ فَإِنَّ أَوَّلَ مَا نَهَانِی عَنْهُ رَبِّی بَعْدَ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ الْمِرَاءُ «5»  
وَ عَنْهُ ص ثَلَاثٌ مَنْ لَقِیَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِنَّ دَخَلَ الْجَنَّةَ مِنْ أَیِّ بَابٍ شَاءَ مَنْ حَسُنَ خُلُقُهُ   
منیة المرید، ص: 317  
وَ خَشِیَ اللَّهَ فِی الْمَغِیبِ وَ الْمَحْضَرِ وَ تَرَکَ الْمِرَاءَ وَ إِنْ کَانَ مُحِقّاً «6»  
وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع إِیَّاکُمْ وَ الْمِرَاءَ وَ الْخُصُومَةَ فَإِنَّهُمَا یُمْرِضَانِ الْقُلُوبَ عَلَی الْإِخْوَانِ وَ یَنْبُتُ عَلَیْهِمَا النِّفَاقُ «7»  
وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ جَبْرَئِیلُ لِلنَّبِیِّ ص إِیَّاکَ وَ مُلَاحَاةَ الرِّجَالِ «8»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - قد تقدّم بعض الکلام فی ذمّ المراء فی الأمر الثانی من القسم الثانی من النوع الأوّل من الباب الأوّل، ص 170- 173.  
(2) - سورة العنکبوت (29): 68.  
(3) - تقدّم فی الأمر الرابع من القسم الثانی من النوع الأوّل من الباب الأوّل، ص 175- 176.  
(4) - قال المنذری فی «الترغیب و الترهیب» ج 1/ 131: «ربض الجنّة- بفتح الراء و الباء الموحّدة و بالضاد المعجمة-:  
ما حولها» ؛ و فی «لسان العرب» ج 7/ 152، مادة «ربض»: «و فی الحدیث: أنا زعیم ببیت فی ربض الجنة؛ هو بفتح الباء: ما حولها خارجا عنها تشبیها بالأبنیة التی تکون حول المدن و تحت القلاع».  
(5) - «الترغیب و الترهیب» ج 1/ 131، باب الترهیب من المراء و الجدال، الحدیث 2؛ «مجمع الزوائد» ج 1/ 156، رویاه عن الطبرانی فی «الکبیر»، و فیهما «فی رباضها» کالمتن.  
(6) - «الکافی» ج 2/ 300، کتاب الإیمان و الکفر، باب المراء و الخصومة و معاداة الرجال، الحدیث 2.  
(7) - «الکافی» ج 2/ 300، کتاب الإیمان و الکفر، باب المراء و الخصومة و معاداة الرجال، الحدیث 1.  
(8) - «الکافی» ج 2/ 301، کتاب الإیمان و الکفر، باب المراء و الخصومة و معاداة الرجال، الحدیث 6. قال فی «مرآة العقول» ج 10/ 139: «ملاحاة الرجال، أی مقاولتهم و مخاصمتهم، یقال: لحیت الرجل ألحاه، إذا لمته و عذلته؛ و لاحیته ملاحاة و لحاء إذا نازعته».

[2-] الریاء

[2-] و ثانیها «1» الریاء و ملاحظة الخلق و الجهد فی استمالة قلوبهم و صرف وجوههم نحوه لیصوبوا نظره و ینصروه علی خصمه و هذا هو عین الریاء بل بعضه «2» و الریاء هو الداء العضال و المرض المخوف و العلة المهلکة قال الله تعالی وَ الَّذِینَ یَمْکُرُونَ السَّیِّئاتِ لَهُمْ عَذابٌ شَدِیدٌ وَ مَکْرُ أُولئِکَ هُوَ یَبُورُ «3» قیل هم أهل الریاء «4» و قال تعالی فَمَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً وَ لا یُشْرِکْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً «5» و الریاء هو الشرک الخفی   
وَ قَالَ ص إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَیْکُمُ الشِّرْکُ الْأَصْغَرُ قَالُوا وَ مَا الشِّرْکُ الْأَصْغَرُ یَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ هُوَ الرِّیَاءُ یَقُولُ اللَّهُ تَعَالَی یَوْمَ الْقِیَامَةِ إِذَا جَازَی الْعِبَادَ بِأَعْمَالِهِمْ اذْهَبُوا إِلَی   
منیة المرید، ص: 318  
الَّذِینَ کُنْتُمْ تُرَاءُونَ فِی الدُّنْیَا فَانْظُرُوا هَلْ تَجِدُونَ عِنْدَهُمُ الْجَزَاءَ «6»  
وَ قَالَ ص اسْتَعِیذُوا بِاللَّهِ مِنْ جُبِّ الْخِزْیِ قِیلَ وَ مَا هُوَ یَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَادٍ فِی جَهَنَّمَ أُعِدَّ لِلْمُرَائِینَ «7»  
وَ قَالَ ص إِنَّ الْمُرَائِیَ یُنَادَی یَوْمَ الْقِیَامَةِ یَا فَاجِرُ یَا غَادِرُ یَا مُرَائِی ضَلَّ عَمَلُکَ وَ بَطَلَ أَجْرُکَ اذْهَبْ فَخُذْ أَجْرَکَ مِمَّنْ کُنْتَ تَعْمَلُ لَهُ «8»  
وَ رَوَی جَرَّاحٌ الْمَدَائِنِیُ «9» عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ فَمَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً وَ لا یُشْرِکْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً «10» قَالَ الرَّجُلُ یَعْمَلُ شَیْئاً مِنَ الثَّوَابِ لَا یَطْلُبُ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّمَا یَطْلُبُ تَزْکِیَةَ النَّاسِ یَشْتَهِی أَنْ یُسْمِعَ بِهِ النَّاسَ فَهَذَا الَّذِی أَشْرَکَ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ «11»  
وَ عَنْهُ ع قَالَ قَالَ النَّبِیُّ ص إِنَّ الْمَلَکَ لَیَصْعَدُ بِعَمَلِ الْعَبْدِ مُبْتَهِجاً بِهِ فَإِذَا صَعِدَ بِحَسَنَاتِهِ یَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ اجْعَلُوهَا فِی سِجِّینٍ إِنَّهُ لَیْسَ إِیَّایَ أَرَادَ بِهِ «12»  
وَ عَنْ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ ع   
منیة المرید، ص: 319  
ثَلَاثُ عَلَامَاتٍ لِلْمُرَائِی یَنْشَطُ إِذَا رَأَی النَّاسَ وَ یَکْسَلُ إِذَا کَانَ وَحْدَهُ وَ یُحِبُّ أَنْ یُحْمَدَ فِی جَمِیعِ أُمُورِهِ «13»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 42.  
(2) - هکذا فی أکثر النسخ، و لکن فی «ض» و «ع» و «خ» لیس قوله: «بل بعضه» بل فیها: «و هذا هو عین الرئاء، و الرئاء هو الداء …».  
(3) - سورة فاطر (35): 10.  
(4) - قاله مجاهد، کما فی «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 253.  
(5) - سورة الکهف (18): 110.  
(6) - «مسند أحمد» ج 5/ 428؛ «الترغیب و الترهیب» ج 1/ 68- 69، الحدیث 23.  
(7) - «الترغیب و الترهیب» ج 1/ 66- 67، الحدیث 16، و انظر أیضا الحدیث 17؛ «کنز العمّال» ج 10/ 274، الحدیث 29429؛ «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 254؛ «سنن ابن ماجة» ج 1/ 94، المقدّمة، الباب 23، الحدیث:  
256، و فیها: «جبّ الحزن» بدل «جبّ الخزی»، و: «للقرّاء المرائین» بدل «للمرائین». و مع اختلاف یسیر فی بعض الألفاظ الآخر.  
(8) - «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 254.  
(9) - انظر ترجمته فی «معجم رجال الحدیث» ج 4/ 38- 39.  
(10) - سورة الکهف (18): 110.  
(11) - «الکافی» ج 2/ 293- 294، کتاب الإیمان و الکفر، باب الرئاء، الحدیث 4.  
(12) - «الکافی» ج 2/ 294- 295، کتاب الإیمان و الکفر، باب الرئاء، الحدیث 7، و فیه: «أراد بها» بدل «أراد به».  
(13) - «الکافی» ج 2/ 295، کتاب الإیمان و الکفر، باب الرئاء، الحدیث 8.

[3-] الغضب‌

[3-] الغضب و المناظر لا ینفک منه غالبا سیما إذا رد علیه کلامه أو اعترض علی قوله و زیف دلیله بمشهد من الناس فإنه یغضب لذلک لا محالة و غضبه قد یکون بحق و قد یکون بغیر حق و قد ذم الله تعالی و رسوله الغضب کیف کان و أکثرا من التوعد علیه قال الله تعالی إِذْ جَعَلَ الَّذِینَ کَفَرُوا فِی قُلُوبِهِمُ الْحَمِیَّةَ حَمِیَّةَ الْجاهِلِیَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَکِینَتَهُ عَلی رَسُولِهِ «1» الآیة. فذم الکفار بما تظاهروا به من الحمیة الصادرة عن الغضب و مدح المؤمنین بما أنعم علیهم من السکینة.  
" وَ عَنْ عِکْرِمَةَ فِی قَوْلِهِ تَعَالَی سَیِّداً وَ حَصُوراً «2» قَالَ السَّیِّدُ الَّذِی لَا یَغْلِبُهُ الْغَضَبُ «3»  
وَ رُوِیَ أَنَّ رَجُلًا قَالَ یَا رَسُولَ اللَّهِ مُرْنِی بِعَمَلٍ وَ أَقِلَّ قَالَ لَا تَغْضَبْ ثُمَّ أَعَادَ عَلَیْهِ فَقَالَ لَا تَغْضَبْ «4»  
وَ سُئِلَ ع مَا یُبْعِدُ مِنْ غَضَبِ اللَّهِ تَعَالَی قَالَ لَا تَغْضَبْ «5»  
وَ عَنْهُ ص مَنْ کَفَّ غَضَبَهُ سَتَرَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ «6»  
منیة المرید، ص: 320  
وَ قَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ قُلْتُ یَا رَسُولَ اللَّهِ دُلَّنِی عَلَی عَمَلٍ یُدْخِلُنِی الْجَنَّةَ قَالَ لَا تَغْضَبْ «7»  
وَ قَالَ ص الْغَضَبُ یُفْسِدُ الْإِیمَانَ کَمَا یُفْسِدُ الصَّبِرُ الْعَسَلَ «8»  
وَ قَالَ ص مَا غَضِبَ أَحَدٌ إِلَّا أَشْفَی عَلَی جَهَنَّمَ «9»  
وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُ أَبِی یَقُولُ أَتَی رَسُولَ اللَّهِ ص رَجُلٌ بَدَوِیٌّ فَقَالَ إِنِّی أَسْکُنُ الْبَادِیَةَ فَعَلِّمْنِی جَوَامِعَ الْکَلَامِ فَقَالَ آمُرُکَ أَنْ لَا تَغْضَبَ فَأَعَادَ عَلَیْهِ الْأَعْرَابِیُّ الْمَسْأَلَةَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ حَتَّی رَجَعَ الرَّجُلُ إِلَی نَفْسِهِ فَقَالَ لَا أَسْأَلُ عَنْ شَیْ‌ءٍ بَعْدَ هَذَا مَا أَمَرَنِی رَسُولُ اللَّهِ ص إِلَّا بِالْخَیْرِ «10»  
وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْغَضَبُ یُفْسِدُ الْإِیمَانَ کَمَا یُفْسِدُ الْخَلُّ الْعَسَلَ «11».  
وَ ذُکِرَ الْغَضَبُ عِنْدَ أَبِی جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ ع فَقَالَ إِنَّ الرَّجُلَ لَیَغْضَبُ فَمَا یَرْضَی أَبَداً حَتَّی یَدْخُلَ النَّارَ «12»  
وَ عَنْهُ ع قَالَ مَکْتُوبٌ فِی التَّوْرَاةِ فِیمَا نَاجَی اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ مُوسَی ع یَا مُوسَی   
منیة المرید، ص: 321  
أَمْسِکْ غَضَبَکَ عَمَّنْ مَلَّکْتُکَ عَلَیْهِ أَکُفَّ عَنْکَ غَضَبِی «13»  
وَ عَنْ أَبِی حَمْزَةَ الثُّمَالِیِّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّ هَذَا الْغَضَبَ جَمْرَةٌ مِنَ الشَّیْطَانِ تُوقَدُ فِی قَلْبِ ابْنِ آدَمَ وَ إِنَّ أَحَدَکُمْ إِذَا غَضِبَ احْمَرَّتْ عَیْنَاهُ وَ انْتَفَخَتْ أَوْدَاجُهُ وَ دَخَلَ الشَّیْطَانُ فِیهِ «14»  
. و الأخبار فی ذلک کثیرة  
وَ فِی الْأَخْبَارِ الْقَدِیمَةِ قَالَ نَبِیٌّ مِنَ الْأَنْبِیَاءِ لِمَنْ مَعَهُ مَنْ یَکْفُلُ لِی أَنْ لَا یَغْضَبَ یَکُونُ مَعِی فِی دَرَجَتِی وَ یَکُونُ بَعْدِی خَلِیفَتِی فَقَالَ شَابٌّ مِنَ الْقَوْمِ أَنَا ثُمَّ أَعَادَ عَلَیْهِ فَقَالَ الشَّابُّ أَنَا وَ وَفَی بِهِ «15» فَلَمَّا مَاتَ کَانَ فِی مَنْزِلَتِهِ بَعْدَهُ وَ هُوَ ذُو الْکِفْلِ لِأَنَّهُ کَفَلَ لَهُ بِالْغَضَبِ وَ وَفَی بِهِ «16»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - سورة الفتح (48): 26.  
(2) - سورة آل عمران (3): 39.  
(3) - «تفسیر ابن کثیر» ج 1/ 369؛ «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 143.  
(4) - «تنبیه الخواطر» ج 1/ 122؛ «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 143، و فیه و فی «المحجة البیضاء» ج 5/ 290- 291:  
«و أقلل» بدل «و أقلّ».  
(5) - «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 143.  
(6) - «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 143؛ و عن أبی عبد اللّه علیه السّلام أیضا فی «الکافی» ج 2/ 303، کتاب الإیمان و الکفر، باب الغضب، الحدیث 6.  
(7) - «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 143.  
(8) - «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 143.  
(9) - «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 143.  
(10) - «الکافی» ج 2/ 303، کتاب الإیمان و الکفر، باب الغضب، الحدیث 4.  
(11) - «الکافی» ج 2/ 302، کتاب الإیمان و الکفر، باب الغضب، الحدیث 1.  
(12) - «الکافی» ج 2/ 302، کتاب الإیمان و الکفر، باب الغضب، الحدیث 2.  
(13) - «الکافی» ج 2/ 302، کتاب الإیمان و الکفر، باب الغضب، الحدیث 7.  
(14) - «الکافی» ج 2/ 304- 305، کتاب الإیمان و الکفر، باب الغضب، الحدیث 12.  
(15) - فی «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 144؛ و «المحجّة البیضاء» ج 5/ 295: «أنا أوفی به» بدل «أنا و وفی به» و لعلّه أولی ممّا فی المتن.  
(16) - «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 144؛ «تنبیه الخواطر» ج 1/ 122- 123؛ و مثله فی «بحار الأنوار» ج 13/ 407، نقلا عن «سعد السعود» لابن طاوس.

[4-] الحقد

[4-] رابعها «1» الحقد و هو نتیجة الغضب فإن الغضب إذا لزم کظمه لعجزه عن التشفی فی الحال رجع إلی الباطن و احتقن فیه فصار حقدا و معنی الحقد أن یلزم قلبه استثقاله و البغض له و النفار منه   
وَ قَدْ قَالَ ص الْمُؤْمِنُ لَیْسَ بِحَقُودٍ «2»  
. فالحقد ثمرة الغضب و الحقد یثمر أمورا فاحشة کالحسد و الشماتة بما یصیبه من البلاء و الهجر و القطیعة و الکلام فیه بما لا یحل من کذب و غیبة و إفشاء سر و هتک ستر و غیره و الحکایة لما یقع منه المؤدی إلی الاستهزاء و السخریة منه   
منیة المرید، ص: 322  
و الإیذاء بالقول و الفعل حیث یمکن و کل هذه الأمور بعض نتائج الحقد. و أقل درجات الحقد مع الاحتراز عن هذه الآفات المحرمة أن تستثقله فی الباطن و لا تنهی قلبک عن بغضه حتی تمتنع عما کنت تتطوع به من البشاشة و الرفق و العنایة و القیام علی بره و مواساته و هذا کله ینقص درجتک فی الدین و یحول بینک و بین فضل عظیم و ثواب جزیل و إن کان لا یعرضک لعقاب. و اعلم أن للحقود عند القدرة علی الجزاء ثلاثة أحوال أحدها أن یستوفی حقه الذی یستحقه من غیر زیادة و لا نقصان و هو العدل و الثانی أن یحسن إلیه بالعفو و ذلک هو الفضل و الثالث أن یظلمه بما لا یستحقه و ذلک هو الجور و هو اختیار الأرذال و الثانی هو اختیار الصدیقین و الأول هو منتهی درجة الصالحین فلیتسم المؤمن بهذه الخصلة إن لم یمکنه تحصیل فضیلة العفو التی قد أمر الله تعالی بها و حض علیها رسوله و الأئمة ع قال الله تعالی خُذِ الْعَفْوَ «3» الآیة و قال تعالی وَ أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوی «4»  
وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص ثَلَاثٌ وَ الَّذِی نَفْسِی بِیَدِهِ إِنْ کُنْتُ لَحَالِفاً «5» عَلَیْهِنَّ مَا نَقَصَتْ صَدَقَةٌ مِنْ مَالٍ فَتَصَدَّقُوا وَ لَا عَفَا رَجُلٌ عَنْ مَظْلِمَةٍ یَبْتَغِی بِهَا وَجْهَ اللَّهِ تَعَالَی إِلَّا زَادَهُ اللَّهُ تَعَالَی بِهَا عِزّاً یَوْمَ الْقِیَامَةِ وَ لَا فَتَحَ رَجُلٌ بَابَ مَسْأَلَةٍ إِلَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَیْهِ بَابَ فَقْرٍ «6»  
وَ قَالَ ص التَّوَاضُعُ لَا یَزِیدُ الْعَبْدَ إِلَّا رِفْعَةً فَتَوَاضَعُوا یَرْفَعْکُمُ اللَّهُ وَ الْعَفْوُ لَا یَزِیدُ الْعَبْدَ إِلَّا عِزّاً فَاعْفُوا یُعِزَّکُمُ اللَّهُ وَ الصَّدَقَةُ لَا تَزِیدُ الْمَالَ إِلَّا کَثْرَةً فَتَصَدَّقُوا یَرْحَمْکُمُ اللَّهُ «7»  
منیة المرید، ص: 323  
وَ قَالَ ص قَالَ مُوسَی ع یَا رَبِّ أَیُّ عِبَادِکَ أَعَزُّ عَلَیْکَ قَالَ الَّذِی إِذَا قَدَرَ عَفَا «8»  
وَ رَوَی ابْنُ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الصَّادِقِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص فِی خُطْبَتِهِ أَ لَا أُخْبِرُکُمْ بِخَیْرِ خَلَائِقِ الدُّنْیَا وَ الْآخِرَةِ الْعَفْوُ عَمَّنْ ظَلَمَکَ وَ تَصِلُ مَنْ قَطَعَکَ وَ الْإِحْسَانُ إِلَی مَنْ أَسَاءَ إِلَیْکَ وَ إِعْطَاءُ مَنْ حَرَمَکَ «9»  
. و الأخبار فی هذا الباب کثیرة لا تقتضی الرسالة ذکرها.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 157- 158.  
(2) - «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 157، ج 1/ 41. قال فی «المغنی» ج 1/ 40- المطبوع بذیل «إحیاء علوم الدین» -: «لم أقف لهذا الحدیث علی أصل». أقول: روی مضمونه عن أمیر المؤمنین، علیه أفضل صلوات المصلّین فی «الکافی» ج 2/ 226- 227، کتاب الإیمان و الکفر، باب المؤمن و علاماته و صفاته، الحدیث 1، حیث قال علیه السّلام: «یا همّام! المؤمن … لا حقود و لا حسود».  
(3) - سورة الأعراف (7): 199.  
(4) - سورة البقرة (2): 237.  
(5) - فی «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 157: «لو کنت حلّافا لحلفت علیهنّ».  
(6) - «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 157- 158؛ «مسند أحمد» ج 1/ 193؛ «تنبیه الخواطر» ج 1/ 125- 126؛ «مجمع الزوائد» ج 3/ 105.  
(7) - «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 158؛ «تنبیه الخواطر» ج 1/ 126؛ «الجامع الصغیر» ج 1/ 135، حرف التاء، و شرحه: «فیض القدیر» ج 3/ 284- 285، الحدیث 3411.  
(8) - «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 158؛ «الجامع الصغیر» ج 2/ 85، حرف القاف، و شرحه: «فیض القدیر» ج 4/ 501، الحدیث 6080.  
(9) - «الکافی» ج 2/ 107، کتاب الإیمان و الکفر، باب العفو، الحدیث 1.

[5-] الحسد

[5-] خامسها «1» الحسد و هو نتیجة الحقد و الحقد نتیجة الغضب کما مر. و المناظر لا ینفک منه غالبا فإنه تارة یغلب و تارة یغلب و تارة یحمد فی کلامه و تارة یحمد کلام غیره و متی لم یکن الغلب و الحمد له تمناه لنفسه دون صاحبه و هو عین الحسد فإن العلم من أکبر النعم فإذا تمنی أحد کون ذلک الغلب و لوازمه له فقد حسد صاحبه. و هذا أمر واقع بالمتناظرین إلا من عصمه الله تعالی و لذلک   
" قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ خُذُوا الْعِلْمَ حَیْثُ وَجَدْتُمُوهُ وَ لَا تَقْبَلُوا أَقْوَالَ الْفُقَهَاءِ بَعْضَهُمْ فِی بَعْضٍ فَإِنَّهُمْ یَتَغَایَرُونَ کَمَا تَتَغَایَرُ التُّیُوسُ فِی الزَّرِیبَةِ «2»  
. و أما ما جاء فی ذم الحسد و الوعید علیه فهو خارج عن حد الحصر و کفاک فی ذمه أن جمیع ما وقع من الذنوب و الفساد فی الأرض من أول الدهر إلی آخره کان من الحسد لما حسد إبلیس آدم فصار أمره إلی أن طرده الله و لعنه و أعد له عذاب جهنم خالدا فیها و تسلط بعد ذلک علی بنی آدم و جری فیهم مجری الدم   
منیة المرید، ص: 324  
و الروح فی أبدانهم و صار سبب الفساد علی الآباء و هو أول خطیئة وقعت بعد خلق آدم و هو الذی أوجب قتل ابن آدم أخاه کما حکاه الله تعالی عنهما فی کتابه الکریم 31». و قد قرن الله تعالی الحاسد بالشیطان و الساحر فقال وَ مِنْ شَرِّ غاسِقٍ إِذا وَقَبَ وَ مِنْ شَرِّ النَّفَّاثاتِ فِی الْعُقَدِ وَ مِنْ شَرِّ حاسِدٍ إِذا حَسَدَ «4»  
وَ قَالَ ص الْحَسَدُ یَأْکُلُ الْحَسَنَاتِ کَمَا تَأْکُلُ النَّارُ الْحَطَبَ «5»  
وَ قَالَ ص دَبَّ إِلَیْکُمْ دَاءُ الْأُمَمِ قَبْلَکُمْ الْحَسَدُ وَ الْبَغْضَاءُ وَ هِیَ الْحَالِقَةُ لَا أَقُولُ حَالِقَةَ الشَّعْرِ وَ لَکِنْ حَالِقَةَ الدِّینِ وَ الَّذِی نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِیَدِهِ لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّی تُؤْمِنُوا وَ لَنْ تُؤْمِنُوا حَتَّی تَحَابُّوا «6»  
وَ قَالَ ص سِتَّةٌ یَدْخُلُونَ النَّارَ قَبْلَ الْحِسَابِ بِسِتَّةٍ قِیلَ یَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ هُمْ قَالَ الْأُمَرَاءُ بِالْجَوْرِ وَ الْعَرَبُ بِالْعَصَبِیَّةِ وَ الدَّهَاقِینُ بِالْکِبْرِ وَ التُّجَّارُ بِالْخِیَانَةِ وَ أَهْلُ الرُّسْتَاقِ بِالْجَهَالَةِ وَ الْعُلَمَاءُ بِالْحَسَدِ «7»  
وَ رَوَی مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنِ الْبَاقِرِ ع أَنَّهُ قَالَ   
منیة المرید، ص: 325  
إِنَّ الرَّجُلَ لَیَأْتِی [بِأَیِ «8» بَادِرَةٍ فَیَکْفُرُ وَ إِنَّ الْحَسَدَ لَیَأْکُلُ الْإِیمَانَ کَمَا تَأْکُلُ النَّارُ الْحَطَبَ «9»  
وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع آفَةُ الدِّینِ الْحَسَدُ وَ الْعُجْبُ وَ الْفَخْرُ «10»  
وَ عَنْهُ ع قَالَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لِمُوسَی ع یَا ابْنَ عِمْرَانَ لَا تَحْسُدَنَّ النَّاسَ عَلَی مَا آتَیْتُهُمْ مِنْ فَضْلِی وَ لَا تَمُدَّنَّ عَیْنَیْکَ إِلَی ذَلِکَ وَ لَا تُتْبِعْهُ نَفْسَکَ فَإِنَّ الْحَاسِدَ سَاخِطٌ لِنِعَمِی صَادٌّ لِقَسْمِیَ الَّذِی قَسَمْتُ بَیْنَ عِبَادِی وَ مَنْ یَکُ کَذَلِکَ فَلَسْتُ مِنْهُ وَ لَیْسَ مِنِّی «11»  
وَ عَنْهُ ع قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ یَغْبِطُ وَ لَا یَحْسُدُ وَ الْمُنَافِقَ یَحْسُدُ وَ لَا یَغْبِطُ «12»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 40.  
(2) - «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 40؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج 2/ 185.  
(3) - سورة المائدة (5): 27- 32.  
(4) - سورة الفلق (113): 3- 5.  
(5) - «سنن ابن ماجة» ج 2/ 1408، کتاب الزهد، باب الحسد، الحدیث 4210؛ «الجامع الصغیر» ج 1/ 151، حرف الحاء، و شرحه: «فیض القدیر» ج 3/ 413، الحدیث 3817؛ و نظیره فی «الکافی» ج 2/ 306، کتاب الإیمان و الکفر، باب الحسد، الحدیث 1 عن أبی جعفر، و الحدیث 2 عن أبی عبد اللّه علیهما السّلام.  
(6) - «أدب الدنیا و الدین» / 260؛ «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 163؛ «مسند أحمد» ج 1/ 165، 167؛ «تنبیه الخواطر» ج 1/ 127؛ «کنز العمّال» ج 3/ 462، الحدیث 7443.  
(7) - «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 163؛ «تنبیه الخواطر» ج 1/ 127؛ و مثله عن أمیر المؤمنین علیه السّلام فی «بحار الأنوار» ج 2/ 108، الحدیث 1، نقلا عن «الخصال».  
(8) - ما بین المعقوفین زیادة من المصدر، و لیس فی النسخ المخطوطة و المطبوعة سوی «ض»، «ح» و «ع».  
(9) - «الکافی» ج 2/ 306، کتاب الإیمان و الکفر، باب الحسد، الحدیث 1.  
(10) - «الکافی» ج 2/ 307، کتاب الإیمان و الکفر، باب الحسد، الحدیث 5.  
(11) - «الکافی» ج 2/ 307، کتاب الإیمان و الکفر، باب الحسد، الحدیث 6.  
(12) - «الکافی» ج 2/ 307، کتاب الإیمان و الکفر، باب الحسد، الحدیث 7.

[6-] الهجر و القطیعة

[6-] الهجر و القطیعة و هو أیضا من لوازم الحقد فإن المتناظرین إذا ثارت بینهما المنافرة و ظهر منهما الغضب و ادعی کل منهما أنه المصیب و أن صاحبه المخطئ و اعتقد و أظهر أنه مصر علی باطله مزمع علی خلافه لزم من حقده علیه و غضبه هجره و قطیعته و ذلک من عظائم الذنوب و کبائر المعاصی.  
رَوَی دَاوُدُ بْنُ کَثِیرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ قَالَ أَبِی قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَیُّمَا مُسْلِمَیْنِ تَهَاجَرَا فَمَکَثَا ثَلَاثاً لَا یَصْطَلِحَانِ إِلَّا کَانَا خَارِجَیْنِ مِنَ الْإِسْلَامِ «1» وَ لَمْ یَکُنْ بَیْنَهُمَا وَلَایَةٌ وَ أَیُّهُمَا سَبَقَ إِلَی   
منیة المرید، ص: 326  
کَلَامِ أَخِیهِ کَانَ السَّابِقَ إِلَی الْجَنَّةِ یَوْمَ الْحِسَابِ «2»  
وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ لَا یَفْتَرِقُ رَجُلَانِ عَلَی الْهِجْرَانِ إِلَّا اسْتَوْجَبَ أَحَدُهُمَا الْبَرَاءَةَ وَ اللَّعْنَةَ وَ رُبَّمَا اسْتَحَقَّ کِلَاهُمَا فَقَالَ لَهُ مُعَتِّبٌ «3» جَعَلَنِیَ اللَّهُ فِدَاکَ هَذَا الظَّالِمُ فَمَا بَالُ الْمَظْلُومِ قَالَ لِأَنَّهُ لَا یَدْعُو أَخَاهُ إِلَی صِلَتِهِ وَ لَا یَتَغَامَسُ لَهُ عَنْ کَلَامِهِ سَمِعْتُ أَبِی یَقُولُ إِذَا تَنَازَعَ اثْنَانِ فَعَازَّ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ فَلْیَرْجِعِ الْمَظْلُومُ إِلَی صَاحِبِهِ حَتَّی یَقُولَ لِصَاحِبِهِ أَیْ أَخِی أَنَا الظَّالِمُ حَتَّی یَقْطَعَ الْهِجْرَانَ بَیْنَهُ وَ بَیْنَ صَاحِبِهِ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی حَکَمٌ عَدْلٌ یَأْخُذُ لِلْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ «4»  
وَ رَوَی زُرَارَةُ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ إِنَّ الشَّیْطَانَ یُغْرِی بَیْنَ الْمُؤْمِنِینَ مَا لَمْ یَرْجِعْ أَحَدُهُمْ عَنْ دِینِهِ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِکَ اسْتَلْقَی عَلَی قَفَاهُ وَ تَمَدَّدَ ثُمَّ قَالَ فُزْتُ فَرَحِمَ اللَّهُ امْرَأً أَلَّفَ بَیْنَ وَلِیَّیْنِ لَنَا یَا مَعْشَرَ الْمُؤْمِنِینَ تَأَلَّفُوا وَ تَعَاطَفُوا «5»  
وَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَا یَزَالُ إِبْلِیسُ فَرِحاً مَا اهْتَجَرَ الْمُسْلِمَانِ فَإِذَا الْتَقَیَا اصْطَکَّتْ رُکْبَتَاهُ وَ تَخَلَّعَتْ أَوْصَالُهُ وَ نَادَی یَا وَیْلَهُ مَا لَقِیَ مِنَ الثُّبُورِ «6»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - فی «مرآة العقول» ج 10/ 362: «کأنّ الاستثناء من مقدّر، أی لم یفعلا ذلک إلّا کانا خارجین، و هذا النوع من الاستثناء شائع فی الأخبار، و یحتمل أن یکون إلّا هنا زائدة».  
(2) - «الکافی» ج 2/ 345، کتاب الإیمان و الکفر، باب الهجرة، الحدیث 5.  
(3) - فی «مرآة العقول» ج 10/ 359: «معتّب، بضمّ المیم و فتح العین و تشدید التاء المکسورة، و کان من خیار موالی الصادق علیه السّلام، بل خیرهم کما روی فیه».  
(4) - «الکافی» ج 2/ 344، کتاب الإیمان و الکفر، باب الهجرة، الحدیث 1.  
(5) - «الکافی» ج 2/ 345، کتاب الإیمان و الکفر، باب الهجرة، الحدیث 6.  
(6) - «الکافی» ج 2/ 346، کتاب الإیمان و الکفر، باب الهجرة، الحدیث 7.

[7-] الکلام فیه بما لا یحل‌

[7-] الکلام فیه بما لا یحل من کذب و غیبة و غیرهما و هو من لوازم الحقد بل من نتیجة المناظرة فإن المناظر لا یخلو عن حکایة کلام صاحبه فی معرض التهجین و الذم و التوهین فیکون مغتابا و ربما یحرف کلامه فیکون کاذبا  
منیة المرید، ص: 327  
مباهتا ملبسا و قد یصرح باستجهاله و استحماقه فیکون متنقصا مسببا «1». و کل واحد من هذه الأمور ذنب کبیر و الوعید علیه فی الکتاب و السنة کثیر یخرج عن حد الحصر و کفاک فی ذم الغیبة أن الله تعالی شبهها بأکل المیتة فقال تعالی وَ لا یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً أَ یُحِبُّ أَحَدُکُمْ أَنْ یَأْکُلَ لَحْمَ أَخِیهِ مَیْتاً فَکَرِهْتُمُوهُ «2»  
وَ قَالَ النَّبِیُّ ص کُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَی الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَ مَالُهُ وَ عِرْضُهُ «3»  
. و الغیبة تتناول العرض.  
وَ قَالَ ص إِیَّاکُمْ وَ الْغِیبَةَ فَإِنَّ الْغِیبَةَ أَشَدُّ مِنَ الزِّنَا إِنَّ الرَّجُلَ قَدْ یَزْنِی فَیَتُوبُ فَیَتُوبُ اللَّهُ عَلَیْهِ وَ إِنَّ صَاحِبَ الْغِیبَةِ لَا یُغْفَرُ لَهُ حَتَّی یَغْفِرَ لَهُ صَاحِبُهُ «4»  
وَ قَالَ الْبَرَاءُ خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ ص حَتَّی أَسْمَعَ الْعَوَاتِقَ فِی بُیُوتِهَا فَقَالَ یَا مَعْشَرَ مَنْ آمَنَ بِلِسَانِهِ وَ لَمْ یُؤْمِنْ بِقَلْبِهِ لَا تَغْتَابُوا الْمُسْلِمِینَ وَ لَا تَتَبَّعُوا عَوْرَاتِهِمْ فَإِنَّهُ مَنْ تَتَبَّعَ عَوْرَةَ أَخِیهِ تَتَبَّعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ وَ مَنْ تَتَبَّعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ یَفْضَحْهُ فِی جَوْفِ بَیْتِهِ «5»  
وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع مَا مِنْ مُؤْمِنٍ قَالَ فِی مُؤْمِنٍ مَا رَأَتْهُ عَیْنَاهُ وَ سَمِعَتْهُ أُذُنَاهُ فَهُوَ مِنَ الَّذِینَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَ إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفاحِشَةُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ «6»  
منیة المرید، ص: 328  
وَ عَنِ النَّبِیِّ ص أَنَّ الْغِیبَةَ أَشَدُّ مِنْ ثَلَاثِینَ زَنْیَةً «7»: وَ فِی حَدِیثٍ آخَرَ مِنْ سِتٍّ وَ ثَلَاثِینَ زَنْیَةً «8»  
. و الکلام فی الغیبة یطول و الغرض هنا الإشارة إلی أصول هذه الرذائل   
وَ رَوَی الْمُفَضَّلُ بْنُ عُمَرَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ مَنْ رَوَی عَنْ مُؤْمِنٍ رِوَایَةً یُرِیدُ بِهَا شَیْنَهُ وَ هَدْمَ مُرُوءَتِهِ لِیَسْقُطَ مِنْ أَعْیُنِ النَّاسِ أَخْرَجَهُ اللَّهُ مِنْ وَلَایَتِهِ إِلَی وَلَایَةِ الشَّیْطَانِ فَلَا یَقْبَلُهُ الشَّیْطَانُ «9»  
وَ عَنْهُ ع فِی حَدِیثٍ عَوْرَةُ الْمُؤْمِنِ عَلَی الْمُؤْمِنِ حَرَامٌ قَالَ مَا هُوَ أَنْ یَنْکَشِفَ فَتَرَی مِنْهُ شَیْئاً إِنَّمَا هُوَ أَنْ تَرْوِیَ عَنْهُ أَوْ تَعِیبَهُ «10»  
وَ رَوَی زُرَارَةُ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ وَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالا أَقْرَبُ مَا یَکُونُ الْعَبْدُ إِلَی الْکُفْرِ أَنْ یُؤَاخِیَ الرَّجُلَ عَلَی الدِّینِ فَیُحْصِیَ عَلَیْهِ عَثَرَاتِهِ وَ زَلَّاتِهِ «11»  
وَ رَوَی أَبُو بَصِیرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص سِبَابُ الْمُؤْمِنِ فُسُوقٌ وَ قِتَالُهُ کُفْرٌ وَ أَکْلُ لَحْمِهِ   
منیة المرید، ص: 329  
مَعْصِیَةٌ وَ حُرْمَةُ مَالِهِ کَحُرْمَةِ دَمِهِ «12»  
وَ عَنْ أَبِی حَمْزَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ إِذَا قَالَ الْمُؤْمِنُ لِأَخِیهِ أُفٍّ خَرَجَ مِنْ وَلَایَتِهِ وَ إِذَا قَالَ أَنْتَ عَدُوِّی کَفَرَ أَحَدُهُمَا وَ لَا یَقْبَلُ اللَّهُ تَعَالَی مِنْ مُؤْمِنٍ عَمَلًا وَ هُوَ مُضْمِرٌ عَلَی أَخِیهِ الْمُؤْمِنِ سُوءاً «13»  
وَ رَوَی الْفُضَیْلُ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ مَا مِنْ إِنْسَانٍ یَطْعَنُ فِی عَیْنِ مُؤْمِنٍ إِلَّا مَاتَ بِشَرِّ مِیتَةٍ وَ کَانَ قَمِناً أَنْ لَا یَرْجِعَ إِلَی خَیْرٍ «14»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - اسم فاعل من «سبّبه» أی، أکثر سبّه؛ راجع «لسان العرب» ج 1/ 455، مادة «سبب».  
(2) - سورة الحجرات (49): 12.  
(3) - «سنن أبی داود» ج 4/ 270، کتاب الأدب، باب فی الغیبة، الحدیث 4882.  
(4) - «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 123؛ «الترغیب و الترهیب» ج 3/ 511؛ «مکارم الأخلاق» / 470؛ «کنز العمّال» ج 3/ 586، الحدیث 8026، و ج 3/ 589، الحدیث 8043.  
(5) - «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 123؛ «تنبیه الخواطر» ج 1/ 115؛ و انظر «سنن أبی داود» ج 4/ 270، کتاب الأدب، باب فی الغیبة، الحدیث 4880؛ «کنز العمّال» ج 3/ 585، الحدیث 8021.  
(6) - سورة النور (24): 19، و الحدیث فی «الکافی» ج 2/ 351، کتاب الإیمان و الکفر، باب الغیبة و البهت،-  
- الحدیث 2، و فیه «من قال فی مؤمن … إلخ».  
(7) - قال الغزالی فی «بدایة الهدایة» / 31: «… الغیبة أشدّ من ثلاثین زنیة فی الإسلام. کذلک ورد فی الخبر».  
(8) - لم أقف علیها بهذه العبارة؛ نعم فی «إحیاء علوم الدین» ج 3/ 124؛ و «تنبیه الخواطر» ج 1/ 116: «و قال أنس:  
خطبنا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، فذکر الربا و عظّم شأنه، فقال: إنّ الدرهم یصیبه الرجل من الربا أعظم عند اللّه فی الخطیئة من ستّ و ثلاثین زنیة یزنیها الرجل، و أربی الربا عرض الرجل المسلم.» و نقلها المؤلّف رحمه اللّه، بالمعنی.  
(9) - «الکافی» ج 2/ 358، کتاب الإیمان و الکفر، باب الروایة علی المؤمن، الحدیث 1.  
(10) - «الکافی» ج 2/ 359، کتاب الإیمان و الکفر، باب الروایة علی المؤمن، الحدیث 3. و فیه: «علیه» بدل «عنه».  
(11) - «الکافی» ج 2/ 354، کتاب الإیمان و الکفر، باب من طلب عثرات المؤمنین و عوراتهم، الحدیث 1.  
(12) - «الکافی» ج 2/ 360، کتاب الإیمان و الکفر، باب السباب، الحدیث 2.  
(13) - «الکافی» ج 2/ 361، کتاب الإیمان و الکفر، باب السباب، الحدیث 8.  
(14) - «الکافی» ج 2/ 361، کتاب الإیمان و الکفر، باب السباب، الحدیث 9.

[8-] الکبر و الترفع‌

[8-] الکبر و الترفع و المناظرة لا تنفک عن التکبر علی الأقران و الأمثال و الترفع فوق المقدار فی الهیئات و المجالس و عن إنکار کلام خصمهم و إن لاح کونه حقا حذرا من ظهور غلبتهم و لا یصرحون عند ظهور الفلج علیهم بأنا مخطئون و أن الحق قد ظهر فی جانب خصمنا. و هذا عین الکبر الذی   
قَدْ أَخْبَرَ عَنْهُ النَّبِیُّ ص بِأَنَّهُ لَا یَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ فِی قَلْبِهِ مِنْهُ مِثْقَالٌ «1»  
و قد فسره ص فی الحدیث السابق «2» بأنه بطر الحق و غمص الناس و المراد ببطر الحق رده علی قائله و عدم الاعتراف به بعد ظهوره و غمص الناس بالصاد المهملة بعد المیم و الغین المعجمة احتقارهم. و هذا المناظر قد رد الحق علی قائله بعد ظهوره له و إن خفی علی غیره و ربما احتقره حیث یزعم أنه محق و أن خصمه هو المبطل الذی لم یعرف الحق و لا له ملکة العلم و القوانین المؤدیة إلیه.  
منیة المرید، ص: 330  
وَ عَنِ النَّبِیِّ ص أَنَّهُ قَالَ حَاکِیاً عَنِ اللَّهِ تَعَالَی الْعَظَمَةُ إِزَارِی وَ الْکِبْرِیَاءُ رِدَائِی فَمَنْ نَازَعَنِی فِیهِمَا قَصَمْتُهُ «3»  
وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ أَعْظَمَ الْکِبْرِ غَمْصُ الْخَلْقِ وَ سَفَهُ الْحَقِّ قَالَ قُلْتُ وَ مَا غَمْصُ الْخَلْقِ وَ سَفَهُ الْحَقِّ قَالَ یَجْهَلُ الْحَقَّ وَ یَطْعُنُ عَلَی أَهْلِهِ فَمَنْ فَعَلَ ذَلِکَ فَقَدْ نَازَعَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ رِدَاءَهُ «4»  
وَ رَوَی الْحُسَیْنُ بْنُ أَبِی الْعَلَاءِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ الْکِبْرُ قَدْ یَکُونُ فِی شِرَارِ النَّاسِ مِنْ کُلِّ جِنْسٍ وَ الْکِبْرُ رِدَاءُ اللَّهِ فَمَنْ نَازَعَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ رِدَاءَهُ لَمْ یَزِدْهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَّا سَفَالًا «5»  
وَ سُئِلَ ع عَنْ أَدْنَی الْإِلْحَادِ قَالَ إِنَّ الْکِبْرَ أَدْنَاهُ «6»  
وَ رَوَی زُرَارَةُ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ وَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالا لَا یَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ فِی قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ کِبْرٍ «7»  
وَ عَنْ عُمَرَ بْنِ یَزِیدَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّی آکُلُ الطَّعَامَ الطَّیِّبَ وَ أَشَمُّ الرَّائِحَةَ الطَّیِّبَةَ وَ أَرْکَبُ الدَّابَّةَ الْفَارِهَةَ وَ یَتْبَعُنِی الْغُلَامُ فَتَرَی فِی هَذَا شَیْئاً مِنَ التَّجَبُّرِ فَلَا أَفْعَلَهُ فَأَطْرَقَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا الْجَبَّارُ الْمَلْعُونُ مَنْ غَمَصَ النَّاسَ وَ جَهِلَ الْحَقَّ قَالَ عُمَرُ فَقُلْتُ أَمَّا الْحَقُّ فَلَا أَجْهَلُهُ وَ الْغَمْصُ لَا أَدْرِی مَا هُوَ قَالَ مَنْ حَقَّرَ النَّاسَ وَ تَجَبَّرَ عَلَیْهِمْ فَذَلِکَ الْجَبَّارُ «8»  
منیة المرید، ص: 331  
وَ عَنْ أَبِی حَمْزَةَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص ثَلَاثَةٌ لا یُکَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَ لا یَنْظُرُ إِلَیْهِمْ یَوْمَ الْقِیامَةِ وَ لا یُزَکِّیهِمْ وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ وَ عَدَّ مِنْهُمُ الْجَبَّارَ «9»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «صحیح مسلم» ج 1/ 94، کتاب الإیمان، الباب 40؛ «إحیاء علوم الدّین» ج 3/ 335.  
(2) - سبق الحدیث فی الأمر الرابع من القسم الثانی من النوع الأول من الباب الأوّل، الصفحة 175، و هو فی «صحیح مسلم» ج 1/ 93، کتاب الإیمان، الباب 39- و فیه: «غمط الناس» بدل «غمص الناس» -؛ «عوالی اللآلی» ج 1/ 436- 437.  
(3) - «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 40، ج 3/ 290؛ «سنن ابن ماجة» ج 2/ 1397، کتاب الزهد، الحدیث 4174؛ «تنبیه الخواطر» ج 1/ 198.  
(4) - «الکافی» ج 2/ 310، کتاب الإیمان و الکفر، باب الکبر، الحدیث 9.  
(5) - «الکافی» ج 2/ 309، کتاب الإیمان و الکفر، باب الکبر، الحدیث 2.  
(6) - «الکافی» ج 2/ 309، کتاب الإیمان و الکفر، باب الکبر، الحدیث 1.  
(7) - «الکافی» ج 2/ 310، کتاب الإیمان و الکفر، باب الکبر، الحدیث 6.  
(8) - «الکافی» ج 2/ 311، کتاب الإیمان و الکفر، باب الکبر، الحدیث 13.  
(9) - «الکافی» ج 2/ 311، کتاب الإیمان و الکفر، باب الکبر، الحدیث 14، و تمام الحدیث: «… ألیم: شیخ زان و ملک جبّار و مقلّ مختال».

[9-] التجسس و تتبع العورات‌

[9-] و تاسعها «1» التجسس و تتبع العورات و المناظر لا یکاد یخلو عن طلب عثرات مناظره فی کلامه و غیره لیجعله ذخیرة لنفسه و وسیلة إلی تسدیده و براءته أو دفع منقصته حتی أن ذلک قد یتمادی بأهل الغفلة و من یطلب علمه للدنیا فیتفحص عن أحوال خصمه و عیوبه ثم إنه قد یعرض به فی حضرته أو یشافهه بها و ربما یتبجح به «2» و یقول کیف أخملته و أخجلته إلی غیر ذلک مما یفعله الغافلون عن الدین و أتباع الشیاطین و قد قال الله تعالی وَ لا تَجَسَّسُوا «3»  
وَ قَالَ ص یَا مَعْشَرَ مَنْ آمَنَ بِلِسَانِهِ وَ لَمْ یُؤْمِنْ بِقَلْبِهِ لَا تَتَبَّعُوا عَوْرَاتِ الْمُسْلِمِینَ فَمَنْ تَتَبَّعَ عَوْرَةَ مُسْلِمٍ تَتَبَّعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ وَ مَنْ تَتَبَّعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ فَضَحَهُ وَ لَوْ فِی جَوْفِ بَیْتِهِ «4»  
وَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ ع أَقْرَبُ مَا یَکُونُ الْعَبْدُ إِلَی الْکُفْرِ أَنْ یُؤَاخِیَ الرَّجُلُ الرَّجُلَ عَلَی الدِّینِ فَیُحْصِیَ عَلَیْهِ زَلَّاتِهِ لِیُعَیِّرَهُ بِهَا یَوْماً مَا «5»  
وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَبْعَدُ مَا یَکُونُ الْعَبْدُ مِنَ اللَّهِ أَنْ یَکُونَ الرَّجُلُ یُؤَاخِی الرَّجُلَ وَ هُوَ یَحْفَظُ زَلَّاتِهِ لِیُعَیِّرَهُ بِهَا یَوْماً مَا «6»  
وَ عَنْهُ ع قَالَ   
منیة المرید، ص: 332  
قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ أَذَاعَ فَاحِشَةً کَانَ کَمُبْتَدِئِهَا وَ مَنْ عَیَّرَ مُؤْمِناً بِشَیْ‌ءٍ لَمْ یَمُتْ حَتَّی یَرْکَبَهُ «7»  
وَ عَنْهُ ع مَنْ لَقِیَ أَخَاهُ بِمَا یُؤَنِّبُهُ أَنَّبَهُ اللَّهُ فِی الدُّنْیَا وَ الْآخِرَةِ «8»  
وَ عَنْهُ ع قَالَ قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع فِی کَلَامٍ لَهُ ضَعْ أَمْرَ أَخِیکَ عَلَی أَحْسَنِهِ حَتَّی یَأْتِیَکَ مَا یَغْلِبُکَ مِنْهُ وَ لَا تَظُنَّنَّ بِکَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ أَخِیکَ سُوءاً وَ أَنْتَ تَجِدُ لَهَا فِی الْخَیْرِ مَحْمِلًا «9»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 41.  
(2) - «بجح بالشی‌ء من بابی نفع و تعب؛ إذا فخر به، و تبجّح به کذلک» («المصباح المنیر» / 47، «بجح»).  
(3) - سورة الحجرات (49): 12.  
(4) - «الکافی» ج 2/ 354- 355، کتاب الإیمان و الکفر، باب من طلب عثرات المؤمنین و عوراتهم، الحدیثان 2 و 4.  
(5) - «الکافی» ج 2/ 355، کتاب الإیمان و الکفر، باب من طلب عثرات المؤمنین و عوراتهم، الحدیث 6.  
(6) - «الکافی» ج 2/ 355، کتاب الإیمان و الکفر، باب من طلب عثرات المؤمنین و عوراتهم، الحدیث 7.  
(7) - «الکافی» ج 2/ 356، کتاب الإیمان و الکفر، باب التعییر، الحدیث 2.  
(8) - «الکافی» ج 2/ 356، کتاب الإیمان و الکفر، باب التعییر، الحدیث 4.  
(9) - «الکافی» ج 2/ 362، کتاب الإیمان و الکفر، باب التهمة و سوء الظنّ، الحدیث 3؛ و الشطر الأخیر منه فی «نهج البلاغة» ص 538، قسم الحکم، الحکمة 360.

[10-] الفرح بمساءة الناس و الغم بسرورهم‌

[10-] و عاشرها «1» الفرح بمساءة الناس و الغم بسرورهم و من لا یحب لأخیه المسلم ما یحب لنفسه فهو ناقص الإیمان بعید عن أخلاق أهل الدین. و هذا غالب بین من غلب علی قلبهم محبة إفحام الأقران و ظهور الفضل علی الإخوان و قد ورد فی أحادیث کثیرة «2» أن للمسلم علی المسلم حقوقا إن ضیع منها واحدا خرج من ولایة الله و طاعته و من جملتها ذلک.  
رَوَی مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ الْکُلَیْنِیُّ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ بِإِسْنَادِهِ إِلَی الْمُعَلَّی بْنِ خُنَیْسٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قُلْتُ لَهُ مَا حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَی الْمُسْلِمِ قَالَ لَهُ سَبْعُ حُقُوقٍ وَاجِبَاتٍ مَا مِنْهُنَّ حَقٌّ إِلَّا وَ هُوَ وَاجِبٌ عَلَیْهِ إِنْ ضَیَّعَ مِنْهَا حَقّاً خَرَجَ مِنْ وَلَایَةِ اللَّهِ وَ طَاعَتِهِ وَ لَمْ یَکُنْ لِلَّهِ فِیهِ نَصِیبٌ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ وَ مَا هِیَ قَالَ یَا مُعَلَّی إِنِّی عَلَیْکَ شَفِیقٌ أَخَافُ   
منیة المرید، ص: 333  
أَنْ تُضَیِّعَ وَ لَا تَحْفَظَ وَ تَعْلَمَ وَ لَا تَعْمَلَ قَالَ قُلْتُ لَهُ لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ قَالَ أَیْسَرُ حَقٍّ مِنْهَا أَنْ تُحِبَّ لَهُ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِکَ وَ تَکْرَهَ لَهَ مَا تَکْرَهُ لِنَفْسِکَ وَ الْحَقُّ الثَّانِی أَنْ تَجْتَنِبَ سَخَطَهُ وَ تَتَّبِعَ مَرْضَاتَهُ وَ تُطِیعَ أَمْرَهُ وَ الْحَقُّ الثَّالِثُ أَنْ تُعِینَهُ بِنَفْسِکَ وَ مَالِکَ وَ لِسَانِکَ وَ یَدِکَ وَ رِجْلِکَ وَ الْحَقُّ الرَّابِعُ أَنْ تَکُونَ عَیْنَهُ وَ دَلِیلَهُ وَ مِرْآتَهُ وَ الْحَقُّ الْخَامِسُ أَنْ لَا تَشْبَعَ وَ یَجُوعُ وَ لَا تَرْوَی وَ یَظْمَأُ وَ لَا تَلْبَسَ وَ یَعْرَی وَ الْحَقُّ السَّادِسُ أَنْ یَکُونَ لَکَ خَادِمٌ وَ لَیْسَ لِأَخِیکَ خَادِمٌ فَوَاجِبٌ أَنْ تَبْعَثَ خَادِمَکَ فَیَغْسِلَ ثِیَابَهُ وَ یَصْنَعَ طَعَامَهُ وَ یُمَهِّدَ فِرَاشَهُ وَ الْحَقُّ السَّابِعُ أَنْ تُبِرَّ قَسَمَهُ وَ تُجِیبَ دَعْوَتَهُ وَ تَعُودَ مَرِیضَهُ وَ تَشْهَدَ جَنَازَتَهُ وَ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ حَاجَةً تُبَادِرُهُ إِلَی قَضَائِهَا وَ لَا تُلْجِئُهُ أَنْ یَسْأَلَکَهَا وَ لَکِنْ تُبَادِرُهُ مُبَادَرَةً فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِکَ وَصَلْتَ وَلَایَتَکَ بِوَلَایَتِهِ وَ وَلَایَتَهُ بِوَلَایَتِکَ «3»  
. و الأخبار فی هذا الباب کثیرة «4».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 41.  
(2) - راجع «الکافی» ج 2/ 169- 174، کتاب الإیمان و الکفر، باب حقّ المؤمن علی أخیه و أداء حقّه، الحدیث 2، 5، 7 و 14.  
(3) - «الکافی» ج 2/ 169، کتاب الإیمان و الکفر، باب حقّ المؤمن علی أخیه و أداء حقّه الحدیث 2.  
(4) - روی فی «الکافی» ج 2/ 169- 174، کتاب الإیمان و الکفر، باب حقّ المؤمن علی أخیه و أداء حقّه، 16 حدیثا فی ذلک.  
و حادی عشرها «1»

[11-] تزکیة النفس و الثناء علیها

[11-] تزکیة النفس و الثناء علیها و لا یخلو المناظر من الثناء علی نفسه إما تصریحا أو تلویحا و تعریضا بتصویب کلامه و تهجین کلام خصمه و کثیرا ما یصرح بقوله لست ممن یخفی علیه أمثال هذا و نحوه و قد قال الله تعالی فَلا تُزَکُّوا أَنْفُسَکُمْ «2» و قیل لبعض العلماء ما الصدق القبیح قال ثناء المرء علی نفسه «3». و اعلم أن ثناءک علی نفسک مع قبحه و نهی الله تعالی عنه ینقص قدرک عند الناس و یوجب مقتک عند الله تعالی و إذا أردت أن تعرف أن ثناءک علی نفسک لا یزید فی قدرک عند غیرک فانظر إلی أقرانک إذا أثنوا علی أنفسهم   
منیة المرید، ص: 334  
بالفضل کیف یستنکره قلبک و یستثقله طبعک و کیف تذمهم علیه إذا فارقتهم فاعلم أنهم أیضا فی حال تزکیتک نفسک یذمونک بقلوبهم ناجزا و یظهرونه بألسنتهم إذا فارقتهم.  
\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 41.  
(2) - سورة النجم (52): 32.  
(3) - «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 41؛ «بدایة الهدایة» / 32.

[12-] النفاق‌

[12-] النفاق و المتناظرون یضطرون إلیه فإنهم یلقون الخصوم و الأقران و أتباعهم بوجه مسالم و قلب منازع و ربما یظهرون الحب و الشوق إلی لقائهم و فرائصهم مرتعدة فی الحال من بغضهم و یعلم کل واحد من صاحبه أنه کاذب فیما یبدیه مضمر خلاف ما یظهره.  
وَ قَدْ قَالَ ص إِذَا تَعَلَّمَ النَّاسُ الْعِلْمَ وَ تَرَکُوا الْعَمَلَ وَ تَحَابُّوا بِالْأَلْسُنِ وَ تَبَاغَضُوا بِالْقُلُوبِ وَ تَقَاطَعُوا فِی الْأَرْحَامِ لَعَنَهُمُ اللَّهُ عِنْدَ ذَلِکَ فَأَصَمَّهُمْ وَ أَعْمی أَبْصارَهُمْ «1»  
. نسأل الله العافیة. فهذه اثنتا عشرة خصلة مهلکة أولها الکبر المحرم للجنة و آخرها النفاق الموجب للنار و المتناظرون یتفاوتون فیها علی حسب درجاتهم و لا ینفک أعظمهم دینا و أکثرهم عقلا من جملة مواد هذه الأخلاق و إنما غایتهم إخفاؤها و مجاهدة النفس عن ظهورها للناس و عدم اشتغالهم بدوائها و الأمر الجامع لها طلب العلم لغیر الله. و بالجملة فالعلم لا یهمل العالم أبدا بل إما أن یهلکه و یشقیه أو یسعده و یقربه من الله تعالی و یدنیه فإن قلت فی المناظرة فائدتان إحداهما ترغیب الناس فی العلم إذ لو لا حب الرئاسة لاندرست العلوم و فی سد بابها ما یفتر هذه الرغبة و الثانیة أن فیها تشحیذ الخاطر و تقویة النفس لدرک مآخذ العلم. قلنا صدقت و لم نذکر ما ذکرناه لسد باب المناظرة بل ذکرنا لها ثمانیة  
منیة المرید، ص: 335  
شروط و اثنتی عشرة آفة لیراعی المناظر شروطها و یحترز عن آفاتها ثم یستدر فوائدها من الرغبة فی العلم و تشحیذ الخاطر فإن کان غرضک أنه ینبغی أن یرخص فی هذه الآفات و تحتمل بأجمعها لأجل الرغبة فی العلم و تشحیذ الخاطر فبئس ما حکمت فإن الله تعالی و رسوله و أصفیاءه رغبوا الخلق فی العلم بما وعدوا من ثواب الآخرة لا بالرئاسة. نعم الرئاسة باعث طبیعی و الشیطان موکل بتحریکه و الترغیب فیه و هو مستغن عن نیابتک عنه و معاونتک. و اعلم أن من تحرکت رغبته فی العلم بتحریک الشیطان فهو ممن   
قَالَ فِیهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ص: إِنَّ اللَّهَ یُؤَیِّدُ هَذَا الدِّینَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ «2» وَ بِأَقْوَامٍ لا خَلاقَ لَهُمْ «3»  
. و من تحرکت رغبته بتحریک الأنبیاء ع و ترغیبهم فی ثواب الله تعالی فهو من ورثة الأنبیاء و خلفاء الرسل و أمناء الله تعالی علی عباده. و أما تشحیذ الخاطر فقد صدقت فلیشحذ الخاطر و لیجتنب هذه الآفات التی ذکرناها فإن کان لا یقدر علی اجتنابها فلیترکه و لیلزم المواظبة علی العلم و طول التفکر فیه و تصفیة القلب عن کدورات الأخلاق فإن ذلک أبلغ فی التشحیذ و قد تشحذت خواطر أهل الدین بدون هذه المناظرة. و الشی‌ء إذا کانت له منفعة واحدة و آفات کثیرة لا یجوز التعرض لآفاته لأجل تلک المنفعة الواحدة بل حکمه فی ذلک حکم الخمر و المیسر قال الله تعالی   
منیة المرید، ص: 336  
یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ قُلْ فِیهِما إِثْمٌ کَبِیرٌ وَ مَنافِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُما أَکْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما. «4» فحرمهما لذلک و أکد تحریمهما و الله الموفق   
منیة المرید، ص: 337  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 42.  
(2) - «صحیح مسلم» ج 1/ 106، کتاب الإیمان (1) ، الباب 47؛ «مسند أحمد» ج 2/ 309؛ «سنن الدارمیّ» ج 2/ 241؛ «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 43؛ «مجمع الزوائد» ج 5/ 302، 303، ج 7/ 213.  
(3) - «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 43، «الجامع الصغیر» ج 1/ 74، و شرحه: «فیض القدیر» ج 2/ 279، الحدیث 1938؛ «مجمع الزوائد» ج 5/ 302؛ «الکافی» ج 5/ 19، کتاب الجهاد، باب من یجب علیه الجهاد و من لا یجب، الحدیث 1.  
(4) - سورة البقرة (2): 219.

الباب الرابع فی آداب الکتابة و الکتب التی هی آلة العلم‌

اشاره

الباب الرابع فی آداب الکتابة و الکتب التی هی آلة العلم و ما یتعلق بتصحیحها و ضبطها و وضعها و حملها و شرائها و عاریتها و غیر ذلک   
منیة المرید، ص: 339  
(آداب الکتابة و الکتب و ما یتعلق بها و فیه مسائل) الأولی‌

[1-] الکتابة من أجل المطالب الدینیة-

[1-] الکتابة من أجل المطالب الدینیة- و أکبر أسباب الملة الحنیفیة من الکتاب و السنة و ما یتبعهما من العلوم الشرعیة و ما یتوقفان علیه من المعارف العقلیة و هی منقسمة فی الأحکام حسب العلم المکتوب فإن کان واجبا علی الأعیان فهی کذلک حیث یتوقف حفظه علیها و إن کان واجبا علی الکفایة فهی کذلک و إن کان مستحبا فکتابته مستحبة. و هی فی زماننا هذا بالنسبة إلی الکتاب و السنة موصوفة بالوجوب مطلقا إذ لا یوجد من کتب الدین ما یقوم بفرض الکفایة بالنسبة إلی الأقطار سیما کتب التفسیر و الحدیث فإن معالمهما قد أشرفت علی الاندراس و رایات أعلامهما قد آذنت بالانتکاس فیجب علی کل مسلم الاهتمام بحالهما کتابة و حفظا و تصحیحا و روایة کفایة. و من القواعد المعلومة إن فرض الکفایة إذا لم یقم به من فیه کفایة یخاطب   
منیة المرید، ص: 340  
به کل مکلف و یأثم بالتقصیر فیه کل مکلف به فیکون فی ذلک کالواجب العینی إلی أن یوجد ما فیه کفایة. و قد ورد مع ذلک فی الحث علی الکتابة و الوعد بالثواب الجزیل علی فعلها کثیر من الآثار  
فَمِنْهُ عَنِ النَّبِیِّ ص أَنَّهُ قَالَ قَیِّدُوا الْعِلْمَ قِیلَ وَ مَا تَقْیِیدُهُ قَالَ کِتَابَتُهُ «1»  
وَ رُوِیَ أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ کَانَ یَجْلِسُ إِلَی النَّبِیِّ ص یَسْتَمِعُ مِنْهُ الْحَدِیثَ فَیُعْجِبُهُ وَ لَا یَحْفَظُهُ فَشَکَا ذَلِکَ إِلَی النَّبِیِّ ص فَقَالَ لَهُ النَّبِیُّ اسْتَعِنْ بِیَمِینِکَ وَ أَوْمَأَ بِیَدِهِ أَیْ خُطَّ «2»  
وَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ ع أَنَّهُ دَعَا بَنِیهِ وَ بَنِی أَخِیهِ فَقَالَ إِنَّکُمْ صِغَارُ قَوْمٍ وَ یُوشِکُ أَنْ تَکُونُوا کِبَارَ قَوْمٍ آخَرِینَ فَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ فَمَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ أَنْ یَحْفَظَهُ فَلْیَکْتُبْهُ وَ لْیَضَعْهُ فِی بَیْتِهِ «3»  
وَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ اکْتُبُوا فَإِنَّکُمْ لَا تَحْفَظُونَ حَتَّی تَکْتُبُوا «4»  
وَ عَنْهُ ع قَالَ الْقَلْبُ یَتَّکِلُ عَلَی الْکِتَابَةِ «5»  
وَ عَنْ عُبَیْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع   
منیة المرید، ص: 341  
احْتَفِظُوا بِکُتُبِکُمْ فَإِنَّکُمْ سَوْفَ تَحْتَاجُونَ إِلَیْهَا «6»  
وَ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ لِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع اکْتُبْ وَ بُثَّ عِلْمَکَ فِی إِخْوَانِکَ فَإِنْ مِتَّ فَأَوْرِثْ کُتُبَکَ بَنِیکَ فَإِنَّهُ یَأْتِی عَلَی النَّاسِ زَمَانُ هَرْجٍ لَا یَأْنَسُونَ فِیهِ إِلَّا بِکُتُبِهِمْ «7»  
وَ رَوَی الصَّدُوقُ فِی أَمَالِیهِ بِإِسْنَادِهِ إِلَی النَّبِیِّ ص أَنَّهُ قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا مَاتَ وَ تَرَکَ وَرَقَةً وَاحِدَةً عَلَیْهَا عِلْمٌ کَانَتِ الْوَرَقَةُ سِتْراً فِیمَا بَیْنَهُ وَ بَیْنَ النَّارِ وَ أَعْطَاهُ اللَّهُ تَعَالَی بِکُلِّ حَرْفٍ مَدِینَةً أَوْسَعَ مِنَ الدُّنْیَا وَ مَا فِیهَا وَ مَنْ جَلَسَ عِنْدَ الْعَالِمِ سَاعَةً نَادَاهُ الْمَلِکُ جَلَسْتَ إِلَی عَبْدِی وَ عِزَّتِی وَ جَلَالِی لَأُسْکِنَنَّکَ الْجَنَّةَ مَعَهُ وَ لَا أُبَالِی «8»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «المستدرک علی الصحیحین» ج 1/ 106؛ «المحدّث الفاصل» / 364؛ «عوالی اللآلی» ج 1/ 68؛ «مجمع الزوائد» ج 1/ 196.  
(2) - «سنن الترمذی» ج 5/ 39، کتاب العلم، الباب 12، الحدیث 2666؛ «تقیید العلم» / 65- 68؛ «تدریب الراوی» ج 2/ 66.  
(3) - «سنن الدارمیّ» ج 1/ 130؛ «تقیید العلم» / 91؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 82.  
(4) - «الکافی» ج 1/ 52، کتاب فضل العلم، باب روایة الکتب و الحدیث و فضل الکتابة و التمسّک بالکتب، الحدیث 9.  
(5) - «الکافی» ج 1/ 52، کتاب فضل العلم، باب روایة الکتب و الحدیث و فضل الکتابة و التمسّک بالکتب، الحدیث 8.  
(6) - «الکافی» ج 1/ 52، کتاب فضل العلم، باب روایة الکتب و الحدیث و فضل الکتابة و التمسّک بالکتب، الحدیث 10.  
(7) - «الکافی» ج 1/ 52، کتاب فضل العلم، باب روایة الکتب و الحدیث و فضل الکتابة و التمسّک بالکتب، الحدیث 11.  
(8) - «أمالی الصدوق» / 40- 41 باختلاف یسیر.

[2-] یجب علی الکاتب إخلاص النیة لله تعالی‌

[2-] یجب علی الکاتب إخلاص النیة لله تعالی فی کتابته کما یجب إخلاصها فی طلبة العلم لأنها عبادة و ضرب من تحصیل العلم و حفظه و القصد بها لغیر الله تعالی من حظوظ النفس و الدنیا کالقصد بالعلم و قد تقدم «1» من ذمه و وعیده ما فیه کفایة. و یزید عنه خیرا أو شرا أنه موقع بیده ما یکون یوم القیامة حجة له أو علیه فلینظر ما یوقعه و یترتب علی خطه ما یترتب من خیر أو شر و من سنة أو بدعة یعمل بها فی حیاته و بعد موته دهرا طویلا فهو شریک فی أجر من ینتفع به أو وزره فلینظر ما یسببه. و یعلم من ذلک أن ثواب الکتابة ربما زاد علی ثواب العلم فی بعض الموارد بسبب کثرة الانتفاع به و دوامه و من هنا جاء تفضیل مداد العلماء علی دماء  
منیة المرید، ص: 342  
الشهداء «2» حیث إن مدادهم ینفع بعد موتهم و دماء الشهداء لا تنفع بعد موتهم «3».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - تقدّم فی أوّل الباب الأوّل.  
(2) - «کتاب من لا یحضره الفقیه» ج 4/ 284، الحدیث 849؛ «بحار الأنوار» ج 2/ 14، نقلا عن «أمالی الصدوق» ؛ «عدّة الداعی» / 67.  
(3) - نقله فی «عدّة الداعی» / 67، عن بعض العلماء. و نقل ابن أبی جمهور الأحسائی فی «عوالی اللآلی» ج 4/ 61، الهامش، وجها آخر فی تفضیل مداد العلماء علی دماء الشهداء، عن العلامة الحلّی رحمة اللّه علیه.

[3-] ینبغی لطالب العلم أن یعتنی بتحصیل الکتب المحتاج إلیها

[3-] الثالثة «1» ینبغی لطالب العلم أن یعتنی بتحصیل الکتب المحتاج إلیها فی العلوم النافعة ما أمکنه بکتابة أو شراء و إلا فبإجارة أو عاریة لأنها آلة التحصیل و کثیرا ما تدرب بها الأفاضل فی الأزمنة السابقة و حصل لهم بواسطتها ترق زائد علی من لم یتمکن منها و لهم فی ذلک أقاصیص یطول الأمر بشرحها «2». و لا ینبغی للطالب أن یجعل تحصیلها و جمعها و کثرتها حظه من العلم و نصیبه من الفهم بل یحتاج مع ذلک إلی التعب و الجد و الجلوس بین یدی المشایخ و لقد أحسن القائل «3»  
إذا لم تکن حافظا واعیا  
فجمعک للکتب لا ینفع  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 164.  
(2) - و من ذلک ما نقله القفطی فی «تاریخ الحکماء» / 415- 416، عن أبی علیّ ابن سینا: «… ثمّ عدت إلی العلم الإلهی و قرأت کتاب «ما بعد الطبیعة» فما کنت أفهم ما فیه و التبس علیّ غرض واضعه حتّی أعدت قراءته أربعین مرّة و صار لی محفوظا و أنا مع ذلک لا أفهمه و لا المقصود به و أیست من نفسی، و قلت: هذا کتاب لا سبیل إلی فهمه. فإذا أنا فی یوم من الأیّام حضرت وقت العصر فی الورّاقین و بید دلال مجلّد ینادی علیه، فعرضه علیّ فرددته ردّ متبرّم معتقد أن لا فائدة فی هذا العلم، فقال لی: اشتر منّی هذا؛ فإنّه رخیص أبیعکه بثلاثة دراهم و صاحبه محتاج إلی ثمنه. فاشتریته فإذا هو کتاب لأبی نصر الفارابی فی أغراض ما بعد الطبیعة، فرجعت إلی بیتی و أسرعت قراءته، فانفتح علیّ فی الوقت أغراض ذلک الکتاب بسبب أنّه قد صار لی علی ظهر القلب و فرحت بذلک و تصدّقت ثانی یومه بشی‌ء کثیر علی الفقراء شکرا للّه تعالی».  
(3) - هو محمّد بن بشیر الأزدی کما فی «المحدث الفاصل» / 388؛ و «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 82؛ و «محاضرات الأدباء» ج 1/ 49؛ و «روضة العقلاء» / 38، و قبله:

[4-] أن لا یشتغل بنسخها إن أمکنه تحصیلها بشراء و نحوه‌

[4-] أن لا یشتغل بنسخها إن أمکنه تحصیلها بشراء و نحوه لأن الاشتغال بتحصیل العلم أهم نعم لو تعذر الشراء لعدم الثمن أو لعزة الکاتب فلیکتب لنفسه و لا یرضی بالاستعارة مع إمکان تملکه.  
أ أشهد بالجهل فی مجلس و علمی فی الکتب مستودع   
منیة المرید، ص: 343  
و متی آل الحال إلی النسخ فلیشمر له فإن الله یعینه و لا یضیع به حظه من العلم و لا یفوت الحظ إلا بالکسل و من ضبط وقته حصل مطلبه و قد تقدم «1» جملة صالحة فی ذلک.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لعلّه یرید ما تقدّم فی القسم الأوّل من النوع الثالث من الباب الأوّل، ص 224- 231.

[5-] یستحب إعارة الکتب لمن لا ضرر علیه فیها

[5-] الخامسة «1» یستحب إعارة الکتب لمن لا ضرر علیه فیها ممن لا ضرر منه بها استحبابا مؤکدا لما فیه من الإعانة علی العلم و المعاضدة علی الخیر و المساعدة علی البر و التقوی مع ما فی مطلق العاریة من الفضل و الأجر و قد قال بعض السلف برکة العلم إعارة الکتب «2» و قال آخر من بخل بالعلم ابتلی بإحدی ثلاث أن ینساه أو یموت فلا ینتفع به أو تذهب کتبه «3» و ینبغی للمستعیر أن یشکر للمعیر ذلک لإحسانه و یجزیه خیرا.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 167- 168؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 67.  
(2) - «أدب الإملاء و الاستملاء» / 175؛ «تدریب الراوی» ج 2/ 90. و فی «شرح المهذّب» ج 1/ 67 نسب إلی وکیع.  
(3) - قاله سفیان الثوری کما فی «تدریب الراوی» ج 2/ 90؛ و «شرح المهذّب» ج 1/ 67. قال المحدّث الجزائریّ رحمه اللّه فی «الأنوار النعمانیة» ج 3/ 371: «و هذا شی‌ء شاهدناه مرارا کثیرة، و قد کان لنا شیخ یحصل منه بعض البخل بالکتب، فبقیت کتبه بعده، قد باعتها بناته فی الأسواق بأبخس قیمة؛ و کان لنا شیخ آخر إذا طلبنا نحن أو غیرنا منه کتابا و کان له حاجة إلیه قلع الأوراق التی یحتاج إلیها و أعطی الباقی، فنمت کتبه و انتفع العلماء بها و أعطاه اللّه تعالی أولادا قابلین للعلم و فهمه».

[6-] إذا استعار کتابا وجب علیه حفظه‌

[6-] إذا استعار کتابا وجب علیه حفظه من التلف و التعیب و أن لا یلط به و لا یطل مقامه عنده بل یرده إذا قضی حاجته و لا یحبسه إذا استغنی عنه لئلا یفوت الانتفاع به علی صاحبه و لئلا یکسل عن تحصیل الفائدة منه و لئلا یمنع صاحبه من إعارة غیره إیاه «1». و أما إذا طلبه المالک حرم علیه حبسه و یصیر ضامنا له و قد جاء فی ذم الإبطاء برد الکتب عن السلف أشیاء کثیرة نظما و نثرا «2» و بسبب حبسها و التقصیر فی حفظها امتنع غیر واحد من إعارتها.  
منیة المرید، ص: 344  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - انظر «تقیید العلم» / 146- 150 فی «من سلک فی إعارة الکتاب طریق البخل و ضنّ به عمّن لیس له بأهل».  
(2) - راجع «تقیید العلم» / 146- 150؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / 176- 179.

[7-] لا یجوز أن یصلح کتاب غیره‌

[7-] السابعة «1» لا یجوز أن یصلح کتاب غیره المستعار أو المستأجر بغیر إذن صاحبه و لا یحشیه و لا یکتب شیئا فی بیاض فواتحه و خواتمه إلا إذا علم رضا مالکه و هو کما یکتبه المحدث علی جزء سمعه «2» و لا یسوده و لا یعیره غیره و لا یودعه لغیر ضرورة حیث یجوز شرعا و لا ینسخ منه بغیر إذن صاحبه فإن النسخ انتفاع زائد علی الانتفاع بالمطالعة و أشق. فإن کان الکتاب وقفا علی من ینتفع به غیر معین فلا بأس بالنسخ منه لمن یجوز له إمساکه و الانتفاع به مع الاحتیاط و لا بأس بإصلاحه ممن هو أهل لذلک من الناظر فیه أو من یأذن له بل قد یجب فإن لم یکن له ناظر خاص فالنظر فیه إلی الحاکم الشرعی. و إذا نسخ منه بإذن صاحبه أو ناظره فلا یکتب منه و القرطاس فی بطنه و لا یضع المحبرة علیه و لا یمر بالقلم الممدود «3» فوق الکتابة. و بالجملة فیجب حفظه من کل ما یعد عرفا تقصیرا و هو أمر زائد علی حفظ الإنسان کتابه فقد یجوز فیه ما لا یجوز فی المستعار خصوصا المتهاون بحفظ الکتب فإن کثیرا من الناس یمتهن کتابه فی الغایة بسبب الطبع البارد و هذا الأمر لا یسوغ فی المستعار بوجه.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 168- 169.  
(2) - هکذا فی «تذکرة السامع» / 169، و «ه» و «ن» ؛ و لکن فی سائر النسخ: «علی حسب ما سمعه» بدل «علی جزء سمعه»، و کیف ما کان فلا تخلو العبارة من الإبهام و الإجمال.  
(3) - یعنی القلم الذی غمس فی الدواة و به مداد؛ قال فی «المصباح المنیر» / 68، مادة «مدد»: «المداد ما یکتب به، و مددت من الدواة و استمددت منها: أخذت منها بالقلم للکتابة».

[8-] إذا نسخ من الکتاب أو طالعه فلا یضعه علی الأرض مفروشا منشورا

[8-] الثامنة «1» إذا نسخ من الکتاب أو طالعه فلا یضعه علی الأرض مفروشا منشورا بل یجعله بین کتابین مثلا أو کرسی علی الوجه المعروف «2» لئلا یسرع تقطیع حبکه و ورقه و جلده.  
منیة المرید، ص: 345  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 170.  
(2) - «کرسیّ الکتب هو الرحل للکتاب، و حبک الکتاب: شدّ أوراقه» («تذکرة السامع» / 170، الهامش).

[9-] إذا وضع الکتب مصفوفة فلتکن علی کرسی أو تحتها خشب أو رف‌

[9-] التاسعة «1» إذا وضع الکتب مصفوفة فلتکن علی کرسی أو تحتها خشب أو رف و نحو ذلک و الأولی أن یکون بینها و بین الأرض خلو و لا یضعها علی الأرض کی لا تتندی أو تبلی. و إذا وضعها علی خشب أو نحوه جعل فوقها و تحتها ما یمنع من تأکل جلودها به و کذلک یجعل بینها و بین ما یصادمها أو یسندها من حائط أو غیره. و یراعی الأدب فی وضع الکتب باعتبار علومها و شرفها و شرف مصنفها فیضع الأشرف أعلی الکل ثم یراعی التدریج فإن کان فیها المصحف الکریم جعله أعلی الکل و الأولی أن یکون فی خریطة ذات عروة فی مسمار أو وتد فی حائط طاهر نظیف فی صدر المجلس ثم کتب الحدیث الصرف ثم تفسیر القرآن ثم تفسیر الحدیث ثم أصول الدین ثم أصول الفقه ثم الفقه ثم العربیة. و لا یضع ذات القطع الکبیر فوق ذوات الصغیر لئلا یکثر تساقطها و لا یکثر وضع الردة «2» فی أثنائه لئلا یسرع تکسرها. و ینبغی أن یکتب اسم الکتاب علیه فی جانب آخر الصفحات من أسفل «3» و فائدته معرفة الکتاب و تیسر إخراجه من بین الکتب.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 170- 172.  
(2) - «الردة هی القطعة الزائدة من الجلد فوق الدّفّة الیسری» («تذکرة السامع» / 172، الهامش).  
(3) - یعنی ما یطلق علیه الیوم «عطف الکتاب»، و زاد فی «تذکرة السامع» / 172، هنا: «و یجعل رءوس حروف هذه الترجمة إلی الغاشیة التی من جانب البسملة».

[10-] أن لا یجعل الکتاب خزانة للکراریس أو غیرها

[10-] العاشرة «1» أن لا یجعل الکتاب خزانة للکراریس أو غیرها و لا مخدة و لا مروحة و لا مکنسا «2» و لا مسندا [و لا مستندا] و لا متکئا و لا مقتلة للبراغیث و غیرها لا سیما فی الورق و لا یطوی حاشیة الورقة أو زاویتها و لا یعلم بعود أو بشی‌ء جاف بل بورقة لطیفة و نحوها و إذا ظفر فلا یکبس ظفره قویا.  
منیة المرید، ص: 346  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 172- 173.  
(2) - هکذا فی جمیع النسخ المخطوطة، و یحتمل أن یکون الصواب «و لا مکبسا» کما فی «تذکرة السامع» / 172؛ و المکبس- کما فی «المعجم الوسیط» ج 2/ 773، مادة «کبس» -: «آلة لکبس الصوف و الورق و ما أشبه».

[11-] إذا استعار کتابا ینبغی له أن یتفقده عند أخذه و رده‌

[11-] الحادیة عشرة «1» إذا استعار کتابا ینبغی له أن یتفقده عند أخذه و رده و إذا اشتری کتابا تعهد أوله و آخره و وسطه و ترتیب أبوابه و کراریسه و تصفح أوراقه و اعتبر صحته و مما یغلب علی ظنه صحته إذا ضاق الزمان عن تفتیشه أن یری إلحاقا أو إصلاحا فإنه من شواهد الصحة حتی قال بعضهم لا یضی‌ء الکتاب حتی یظلم «2» یرید إصلاحه بالضرب و الکشط و الإلحاق و نحوها.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 172- 173.  
(2) - «تذکرة السامع» / 173.

[12-] إذا نسخ شیئا من کتب العلم الشرعیة فینبغی أن یکون علی طهارة

[12-] الثانیة عشرة «1» إذا نسخ شیئا من کتب العلم الشرعیة فینبغی أن یکون علی طهارة مستقبلا طاهر البدن و الثیاب و الحبر و الورق و یبتدئ الکتاب بکتابة بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ و الحمد لله و الصلاة علی رسوله و آله و إن لم یکن المصنف قد کتبها لکن إن لم تکن من کلام المصنف أشعر بذلک بأن یقول بعد ذلک قال المصنف أو الشیخ و نحو ذلک. و کذلک یختم الکتاب بالحمدلة و الصلاة و السلام بعد ما یکتب آخر الجزء الفلانی و یتلوه کذا و کذا إن لم یکن کمل الکتاب و یکتب إذا کمل تم الکتاب الفلانی أو الجزء الفلانی و بتمامه تم الکتاب و نحو ذلک ففیه فوائد کثیرة. و کلما کتب اسم الله تعالی أتبعه بالتعظیم مثل تعالی أو سبحانه أو عز و جل أو تقدس و نحو ذلک و یتلفظ بذلک أیضا و کلما کتب اسم النبی ص کتب بعده الصلاة علیه و علی آله و السلام و یصلی و یسلم هو بلسانه أیضا. و لا یختصر الصلاة فی الکتاب و لا یسأم من تکریرها و لو وقعت فی السطر مرارا کما یفعل بعض المحرومین المتخلفین من کتابة صلعم أو صلم أو صم أو صلسم أو صله فإن ذلک کله خلاف الأولی و المنصوص بل قال بعض   
منیة المرید، ص: 347  
العلماء إن أول من کتب صلعم قطعت یده «2». و أقل ما فی الإخلال بإکمالها تفویت الثواب العظیم علیها  
فَقَدْ وَرَدَ عَنْهُ ص أَنَّهُ قَالَ مَنْ صَلَّی عَلَیَّ فِی کِتَابٍ لَمْ تَزَلِ الْمَلَائِکَةُ تَسْتَغْفِرُ لَهُ مَا دَامَ اسْمِی فِی ذَلِکَ الْکِتَابِ «3»  
. و إذا مر بذکر أحد من الصحابة سیما الأکابر کتب رضی الله عنه أو رضوان الله علیه أو بذکر أحد من السلف الأعلام کتب رحمه الله أو تغمده الله برحمته و نحو ذلک و قد جرت العادة باختصاص الصلاة و السلام بالأنبیاء و ینبغی أن یجعل للأئمة علیهم السلام السلام و إن جاز خلاف ذلک کله بل یجوز الصلاة علی کل مؤمن کما دل علیه القرآن و الحدیث «4».  
منیة المرید، ص: 348  
و کتابة ما ذکر من الثناء و نحوه هو دعاء ینشئه لا کلام یرویه فلا یتقید فیه بالروایة و لا بإثبات المصنف بل یکتبه و إن سقط من الأصل المنقول أو المسموع منه. و إذا وجد شیئا من ذلک قد جاءت به الروایة أو مذکورا فی التصنیف کانت العنایة بإثباته و ضبطه أکثر هذا هو الراجح و مختار الأکثر و ذهب بعض العلماء «5» إلی إسقاط ذلک کله من الکتابة مع النطق بذلک و ینبغی أن یذکر السلام علی النبی مع الصلاة عملا بظاهر الآیة «6» و لو اقتصر علی الصلاة لم یکن به بأس.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 173؛ «فتح الباقی» ج 2/ 128- 132.  
(2) - «فتح الباقی» ج 2/ 132؛ «تدریب الراوی» ج 2/ 77.  
(3) - «الترغیب و الترهیب» ج 1/ 110- 111، الحدیث 8؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / 64؛ «شرف أصحاب الحدیث» / 36، 111؛ «مجمع الزوائد» ج 1/ 136- 137؛ «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 279؛ «تدریب الراوی» ج 2/ 74- 75. و راجع للتوسّع «الکافی» ج 2/ 491- 495، کتاب الدعاء، باب الصلاة علی النبیّ محمّد و أهل بیته علیهم السّلام.  
(4) - دلّ علیه من القرآن الآیة 157 من سورة البقرة (2): «… أُولئِکَ عَلَیْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ أُولئِکَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ»، و الآیة 103 من سورة التوبة (9): «… وَ صَلِّ عَلَیْهِمْ إِنَّ صَلاتَکَ سَکَنٌ لَهُمْ» ؛ و من الحدیث:  
ما روی فی «جامع الفوائد» - المطبوع فی أول «إیضاح الفوائد» ج 1/ 6؛ و «تفسیر ابن کثیر» ج 2/ 400؛ و «صحیح مسلم» ج 2/ 757، کتاب الزکاة (12) ، الباب 54؛ و «تفسیر کشف الأسرار» ج 4/ 196؛ و «صبح الأعشی» ج 6/ 228؛ و «عوالی اللآلی» ج 2/ 39- 40، ج 2/ 232، من أنّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله قال: «اللّهم صلّ علی آل أبی أوفی» ؛ و فی «سنن ابن ماجة» ج 1/ 572، کتاب الزکاة (8) ، الباب 8، الحدیث 1796: «عن عبد اللّه بن أبی أوفی: کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه [و آله إذا أتاه الرجل بصدقة ماله صلّی علیه، فأتیته بصدقة مالی، فقال: اللّهم صلّ علی آل أبی أوفی» ؛ و فی «الجامع الصغیر» ج 2/ 100، حرف الکاف، و شرحه: «فیض القدیر» ج 5/ 88، الحدیث 6527؛ و «تفسیر ابن کثیر» ج 2/ 400: «کان [النبیّ صلّی اللّه علیه و آله إذا أتاه قوم بصدقتهم قال: اللّهم صلّ علی آل أبی فلان.  
کنایة عمّن ینبسون إلیه» ؛ و فی «سنن أبی داود» ج 2/ 88- 89، کتاب الصلاة، الحدیث 1533: «أنّ امرأة قالت للنبیّ صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم: صلّ علیّ و علی زوجی. فقال النبیّ صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم:  
صلّی اللّه علیک و علی زوجک».  
و نقل فخر المحقّقین عن کتاب «نهایة الأحکام» لوالده قدّس سرّهما أنّه قال: «… و ذهبت الإمامیّة إلی-- جواز إطلاق صیغة «رضی اللّه عنه» علی کلّ مؤمن و مؤمنة، لأنّه لا دلیل علی الاختصاص، فالقول به یکون إدخالا فی الدین ما لیس منه» («جامع الفوائد» المطبوع مع «إیضاح الفوائد» ج 1/ 6). و قال ابن أبی جمهور الأحسائی (ره) فی «عوالی اللآلی» ج 2/ 40، الهامش: «و هذا الحدیث [یعنی: اللّهمّ صلّ علی آل أبی أوفی دالّ علی جواز الصلاة لغیر النبیّ صلّی اللّه علیه و آله، من سائر المؤمنین، تبعا له، فإنّه صلّی علی آل أبی أوفی، و هو نصّ فی الباب …». و قال المحدّث الجزائریّ (ره) فی «الجواهر الغوالی فی شرح العوالی»: «لم یجوّز العامّة الصلاة علی آل محمّد وحده، مع جوازه علی آحاد المؤمنین، و علی آل أبی أوفی، و العذر ما قاله الزمخشری: إنّه صار شعارا للرافضة فلا ینبغی التشبه بهم!» («عوالی اللآلی» ج 2/ 40، الهامش).  
(5) - هو أحمد بن حنبل، کما فی «فتح الباقی» ج 2/ 129- 131؛ و «مقدّمة ابن الصلاح» / 308؛ و «تدریب الراوی» ج 2/ 76؛ و «شرح ألفیة العراقی» ج 2/ 129.  
(6) - یعنی الآیة 56 من سورة الأحزاب (33): «إِنَّ اللَّهَ وَ مَلائِکَتَهُ یُصَلُّونَ عَلَی النَّبِیِّ یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَیْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِیماً».  
الثالثة عشرة

[13-] لا یهتم المشتغل بالعلم بالمبالغة فی حسن الخط

[13-] لا یهتم المشتغل بالعلم بالمبالغة فی حسن الخط و إنما یهتم بصحته و تصحیحه و یجتنب التعلیق جدا و هو خَلْطُ الحروف التی ینبغی تفریقها و المشق و هو سرعة الکتابة مع بعثرة الحروف و قال بعضهم وزن الخط وزن القراءة أجود القراءة أبینها و أجود الخط أبینه «1». و ینبغی أن یجتنب الکتابة الدقیقة لأنه لا ینتفع بها أو لا یکمل الانتفاع بها لمن ضعف نظره و ربما ضعف نظر الکاتب نفسه بعد ذلک فلا ینتفع بها قال بعض السلف «2» لکاتب و قد رآه یکتب خطا دقیقا لا تفعل فإنه یخونک أَحْوَجَ   
منیة المرید، ص: 349  
ما تکون إلیه. و قال بعضهم اکتب ما ینفعک وقت احتیاجک إلیه و لا تکتب ما لا تنتفع به وقت الحاجة أی وقت الکبر و ضعف البصر «3». و هذا کله فی غیر مُسْوَدَّاتِ المصنفین فإن تَأَنِّیَهُمْ فی الکتابة یُفَوِّتُ کثیرا من أغراضهم التی هی أهم من تجوید الکتابة فمن ثم نراها غالبا عسرة القراءة مشتبکة الحروف و الکلمات لسرعة الکتابة و اشتغال الفکر بأمر آخر.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «شرح ألفیة العراقی» ج 2/ 122؛ «صبح الأعشی» ج 3/ 21، و فی الأوّل: «ذکر ابن قتیبة عن ابن إبراهیم بن العباس: وزن الخط وزن …».  
(2) - هو أحمد بن حنبل، قاله لابن عمه حنبل بن إسحاق، کما فی «فتح الباقی» ج 2/ 121؛ و «تدریب الراوی» -- ج 2/ 71؛ «و أدب الإملاء و الاستملاء» / 167؛ و «مقدّمة ابن الصلاح» / 304، و فی هذه المصادر الثلاثة الأخیرة: «لا تفعل أحوج ما تکون إلیه یخونک».  
(3) - «الخلاصة فی أصول الحدیث» / 148؛ و «تذکرة السامع» / 177.

[14-] لا ینبغی أن یکون القلم صلبا جدا

[14-] الرابعة عشرة «1» قالوا لا ینبغی أن یکون القلم صلبا جدا فیمنع سرعة الجری أو رخوا فیسرع إلیه الحفا قال بعضهم «2» إذا أردت أن تجود خطک فأطل جلفتک و أسمنها و حرف قطتک و أیمنها و لیکن السکین حادة جدا لبرایة الأقلام و کشط الورق خاصة لا تستعمل فی غیر ذلک و لیکن ما یقط «3» علیه القلم صلبا و یحمدون فی ذلک القصب الفارسی «4» الیابس جدا و الآبنوس «5» الصلب الصقیل.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 179- 180. و انظر «أدب الإملاء و الاستملاء» / 157- 158.  
(2) - هو عبد الحمید الکاتب، قاله لسلم بن قتیبة و رآه یکتب ردئیا، قال سلم بن قتیبة: ففعلت فجاد خطّی. کما فی «الافصاح فی فقه اللغة» ج 1/ 218.  
(3) - «قططت القلم قطّا، من باب قتل: قطعت رأسه عرضا فی بریه» («المصباح المنیر» / 613، «قطط»).  
(4) - «… قصب السکّر معروف، و القصب الفارسیّ منه صلب غلیظ یعمل منه المزامیر و یسقّف به البیوت و منه ما تتّخذ منه الأقلام» («المصباح المنیر» / 608، «قصب»).  
(5) - «الآبنوس، بضمّ الباء: خشب معروف، و هو معرب و یجلب من الهند و اسمه بالعربیّة سأسم، بهمزة وزان جعفر، و الآبنس بحذف الواو لغة فیه» («المصباح المنیر» / 6، «ابن»).

[15-] ینبغی أن لا یقرمط الحروف‌

[15-] ینبغی أن لا یقرمط الحروف و یأتی بها مشتبهة بغیرها بل یعطی کل حرف حقه و کل کلمة حقها و یراعی من الآداب الواردة فی ذلک   
مَا رُوِیَ عَنِ النَّبِیِّ ص أَنَّهُ قَالَ لِبَعْضِ کُتَّابِهِ   
منیة المرید، ص: 350  
أَلِقِ «1» الدَّوَاةَ وَ حَرِّفِ الْقَلَمَ «2» وَ انْصِبِ الْبَاءَ وَ فَرِّقِ السِّینَ وَ لَا تُعَوِّرِ الْمِیمَ وَ حَسِّنِ اللَّهَ وَ مُدَّ الرَّحْمَنَ وَ جَوِّدِ الرَّحِیمَ وَ ضَعْ قَلَمَکَ عَلَی أُذُنِکَ الْیُسْرَی فَإِنَّهُ أَذْکَرُ لَکَ «3»  
وَ عَنْ زَیْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا کَتَبْتَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ- فَبَیِّنِ السِّینَ فِیهِ «4»  
وَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَا تَمُدَّ الْبَاءَ إِلَی الْمِیمِ حَتَّی تَرْفَعَ السِّینَ «5»  
وَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا کَتَبَ أَحَدُکُمْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ- فَلْیَمُدَّ الرَّحْمَنَ «6»  
وَ عَنْهُ أَیْضاً  
منیة المرید، ص: 351  
مَنْ کَتَبَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ- فَجَوَّدَهُ تَعْظِیماً لِلَّهِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ «7»  
وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ ع أَنَّهُ قَالَ تَنَوَّقَ رَجُلٌ فِی بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ- فَغُفِرَ لَهُ «8»  
وَ عَنْ جَابِرٍ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا کَتَبَ أَحَدُکُمْ کِتَاباً فَلْیُتَرِّبْهُ فَإِنَّهُ أَنْجَحُ «9»  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - «لاقت الدواة یلیقها لیقا و لیقة، و ألاقها: جعل لها لیقة. و اللیقة: صوفة الدواة» («الإفصاح فی فقه اللغة» ج 1/ 219).  
(2) - «تحریف القلم: قطّه محرّفا» («مختار الصحاح» / 99، «حرف»).  
(3) - «أدب الإملاء و الاستملاء» / 170، و لیست فیه الجملة الأخیرة؛ «کنز العمّال» ج 10/ 314، الحدیث 29566.  
و فی «صبح الأعشی» ج 3/ 39: «أنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قال لمعاویة: إذا کتبت کتابا فضع القلم علی أذنک. و قال لکاتبه: ضع القلم علی أذنک یکن أذکر لک. و قال لزید بن ثابت: ضع القلم علی أذنک فإنّه أذکر لک.» و راجع أیضا «مجمع الزوائد» ج 7/ 107؛ «الجامع الصغیر» ج 1/ 34، حرف الهمزة. و فی «نهج البلاغة» ص 530، قسم الحکم، الحکمة 315: «قال علیه السّلام لکاتبه عبید اللّه بن أبی رافع: ألق دواتک، و أطل جلفة قلمک، و فرّج بین السطور، و قرمط بین الحروف؛ فإنّ ذلک أجدر بصباحة الخطّ».  
و مثله فی «غرر الحکم» ج 2/ 232، الحدیث 2459.  
(4) - «الجامع الصغیر» ج 1/ 34، حرف الهمزة، و شرحه: «فیض القدیر» ج 1/ 433، الحدیث 835؛ «کنز العمّال» ج 10/ 244، الحدیث 29300.  
(5) - فی «صبح الأعشی» ج 6/ 221: «و لا یمدّ الباء قبل السین ثمّ یکتب السین بعد المدّة، فروی … أنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قال: إذا کتب أحدکم بسم اللّه الرحمن الرحیم فلا یمدّها قبل السین. یعنی الباء». و فی «الکافی» ج 2/ 672، کتاب العشرة، باب بدون العنوان قبل الباب الآخر، الحدیث 2، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام: «اکتب بسم اللّه الرحمن الرحیم من أجود کتابک و لا تمدّ الباء حتّی ترفع السین».  
(6) - «الجامع الصغیر» ج 1/ 34، حرف الهمزة؛ و شرحه: «فیض القدیر» ج 1/ 433، الحدیث 834، عن أنس؛ «کنز العمّال» ج 10/ 244، الحدیث 29299.  
(7) - «الإتقان» ج 4/ 182 عن أنس عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله، و فیه: «مجوّدة» بدل «فجوّده». و فی «تفسیر کشف الأسرار» ج 1/ 8- 9؛ و «صبح الأعشی» ج 6/ 221: «من کتب بسم اللّه الرحمن الرحیم فحسّنه أحسن اللّه إلیه».  
(8) - «الإتقان» ج 4/ 182. و فی «تفسیر القرطبیّ» ج 1/ 91؛ «کنز العمّال» ج 10/ 311، الحدیث 29558: «… انّ علی بن أبی طالب رضی اللّه عنه نظر إلی رجل یکتب بسم اللّه الرحمن الرحیم، فقال له: جوّدها؛ فإنّ رجلا جوّدها فغفر له».  
(9) - «سنن الترمذی» ج 5/ 66، الحدیث 2713؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / 174؛ «محاضرات الأدباء» ج 1/ 103؛ «البیان و التبیین» / 487؛ «کنز العمّال» ج 10/ 245، الحدیث 29306؛ «صبح الأعشی» ج 6/ 271. و فی «الکافی» ج 2/ 673، کتاب العشرة، باب بدون العنوان قبل الباب الآخر، الحدیث 8؛ و «تحف العقول» / 326: «عن أبی الحسن الرضا علیه السّلام، أنّه کان یترّب الکتاب و قال لا بأس به» ؛ و فی «بحار الأنوار» ج 103/ 41،- نقلا عن «الخصال» - عن رسول اللّه صلوات اللّه علیه و آله: «ترّبوا الکتاب فإنّه أنجح للحاجة …».

[16-] کرهوا فی الکتابة فصل مضاف اسم الله تعالی منه‌

[16-] السادسة عشرة «1» کرهوا فی الکتابة فصل مضاف اسم الله تعالی منه کعبد الله أو رسول الله ص فلا یکتب عبد أو رسول فی آخر سطر و الله مع ما بعده أول سطر آخر لقبح الصورة و هذه الکراهة للتنزیه. و یلتحق بذلک أسماء النبی ص و أسماء الصحابة رضی الله عنهم و نحوها الموهم لخلل کقوله   
سَابُّ النَّبِیِّ ص کَافِرٌ  
فلا یکتب ساب مثلا فی آخر سطر و ما بعده فی أول آخر. بل و لا اختصاص للکراهة بالفصل بین المتضایفین فغیرهما مما یستقبح فیه الفصل کذلک و کذلک کرهوا جعل بعض الکلمة فی آخر سطر و بعضها فی أول آخر.  
منیة المرید، ص: 352  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «فتح الباقی» ج 2/ 126- 127؛ و انظر «مقدّمة ابن الصلاح» / 306؛ «تدریب الراوی» ج 2/ 74؛ «شرح ألفیّة العراقی» ج 2/ 127؛ «صبح الأعشی» ج 3/ 148.

[17-] علیه مقابلة کتابه بأصل صحیح موثوق به‌

[17-]السابعة عشرة «1» علیه مقابلة کتابه بأصل صحیح موثوق به و أولاه ما کان مع مصنفه ثم ما کان مع غیره من أصل بخط المصنف ثم بأصل قوبل معه إذا کان علیه خطه ثم ما قوبل به مع غیره مما هو صحیح مجرب «2» لأن الغرض المطلوب أن یکون کتابه مطابقا لأصل المصنف «3». و بالجملة فمقابلة الکتاب الذی یرام النفع منه علی أی وجه کان مما یفید الصحة متعینة فینبغی مزید الاهتمام بها. و قد قال بعض السلف «4» لابنه کتبت قال نعم قال عرضت کتابک قال لا قال لم تکتب و عن الأخفش «5» قال إذا نسخ الکتاب و لم یعارض ثم نسخ و لم یعارض خرج أعجمیا «6». و قد سبقه إلیه الخلیل بن أحمد رحمه الله فقال إذا نسخ الکتاب ثلاث مرات و لم یعارض تحول بالفارسیة «7» إلا أن الأخفش اقتصر علی مرتین.  
منیة المرید، ص: 353  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - راجع «تدریب الراوی» ج 2/ 77.  
(2) - هکذا فی نسخة «م»، «ز»، «ض»، «ح» و «ع» و لکن فی «ه»، «ط» و «ن»: «مجرّد» بدل «مجرّب» و لعلّ الصواب «مجرّد» فیکون المراد مجرّدا عن خطّ المصنّف. فتأمّل.  
(3) - فی «مقدّمة ابن الصلاح» / 311، جاء بعد هذه الجملة: «… فسواء حصل ذلک بواسطة أو بغیر واسطة».  
(4) - هو عروة بن الزبیر، قال لابنه هشام کما فی «المحدّث الفاصل» / 544؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 93؛ «مقدّمة ابن الصلاح» / 310؛ «تدریب الراوی» ج 2/ 77، «شرح ألفیّة العراقی» ج 2/ 134؛ «الکفایة فی علم الروایة» / 273.  
(5) - اعلم أنّ المعروفین بالأخفش أحد عشر شخصا، و إذا أطلق الأخفش فالمراد به الأخفش الأوسط سعید بن مسعدة- المتوفّی سنة 215 ه- کما فی «الکنی و الألقاب» ج 2/ 16؛ و «هدیة الأحباب» / 111. فیکون قائل هذا الکلام الأخفش الأوسط. و نقل عن الأخفش هذا الکلام عبد اللّه بن محمّد بن هانئ، کما فی «الکفایة فی علم الروایة» / 273. و یظهر من فهارس «مقدّمة ابن الصلاح» / 683، أنّ قائل هذا الکلام هو الأخفش المحدّث أحمد بن عمران البصری النحوی المتوفّی قبل سنة 250 ه؛ و لعلّه بعید عن الصواب. و علی أیّ حال انظر ترجمة الأخفش الأوسط و مصادر ترجمته فی «الأعلام» ج 3/ 101- 102؛ و «وفیات الأعیان» ج 2/ 380- 381؛ و «معجم المؤلّفین» ج 4/ 231- 232. و انظر ترجمة الأخفش المحدّث، أحمد بن عمران البصری و مصادر ترجمته فی «الأعلام» ج 1/ 189.  
(6) - «مقدّمة ابن الصلاح» / 310؛ «تدریب الراوی» ج 2/ 77؛ «شرح ألفیة العراقی» ج 2/ 134؛ «الکفایة فی علم الروایة» / 273.  
(7) - «تنبیه الخواطر» ج 1/ 84.

[18-] إذا صحح الکتاب بالمقابلة فینبغی أن یضبط مواضع الحاجة

[18-] إذا صحح الکتاب بالمقابلة فینبغی أن یضبط مواضع الحاجة فیعجم المعجم و یشکل المشکل و یضبط المشتبه و یتفقد مواضع التصحیف أما ما یفهم بلا نقط و شکل فلا ینبغی الاعتناء بنقطه و شکله لأنه اشتغال بما غیره أولی منه و تعب بلا فائدة و ربما یحصل للکتاب به إظلام و لکن ینتفع به المبتدئ و کثیر من الناس «1».  
وَ رَوَی جَمِیلُ بْنُ دَرَّاجٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَعْرِبُوا حَدِیثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فُصَحَاءُ «2»  
. و من مهمات الضبط ما یقع بسببه اختلاف المعنی کحدیث   
ذَکَاةُ الْجَنِینِ ذَکَاةُ أُمِّهِ «3»  
. و کذلک ضبط الملتبس من الأسماء إذ هی سماعیة و إن احتاج إلی ضبطه فی الحاشیة قبالته فعل لأنه أبعد من الالتباس سیما عند  
منیة المرید، ص: 354  
دقة الخط و ضیق الأسطر و إذا أوضحه فی الحاشیة کتب علیه فیها بیان أو حرف ن. و قد جرت العادة فی ضبط الأحرف بضبط الحروف المعجمة بالنقط و أما المهملة فلهم فی ضبطها طرق منها أن لا یتعرض لها و یجعل الإهمال علامة علیها و لم یرتضه جماعة فقد یغفل المعجم سهوا و نحوه فیشتبه بالمهمل. و منها «4» أن ینقطها من أسفل بنحو نقط نظیرها المعجم من أعلی فینقط الراء و الدال مثلا من أسفل نقطة و السین من أسفل ثلاثا و هکذا و استثنی منها الحاء فلا ینقط من أسفل لئلا یتلبس بالجیم. و منها أن یکتب مثل ذلک الحرف منفردا و الأولی أن یکون تحته و أن یکون أصغر مما فی الأصل. و منها أن یکتب علی المهمل شکلة صغیرة کالهلال أو کالقلامة «5» مضطجعة علی قفاها هکذا. و منها أن یخط علیها خطا صغیرا و هو موجود فی کثیر من الکتب القدیمة و لا یفطن له کثیر لخفائه و من الضبط أن یکتب فی باطن الکاف المعلقة «6» کاف   
منیة المرید، ص: 355  
صغیرة أو همزة و فی باطن اللام لام صغیرة «7».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «فتح الباقی» ج 2/ 119- 120.  
(2) - «الکافی» ج 1/ 52، کتاب فضل العلم، باب روایة الکتب و الحدیث و فضل الکتابة و التمسّک بالکتب، الحدیث 13. قال العلامة الحاجّ المیرزا أبو الحسن الشعرانی رحمه اللّه فی تعالیقه علی «شرح الکافی» للمولی محمّد صالح المازندرانی رحمه اللّه، فی ذیل هذا الحدیث: «… الأظهر أنّ المراد من الإعراب معناه اللغوی، و هو الإفصاح و البیان، فمعنی الحدیث: إنّا قوم فصحاء لا نتکلّم بألفاظ مشتبهة و عبارات قاصرة الدلالة، فإذا نقلتم حدیثنا لا تغیّروا ألفاظها و عباراتها بألفاظ مبهمة یختلّ بها فهم المعنی و یشتبه المقصود، کما یتفق کثیرا فی النقل بالمعنی» («شرح الکافی» ج 2/ 270- 271).  
(3) - «الجامع الصغیر» ج 2/ 19، حرف الذال؛ «الکافی» ج 6/ 234- 235، کتاب الذبائح، باب الأجنّة التی تخرج من بطون الذبائح، الحدیث 1 و 4؛ «کتاب من لا یحضره الفقیه» ج 3/ 209، الحدیث 965 و 966؛ «مجمع الزوائد» ج 4/ 35؛ «سنن الدارقطنی» ج 4/ 274- 275. قال الشهید الثانی فی «شرح اللمعة» ج 7/ 248- 252، کتاب الذباحة: «… هذا لفظ الحدیث النبویّ (ص) ، و عن أهل البیت علیهم السّلام مثله، و الصحیح روایة و فتوی أنّ ذکاة الثانیة مرفوعة خبرا عن الأولی، فتنحصر ذکاته فی ذکاتها، لوجوب انحصار المبتدأ فی خبره، فإنّه إمّا مساو أو أعمّ و کلاهما یقتضی الحصر، و المراد بالذکاة هنا السبب المحلّل للحیوان کذکاة السمک و الجراد … و ربّما أعربها بعضهم بالنصب علی المصدر، أی ذکاته کذکاة أمّه، فحذف الجارّ و نصب مفعولا، و حینئذ فتجب تذکیته کتذکیتها، و فیه مع التعسف مخالفة لروایة الرفع دون العکس، لإمکان کون الجارّ المحذوف «فی»، أی داخلة فی ذکاة أمّه، جمعا بین الروایتین، مع أنّه الموافق لروایة أهل البیت علیهم السّلام، و هم أدری بما فی البیت، و هو فی أخبارهم کثیر صریح فیه …».  
(4) - لاحظ «فتح الباقی» ج 2/ 123- 124؛ و راجع «تدریب الراوی» ج 2/ 71؛ «مقدّمة ابن الصلاح» / 305.  
(5) - «القلامة، بالضمّ: هی المقلومة من طرف الظفر» («المصباح المنیر» / 623، «قلم»). اعلم أنّه قال فی «شرح ألفیة العراقی» ج 2/ 123: «… الثالثة أن یجعل فوق الحرف المهمل صورة هلال کقلامة الظفر، مضجعة علی قفاها» ؛ و فی «فتح الباقی» ج 2/ 123: «… أو یکتب فوقه قلامة أی صورة هلال کقلامة الظفر مضجعة علی قفاها لتکون فرجتها إلی فوق».  
(6) - فی «تدریب الراوی» ج 2/ 72: «… فالکاف إذا لم تکتب مبسوطة، تکتب فی بطنها کاف صغیرة أو همزة.» ؛ و فی «صبح الأعشی» ج 3/ 155: «… و إن کانت معراة رسم علیها کاف صغیرة مبسوطة لأنّها ربما التبست باللام» و فیه أیضا ج 3/ 80، 81: «و أمّا المعراة فلا تکون إلّا طرفا أخیرا و هذه الکاف لا تجمع أبدا؛ فإنّ مواضعها أواخر السطور … و أمّا المشکولة فلا تکون إلّا مرکّبة و موضعها الابتداءات و الوسط، و لا تنفرد البتة … فأمّا المبسوطة فتکون مفردة و مرکبة، و إفرادها قلیل، و المرکبة موضعها الابتداءات و الوسط، و لا تکون طرفا أخیرا بحال … و إنّما سمّیت مشکولة للجرة التی علیها». و علی هذا، فالکاف المعلقة هی التی لم تکن مشکولة و لا مبسوطة و کانت طرفا أخیرا أو مفردة، و هی الشبیهة باللام.  
(7) - فی «تدریب الراوی» ج 2/ 72: «و اللام یکتب فی بطنها لام، أی هذه الکلمة بحروفها الثلاثة لا صورة ل، هکذا: ل‌لام».

[19-] ینبغی أن یکتب علی ما صححه و ضبطه فی الکتاب‌

[19-] التاسعة عشرة «1» ینبغی أن یکتب علی ما صححه و ضبطه فی الکتاب و هو فی محل شک عند مطالعته أو تطرق احتمال صحة [صح صغیرة و یکتب فوق ما وقع فی التصنیف أو فی النسخ و هو خطأ کذا صغیرة و یکتب فی الحاشیة صوابه کذا إن کان یتحققه أو لعله کذا إن غلب علی ظنه أنه کذلک أو یکتب علی ما أشکل علیه و لم یظهر له وجهه ص و هی صورة رأس صاد مهملة مختصرة من صح قال بعضهم «2» و یجوز أن تکون معجمة مختصرة من ضبة و تکتب فوق الکتابة غیر متصلة بها لئلا یظن ضربا أو غیره فإذا تحققه هو أو غیره بعد ذلک و کان المنقول صوابا زاد تلک الصاد حاء فیصیر صح قیل «3» و أشاروا إلی أن الضبة نصف صح و أن الصحة لم تکمل فیما هی فوقه مع صحة روایته و مقابلته مثلا و إلی تنبیه الناظر فیه علی أنه منقب فی   
منیة المرید، ص: 356  
نقله غیر غافل فلا یظن أنه غلط فیصلحه و قد یتجاسر بعضهم فیغیر ما الصواب إبقاؤه و استُعِیر لتلک الصورة اسم الضبة لشبهها بضَبَّة الإناء التی یصلح بها خلله بجامع أن کلا منهما جعل علی ما فیه خلل أو بضبة الباب لکون المحل مقفلا بها لا یتجه قراءته کما أن الضبة یقفل بها «4».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 182.  
(2) - هو زکریا بن محمّد الأنصاری الأزهری الشافعی، قاله فی «فتح الباقی» ج 2/ 143.  
(3) - القائل زکریا بن محمّد الأنصاری فی کتابه «فتح الباقی» ج 2/ 144. و قوله: «إنّ الضبة نصف صحّ» لیس المراد به أنّ الضبّة نصف کلمة «صحّ» کما هو ظاهره؛ بل المراد أنّ هذه العلامة-: «ص» - التی تسمّی بالتضبیب و الضبة تشعر بأنّ الکلام الذی هی فوقها صحّ وروده کذلک، غیر أنّه فاسد لفظا أو معنی، أو ضعیف أو ناقص. قال یاقوت الحموی فی «معجم الأدباء» ج 2/ 5- 6، فی ترجمة إبراهیم بن محمّد بن زکریّا:  
«حکی عنه أنّه قال: کان شیوخنا من أهل الأدب یتعالمون أنّ الحرف إذا کتب علیه صحّ- بصاد و حاء- کان ذلک علامة لصحّة الحرف؛ لئلا یتوهّم متوهّم علیه خللا أو نقصا، فوضع حرف کامل علی حرف صحیح، و إذا کان علیه صاد ممدودة دون حاء، کان علامة أنّ الحرف سقیم، إذ وضع علیه حرف غیر تامّ، لیدلّ نقص الحرف علی اختلال الحرف، و یسمّی ذلک الحرف أیضا ضبّة، أی أنّ الحرف مقفل بها، لم یتّجه لقراءة کما أنّ الضّبّة مقفل بها. قال المؤلّف: و هذا کلام علی طلاوة من غیر فائدة تامّة، و إنّما قصدوا بکتبهم علی الحرف «صحّ» أنّه کان شاکّا فی صحّة اللفظة، فلمّا صحّت له بالبحث خشی أن یعاوده الشک، فکتب علیها «صحّ» لیزول شکّه فیما بعد، و یعلم هو أنّه لم یکتب علیها صحّ إلّا و قد انقضی اجتهاده فی تصحیحها. و أمّا الضّبّة التی صورتها «ص» فإنّما هو نصف صحّ، کتبه علی شی‌ء فیه شکّ لیبحث عنه فیما یستأنفه، فإذا صحّت له أتمّها بحاء، فتصیر صحّ، و لو علّم علیها بغیر هذه العلامة لتکلّف الکشط و إعادة صحّ مکانها».  
(4) - لاحظ «فتح الباقی» ج 2/ 143- 144، و انظر للمزید «مقدّمة ابن الصلاح» / 316؛ و «تدریب الراوی» ج 2/ 83.

[20-] إذا وقع فی الکتاب زیادة أو کتب فیه شی‌ء علی غیر وجهه […]

[20-] العشرون «1» إذا وقع فی الکتاب زیادة أو کتب فیه شی‌ء علی غیر وجهه تخیر فیه بین ثلاثة أمور الأول الکشط و هو سَلْخُ الورق بِسِکِّینٍ و نحوها و یعبر عنه بالبشر بالباء الموحدة و بالحک و سیأتی «2» أن غیره أولی منه و هو أولی فی إزالة نقطة أو شکلة أو نحو ذلک. الثانی المحو و هو الإزالة بغیر سلخ إن أمکن بأن تکون الکتابة فی ورق صقیل جدا فی حال طراوة المکتوب و أمن نفوذ الحبر و هو أولی من الکشط لأنه أقرب زمنا و أسلم من فساد المحل غالبا و من الحیل الجیدة علیه لعقه رطبا بخفة و لطافة و من هنا قال بعض السلف من المروءة أن یری فی ثوب الرجل و شفتیه مداد «3». و الثالث الضرب علیه و هو أجود من الکشط و المحو لا سیما فی کتب الحدیث لأن کلا منهما یضعف الکتاب و یحرک تهمة «4» و ربما أفسد الورق. و عن بعض المشایخ أنه کان یقول کان الشیوخ یکرهون حضور السکین مجلس السماع حتی لا یبشر شی‌ء «5» و لأنه ربما یصح فی روایة أخری و قد یسمع الکتاب مرة أخری علی شیخ آخر یکون ما بشر صحیحا فی روایته فیحتاج إلی   
منیة المرید، ص: 357  
إلحاقه بعد بشره و لو خط علیه فی روایة الأول و صح عند الآخر اکتفی بعلامة الآخر علیه بصحته و فی کیفیة الضرب خمسة أقوال «6» أحدها أن یصل بالحروف المضروب علیها و یخط بها خطا ممتدا و یسمی عند المغاربة بالشق «7» و أجوده ما کان دقیقا بینا یدل علی المقصود و لا یسود الورق و لا یطمس الحروف و لا یمنع قراءة ما تحته. و ثانیها أن یجعل الخط فوق الحروف منفصلا عنها منعطفا طرفاه علی أول المبطل و آخره و مثاله هکذا … … و ثالثها أن یکتب لفظة لا أو لفظة من فوق أوله و لفظة إلی فوق آخره و معناه من هنا ساقط إلی هنا أو لا یصح مثلا هذا إلی هنا و مثل هذا یحسن فیما صح فی روایة و سقط فی أخری و مثاله هکذا لا … إلی أو هکذا من … إلی. و رابعها أن یکتب فی أول الکلام المبطل و فی آخره نصف دائرة و مثاله هکذا … فإن ضاق المحل جعله فی أعلی کل جانب. و خامسها أن یکتب فی أول المبطل و فی آخره صفرا و هو دائرة صغیرة سمیت بذلک لخلو ما أشیر إلیه بها من الصحة کتسمیة الحساب لها بذلک لخلو موضعها من عدد مثاله هکذا … فإن ضاق المحل جعل ذلک فی أعلی کل جانب. و منهم من یصل بین المبطل مکان الخط نقطا متتالیة و لو کان المبطل أکثر من سطر فإن شئت علم بما ذکر فی الثلاثة الأخیرة من الخمسة فی أول کل سطر و آخره و إن شئت علم بها فی طرف الزائد فقط. و إذا تکررت کلمة أو أکثر سهوا ضرب علی الثانیة لوقوع الأولی صوابا فی موضعها إلا إذا کانت الثانیة أجود صورة أو أدل علی القراءة و کذا إذا کانت   
منیة المرید، ص: 358  
الأولی آخر سطر فإن الضرب علیها أولی صیانة لأول السطر. و إذا کان فی المکرر مضاف و مضاف إلیه أو صفة و موصوف أو متعاطفان أو مبتدأ و خبر فمراعاة عدم التفریق بین ما ذکرنا و الضرب علی المتطرف من المتکرر لا علی المتوسط لئلا یفصل بالضرب بین شیئین بینهما ارتباط أولی من مراعاة الأول أو الأخیر أو الأجود «8» إذ مراعاة المعانی أحق من تحسین الصورة فی الخط «9». و إذا ضرب علی شی‌ء ثم تبین له أنه کان صحیحا و أراد عود إثباته کتب فی أوله و آخره صح صغیرة و له أن یکررها علیه ما لم یؤد إلی تسوید الورق و یختار التکرار فیما إذا ضرب بالخط المتصل أو المنفصل أو النقط المتتالیة و عدمه فیما إذا ضرب بغیر ذلک من العلامات و یحسن حینئذ أن یضرب علی العلامة من من و لا و إلی و نصف الدائرة و الصفر و یکتب لفظ صح.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «فتح الباقی» ج 2/ 146- 151.  
(2) - یأتی بعد عدّة سطور.  
(3) - قاله إبراهیم النخعیّ کما فی «مقدّمة ابن الصلاح» / 319.  
(4) - فی «المحدّث الفاصل» / 606؛ و «مقدّمة ابن الصلاح» / 319: «قال: أصحابنا: الحکّ تهمة».  
(5) - «فتح الباقی» ج 2/ 147؛ «مقدّمة ابن الصلاح» / 317.  
(6) - لاحظ «فتح الباقی» ج 2/ 148؛ «و راجع «مقدّمة ابن الصلاح» / 317؛ «تدریب الراوی» ج 2/ 84.  
(7) - قال فی «تدریب الراوی» ج 2/ 84: «و الشقّ عند أهل المغرب- و هو بفتح المعجمة و تشدید القاف-: من الشقّ و هو الصدع، أو من شقّ العصا، و هو التفریق، کأنّه فرق بین الزائد و ما قبله و بعده من الثابت بالضرب …».  
(8) - یعنی الأجود منهما صورة أو أدلّ علی القراءة؛ و علی هذا فلا یضرب علی المتکرّر بینهما، بل علی الأوّل فی المضاف و الموصوف و المبتدأ، و علی الآخر فی المضاف إلیه و الصفة و الخبر.  
(9) - لاحظ «فتح الباقی» ج 2/ 150- 151. و انظر للمزید «مقدّمة ابن الصلاح» / 318.

[21-] إذا أراد تخریج شی‌ء سقط و یسمی اللحق […]

[21-] الحادیة و العشرون «1» إذا أراد تخریج شی‌ء سقط و یسمی اللحق بفتح الحاء مشتق من اللحاق بالفتح أی الإدراک فلیخرجه فی الحاشیة و هو أولی من جعله بین السطور لسلامته من تضییقها و تغلیس ما یقرأ سیما إذا کانت السطور ضیقة متلاصقة قالوا وجهة الیمین من الحواشی أولی إن أمکن بأن اتسعت لشرفها و لاحتمال سقط آخر فیخرجه إلی جهة الیسار فلو خرج الأول إلی الیسار ثم ظهر سقط آخر فی السطر فإن خرج له إلی الیسار أیضا اشتبه محل أحد السقطین بمحل الآخر أو إلی الیمین تقابل طرف «2» التخریجین و ربما التقیا لقرب السقطین «3»  
منیة المرید، ص: 359  
فیظن أن ذلک ضرب علی ما بینهما علی ما مر فی کیفیة الضرب فالابتداء بالیمین و جعله ضابطا یزیل الاشتباه إلا أن یکثر السقط فی السطر الواحد و هو نادر. نعم إن کان الساقط آخر سطر ألحقه بآخره مطلقا للأمن حینئذ [من نقص فیه بعده «4» و لیکن متصلا بالأصل و لا یکتبه فی أول السطر بعده و لا یلحقه فی الحاشیة الیمنی نعم إن ضاق المحل لقرب الکتابة من طرف الورقة أو للتجلید خرج إلی الجهة الأخری. و لیکن کتب الساقط من أی جهة کان التخریج صاعدا لفوق إلی أعلی الورقة «5» لا نازلا به إلی أسفلها لاحتمال تخریج آخر بعده فلا یجد له محلا مقابله و یجعل رءوس الحروف إلی جهة الیمین سواء کان فی جهة یمین الکتابة أم یسارها. و ینبغی أن یحسب الساقط و ما یجی‌ء منه من الأسطر قبل أن یکتبها فإن کان سطرین أو أکثر جعل السطور أعلی الطرة «6» نازلا بها إلی أسفل بحیث تنتهی السطور إلی جهة الکتابة إن کان التخریج عن یمینها و إن کان عن یسارها ابتدأ الأسطر من جانب الکتابة بحیث تنتهی سطوره إلی طرف الورقة فإن انتهی الهامش قبل فراغ الساقط کمل فی أعلی الورقة أو أسفلها بحسب ما یکون من الجهتین. و لا یوصل الکتابة و الأسطر بحاشیة الورقة من أی جهة کانت بل یدع مقدارا یحتمل الحک عند حاجته مرات. ثم کیفیة التخریجة للساقط أن یجعل فی محله من السطر خطا صاعدا إلی تحت السطر الذی فوقه منعطفا قلیلا إلی جهة التخریج من الحاشیة لیکون إشارة إلیه [هکذا ….. أو …].  
\*\*\*\*\*[هامش]  
منیة المرید، ص: 360  
و اختار جماعة من العلماء «7» أن یصل بین الخط و أول الساقط بخط ممتد بینهما هکذا و هو غیر مرضی عند الباقین «8» لاشتماله علی تسوید الکتاب سیما إن کثر التخریج نعم إن لم یکن ما یقابل محل السقوط خالیا و اضطر إلی کتابته بمحل آخر اختیر مد الخط إلی أول الساقط أو کتب قبالة المحل یتلوه کذا فی المحل الفلانی أو نحوه مما یزیل اللبس. و إذا کتب الساقط فی التخریج و انتهی منه کتب فی آخره صح و تصغیرها أولی و بعضهم یکتب صح رجع و بعضهم یقتصر علی رجع «9».  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «فتح الباقی» ج 2/ 137- 141. و انظر «مقدّمة ابن الصلاح» / 313؛ «تدریب الراوی» ج 2/ 80.  
(2) - فی «فتح الباقی» ج 2/ 137؛ و «تدریب الراوی» ج 2/ 80: «طرفا» بدل «طرف» و هو أولی.  
(3) - عبارة ابن الصلاح هنا أوضح، فلننقلها مزیدا للفائدة، قال: «… و قلنا أیضا یخرّجه فی جهة الیمین، لأنّه لو خرّجه إلی جهة الشمال فربّما ظهر بعده فی السطر نفسه نقص آخر، فإن خرّجه قدّامه إلی جهة الشمال، أیضا وقع بین التخریجین إشکال، و إن خرّج الثانی إلی جهة الیمین التقت عطفة تخریج جهة الشمال و عطفة تخریج جهة الیمین أو تقابلتا، فأشبه ذلک الضرب علی ما بینهما؛ بخلاف ما إذا خرّج الأوّل إلی جهة الیمین، فإنّه حینئذ - یخرّج الثانی إلی جهة الشمال، فلا یلتقیان و لا یلزم إشکال». («مقدّمة ابن الصلاح» / 313). و لاحظ «فتح الباقی» ج 2/ 137- 138.  
(4) - زیادة لازمة لتوضیح المراد من «فتح الباقی» ج 2/ 138، و لیست فی المخطوطات و المطبوعات.  
(5) - راجع لتوضیح المراد «فتح الباقی» ج 2/ 138؛ «شرح ألفیة العراقی» ج 2/ 139.  
(6) - «الطرّة: حاشیة الکتاب»، انظر «المعجم الوسیط» ج 2/ 554؛ و «لسان العرب» ج 4/ 500.  
(7) - منهم ابن خلاد، کما فی «مقدّمة ابن الصلاح» / 313؛ «تدریب الراوی» ج 2/ 80. و لاحظ أیضا «فتح الباقی» ج 2/ 140.  
(8) - منهم ابن الصلاح فی «مقدّمة ابن الصلاح» / 313.  
(9) - راجع «مقدّمة ابن الصلاح» / 313؛ «تدریب الراوی» ج 2/ 81؛ «شرح ألفیة العراقی» ج 2/ 141؛ «فتح الباقی» ج 2/ 141.

[22-] إذا صحح الکتاب علی الشیخ أو فی المقابلة […]

[22-] إذا صحح الکتاب علی الشیخ أو فی المقابلة علم علی موضع وقوفه ببلغ أو بلغت أو بلغ العرض أو نحو ذاک مما یفید معناه و إن کان ذلک بخط الشیخ فهو أولی ففیه فوائد جمة من أهمها الوثوق بالنسخة و الاعتماد علیها علی تطاول الأزمنة إذا کان الشیخ أو المقابل معروفا بالثقة و الضبط فإن ذلک مما یحتاج إلیه سیما فی هذا الزمان لضعف الهمة و فتور العزیمة فی الأزمنة المتقاربة لزماننا عن مباشرة التصحیح و الضبط خصوصا لکتب الحدیث فالاعتماد علی تصحیح الثقات السابقین مع الاجتهاد فی تحقیق الحق بحسب الإمکان.

[23-] أن یفصل بین کل کلامین أو حدیثین بدائرة أو ترجمة أو قلم غلیظ

[23-] ینبغی أن یفصل بین کل کلامین أو حدیثین بدائرة أو ترجمة أو قلم غلیظ و لا یوصل الکتابة کلها علی طریقة واحدة لما فیه من عسر استخراج المقصود و تضییع الزمان فیه.  
منیة المرید، ص: 361  
و رجحوا الدائرة علی غیرها و عمل علیها غالب المحدثین «1» و اختار بعضهم «2» إغفال الدائرة حتی یقابل و کل کلام یفرغ منه ینقط فی الدائرة التی تلیه نقطة و فی المقابلة الثانیة ثانیة و هکذا.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - راجع «مقدّمة ابن الصلاح» / 306؛ «تدریب الراوی» ج 2/ 73.  
(2) - هو الخطیب البغدادیّ کما فی «مقدّمة ابن الصلاح» / 306؛ و «فتح الباقی» ج 2/ 126؛ و «شرح ألفیة العراقی» ج 2/ 125- 126؛ و «الخلاصة فی أصول الحدیث» / 148؛ و «تدریب الراوی» ج 2/ 73. و المراد بإغفال الدائرة، ترکها من النقط بحیث یکون غفلا لا أثر بها، لا ترکها رأسا، کما لا یخفی؛ قال السیوطی: «و استحبّ الخطیب أن تکون الدائرات غفلا، فإذا قابل نقط وسطها، أی نقط وسط کلّ دائرة عقب الحدیث الذی یفرغ منه» («تدریب الراوی» ج 2/ 73) ؛ و فی «فتح الباقی» ج 2/ 126: «إغفالها، أی ترکها من النقط بحیث تکون غفلا لا أثر بها إلی أن یقابل کتابه بالأصل أو نحوه …».

[24-] لا بأس بکتابة الحواشی و الفوائد

[24-] الرابعة و العشرون «1» لا بأس بکتابة الحواشی و الفوائد و التنبیهات المهمة علی غلط أو اختلاف روایة أو نسخة أو نحو ذلک علی حواشی کتاب یملکه أو لا یملکه بالإذن و لا یکتب فی آخر ذلک صح. و یخرج لها بأعلی وسط کلمة المحل التی کتبت الحاشیة لأجلها لا بین الکلمتین «2» أو یجعل بدل التخریجة إشارة بالهندی «3» و کل ذلک لیتمیز هذا عن تخریج الساقط فی الأصل. و بعضهم یکتب علی أول المکتوب من ذلک حاشیة أو فائدة مثلا أو صورة حشة و بعضهم یکتب ذلک فی آخره «4». و لا ینبغی أن یکتب إلا الفوائد المهمة المتعلقة بذلک المحل و لا یسوده بنقل المباحث و الفروع الغریبة کما اتفق لبعض غفلة أهل هذا العصر الذین لم یقفوا علی مصطلح العلماء فأفسدوا أکثر الکتب و لا ینبغی الکتابة بین الأسطر مطلقا.  
\*\*\*\*\*[هامش]  
(1) - لاحظ «تذکرة السامع» / 186- 191؛ «فتح الباقی» ج 2/ 142.  
(2) - راجع لتوضیح المراد «فتح الباقی» ج 2/ 141- 142.  
(3) - أی بالأرقام الهندیة، و هی علامات الأعداد المعروفة: 1، 2، 3، 4، 5، 6، الخ، و یقال إنّ منشأها من الهند، انظر فی ذلک «فرهنگ فارسی» ج 1/ 204، «أرقام».  
(4) - راجع «فتح الباقی» ج 2/ 142؛ «تذکرة السامع» / 186- 191.

[25-] ینبغی کتابة التراجم و الأبواب و الفصول و نحو ذلک بالحمرة

[25-] ینبغی کتابة التراجم و الأبواب و الفصول و نحو ذلک بالحمرة  
منیة المرید، ص: 362  
و نحوها فإنه أظهر فی البیان و فی فواصل الکلام و لک فی کتابة شرح ممزوج بالمتن أن تمیز المتن بکتابته بالحمرة أو تخط علیه بها خطا منفصلا عنه ممتدا علیه کالصورة الثانیة من صور الضرب المارة لکن تمیزه عن الضرب بترک انعطاف الخط من طرفیه. و کتابة جمیع المتن بالحمرة أجود لأنه قد یمتزج بحرف واحد و قد تکون الکلمة الواحدة بعضها متن و بعضها شرح فلا یوضح ذلک بالخط إیضاحه بالحُمْرَةِ و الله الموفق   
منیة المرید، ص: 363

[خاتمة]

اشاره

و أما الخاتمة فتشتمل علی مطالب مهمة (المطلب الأول فی أقسام العلوم الشرعیة و ما تتوقف علیه المطلب الثانی فی مراتب أحکام العلم الشرعی و ما ألحق به المطلب الثالث فی ترتیب العلوم بالنظر إلی المتعلم)  
منیة المرید، ص: 365

المطلب الأول فی أقسام العلوم الشرعیة و ما تتوقف علیه من العلوم العقلیة و الأدبیة و فیه فصلان‌

الفصل الأول فی أقسام العلوم الشرعیة الأصلیة

اشاره

و هی أربعة علم الکلام و علم الکتاب العزیز و علم الأحادیث النبویة و علم الأحکام الشرعیة المعبر عنها بالفقه.

فأما علم الکلام‌

و یعبر عنه بأصول الدین فهو أساس العلوم الشرعیة و قاعدتها لأن به یعرف الله تعالی و رسوله و خلیفته و غیرها [غیرهما] مما یشتمل علیه و به یعرف صحیح الآراء من فاسدها و حقها من باطلها. و قد جاء فی الحث علی تعلمه و فضله کثیر من الکتاب و السنة قال الله تعالی   
منیة المرید، ص: 366  
فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ «1». و قال تعالی أَ وَ لَمْ یَتَفَکَّرُوا فِی أَنْفُسِهِمْ ما خَلَقَ اللَّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما إِلَّا بِالْحَقِّ «2». و قال تعالی أَ وَ لَمْ یَنْظُرُوا فِی مَلَکُوتِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَیْ‌ءٍ «3». و مرجع ذلک إلی الأمر بالنظر و الاستدلال بالصنعة المحکمة و الآثار المتقنة علی الصانع الواحد القادر العالم الحکیم.  
وَ عَنْ أَبِی سَعِیدٍ الْخُدْرِیِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَا قُلْتُ وَ لَا قَالَ الْقَائِلُونَ قَبْلِی مِثْلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ «4»  
وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَبِیهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ مَاتَ لَا یُشْرِکُ بِاللَّهِ شَیْئاً دَخَلَ الْجَنَّةَ «5»  
وَ عَنْهُ ع عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِیٍّ ع فِی قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ «6» قَالَ عَلِیٌّ ع سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص یَقُولُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ مَا جَزَاءُ مَنْ أَنْعَمْتُ عَلَیْهِ بِالتَّوْحِیدِ إِلَّا الْجَنَّةُ «7»  
وَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: جَاءَ أَعْرَابِیٌّ إِلَی النَّبِیِّ ص فَقَالَ یَا رَسُولَ اللَّهِ عَلِّمْنِی مِنْ غَرَائِبِ   
منیة المرید، ص: 367  
الْعِلْمِ قَالَ مَا صَنَعْتَ فِی رَأْسِ الْعِلْمِ حَتَّی تَسْأَلَ عَنْ غَرَائِبِهِ قَالَ الرَّجُلُ مَا رَأْسُ الْعِلْمِ یَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ قَالَ الْأَعْرَابِیُّ وَ مَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ قَالَ تَعْرِفُهُ بِلَا مِثْلٍ وَ لَا شِبْهٍ وَ لَا نِدٍّ وَ أَنَّهُ وَاحِدٌ أَحَدٌ ظَاهِرٌ بَاطِنٌ أَوَّلٌ آخِرٌ لَا کُفْوَ لَهُ وَ لَا نَظِیرَ فَذَلِکَ حَقُّ مَعْرِفَتِهِ «8»  
. و الأثر فی ذلک عن أهل البیت ع کثیر جدا و من أراده فلیقف علی کتابَیِ التوحیدِ للکلینی «9» و الصدوق ابن بابویه رحمهما الله تعالی.  
[\*\*\*\*\*هامش]  
(1) - سورة محمّد (47): 19.  
(2) - سورة الروم (3): 8.  
(3) - سورة الأعراف (7): 185.  
(4) - «التوحید» / 18، باب ثواب الموحدین و العارفین (1) ، الحدیث 1.  
(5) - «التوحید» / 19، باب ثواب الموحدین و العارفین (1) ، الحدیث 5، و فیه: «… لا یشرک باللّه شیئا أحسن أو أساء دخل الجنّة».  
(6) - سورة الرحمن (54): 60.  
(7) - «التوحید» / 28، باب ثواب الموحدین و العارفین (1) ، الحدیث 29؛ و راجع «أمالی الطوسیّ» ج 2/ 182.  
(8) - «التوحید» / 284- 285، باب أدنی ما یجزی من معرفة التوحید (4) ، الحدیث 5.  
(9) - راجع «الکافی» ج 1/ 72- 167، کتاب التوحید.

و أما علم الکتاب‌

فقد استقر الاصطلاح فیه علی ثلاثة فنون قد أفردت بالتصنیف و أطلق علیها اسم العلم (أحدها) علم التجوید و فائدته معرفة أوضاع حروفه و کلماته مفردة و مرکبة فیدخل فیه معرفة مخارج الحروف و صفاتها و مدها و إظهارها و إخفائها و إدغامها و إمالتها و تفخیمها و نحو ذلک. و (ثانیها) علم القراءة و فائدته معرفة الوجوه الإعرابیة و البنائیة التی نزل القرآن بها و نقلت عن النبی ص تواترا و یندرج فیه بعض ما سبق فی الفن الأول و قد یطلق علیهما علم واحد و یجمعهما تصنیف واحد. و (ثالثها) علم التفسیر و فائدته معرفة معانیه و استخراج أحکامه و حکمه لیترتب علیه است عماله فی الأحکام و المواعظ و الأمر و النهی و غیرها و یندرج فیه غالبا معرفة ناسخه و منسوخه و محکمه و متشابهه و غیرها و قد یفرد الناسخ و المنسوخ و یخص بعلم آخر إلا أن أکثر التفاسیر مشتملة علی المقصود منهما. و قد ورد فی فضله و آدابه و الحث علی تعلمه أخبار کثیرة و آثار  
" فَرُوِیَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ مَرْفُوعاً «1» فِی قَوْلِهِ تَعَالَی   
هامش  
(1) - للاطّلاع علی معنی الحدیث المرفوع راجع «شرح البدایة» / 30- 31.  
منیة المرید، ص: 368  
یُؤْتِی الْحِکْمَةَ مَنْ یَشاءُ وَ مَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ أُوتِیَ خَیْراً کَثِیراً «2» قَالَ الْحِکْمَةُ الْقُرْآنُ «3»  
. وَ رُوِیَ عَنْهُ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ یَعْنِی تَفْسِیرَهُ فَإِنَّهُ قَدْ قَرَأَهُ الْبَرُّ وَ الْفَاجِرُ «4»  
وَ عَنْهُ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ فِی تَفْسِیرِ الْآیَةِ أَنَّهُ قَالَ الْحِکْمَةُ الْمَعْرِفَةُ بِالْقُرْآنِ نَاسِخِهِ وَ مَنْسُوخِهِ وَ مُحْکَمِهِ وَ مُتَشَابِهِهِ وَ مُقَدَّمِهِ وَ مُؤَخَّرِهِ وَ حَلَالِهِ وَ حَرَامِهِ وَ أَمْثَالِهِ «5»  
وَ قَالَ ص أَعْرِبُوا الْقُرْآنَ وَ الْتَمِسُوا غَرَائِبَهُ «6»  
" وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِیِّ قَالَ حَدَّثَنَا مَنْ کَانَ یُقْرِئُنَا مِنَ الصَّحَابَةِ أَنَّهُمْ کَانُوا یَأْخُذُونَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص عَشْرَ آیَاتٍ فَلَا یَأْخُذُونَ فِی الْعَشْرِ الْأُخْرَی حَتَّی یَعْلَمُوا مَا فِی هَذِهِ مِنَ الْعِلْمِ وَ الْعَمَلِ «7»  
" وَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ الَّذِی یَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَ لَا یُحْسِنُ تَفْسِیرَهُ کَالْأَعْرَابِیِّ یَهُذُّ الشِّعْرَ هَذّاً «8»  
وَ عَنِ النَّبِیِّ ص مَنْ قَالَ فِی الْقُرْآنِ بِغَیْرِ عِلْمٍ فَلْیَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ «9»  
منیة المرید، ص: 369  
وَ قَالَ ص مَنْ تَکَلَّمَ فِی الْقُرْآنِ بِرَأْیِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ «10»  
وَ قَالَ ص مَنْ قَالَ فِی الْقُرْآنِ بِغَیْرِ مَا یَعْلَمُ جَاءَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ مُلْجَماً بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ «11»  
وَ قَالَ ص أَکْثَرُ مَا أَخَافُ عَلَی أُمَّتِی مِنْ بَعْدِی رَجُلٌ یَتَأَوَّلُ الْقُرْآنَ یَضَعُهُ عَلَی غَیْرِ مَوَاضِعِهِ «12»  
وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَبِی مَا ضَرَبَ رَجُلٌ الْقُرْآنَ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ إِلَّا کَفَرَ «13»  
. یعنی تفسیره برأیه من غیر علم.  
: وَ قَدْ تَقَدَّمَ «14» حَدِیثُ الْعَلَّامَةِ الَّذِی قِیلَ لِلنَّبِیِّ ص إِنَّهُ أَعْلَمُ النَّاسِ بِأَنْسَابِ الْعَرَبِ وَ وَقَائِعِهَا وَ أَیَّامِ الْجَاهِلِیَّةِ وَ الْأَشْعَارِ الْعَرَبِیَّةِ فَقَالَ النَّبِیُّ ص ذَاکَ عِلْمٌ لَا یَضُرُّ مَنْ جَهِلَهُ وَ لَا یَنْفَعُ مَنْ عَلِمَهُ ثُمَّ قَالَ ص إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ آیَةٌ مُحْکَمَةٌ أَوْ فَرِیضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَ مَا سِوَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ «15»  
. و الکلام فی جملة ذلک مما یطول و یخرج عن وضع الرسالة فلنقتصر منه علی هذا القدر.  
[\*\*\*\*\*هامش]  
(1) - للاطّلاع علی معنی الحدیث المرفوع راجع «شرح البدایة» / 30- 31.  
(2) - سورة البقرة (2): 269.  
(3) - «الإتقان» ج 4/ 197؛ «تفسیر ابن کثیر» ج 1/ 329.  
(4) - «الإتقان» ج 4/ 197، 249؛ «تفسیر ابن کثیر» ج 1/ 329، و فیهما: «… عن ابن عبّاس مرفوعا: «یؤتی الحکمة» قال: القرآن، قال ابن عبّاس: یعنی تفسیره؛ فإنّه قد قرأه البرّ و الفاجر».  
(5) - «الإتقان» ج 4/ 197؛ «تفسیر التبیان» ج 2/ 348؛ «تفسیر مجمع البیان» ج 2/ 382؛ «تفسیر ابن کثیر» ج 1/ 329؛ «علم القلوب» / 19.  
(6) - «تفسیر مجمع البیان» ج 1/ 13؛ «الإتقان» ج 4/ 189؛ «تفسیر القرطبیّ» ج 1/ 23؛ «المستدرک علی الصحیحین» ج 2/ 439؛ «تفسیر کشف الأسرار» ج 10/ 679؛ «مجمع الزوائد» ج 7/ 163.  
(7) - «تفسیر الطبریّ» ج 1/ 28؛ «تفسیر ابن کثیر» ج 1/ 4؛ «الإتقان» ج 4/ 202؛ «تفسیر أبی الفتوح الرازیّ» ج 1/ 14؛ «تفسیر القرطبیّ» ج 1/ 39؛ «مجمع الزوائد» ج 1/ 165؛ «تفسیر التبیان» ج 1/ 17.  
(8) - «الإتقان» ج 4/ 198؛ «تفسیر أبی الفتوح الرازیّ» ج 1/ 14.  
(9) - «سنن الترمذی» ج 5/ 199، کتاب تفسیر القرآن، الباب 1، الحدیث 2950؛ «مسند أحمد» ج 1/ 233؛ «الفقیه و المتفقه» ج 1/ 57؛ «تفسیر الطبریّ» ج 1/ 27.  
و للاطّلاع علی معنی «فلیتبوّأ مقعده من النار» و إعرابها راجع «مرآة العقول» ج 1/ 150؛ و «فیض القدیر» - - ج 6/ 214؛ و «سنن ابن ماجة» ج 1/ 13- 14، الهامش؛ و «شرح أصول الکافی» / 126.  
(10) - «سنن الترمذی» ج 5/ 200، کتاب تفسیر القرآن، الباب 1، الحدیث 2952؛ «تفسیر الطبریّ» ج 1/ 27؛ «تفسیر القرطبیّ» ج 1/ 32؛ «تفسیر التبیان» ج 1/ 4؛ «تفسیر مجمع البیان» ج 1/ 13؛ «تفسیر أبی الفتوح الرازیّ» ج 1/ 5.  
(11) - «الترغیب و الترهیب» ج 1/ 121، الحدیث 3؛ «مجمع الزوائد» ج 1/ 163.  
(12) - «الجامع الصغیر» ج 1/ 53، حرف الهمزة، و شرحه: «فیض القدیر» ج 2/ 80، الحدیث 1383؛ «کنز العمّال» ج 10/ 187، الحدیث 28978، و ج 10/ 200، الحدیث 29052 مع اختلاف یسیر فی اللفظ.  
(13) - «الکافی» ج 2/ 632، 633، کتاب فضل القرآن، باب النوادر، الحدیثان 17 و 25.  
(14) - تقدّم فی المقدّمة، ص 113.  
(15) - «الکافی» ج 1/ 32، کتاب فضل العلم، باب صفة العلم و فضله و فضل العلماء، الحدیث 1.

و أما علم الحدیث‌

فهو أجل العلوم قدرا و أعلاها رتبة و أعظمها مثوبة بعد  
منیة المرید، ص: 370  
القرآن و هو ما أضیف إلی النبی ص أو إلی الأئمة المعصومین ع قولا أو فعلا أو تقریرا أو صفة حتی الحرکات و السکنات و الیقظة و النوم و هو ضربان روایة و درایة. فالأول العلم بما ذکر. و الثانی و هو المراد بعلم الحدیث عند الإطلاق و هو علم یعرف به معانی ما ذکر و متنه و طرقه و صحیحه و سقیمه و ما یحتاج إلیه من شروط الروایة و أصناف المرویات لیعرف المقبول منه و المردود لیعمل به أو یجتنب. و هو أفضل العلمین فإن الغرض الذاتی منهما هو العمل و الدرایة هی السبب القریب له   
وَ قَدْ رُوِیَ عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ خَبَرٌ تَدْرِیهِ خَیْرٌ مِنْ أَلْفٍ تَرْوِیهِ «1»  
وَ قَالَ ع عَلَیْکُمْ بِالدِّرَایَاتِ لَا الرِّوَایَاتِ «2»  
وَ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَیْدٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع رُوَاةُ الْکِتَابِ کَثِیرٌ وَ رُعَاتُهُ قَلِیلٌ فَکَمْ مُسْتَنْسِخٍ لِلْحَدِیثِ مُسْتَغِشٌّ لِلْکِتَابِ وَ الْعُلَمَاءُ تُجْزِیهِمُ الدِّرَایَةُ وَ الْجُهَّالُ تُجْزِیهِمُ الرِّوَایَةُ «3»  
. و مما جاء فی فضل علم الحدیث مطلقا من الأخبار و الآثار  
قَوْلُ النَّبِیِّ ص لِیُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ فَإِنَّ الشَّاهِدَ عَسَی أَنْ یُبَلِّغَ مَنْ هُوَ أَوْعَی لَهُ مِنْهُ «4»  
منیة المرید، ص: 371  
وَ قَوْلُهُ ص نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِیثاً فَحِفَظَهُ حَتَّی یُبَلِّغَهُ غَیْرَهُ فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَی مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ وَ رُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَیْسَ بِفَقِیهٍ «5»  
وَ قَوْلُهُ ص مَنْ أَدَّی إِلَی أُمَّتِی حَدِیثاً یُقَامُ بِهِ سُنَّةٌ أَوْ یُثْلَمُ بِهِ بِدْعَةٌ فَلَهُ الْجَنَّةُ «6»  
وَ قَوْلُهُ ص رَحِمَ اللَّهُ خُلَفَائِی قِیلَ وَ مَنْ خُلَفَاؤُکَ قَالَ الَّذِینَ یَأْتُونَ مِنْ بَعْدِی فَیَرْوُونَ أَحَادِیثِی وَ یُعَلِّمُونَهَا النَّاسَ «7»  
وَ قَوْلُهُ ص مَنْ حَفِظَ عَلَی أُمَّتِی أَرْبَعِینَ حَدِیثاً مِنْ أَمْرِ دِینِهَا بَعَثَهُ اللَّهُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ فَقِیهاً وَ کُنْتُ لَهُ شَافِعاً وَ شَهِیداً «8»  
. هذا بعض ما ورد من ألفاظ هذا الحدیث.  
منیة المرید، ص: 372  
وَ قَوْلُهُ ص مَنْ تَعَلَّمَ حَدِیثَیْنِ اثْنَیْنِ یَنْفَعُ بِهِمَا نَفْسَهُ أَوْ یُعَلِّمُهُمَا غَیْرَهُ فَیَنْتَفِعُ بِهِمَا کَانَ خَیْراً لَهُ مِنْ عِبَادَةِ سِتِّینَ سَنَةً «9»  
وَ قَوْلُهُ ص مَنْ رَدَّ حَدِیثاً بَلَغَهُ عَنِّی فَأَنَا مُخَاصِمُهُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ فَإِذَا بَلَغَکُمْ عَنِّی حَدِیثٌ لَمْ تَعْرِفُوهُ فَقُولُوا اللَّهُ أَعْلَمُ «10»  
وَ قَوْلُهُ ص مَنْ کَذَبَ عَلَیَّ مُتَعَمِّداً أَوْ رَدَّ شَیْئاً أَمَرْتُ بِهِ فَلْیَتَبَوَّأْ بَیْتاً فِی جَهَنَّمَ «11»  
وَ قَوْلُهُ ص مَنْ بَلَغَهُ عَنِّی حَدِیثٌ فَکَذَّبَ بِهِ فَقَدْ کَذَّبَ ثَلَاثَةً اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الَّذِی حَدَّثَ بِهِ «12»  
وَ قَوْلُهُ ص تَذَاکَرُوا وَ تَلَاقَوْا وَ تَحَدَّثُوا فَإِنَّ الْحَدِیثَ جِلَاءُ الْقُلُوبِ إِنَّ الْقُلُوبَ لَتَرِینُ کَمَا یَرِینُ السَّیْفُ جِلَاؤُهَا الْحَدِیثُ «13»  
وَ رَوَی عَلِیُّ بْنُ حَنْظَلَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ اعْرِفُوا مَنَازِلَ النَّاسِ عَلَی قَدْرِ رِوَایَتِهِمْ عَنَّا «14»  
وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِیَاءِ وَ ذَاکَ أَنَّ الْأَنْبِیَاءَ لَمْ یُوَرِّثُوا دِرْهَماً وَ لَا دِینَاراً وَ إِنَّمَا وَرَّثُوا  
منیة المرید، ص: 373  
أَحَادِیثَ مِنْ أَحَادِیثِهِمْ فَمَنْ أَخَذَ بِشَیْ‌ءٍ مِنْهَا فَقَدْ أَخَذَ حَظّاً وَافِراً فَانْظُرُوا عِلْمَکُمْ هَذَا عَمَّنْ تَأْخُذُونَهُ فَإِنَّ فِینَا أَهْلَ الْبَیْتِ فِی کُلِّ خَلَفٍ عُدُولًا یَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِیفَ الْغَالِینَ وَ انْتِحَالَ الْمُبْطِلِینَ وَ تَأْوِیلَ الْجَاهِلِینَ «15»  
وَ عَنْ مُعَاوِیَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ رَاوِیَةٌ لِحَدِیثِکُمْ یَبُثُّ ذَلِکَ فِی النَّاسِ وَ یُشَدِّدُهُ فِی قُلُوبِهِمْ وَ قُلُوبِ شِیعَتِکُمْ وَ لَعَلَّ عَابِداً مِنْ شِیعَتِکُمْ لَیْسَتْ لَهُ هَذِهِ الرِّوَایَةُ أَیُّهُمَا أَفْضَلُ قَالَ، الرَّاوِیَةُ لِحَدِیثِنَا یَشُدُّ بِهِ قُلُوبَ شِیعَتِنَا أَفْضَلُ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ «16»  
وَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَوْلُ اللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ الَّذِینَ یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ «17» قَالَ هُوَ الرَّجُلُ یَسْمَعُ الْحَدِیثَ فَیُحَدِّثُ بِهِ کَمَا سَمِعَهُ لَا یَزِیدُ فِیهِ وَ لَا یَنْقُصُ مِنْهُ «18»  
وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع إِذَا حَدَّثْتُمْ بِحَدِیثٍ فَأَسْنِدُوهُ إِلَی الَّذِی حَدَّثَکُمْ فَإِنْ کَانَ حَقّاً فَلَکُمْ وَ إِنْ کَانَ کَذِباً فَعَلَیْهِ «19»  
وَ رَوَی هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ وَ حَمَّادُ بْنُ عُثْمَانَ وَ غَیْرُهُمَا قَالُوا سَمِعْنَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ حَدِیثِی حَدِیثُ أَبِی وَ حَدِیثُ أَبِی حَدِیثُ جَدِّی وَ حَدِیثُ جَدِّی حَدِیثُ الْحُسَیْنِ   
منیة المرید، ص: 374  
وَ حَدِیثُ الْحُسَیْنِ حَدِیثُ الْحَسَنِ وَ حَدِیثُ الْحَسَنِ حَدِیثُ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ وَ حَدِیثُ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ حَدِیثُ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ حَدِیثُ رَسُولِ اللَّهِ ص قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «20».  
[\*\*\*\*\*هامش]  
(1) - «السرائر» / 492، قسم المستطرفات؛ «مستطرفات السرائر» / 149، الحدیث 4؛ «بحار الأنوار» ج 2/ 206، نقلا عنه.  
(2) - «السرائر» / 492، قسم المستطرفات؛ «مستطرفات السرائر» / 150، الحدیث 5؛ «بحار الأنوار» ج 2/ 206، نقلا عنه.  
(3) - «السرائر» / 492، قسم المستطرفات؛ «مستطرفات السرائر» / 150، الحدیث 6؛ «بحار الأنوار» ج 2/ 206، نقلا عنه.  
(4) - «سنن ابن ماجة» ج 1/ 85، المقدّمة، الباب 18، الحدیث 233؛ «شرف أصحاب الحدیث» / 16- 17؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 48.  
(5) - «سنن أبی داود» ج 3/ 322، کتاب العلم، الحدیث 3660؛ «تحف العقول» / 36؛ «سنن الترمذی» ج 5/ 34، کتاب العلم، الباب 7، الحدیث 2656؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 46؛ «الفقیه و المتفقه» ج 2/ 71؛ و راجع «المحدّث الفاصل» / 164؛ «المستدرک علی الصحیحین» ج 1/ 87- 88؛ «شرف أصحاب الحدیث» / 18- 19؛ «مجمع الزوائد» ج 1/ 137- 140.  
(6) - «الجامع الصغیر» ج 2/ 161، حرف المیم، و شرحه: «فیض القدیر» ج 6/ 46، الحدیث 8363؛ «شرف أصحاب الحدیث» / 80.  
(7) - «کتاب من لا یحضره الفقیه» ج 4/ 302، باب النوادر- و هو آخر أبواب الکتاب- الحدیث 915؛ «الترغیب و الترهیب» ج 1/ 110؛ «المحدث الفاصل» / 163؛ «شرف أصحاب الحدیث» / 31؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 55؛ «تحریر الأحکام الشرعیة» ج 1/ 2؛ «کنز العمّال» ج 10/ 229، الحدیث 29208 و 29209، و ج 10/ 221، الحدیث 29167؛ «مجمع الزوائد» ج 1/ 126؛ «أمالی الصدوق» / 152؛ «معانی الأخبار» / 374- 375؛ «بحار الأنوار» ج 2/ 144- 145، نقلا عن «أمالی الصدوق» و «معانی الأخبار» و «عیون أخبار الرضا» علیه السّلام، و ج 2/ 25، نقلا عن «منیة المرید».  
(8) - «تحریر الأحکام الشرعیة» ج 1/ 4؛ «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 6؛ «عوالی اللآلی» ج 4/ 79- 80؛ «الخصال» ج 2/ 643- 644، الأحادیث 15- 17؛ «کنز العمّال» ج 10/ 224، الحدیث 29184، و راجع «المحدث الفاصل» / 172- 174؛ «شرف أصحاب الحدیث» / 19- 20. و الحدیث مشهور و نقل بألفاظ مختلفة، و لأجله ألّف الکثیر من العلماء کتبا فیها أربعون حدیثا، کالشهید الأوّل، و العلّامة المجلسی، و الشیخ البهائی، و ابن زهرة الحلبیّ قدّس سرّهم؛ و غیرهم، و انظر فی ذلک «الذریعة» ج 1/ 409- 436.  
(9) - «شرف أصحاب الحدیث» / 80؛ «کنز العمّال» ج 10/ 163- 164، الحدیث 28849.  
(10) - «مجمع الزوائد» ج 1/ 147؛ «کنز العمّال» ج 10/ 236، الحدیث 29249.  
(11) - «مجمع الزوائد» ج 1/ 142؛ «کنز العمّال» ج 10/ 234، الحدیث 29236.  
(12) - «مجمع الزوائد» ج 1/ 148- 149.  
(13) - «الکافی» ج 1/ 41، کتاب فضل العلم، باب سؤال العلم و تذاکره، الحدیث 8. و فی جمیع النسخ المخطوطة و المطبوعة: «جلاؤه»، و الصواب «جلاؤها» کما فی «الکافی».  
(14) - «الکافی» ج 1/ 50، کتاب فضل العلم، باب النوادر، الحدیث 13.  
(15) - «الکافی» ج 1/ 32، کتاب فضل العلم، باب صفة العلم و فضله و فضل العلماء، الحدیث 2.  
(16) - «الکافی» ج 1/ 33، کتاب فضل العلم، باب صفة العلم و فضله و فضل العلماء، الحدیث 9.  
(17) - سورة الزمر (39): 18.  
(18) - «الکافی» ج 1/ 51، کتاب فضل العلم، باب روایة الکتب و الحدیث و فضل الکتابة و التمسّک بالکتب، الحدیث 1.  
(19) - «الکافی» ج 1/ 52، کتاب فضل العلم، باب روایة الکتب و الحدیث و فضل الکتابة و التمسک بالکتب، الحدیث 7.  
(20) - «الکافی» ج 1/ 53، کتاب فضل العلم، باب روایة الکتب و الحدیث و فضل الکتابة و التمسّک بالکتب، الحدیث 14.

و أما الفقه‌

فأصله فی اللغة الفهم أو فهم الأشیاء الدقیقة و فی الاصطلاح علم بحکم شرعی فرعی مکتسب من دلیل تفصیلی سواء کان من نصه أم استنباطا منه و فائدته امتثال أوامر الله تعالی و اجتناب نواهیه المحصلان للفوائد الدنیویة و الأخرویة. و مما ورد فی فضله و آدابه خبر  
مَنْ یُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَیْراً یُفَقِّهْهُ فِی الدِّینِ «1»  
و خبر  
فَقِیهٌ أَشَدُّ عَلَی الشَّیْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ «2»  
وَ قَوْلُهُ ص خَصْلَتَانِ لَا تَجْتَمِعَانِ فِی مُنَافِقٍ حُسْنُ سَمْتٍ وَ فِقْهٌ فِی الدِّینِ «3»  
وَ قَوْلُهُ ص أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الْفِقْهُ وَ أَفْضَلُ الدِّینِ الْوَرَعُ «4»  
" وَ خَبَرُ أَبِی سَعِیدٍ قَالَ   
منیة المرید، ص: 375  
کَانَ النَّبِیُّ ص وَ أَصْحَابُهُ إِذَا جَلَسُوا کَانَ حَدِیثُهُمُ الْفِقْهَ إِلَّا أَنْ یَقْرَأَ رَجُلٌ سُورَةً أَوْ یَأْمُرَ رَجُلًا بِقِرَاءَةِ سُورَةٍ «5»  
وَ رَوَی حَمَّادُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَیْراً فَقَّهَهُ فِی الدِّینِ «6»  
وَ رَوَی بَشِیرٌ الدَّهَّانُ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا خَیْرَ فِی مَنْ لَا یَتَفَقَّهُ مِنْ أَصْحَابِنَا یَا بَشِیرُ إِنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ إِذَا لَمْ یَسْتَغْنِ بِفِقْهِهِ احْتَاجَ إِلَیْهِمْ فَإِذَا احْتَاجَ إِلَیْهِمْ أَدْخَلُوهُ فِی بَابِ ضَلَالَتِهِمْ وَ هُوَ لَا یَعْلَمُ «7»  
وَ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ عَلَیْکُمْ بِالتَّفَقُّهِ فِی دِینِ اللَّهِ وَ لَا تَکُونُوا أَعْرَاباً فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ یَتَفَقَّهْ فِی دِینِ اللَّهِ لَمْ یَنْظُرِ اللَّهُ إِلَیْهِ یَوْمَ الْقِیَامَةِ وَ لَمْ یُزَکِّ لَهُ عَمَلًا «8»  
وَ رَوَی أَبَانُ بْنُ تَغْلِبَ عَنْهُ ع قَالَ لَوَدِدْتُ أَنَّ أَصْحَابِی ضُرِبَتْ رُءُوسُهُمْ بِالسِّیَاطِ حَتَّی یَتَفَقَّهُوا «9»  
وَ رُوِیَ عَنْهُ ع أَنَّهُ قَالَ لَهُ رَجُلٌ جُعِلْتُ فِدَاکَ رَجُلٌ عَرَفَ هَذَا الْأَمْرَ لَزِمَ بَیْتَهُ وَ لَمْ یَتَعَرَّفْ إِلَی أَحَدٍ مِنْ إِخْوَانِهِ قَالَ فَقَالَ کَیْفَ یَتَفَقَّهُ هَذَا فِی دِینِهِ «10»  
وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَبِی حَمْزَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ   
منیة المرید، ص: 376  
تَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ یَتَفَقَّهْ مِنْکُمْ فِی الدِّینِ فَهُوَ أَعْرَابِیٌّ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَی یَقُولُ فِی کِتَابِهِ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ «11»  
وَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ الْکَمَالُ کُلُّ الْکَمَالِ التَّفَقُّهُ فِی الدِّینِ وَ الصَّبْرُ عَلَی النَّائِبَةِ وَ تَقْدِیرُ الْمَعِیشَةِ «12»  
وَ رَوَی سُلَیْمَانُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ مَا مِنْ أَحَدٍ یَمُوتُ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ أَحَبَّ إِلَی إِبْلِیسَ مِنْ مَوْتِ فَقِیهٍ «13»  
وَ عَنْهُ ع قَالَ إِذَا مَاتَ الْمُؤْمِنُ الْفَقِیهُ ثُلِمَ فِی الْإِسْلَامِ ثُلْمَةٌ لَا یَسُدُّهَا شَیْ‌ءٌ «14»  
وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَبِی حَمْزَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَی بْنَ جَعْفَرٍ ع یَقُولُ إِذَا مَاتَ الْمُؤْمِنُ بَکَتْ عَلَیْهِ الْمَلَائِکَةُ وَ بِقَاعُ الْأَرْضِ الَّتِی کَانَ یَعْبُدُ اللَّهَ عَلَیْهَا وَ أَبْوَابُ السَّمَاءِ الَّتِی کَانَ یُصْعَدُ فِیهَا بِأَعْمَالِهِ وَ ثُلِمَ فِی الْإِسْلَامِ ثُلْمَةٌ لَا یَسُدُّهَا شَیْ‌ءٌ لِأَنَّ الْمُؤْمِنِینَ الْفُقَهَاءَ حُصُونُ الْإِسْلَامِ کَحِصْنِ سُورِ الْمَدِینَةِ لَهَا «15»  
وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَا یَسَعُ النَّاسَ حَتَّی یَسْأَلُوا وَ یَتَفَقَّهُوا وَ یَعْرِفُوا إِمَامَهُمْ وَ یَسَعُهُمْ أَنْ یَأْخُذُوا بِمَا یَقُولُ وَ إِنْ کَانَ تَقِیَّةً «16»  
. فهذه نبذة من الأخبار المختصة بالعلوم الشرعیة مضافة إلی ما ورد فی مطلق   
منیة المرید، ص: 377  
العلم و قد تقدم جملة منه «17»  
[\*\*\*\*\*هامش]  
(1) - «صحیح البخاریّ» ج 2/ 36- 37، کتاب العلم، الحدیث 70؛ «سنن الترمذی» ج 5/ 28، کتاب العلم (42) ، الباب 1، الحدیث 2645؛ «سنن الدارمیّ» ج 2/ 297؛ «سنن ابن ماجة» ج 1/ 80، المقدّمة، الباب 17، الحدیث 220؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 23- 25؛ «الفقیه و المتفقه» ج 1/ 2- 8.  
(2) - «سنن الترمذی» ج 5/ 48، کتاب العلم، الحدیث 2681؛ «سنن ابن ماجة» ج 1/ 81، المقدّمة، الباب 17، الحدیث 222؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 31- 32؛ «الفقیه و المتفقه» ج 1/ 24؛ «کنز العمّال» ج 10/ 155، الحدیث 28793.  
(3) - «سنن الترمذی» ج 5/ 49- 50، کتاب العلم، الحدیث 2684؛ «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 6.  
(4) - «الجامع الصغیر» ج 1/ 50، حرف الهمزة، و شرحه: «فیض القدیر» ج 2/ 43، الحدیث 1280؛ «کنز العمّال» ج 10/ 150، الحدیث 28763.  
(5) - «المستدرک علی الصحیحین» ج 1/ 94؛ «الطبقات الکبیر» ج 2/ 374، و لفظ الحدیث فی الثانی هکذا:  
«… عن أبی سعید الخدری قال: کان أصحاب رسول اللّه صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم، إذا قعدوا یتحدّثون کان حدیثهم الفقه إلّا أن یأمروا رجلا فیقرأ علیهم سورة أو یقرأ رجل سورة من القرآن.» و فی «ز»، «م»، «ض»، «ح» و «ع»: «یقرئ رجلا سورة» بدل «یقرأ رجل سورة»، و ما أثبتناه مطابق لسائر النسخ و للمصدر، و الظاهر أنّه أصحّ و أنسب.  
(6) - «الکافی» ج 1/ 32، کتاب فضل العلم، باب صفة العلم و فضله و فضل العلماء، الحدیث 3.  
(7) - «الکافی» ج 1/ 33، کتاب فضل العلم، باب صفة العلم و فضله و فضل العلماء، الحدیث 6.  
(8) - «الکافی» ج 1/ 31، کتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحثّ علیه، الحدیث 7.  
(9) - «الکافی» ج 1/ 31، کتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحثّ علیه، الحدیث 8.  
(10) - «الکافی» ج 1/ 31، کتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحثّ علیه، الحدیث 9.  
(11) - «الکافی» ج 1/ 31، کتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحثّ علیه، الحدیث 6؛ و الآیة فی سورة التوبة (9): 122.  
(12) - «الکافی» ج 1/ 32، کتاب فضل العلم، باب صفة العلم و فضله، و فضل العلماء، الحدیث 4.  
(13) - «الکافی» ج 1/ 38، کتاب فضل العلم، باب فقد العلماء، الحدیث 1 و 4.  
(14) - «الکافی» ج 1/ 38، کتاب فضل العلم، باب فقد العلماء، الحدیث 2.  
(15) - «الکافی» ج 1/ 38، کتاب فضل العلم، باب فقد العلماء، الحدیث 3.  
(16) - «الکافی» ج 1/ 40، کتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاکره، الحدیث 4، و فی جمیع النسخ: «کانت تقیّة» بدل «کان تقیّة» و ما أثبتناه مطابق للمصدر.  
(17) - تقدّم فی المقدّمة.

الفصل الثانی فی العلوم الفرعیة

(و هی التی تتوقف معرفة العلوم الشرعیة علیها) (أما المعرفة بالله تعالی) و ما یتبعه فلا یتوقف أصل تحققه علی شی‌ء من العلوم بل یکفی فیه مجرد النظر و هو أمر عقلی یجب علی کل مکلف و هو أول الواجبات بالذات و إن کان الخوض فی مباحثه و تحقیق مطالبه و دفع شبه المبطلین فیه یتوقف علی بعض العلوم العقلیة- کالمنطق و غیره. و أما الکتاب العزیز فإنه بِلِسانٍ عَرَبِیٍّ مُبِینٍ فیتوقف معرفته علی علوم العربیة من النحو و التصریف و الاشتقاق و المعانی و البیان و البدیع و لغة العرب و أصول الفقه لیعرف به حکم عامه و خاصه و مطلقه و مقیده و محکمه و متشابهه و غیرها من ضروبه فمعرفة ما یتوقف علیه من هذه العلوم واجب کوجوبه فإن کان عینیا فهی عینیة و إن کان کفائیا فهی کفائیة و سیأتی تفصیله «1» إن شاء الله تعالی. و أما الحدیث النبوی فالکلام فیه کالکلام فی الکتاب و علومه علومه و یزید الحدیث عنه بمعرفة أحوال رواته من حیث الجرح و التعدیل لیعرف ما یجب قبوله منها و ما یجب رده و هو علم خاص بالرجال «2». و أما الفقه فیتوقف معرفته علی جمیع ما ذکر من العلوم الفرعیة و الأصلیة. أما الکلام فلتوقف معرفة الشرع علی شارعه و عدله و حکمته و معرفة مبلغه و حافظه.  
منیة المرید، ص: 378  
و أما الکتاب ففیه نحو خمس مائة آیة تشتمل علی أحکام شرعیة «3» فلا بد من معرفتها لمن یرید التفقه بطریق الاستدلال. و أما الحدیث فلا بد من معرفة ما یشتمل منه علی الأحکام لیستنبطها منه و من الآیات القرآنیة فإن لم یمکن استنباطها منهما رجع إلی بقیة الأدلة التی یمکن استفادتها منها من الإجماع و دلیل العقل علی الوجه المقرر فی أصول الفقه. و المنطق آلة شریفة لتحقیق الأدلة مطلقا و معرفة الموصل منها إلی المطلوب من غیره. فهذه عشرة علوم «4» یتوقف علیها العلوم الشرعیة و جملة ما یتوقف علیه الفقه اثنا عشر «5» و هی ترجع بحسب ما استقر علیه تدوین العلماء إلی ثمانیة فإن علم الاشتقاق قد أدرج فی أصول الفقه غالبا و فی بعض العلوم العربیة و علم المعانی و البیان و البدیع قد صار علما واحدا فی أکثر الکتب الموضوعة لها و التصریف داخل مع النحو فی أکثر الکتب و قل من أفرده علما خصوصا کتب المتقدمین فتدبر ذلک موفقا  
منیة المرید، ص: 379  
[\*\*\*\*\*هامش]  
(1) - سیأتی فی المطلب الثانی.  
(2) - یعنی علم الرجال، و المراد أنّ علم الرجال خاصّ بالبحث عن معرفة أحوال رواة الحدیث من حیث الجرح و التعدیل.  
(3) - فی «الإتقان» ج 4/ 40- 41: «قال الغزالی و غیره: آیات الأحکام خمسمائة آیة. و قال بعضهم: مائة و خمسون، قیل: و لعلّ مرادهم المصرّح به؛ فإنّ آیات القصص و الأمثال و غیرها یستنبط منها کثیر من الأحکام. قال الشیخ عزّ الدین بن عبد السّلام فی کتاب «الإمام فی أدلّة الأحکام»: معظم آی القرآن لا یخلو عن أحکام مشتملة علی آداب حسنة و أخلاق جمیلة …».  
(4) - و هی: علم التصریف؛ و النحو؛ و اللغة؛ و الاشتقاق؛ و المعانی؛ و البیان و البدیع؛ و أصول الفقه؛ و المنطق؛ و الرجال.  
(5) - و هی العلوم العشرة المذکورة آنفا مع علم الحدیث و تفسیر آیات الأحکام.

المطلب الثانی فی مراتب أحکام العلم الشرعی و ما ألحق به‌

و هی ثلاثة فرض عین و فرض کفایة و سنة فالأول «1» ما لا یتأدی الواجب عینا إلا به و علیه حمل «2» حدیث   
طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِیضَةٌ عَلَی کُلِّ مُسْلِمٍ «3»  
و هو یرجع إلی اعتقاد و فعل و ترک. فالأول اعتقاد کلمتی الشهادتین و ما یجب لله و یمتنع علیه و الإذعان بالإمامة للإمام و التصدیق بما جاء به النبی ص من أحوال الدنیا و الآخرة مما ثبت عنه تواترا کل ذلک بدلیل تسکن النفس إلیه و یحصل به الجزم.  
منیة المرید، ص: 380  
و ما زاد علی ذلک من أدلة المتکلمین و الخوض فی دقائق الکلام فهو فرض کفایة لصیانة الدین و دفع شبه المبطلین. و أما الفعل فتعلم واجب الصلاة عند التکلیف بها و دخول وقتها أو قبله بحیث یتوقف التعلم علیه و مثلها الزکاة و الصوم و الحج و الجهاد و الأمر بالمعروف و أما باقی أبواب الفقه من العقود و الإیقاعات فیجب تعلم أحکامها حیث یجب علی المکلف بأحد الأسباب المذکورة فی کتب الفقه و إلا فهی واجبة کفایة. و منه تعلم ما یحل و یحرم من المأکول و المشروب و الملبوس و نحوها مما لا غنی عنه و کذلک أحکام عشرة النساء لمن له زوجة و حقوق الممالیک لمن له شی‌ء منها. و أما الترک فیدخل فی بعض ما ذکر لیجتنب و مما یلحق به بل هو أهمه کما أسلفناه فی صدر الکتاب «4» تعلم ما یحصل به تطهیر القلب من الصفات المهلکة کالریاء و الحسد و العجب و الکبر و نحوها مما تحقق فی علم مفرد و هو من أجل العلوم قدرا إلا أنه قد اندرس بحیث لا یکاد تری له أثرا. و لو توقف تعلم بعض هذه الواجبات علی الاشتغال به قبل البلوغ لضیق وقته بعده و نحوه وجب علی الولی تعلیم الولد ذلک قبله من باب الحسبة بل ورد الأمر بتعلیم مطلق الأهل ما یحصل به النجاة من النار  
قَالَ اللَّهُ تَعَالَی یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَکُمْ وَ أَهْلِیکُمْ ناراً «5» قَالَ عَلِیٌّ ع وَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْمُفَسِّرِینَ مَعْنَاهُ عَلِّمُوهُمْ مَا یَنْجُونَ بِهِ مِنَ النَّارِ «6»  
منیة المرید، ص: 381  
وَ قَالَ ص کُلُّکُمْ رَاعٍ وَ کُلُّکُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِیَّتِهِ «7»  
. و أما فرض الکفایة فما لا بد للناس منه فی إقامة دینهم من العلوم الشرعیة کحفظ القرآن و الأحادیث و علومهما و الفقه و الأصول و العربیة و معرفة رواة الحدیث و أحوالهم و الإجماع و ما یحتاج إلیه فی قوام أمر المعاش کالطب و الحساب و تعلم الصنائع الضروریة کالخیاطة و الفلاحة حتی الحجامة و نحوها.  
فرع   
قال بعض العلماء «8» فرض الکفایة أفضل من فرض العین لأنه یصان بقیام البعض به جمیع المکلفین عن إثمهم المترتب علی ترکهم له بخلاف فرض العین فإنما یصان به عن الإثم القائم به فقط.  
و أما السنة فکتعلم نفل العبادات و الآداب الدینیة و مکارم الأخلاق و شبه ذلک و هو کثیر و منه تعلم الهیأة للاطلاع علی عظمة الله تعالی و ما یترتب علیه من الهندسة و غیرها و بقی علوم أخر بعضها محرم مطلقا کالسحر و الشعبذة و بعض الفلسفة و کل ما یترتب علیه إثارة الشکوک و بعضها محرم علی وجه دون آخر کأحکام النجوم و الرمل فإنه یحرم تعلمها مع اعتقاد تأثیرها و تحقیق وقوعها و مباح مع اعتقاد کون الأمر مستندا إلی الله تعالی و أنه أجری العادة بکونها سببا فی بعض الآثار و علی   
منیة المرید، ص: 382  
سبیل التفاؤل و بعضها مکروه کأشعار المولدین «9» المشتملة علی الغزل و تزجیة «10» الوقت بالبطالة و تضییع العمر بغیر فائدة و بعضها مباح کمعرفة التواریخ و الوقائع و الأشعار الخالیة عما ذکر مما لا یدخل فی الواجب کأشعار العرب العاربة «11» التی تصلح للاحتجاج بها فی الکتاب و السنة فإنها ملحقة باللغة «12». و باقی العلوم من الطبیعی و الریاضی و الصناعی أکثره موصوف بالإباحة  
منیة المرید، ص: 383  
بالنظر إلی ذاته و قد یمکن جعله مندوبا لتکمیل النفس و إعدادها لغیره من العلوم الشرعیة بتقویتها فی القوة النظریة و قد یکون حراما إذا استلزم التقصیر فی العلم الواجب عینا أو کفایة کما یتفق کثیرا فی زماننا هذا لبعض المحرومین الغافلین عن حقائق الدین. و من هذا الباب الاشتغال فی العلوم التی هی آلة العلم الشرعی زیادة عن القدر المعتبر منها فی الآلیة مع وجوب الاشتغال بالعلم الشرعی لعدم قیام من فیه الکفایة به و نحوه. و لتحریر أقسام العلوم و بیان أحکامها علی التفصیل محل آخر فإن ذکره هنا یخرج عن موضوع الرسالة. و اعلم أن تخصیص العلوم الأربعة «13» بالشرعیة مصطلح جماعة من العلماء و ربما خصه بعضهم بالثلاثة الأخیرة و یمکن رد کل علم واجب أو مندوب إلیه «14» و لا حرج فی ذلک فإنه مجرد اصطلاح لمناسبة و الله أعلم   
[\*\*\*\*\*هامش]  
(1) - لاحظ «شرح المهذّب» ج 1/ 41- 46.  
(2) - «شرح المهذّب» ج 1/ 41؛ «الفقیه و المتفقه» ج 1/ 43- 46.  
(3) - «الکافی» ج 1/ 30، کتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحثّ علیه، الحدیث 1، 2 و 5؛ «أمالی الطوسیّ» ج 2/ 182؛ «مجمع الزوائد» ج 1/ 119- 120؛ «سنن ابن ماجة» ج 1/ 81، المقدّمة، الباب 17، الحدیث 224؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج 1/ 8- 11.  
(4) - فی القسم الأوّل من النوع الأول من الباب الأوّل.  
(5) - سورة التحریم (66): 6.  
(6) - «شرح المهذّب» ج 1/ 43. فی «المستدرک علی الصحیحین» ج 2/ 494؛ و «الدرّ المنثور فی التفسیر بالمأثور» ج 6/ 244:  
«عن علیّ بن أبی طالب رضی اللّه عنه فی قوله تعالی: قُوا أَنْفُسَکُمْ وَ أَهْلِیکُمْ ناراً [سورة التحریم (66): 6] قال: علّموا أنفسکم و أهلیکم الخیر و أدّبوهم.» ؛ و فی «الدرّ المنثور فی التفسیر بالمأثور» ج 6/ 244، أیضا: «… عن ابن عبّاس، قال:  
اعملوا بطاعة اللّه و اتّقوا معاصی اللّه، و أمروا أهلیکم بالذکر ینجکم من النار. و … عن ابن عبّاس، قال: أدّبوا- - أهلیکم. و عن مجاهد … قال: أوصوا أهلیکم بتقوی اللّه. و عن قتادة … قال: مروهم بطاعة اللّه و انهوهم عن معصیة اللّه.» ؛ و الجملة الأخیرة منقولة عن مجاهد و قتادة فی «تفسیر التبیان» ج 10/ 50. و روی عن مقاتل فی «تفسیر مجمع البیان» ج 10/ 318؛ و «تفسیر الرازیّ» ج 30/ 46: «هو أن یؤدّب الرجل المسلم نفسه و أهله و یعلّمهم الخیر و ینهاهم عن الشرّ.» ؛ و انظر «تفسیر ابن کثیر» ج 4/ 417؛ و «الفقیه و المتفقه» ج 1/ 47.  
(7) - «صحیح مسلم» ج 3/ 1459، کتاب الإمارة (33) ؛ «مسند أحمد» ج 2/ 5، 54، 111؛ «الفقیه و المتفقه» ج 1/ 47؛ «شرح المهذّب» ج 1/ 44؛ «مجمع الزوائد» ج 5/ 207؛ «تنبیه الخواطر» ج 1/ 6.  
(8) - هو إمام الحرمین کما فی «شرح المهذّب» ج 1/ 37، 45.  
(9) - قال البغدادیّ فی «خزانة الأدب» ج 1/ 20- 21: «الکلام الذی یستشهد به نوعان: شعر و غیره؛ فقائل الأول قد قسّمه العلماء علی طبقات أربع: الطبقة الأولی: الشعراء الجاهلیون و هم قبل الإسلام کامرئ القیس و الأعشی؛ و الثانیة: المخضرمون و هم الذین أدرکوا الجاهلیة و الإسلام کلبید و حسّان؛ و الثالثة: المتقدمون- و یقال لهم الإسلامیون- و هم الذین کانوا فی صدر الإسلام کجریر و الفرزدق؛ و الرابعة: المولّدون- و یقال لهم المحدّثون- و هم من بعدهم إلی زماننا، کبشّار بن برد و أبی نواس؛ فالطبقتان الأولیان یستشهد بشعرهما إجماعا، و أمّا الثالثة فالصحیح صحة الاستشهاد بکلامها … أمّا الرابعة فالصحیح أنّه لا یستشهد بکلامها مطلقا. و قیل:  
یستشهد بکلام من یوثق به منهم، و اختاره الزمخشری و تبعه الشارح المحقّق [یعنی الرضی رحمه اللّه ؛ فإنّه استشهد بشعر أبی تمّام فی عدّة مواضع من هذا الشرح، و استشهد الزمخشری أیضا فی تفسیر أوائل البقرة ببیت من شعره، و قال: هو و إن کان محدثا لا یستشهد بشعره فی اللغة فهو من علماء العربیة، فأجعل ما یقوله بمنزلة ما یرویه، ألا تری إلی قول العلماء: الدلیل علیه بیت الحماسة، فیقنعون بذلک لوثوقهم بروایته و إتقانه.  
و اعترض علیه … الخ». و قال السیوطی فی «الاقتراح فی علم أصول النحو» / 70: «أجمعوا علی أنّه لا یحتجّ بکلام المولّدین و المحدثین فی اللغة و العربیة، و فی «الکشّاف» ما یقتضی تخصیص ذلک بغیر أئمّة اللغة و رواتها؛ فإنّها استشهد علی مسألة بقول حبیب بن أوس، ثمّ قال: و هو و إن کان محدثا لا یستشهد بشعره فی اللغة، فهو من علماء العربیّة، فأجعل ما یقوله بمنزلة ما یرویه، ألا تری إلی قول العلماء: الدلیل علیه بیت الحماسة. فیقتنعون بذلک لتوثقهم بروایته و إتقانه».  
(10) - «التزجیة: دفع الشی‌ء، یقال: کیف تزجّی الأیّام؟ أی کیف تدافعها» («لسان العرب» ج 14/ 354- 355 «زجا»).  
(11) - «العرب العاربة هم الخلّص منهم، و أخذ من لفظه فأکّد به، کقولک: لیل لائل» («لسان العرب» ج 1/ 586، «عرب») ، و هم الجاهلیون و المخضرمون، و المتقدّمون علی رأی- الذین یصحّ الاحتجاج بأشعارهم لإثبات قواعد الأدب و العربیّة.  
(12) - فاتّضح ممّا ذکرناه فی هذه التعالیق أنّه یرید المصنّف رحمه اللّه من «أشعار المولّدین» أشعار الطبقة الرابعة؛ و حیث لا یجوز الاستشهاد بأشعار المولّدین لإثبات القواعد الأدبیّة فلا فائدة فی تعلّمها، فلا تلحق باللغة التی یجب تعلّمها. و بعض هذه الأشعار المشتمل علی الغزل و تضییع العمر بغیر فائدة، مکروه تعلّمه، و ما لم یکن مشتملا علی ذلک فتعلّمه مباح. و بعبارة أخری: قد قسّم المصنّف الأشعار- من حیث حکمها الشرعی- إلی ثلاثة أقسام؛ الأوّل: أشعار العرب العاربة و هی أشعار الطبقة الأولی و الثانیة- و الثالثة علی قول- فإنّها ملحقة باللغة و حکمها حکم اللغة، الثانی: أشعار المولّدین المشتملة علی الغزل و تضییع العمر بغیر فائدة، فإنّ تعلمها مکروه؛ الثالث: أشعار المولّدین الخالیة ممّا ذکر، فتعلمها مباح.  
(13) - و هی: علم الکلام و أصول الدین؛ و علم الکتاب العزیز؛ و علم الأحادیث؛ و علم الأحکام الشرعیة المعبّر عنها بالفقه.  
(14) - أی إلی هذا المصطلح.  
منیة المرید، ص: 385

المطلب الثالث فی ترتیب العلوم بالنظر إلی المتعلم‌

اعلم أن لکل علم من هذه العلوم مرتبة من التعلم لا بد لطالبه من مراعاتها لئلا یضیع سعیه أو یعسر علیه طلبه و لیصل إلی بغیته بسرعة و کم قد رأینا طلابا للعلم سنین کثیرة لم یحصلوا منه إلا علی القلیل و آخرین حصلوا منه کثیرا فی مدة قلیلة بسبب مراعاة ترتیبه و عدمه. و لیعلم أیضا أن الغرض الذاتی لیس هو مجرد العلم بهذه العلوم بل الغرض موافقة مراد الله تعالی منها أما بالآلیة أو بالعلم أو بالعمل أو بإقامة نظام الوجود أو إرشاد عباده إلی ما یراد منهم أو غیر ذلک من المطالب و بسبب ذلک یختلف ترتیب التعلم. فمن کان تعلمه فی ابتداء أمره و ریعان شبیبته و هو قابل للترقی إلی مراتب العلوم و التأهل للتفقه فی الدین بطریق الاستدلال و البراهین فینبغی أن یشتغل فی أول أمره بحفظ کتاب الله تعالی و تجویده علی الوجه المعتبر لیکون مفتاحا صالحا و معینا ناجحا و لیستنیر القلب به و یستعد بسببه إلی درک باقی العلوم.  
منیة المرید، ص: 386  
فإذا فرغ منه اشتغل بتعلم العلوم العربیة فإنها أول آلات الفهم و أعظم أسباب العلم الشرعی فیقرأ أولا علم التصریف و یتدرج فی کتبه من الأسهل إلی الأصعب و الأصغر إلی الأکبر حتی یتقنه و یحیط به علما. ثم ینتقل إلی النحو فیشتغل فیه علی هذا النهج و یزید فیه بالجد و الحفظ فإن له أثرا عظیما فی فهم المعانی و مدخلا جلیلا فی إتقان الکتاب و السنة لأنهما عربیان. ثم ینتقل منه إلی بقیة العلوم العربیة فإذا فرغ منها أجمع اشتغل بالمنطق و حقق مقاصده علی النمط الأوسط و لا یبالغ فیه مبالغته فی غیره لأن المقصود منه یحصل بدونه و فی الزیادة تضییع للوقت غالبا. ثم ینتقل منه إلی علم الکلام و یتدرج فیه کذلک و یطلع علی طبیعیاته لیحصل له بذلک ملکة البحث و الاطلاع علی مزایا العوالم و خواصها. ثم ینتقل منه إلی أصول الفقه متدرجا فی کتبه و مباحثه کذلک و هذا العلم أولی العلوم بالتحریر و أحقها بالتحقیق بعد علم النحو لمن یرید التفقه فی دین الله تعالی فلا یقتصر منه علی القلیل فبقدر ما یحققه تتحقق عنده المباحث الفقهیة و الأدلة الشرعیة. ثم ینتقل منه إلی علم درایة الحدیث فیطالعه و یحیط بقواعده و مصطلحاته و لیس من العلوم الدقیقة و إنما هو مصطلحات مدونة و فوائد مجموعة. فإذا وقف علی مقاصده انتقل إلی قراءة الحدیث بالروایة و التفسیر و البحث و التصحیح علی حسب ما یقتضیه الحال و یسعه الوقت و لا أقل من أصل «1» منه یشتمل علی أبواب الفقه و أحادیثه. ثم ینتقل منه إلی البحث عن الآیات القرآنیة المتعلقة بالأحکام الشرعیة و قد  
منیة المرید، ص: 387  
أفردها العلماء «2» رضوان الله علیهم بالبحث و خصوها بالتصنیف فلیطالع فیها کتابا و لیبحث عن أسرارها و لیمعن النظر فی کشف أغوارها فلیس لها حد تقف علیه الأفهام إذ لیست کغیرها من کلام الأنام و إنما هی کلام الملک العلام و فهم الناس لها علی حسب ما تصل إلیه عقولهم و تدرکه أفهامهم. فإذا فرغ منها انتقل بعدها إلی قراءة الکتب الفقهیة فیقرأ منها أولا کتابا یطلع فیه علی مطالبه و رءوس مسائله و علی مصطلحات الفقهاء و قواعدهم فإنها لا تکاد تستفاد إلا من أفواه المشایخ بخلاف غیره من العلوم ثم یشرع ثانیا فی قراءة کتاب آخر بالبحث و الاستدلال و استنباط الفرع من أصوله و رده إلی ما یلیق به من العلوم و استفادة الحکم من کتاب أو سنة من جهة النص أو الاستنباط من عموم لفظ أو إطلاقه و من حدیث صحیح أو حسن أو غیرهما لیتدرب علی هذه المطالب علی التدریج فلیس من العلوم شی‌ء أشد ارتباطا بغیره و لا أعم احتیاجا إلیها منه فلیبذل فیه جهده و لیعظم فیه جده فإنه المقصد الأقصی و المطلب الأسنی و وراثة الأنبیاء و لا یکفی ذلک کله إلا بهبة من الله تعالی إلهیة و قوة منه قدسیة «3» توصله إلی هذه البغیة و تبلغه هذه الرتبة و هی العمدة فی فقه دین الله تعالی و لا حیلة للعبد فیها بل هی منحة إلهیة و نفحة ربانیة یخص بها من یشاء من عباده إلا أن للجد و المجاهدة و التوجه إلی الله تعالی و الانقطاع إلیه أثرا بینا فی إفاضتها من الجناب القدسی وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا وَ إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِینَ «4».  
منیة المرید، ص: 388  
فإذا فرغ من ذلک کله شرع فی تفسیر الکتاب العزیز بأسره فکل هذه العلوم له مقدمة و إذا وفق له فلا یقتصر علی ما استخرجه المفسرون بأنظارهم فیه بل یکثر من التفکر فی معانیه و یصفی نفسه للتطلع علی خوافیه و یبتهل إلی الله تعالی فی أن یمنحه من لدنه فهم کتابه و أسرار خطابه فحینئذ یظهر علیه من الحقائق ما لم یصل إلیه غیره من المفسرین لأن الکتاب العزیز بحر لجی فی قعره درر و فی ظاهره خیر و الناس فی التقاط درره و الاطلاع علی بعض حقائقه علی مراتب حسب ما تبلغه قوتهم و یفتح الله به علیهم و من ثم نری التفاسیر مختلفة حسب اختلاف أهلها فیما یغلب علیهم من العلم فمنها ما یغلب علیه العربیة کالکشاف للزمخشری و منها ما یغلب علیه الحکمة و البرهان الکلامی کمفتاح أو مفاتیح الغیب للرازی و منها ما یغلب علیه القصص کتفسیر الثعلبی «5» و منها ما یسلط علی تأویل الحقائق دون تفسیر الظاهر کتأویل عبد الرزاق القاشی «6» إلی غیر ذلک من المظاهر و من المشهور ما روی من أن للقرآن تفسیرا و تأویلا و حقائق و دقائق و أن له ظهرا و بطنا و حدا و مطلعا «7». ذلِکَ فَضْلُ اللَّهِ یُؤْتِیهِ مَنْ یَشاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیمِ «8».  
منیة المرید، ص: 389  
فإذا فرغ من ذلک و أراد الترقی و تکمیل النفس فلیطالع کتب الحکمة من الطبیعی و الریاضی و الحکمة العملیة المشتملة علی تهذیب الأخلاق فی النفس و ما خرج عنها من ضرورات دار الفناء. ثم ینتقل بعده إلی العلوم الحقیقیة و الفنون الحقیة فإنها لباب هذه العلوم و نتیجة کل معلوم و بها یصل إلی درجة المقربین و یحصل علی مقاعد الواصلین أوصلنا الله و إیاکم إلی ذلک الجناب إنه کریم وهاب. هذا کله ترتیب من هو أهل لهذه العلوم و له استعداد لتحصیلها و نفس قابلة لفهمها فأما القاصرون عن درک هذا المقام و الممنوعون بالعوائق عن الوصول إلی هذا المرام فلیقتصروا منها علی ما یمکنهم الوصول إلیه متدرجین فیه حسب ما دللنا علیه فإن لم یکن لهم بد من الاقتصار فلا أقل من الاکتفاء بالعلوم الشرعیة و الأحکام الدینیة. فإن ضاق الوقت أو ضعفت النفس عن ذلک- فالفقه أولی من الجمیع فبه قامت النبوات و انتظم أمر المعاش و المعاد مضیفا إلیه ما یجب مراعاته من تهذیب النفس و إصلاح القلب من علم الطب النفسی لیترتب علیه العدالة التی بها قامت السماوات و الأرض و التقوی التی هی ملاک الأمر. فإذا فرغ عما خلق له من العلوم فلیشتغل بالعمل الذی هو زبدة العلم و علة الخلق قال الله تعالی وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِیَعْبُدُونِ «9». و هذه العلوم بمنزلة الآلات القریبة أو البعیدة للعمل کما حققناه فی الباب الأول «10» و ما أجهل و أخسر و أحمق من یتعلم صنعة لینتفع بها فی أمر معاشه ثم یصرف عمره و یجعل کَدَّهُ فی تحصیل آلاتِها من غیر أن یشتغل بها اشتغالا یحصل به الغرض منها فتدبر ذلک موفقا إن شاء الله تعالی   
منیة المرید، ص: 391  
[\*\*\*\*\*هامش]  
(1) - یرید من «الأصل» جامعا روائیا ک «الکافی» و «التهذیب» و «الاستبصار» و «کتاب من لا یحضره الفقیه»، لا الأصل بمعناه الاصطلاحی، الذی منه الأصول الأربعمائة المشهورة.  
(2) - منهم الفاضل المقداد و القطب الراوندیّ؛ و من المتأخرین عن المصنّف: المحقق الأردبیلی و الفاضل الجواد رحمهم اللّه تعالی، انظر تفصیل ذلک فی «الذریعة» ج 1/ 40- 43.  
(3) - قال المصنّف رحمه اللّه فی «شرح اللمعة» ج 3/ 66، فی بیان شرائط الإفتاء: «… نعم یشترط مع ذلک کلّه أن یکون له قوّة یتمکّن بها من ردّ الفروع إلی أصولها و استنباطها منها، و هذه هی العمدة فی هذا الباب، و إلّا فتحصیل تلک المقدّمات قد صارت فی زماننا سهلة، لکثرة ما حقّقه العلماء و الفقهاء فیها و فی بیان استعمالها، و إنّما تلک القوّة بید اللّه تعالی یؤتیها من یشاء من عباده علی وفق حکمته و مراده، و لکثرة المجاهدة و الممارسة لأهلها مدخل عظیم فی تحصیلها، وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا [سورة العنکبوت (29): 69]».  
(4) - سورة العنکبوت (29): 69.  
(5) - الموسوم ب «الکشف و البیان»، انظر وصفه فی «الذریعة» ج 18/ 66- 67.  
(6) - «تأویل الآیات» أو «التأویلات»، انظر وصفه فی «الذریعة» ج 3/ 303.  
(7) - فی «تفسیر الطبریّ» ج 1/ 9؛ و «إحیاء علوم الدین» ج 1/ 88، 260: «قال صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم: «إنّ للقرآن ظاهرا و باطنا و حدّا و مطلعا» ؛ و فی «تفسیر العیّاشیّ» ج 1/ 11، الحدیث 5؛ و «بصائر الدرجات» / 196، الحدیث 7: «عن الفضیل بن یسار، قال: سألت أبا جعفر علیه السّلام عن هذه الروایة: ما فی القرآن آیة إلّا و لها ظهر و بطن، و ما فیه حرف إلّا و له حدّ و لکلّ حدّ مطلع، ما یعنی بقوله: لها ظهر و بطن؟ قال: ظهره و بطنه تأویله …» ؛ و فی «المحاسن» / 270، الحدیث 360: «… قلت: و للقرآن بطن و ظهر؟ فقال: نعم، لأنّ لکتاب اللّه ظاهرا و باطنا و معاینا و ناسخا و منسوخا و محکما و متشابها و سننا و أمثالا و فصلا و وصلا و أحرفا و تصریفا …» و راجع أیضا «بحار الأنوار» ج 92/ 78- 106؛ «الإتقان» ج 4/ 225. و أمّا قوله «و حقائق و دقائق» فلم أجده فی الأحادیث و الروایات. نعم قال المکی فی «علم القلوب» / 27: «و قیل: ما من آیة فی القرآن إلّا و لها سبع معان: ظاهر و باطن و إشارات و أمارات و لطائف و دقائق و حقائق؛ فالظاهر للعوام، و الباطن للخواصّ، و الإشارات لخاصّ الخواصّ، و الأمارات للأولیاء، و اللطائف للصدّیقین، و الدقائق للمحبّین، و الحقائق للنبیّین».  
(8) - سورة الجمعة (62): 4.  
(9) - سورة الذاریات (51): 56.  
(10) - فی الأمر الثانی من القسم الأوّل من النوع الأول من ذلک الباب.

تتمة الکتاب فی نصائح مهمة لطلاب العلوم

اعلم وفقک الله تعالی أنی قد أوضحت لک السبیل و علمتک کیفیة المسیر و بینت لک کمال الآداب و حثثتک علی دخول هذا الباب فعلیک بالجد و التشمیر و اغتنام أیام عمرک القصیر فی اقتناء الفضائل النفسانیة و الحصول علی الملکات العلمیة فإنها سبب لسعادتک المؤبدة و موجبة لکمال النعمة المخلَّدة فإنها من کمالات نفسک الإنسانیة و هی باقیة أبدا لا تعدم کما تحقق فی العلوم الحکمیة و دلت علیه الآیات القرآنیة و الأخبار النبویة فتقصیرک فی تحصیل الکمال فی أیام هذه المهلة القلیلة موجب لدوام حسرتک الطویلة. و اعتبر فی نفسک الآن إن کنت ذا بصیرة أنک لا ترضی بالقصور عن أبناء نوعک من بلدک أو محلتک و تتألم بزیادة علمهم علی علمک و ارتفاع شأنهم علی شأنک مع أنک و هم فی دار خسیسة و عیشة دنیة زائلة عما قلیل و لا یکاد یطلع علی نقصک من الخارجین عنک إلا القلیل فکیف ترضی لنفسک إن کنت عاقلا بأن تکون غدا فی دار البقاء عند اجتماع جمیع العوالم من الأنبیاء و المرسلین و الشهداء و الصالحین و العلماء الراسخین و الملائکة المقربین و منازلهم فی تلک   
منیة المرید، ص: 392  
الدار علی قدر کمالاتهم التی حصلوها فی هذه الدار الفانیة و المدة الزائلة فی موقف صف النعال «1» و أنت الآن قادر علی درک الکمال ما هذا إلا قصور فی العقل أو سبات نعوذ بالله من سنة الغفلة و سوء الزلة. هذا کله علی تقدیر سلامتک فی تلک الدار من عظیم الأخطار و عذاب النار و أَنَّی لک بالأمان من ذلک و قد عرفت أن أکثر هذه العلوم واجب إما علی الأعیان أو الکفایة و أن الواجب الکفائی إذا لم یقم به من فیه کفایة یأثم الجمیع بترکه و یصیر حکمه فی ذلک کالواجب العینی. و أین القائم فی هذا الزمان بل فی أکثر الأزمان بالواجب من تحصیل هذه العلوم الشرعیة و الحاصل علی درجتها المرضیة سیما التفقه فی الدین فإن أقل مراتبه وجوبه علی الکفایة و أدنی ما یتأدی به هذا الواجب أن یکون فی کل قطر منه قائم به ممن فیه کفایة و هذا لا یحصل إلا مع وجود خلق کثیر من الفقهاء فی أقطار الأرض و متی اتفق ذلک فی هذه الأزمنة. هذا مع القیام بما یلزمه من العلوم و الکتب التی یتوقف علیها من الحدیث و غیره و تصحیحها و ضبطها و کل هذا أمر معدوم فی هذا الزمان فالتقاعد عنه و الاشتغال بغیر العلم و مقدماته قد صار من أعظم العصیان و إن کان بصورة العبادة من دعاء أو قراءة القرآن فأین السلامة من أهوال القیامة للقاعد عن الاشتغال بالعلوم الشرعیة علی تقدیر رضاه بهمته الخسیسة عن ارتقاء مقام أهل الدرجة العلیة. و اعتبر ثالثا [ثانیا] علی تقدیر السلامة من ذلک کله أن امتیازک عن سائر جنسک من الحیوانات لیس إلا بهذه القوة العاقلة التی قد خصک الله بها من بینها الممیزة بین الخطأ و الصواب الموجبة لتحصیل العلوم النافعة لک فی هذه الدار و فی دار المآب فقعودک عن استعمالها فیما خلقت له و انهماکک فی مهلکک   
منیة المرید، ص: 393  
من المأکل و المشرب و غیرهما من الأعمال التی یشارکک فیها سائر الحیوانات حتی الدیدان و الخنافس فإنها تأکل و تشرب و تجمع القوت و تتناکح و تتوالد مع أنک قادر علی أن تصیر من جملة الملائکة المقربین باستعمال قوتک فی العلم و العمل بل أعظم من الملائکة عین الخسران المبین «2». فتنبهوا معشر إخوانی و أحبائی أیقظنا الله و إیاکم من غفلتکم و اغتنموا أیام مهلتکم و تلافوا تفریطکم قبل زوال الإمکان و فوت الأوان و الحصول فی حیز کان فیا لها حسرة لا یتدارک فارطها و ندامة تخلد محنتها. نبهنا الله و إیاکم من مراقد الطبیعة و جعل ما بقی من أیام هذه المهلة مصروفا علی علوم الشریعة و أحلنا جمیعا فی دار کرامته بمنازلها الرفیعة إنه أکرم الأکرمین و أجود الأجودین. و علی هذا القدر نختم الرسالة حامدین لله تعالی مصلین علی خاتم الرسالة و علی آله أهل العصمة و العدالة مسلمین مستغفرین من ذنوبنا إنه غفور رحیم. و فرغ منها مؤلفها الفقیر إلی عفو الله تعالی و رحمته زین الدین بن علی بن أحمد الشامی العاملی ضحی یوم الخمیس یوم العشرین من شهر ربیع الأول سنة أربع و خمسین و تسع مائة تقبلها الله برحمته و تلقاها بید کرمه و رأفته إنه جواد کریم وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ «3»  
[\*\*\*\*\*هامش]  
(1) - «فی موقف صفّ النعال» خبر ل «تکون».  
(2) - «عین الخسران المبین» خبر لقوله: «فقعودک».  
(3) - قد فرغت- بحول اللّه و قوّته- من مقابلة هذا الأثر الشریف و السفر المنیف و الکتاب القیّم، مع ستّ نسخ مطبوعة و أکثر من خمس نسخ مخطوطة- منها النسخة التی کتبها تلمیذ المؤلّف رحمه اللّه و سمعها منه و علیها خطّه- و تحقیقه و تخریج مصادر الروایات و أقوال الصحابة و العلماء و أکثر الأشعار، و التعلیق علیه و إعراب مواضعه المشکلة، فی شهر جمادی الأولی من سنة 1409 ه. فی بلدة قم المشرفة و کان شروعی فی ذلک فی شهر شعبان المعظّم من سنة 1407 ه. و الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا و مولانا محمّد و آله الطیّبین الطاهرین، و أنا العبد رضا المختاری، غفر اللّه له و لوالدیه.

آداب تعلیم و تعلم در اسلام (ترجمه منیة‌المرید)

مشخصات کتاب

‌سرشناسه: حجتی، محمدباقر، ۱۳۱۱  
عنوان قراردادی: منیة المرید فی آداب المفید و المستفید. فارسی  
عنوان و نام پدیدآور: آداب تعلیم و تعلم در اسلام ترجمه گزارش گونه کتاب «منیه‌المرید فی آداب المفید و المستفید» از شهید ثانی / نگارش محمد باقر حجتی.  
وضعیت ویراست:  
[ویراست ۳].  
مشخصات نشر: تهران دفتر نشر فرهنگ اسلامی ، ۱۳۶۷.  
مشخصات ظاهری: سی و یک، ۷۷۱ ص.  
شابک: ۱۵۰۰ ریال ؛ ۱۰۰۰ ریال (چاپ سیزدهم) ؛ ۱۵۰۰ ریال (چاپ پانزدهم) ؛ ۶۰۰۰ ریال (چاپ نوزدهم) ؛ ۱۳۰۰۰ ریال : چاپ بیست و دوم 964 - 430 - 560 - 4: ؛ ۱۵۰۰۰ ریال (چاپ بیست و چهارم) ؛ ۱۷۰۰۰ ریال (چاپ بیست و ششم ؛ ۸۰۰۰۰ ریال (چاپ سی‌ام) ؛ ۸۰۰۰۰ ریال : چاپ سی و یکم 978 - 964 - 430 - 560 - 3:  
یادداشت: چاپ سیزدهم: زمستان ۱۳۶۵.  
یادداشت: چاپ پانزدهم: پاییز ۱۳۶۷.  
یادداشت: چاپ نوزدهم ۱۳۷۳.  
یادداشت: چاپ بیست و دوم و بیست و چهارم ۱۳۷۸.  
یادداشت: چاپ بیست و پنجم و بیست و ششم ۱۳۷۹.  
یادداشت: چاپ بیست و هفتم ۱۳۸۰.  
یادداشت: چاپ سی‌ام: ۱۳۸۷.  
یادداشت: چاپ سی و یکم: ۱۳۸۷ (فیپا).  
یادداشت: کتابنامه ص. [۷۶۸] - ۷۷۱؛ همچنین به صورت زیرنویس.  
یادداشت: نمایه.  
موضوع: اسلام و آموزش و پرورش  
موضوع: اخلاق اسلامی  
شناسه افزوده: شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۹۱۱ - ۹۶۶ق.  
رده بندی کنگره: BP۲۵۴/۴ /ش‌۹م‌۸۰۴۱ ۱۳۶۷  
رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۸۳۷  
شماره کتابشناسی ملی: م‌۶۸ - ۳

مقدمه

مقدمه تحریر جدید و تحریر نخست

بسم الله الرحمن الرحیم  
الحمد لمن لایلیق بالحمد الا هو، و الصوة و السلام علی رسوله الذی ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله، و علی آله الهداة الی سبیل الفوز و النجات.  
کتاب حاضر - که از دیرباز، یعنی 1359 ه. ش تحت عنوان «آداب تعلیم و تعلم در اسلام» طبع و انتشار آن آغاز گردید و تاکنون نسخه‌های بسیار فراوانی از آن با تجدید طبع مکرر، در اختیار علاقه مندان قرار گرفت - به خاطر لغزشهای مطبعی چه در کلمات و چه در اعراب گذاری، و نیز پاره‌ای از اشتباهات غیر مطبعی - به تجدید نظر و دوباره نگری دقیق و اصلاح و پیرایش نیازمند بود. راه یافتن این اغلاط و لغزشها به خاطر آن بود که سرعت و شتاب در ترجمه را از این بنده درخواست کرده بودند، و کار ترجمه مذکور به علت آنکه خواهان تسریع در آن بودند در مدتی حدود قریب به پنج ماه انجام گرفت که قهرا موجب گشت دقت لازم درباره آن مبذول نگردد، و درباره روایات و احادیث و آثار موجود در متن بررسی‌های کافی به عمل نیاید.  
اما چون ترجمه کتاب، توجه دوستداران و علاقه مندان به مطالعه در تعلیم و تربیت اسلامی را به خود جلب کرده و در نتیجه بر اثر کثرت تقاضا نسخه‌های فراوانی از آن به طبع رسیده بود سزا بر آن دیدم در برابر این اغلاط مطبعی و احیانا غیر مطبعی بی تفاوت نمانم بلکه کوشش خویش را در جهت پیرایش آنها به کار گیرم؛ و لذا به تصحیح و تنقیح آن روی آوردم، و تصمیم گرفتم که برای اصلاح آن از بذل هیچ کوششی دریغ نورزم.  
قریب به دو سال فرصتهای فراغت خود را صرفا به این کار اختصاص دادم، نخست به تصحیح اغلاط و ترمیم خلل و نقائص آن پرداختم و تعابیر و یا احادیثی که به نظر می‌رسید باید درباره آنها توضیح و گزارشی بیان شود در مورد آنها درنگ بیشتری نمودم و با استفاده از مراجع تحقیق و ماخذ مناسب، راجع به آنها بررسی لازم به عمل آوردم. علاوه بر این استخراج منابع احادیث و آثاری که در متن کتاب «منیة المرید» آمده است بذل جهد نمودم و با استفاضه از کتب حدیث فریقین، ماخذ این احادیث و آثار را نمایاندم. این کار - چنانکه برهمه محققان و دست اندرکاران تحقیق و پژوهش روشن است - به فرصت و حوصلتی کافی نیاز دارد؛ لکن علیرغم ضعف مزاج و بیماری و تراکم کارها و تشتت خاطر، حل و درمان این مشکل را برخود لازم شمرده و راه را برای ورود در این کار بر خویشتن هموار ساختم، و مراجع و کتب و آثار علمی مورد نیاز را - با اینکه تهیه آنها سخت مشکل می‌نمود - فراهم آوردم و با استمداد از آنها خرده و لغزشهای موجود در ترجمه را به اندازه وسع خویش پیراستم و بیشتر منابع احادیث و آثار موجود در متن را باز یافتم، و یادداشتهای سودمندی را نیز بر پایان ترجمه افزودم.  
تذکر این نکته بجا است که در تحریر ترجمه نخست کتاب «منیة المرید» از یک نسخه چاپ هند بهره بردم که پاره‌ای از خرده‌های ترجمه به خاطر اغلاطی بود که در خود متن وجود داشت، و تقاضای تسریع در ترجمه، فرصت تهیه نسخه‌های دیگر را از دستم ربوده بود.  
در مورد استخراج منابع روائی متن قبلا تصور می‌کردم شهید ثانی (رضوان الله علیه) در تنظیم کتاب «منیة المرید» فقط به روایاتی استناد جسته است که باید آنها را در کتب حدیث شیعی جستجو کرد؛ اما به هنگام تجدید نظر دریافتم که این دانشمند گرانقدر - علاوه بر استناد به احادیث شیعه - به احادیث دیگری استشهاد کرده است که این احادیث را باید در کتب حدیث اهل سنت به دست آورد، و اثری از آنها در کتب حدیث شیعه به چشم نمی‌خورد. و لذا در آغاز کار تحریر جدید علیرغم تفحص و تصفحی که در این طریق نمودم، منابع بسیاری از این گونه احادیث را - که احادیث نبوی بود - نمی‌توانستم به دست آورم تا آنگاه که دریافتم باید به تحقیق در کتب حدیث اهل سنت بنشینم. به همین جهت بسیاری از کتب حدیث اهل سنت را تهیه کردم و ضمنا یکی از جوامع حدیثی اهل سنت را نیز - که اکثر قریب به تمام احادیث صحاح ست و جوامع حدیثی آنها در آن گرد آمده - فراهم آوردم (1) ، و غالبا در امر استخراج منابع احادیث اهل سنت از این کتاب اخیر بهره بردم. علاوه بر آنکه منابع احادیث شیعی را از کتب حدیث شیعه - به ویژه کتاب «الکافی» ثقة الاسلام کلینی (قدس سره) - استخراج نمودم.  
مرحوم مجلسی دوم و نیز مولی محسن فیض کاشانی (رضوان الله علیهما) اولی در کتاب «بحارالانوار» و دومی در کتاب «المحجة البیضاء» روایات و احادیث کتاب «منیة المرید» اعم از احادیث نبوی و نیز احادیث امامی را آوردند.  
و چنین به نظر می‌رسد که این دو دانشمند بزرگوار به نقل و روایت مرحوم شهید ثانی اتکاء نمودند و ظاهرا روایات نبوی موجود در آن را از طریق شیعه تلقی کردند. نکته مهم دیگری که یادآوری آن ضروری است که شهید ثانی در این کتاب از کتاب تذکرة السامع و المتکلم فی ادب العالم و المتعلم (2) تالیف بدرالدین بن ابی اسحاق ابراهیم بن ابی الفضل سعدالله بن جماعه کنانی (م 733 هق.) اقتباس کرده، که همین امر موجب گشته است بسیاری از احادیث نبوی که از طریق اهل ست روایت شده است در کتاب «منیة المرید» راه یابد، مرحوم شهید ثانی آنچنان در کتاب «منیة المرید» از «تذکرة السامع» اثر پذیرفته است که در بسیاری از موارد عینا عبارت «تذکرة السامع» آن را یاد کرده است.  
در حقیقت، کتاب «منیة المرید» همان کتاب «تذکرة السامع» می‌باشد که از اضافات و روایاتی از احادیث شیعی نیز برخوردار می‌باشد، و این ترجمه می‌تواند به عنوان ترجمه فارسی هر دو کتاب تلقی گردد.  
و چون موارد تشابه این دو کتاب خودداری شده است؛ زیرا ذکر این موارد به خاطر کثرت آن، به هیچ وجه ضروری به نظر نمی‌رسید.  
اصولا شهید ثانی با مسافرت به اکثر بلاد اسلامی، محضر عده زیادی از اساتید اهل سنت را درک کرده بود و در کتاب «منیة المرید» که درباره آداب و سنن تعلیم و تعلم تالیف یافته مانعی نمی‌دید که احیانا به روایات معتبر آنها استناد جوید و از این رهگذر به همبستگی فرق اسلامی مددی رسانده باشد؛ و چنانکه در گزارش احوال این دانشمند عالیقدر خواهیم دید وی برای مراجعات - طبق مذهب آنها - فتوی می‌داد، و در فقه مذاهب خمسه آنچنان احاطه علمی به هم رسانده بود که اگر هر فرقه‌ای از فرق مختلف اسلامی به او مراجعه می‌کردند، طبق مذاهب خویش، فتاوای مناسب را دریافت می‌نمودند، و شهید ثانی کتاب «منیة المرید» را برای دنیای اسلام نگاشت و لذا از استناد به هرگونه حدیثی - اعم از شیعی و سنی - که قابل استناد به نظر می‌رسید فرو گذار نکرد.  
و نیز باید گفت تسامح در ادله سنن نیز می‌تواند چنان استنادی را توجیه کند. باری برای تحریر مجدد «آداب تعلیم و تعلم در اسلام» و استخراج منابع روائی و مراجع آثار متن «منیة المرید» تا کنون سعی وافری مبذول داشتم، و انجام این کار، فرصت زیادی را به خود اختصاص داد تا سرانجام بدین صورت که ملاحظه می‌فرمائید در اختیار علاقه مندان به تعلیم و تربیت اسلامی قرار می‌گیرد. اما مدعی نیستم که همه اغلاط و لغزشهای آن را پیراستم و یا نقائص و کمبودهای آن را جبران و ترمیم نموده ام؛ لکن می‌توانم یادآور گردم که در این کار تا آنجا که فرصت و توانائی اجازه می‌داد سعی خود را به کار گرفتم.

اما مزایای تحریر جدید کتاب

به شرحی است که از این پس به نظر می‌رسد:  
1 - بسط مقدمه در زندگی نامه شهید ثانی (رضوان الله علیه) که علاوه بر استناد به مآخذ معتبر، در نگارش آن از مقدمه «الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیه» به قلم شیخ محمد مهدی آصفی بهره فراوانی بردم.  
2 - اصلاح پاره‌ای از اغلاط مطبعی و غیر مطبعی و نیز اشتباهاتی که توسط پیاده کننده اعرابهائی که ضبط نمودم روی داده بود، و همه آنها را تقاضای تسریع در ترجمه به ارمغان آورده بود.  
3 - استخراج منابع و مآخذ احادیث و روایات و آثار، و احیانا اشعاری که در متن کتاب آمده بود، و این کار فرصت فراوانی را در اختیار خود گرفته و موجب گشت که بیشتر اهتمام مترجم درباره آن مصروف گردد، و در نتیجه منابع اکثر قریب به تمام این احادیث و آثار ارائه شده است.  
4 - توضیح و تبیین پاره‌ای از احادیث و روایاتی که محدثان و دانشمندان در گزارش و تفسیر آنها دچار اختلاف نظر بوده، و یا اساسا به علت ایجاز، گزارش و تفسیر آنها مناسب به نظر می‌رسید.  
5 - افزودن بخشی بر پایان ترجمه در مورد آداب اقامت و سکنای در مدرسه از کتاب «تذکرة السامع» که این بخش در کتاب «منیة المرید» مطرح نبوده است.  
6 - فهرستی از کتب تعلیم و تربیت اسلامی و تاریخ آن و نیز یکی که در روانشناسی اسلامی - از دیرباز تا کنون - نگارش شده است. در دوبخش عربی و فارسی، البته کتابهائی که به خود آنها و یا نام و نشان آنها از طریق مراجع مطمئن دسترسی یافتم.  
و لذا آن کتبی را که به خود آنها دست یافتم با فهرست مطالب آنها را معرفی کردم، اما کتابهائی که آنها را نیافتم و به ذکر نام و مولف و تاریخ وفات مولف و مرجعی که آن کتاب و یا نسخه خطی آن را شناسانده است بسنده نمودم بدین امید که ان شاء الله - بتوانم در فرصتهای دیگر به تکمیل آنها موفق گردم. لازم به یاد آوری است که کوشیدم بر همه این کتابها دست یابم، و لذا باید گفت این کتابها نمونه‌های از کتب تعلیم و تربیت اسلامی است نه همه آنها؛ زیرا چنین کاری به صرف فرصتی طولانی نیازمند است که تاکنون برایم دست نداد.  
7 - فهرستی از آیات و احادیث و روایات و آثار و اشعاری که در کتاب آمده است.  
8 - فهرست اعلام درسه بخش: اشخاص و گروهها، کتب و نبشتارها، امکنه و جایها. در استخراج این فهرست و نیز یافتن نام صحیح و کامل اشخاص و تاریخ تولد و وفات آنها - که در این بخش آمده است - نور چشمانم: سید محمد سعید حجتی و سید محمد شریف حجتی (سلمهما الله تعالی) به این بنده بسیار مدد رسانده‌اند که امیدوارم خداوند متعال آن دو را در امر دین و دانش موفق و موید بدارد.  
9 - کتابنامه مصادر و مآخذی که در ترجمه «منیة المرید» و تحقیق در محتوای آن مورد استفاده و استناد قرار گرفت.  
در پایان از همه عزیزان و سرورانی که از این کتاب بهره می‌جویند، ضمن آنکه ملتمس ادعیه در مظان استجابت آن هستم استدعا می‌کنم با نظر لطف و محبت از تذکرات مفید و سودمندی که می‌تواند در تکمیل نقائص و ترمیم و جبران خلل ترجمه موثر باشد دریغ نفرمایند تا به عنوان یادداشتهای اصلاحی در پایان کتاب - ضمن تجدید چاپ آن - ملحق گردد.  
امیدوارم خداوند متعال به همه ما توفیق اخلاص در گفتار و کردار مرحمت فرماید تا در طریق جلب رضای او بکوشیم، و قدر این فضا و جوی را که از برکات حکومت جمهوری اسلامی در آن به سر می‌بریم - بدانیم، و به این حقیقت واقف گردیم که ما در زیر سایه این حکومت تحت فرمان خدائی قرار داریم که جز خیر و سعادت ما در دنیا و آخرت خواهان هیچ امر دیگری نیست، و لذا از او می‌خواهم خیر و برکات خویش را بر ما افزون فرموده و قلمرو حکومت اسلام را به نفع مستضعفان عالم آنچنان گسترده سازد که کفر و استکبار جهانی هر چه زودتر به زانو در آید، و ملتهای ضعیف و توان ربوده از زیر یوغ قهر و ستم آنان برهند و زمینه برای قیام حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) آماده گردد و حکومت جهانی قرآن - که طلیعه آن با انقلاب اسلامی ایران آغاز گشت - در آینده بسیار نزدیکی بارور گردد، و قیام و نهضت دینی امت فدا کار و ایثارگر ایران به انقلاب قطب دائره امکان، حضرت ولی عصر، صاحب الزمان (عجل الله فرجه الشریف) بپیوندد، و بر عمر امامی - که قلبش به امید نجات مستضعفان و بینوایان عالم می‌طپد و رهیده از هرگونه هوس و خواهشی نفسانی، رهنمودهای الهی را به گوش هوش مردم جهان ابلاغ ارشادات و تعلیمات ستم سوز و سعادت سازش بیش از پیش برخوردار گردند، و وضع نابسامان و پریشان و اضطراب آور عالم، سامانی به خود گیرد، و قلبهای درهم شکسته و دلهای افسرده بیچارگان و رنجدیدگان مرمت یافته و از شادی و اطمینان برخوردار گردد.  
ختام مقالم را با درود به شهیدان راه قرآن و اسلام مزین ساخته، و برای رزمندگانی که پشت جهانخواران را با اصلابت خود به لرزه در آورده و رسوایشان ساختند فتح و پیروزی نزدیکی را آرزو می‌کنم.  
والحمد لله و الصلوة و السلام علی رسول الله و الذین آمنوا معه و یقولون متی نصرالله، اءلا ان نصر الله قریب.  
سید محمد باقر حجتی حسینی  
27 شوال 1404 هق.  
5 مرداد 1363 هش.

مقدمه تحریر نخست

تقدیم به برادر بزرگوار و دانشمند جناب حجة الاسلام آقای سید رضا برقعی ایده الله تعالی لمایحبه و یرضاه  
بسم الله الرحمن الرحیم  
پروردگارا سپاس و ستایش حقیقی ترا است که با قلم قدرت خویش، جامعه بشریت را به زیور علم و دانش آراستی، و انسانیت را در زیر لوای فرهنگ و معارف، تعالی بخشیدی.  
درود بی پایان و تحیات پیاپی و پیوسته بر رسول و فرستاده گرامی تو حضرت محمد بن عبدالله (ص) و خاندان ارجمندش (علیهم السلام) که سراسر عم و مساعی خویش را در جهت تعلیم و ارشاد جوامع بشری - بی هیچ وقفه و فتوری - مصروف داشتند و آنی از روشنگری و ایجاد بینش دینی باز نماندند. کتابی که ترجمه آن از نظر مطالعه کنندگان می‌گذرد بی تردید از بهترین کتبی است که در دنیای علم و تاریخ دانش بشری در زمینه آداب تعلیم و آئین تعلیم معارف دینی تدوین شده است. این کتاب گرانبها ضمن اینکه می‌تواند راه و رسم صحیح تعلم و تعلیم را بطور عموم ارائه کند به ویژه عالیترین رهنمودهای سازنده‌ای را در رابطه با تعلیم و تعلم معارف دینی و حتی وظائف و رسالت اهل علم را نیز نشان می‌دهد به طوری که می‌توان با قاطعیت اظهار نظر نمود که کتاب مزبور و عالیترین راه گشائی است فراسوی طلاب و دانشجویان و علماء و دانشمندان و حتی مجتهدان، تا در لابلای آن، اسباب و عوامل توفیق و کامیابی در علم و دانش را شناسائی کرده و در ظل عمل و رفتار به مضامین آداب و آئینهای ارائه شده در آن به هدف والای علمی خویش که عبارت از قرب خداوند متعال و تحصیل رضای او است دست یابند و از گامهائی که در راه اخذ علم و نشر آن برمیدارند احساس رضایت و آرامش کنند.  
مولف کتاب: مرحوم شهید ثانی (قدس سره) در این نبشتار کوتاه از هیچ نکته اخلاقی و معنوی - که باید هر عالم و متعلمی خود را پای بند بدانها بدانند - فروگذار نکرده است؛ بلکه در هر زاویه و ناحیه‌ای که در آنها سخن از وظائف و آداب عالم و متعلم به میان می‌آورد لطائف و نکات ظریف انسانی را گوشزد می‌نماید، نکاتی دقیق و باریک که ارائه آنها صرفا در عهده امثال چنان دانشمند باریک بین و ژرف نگری است که اصول و بنیادهای استوار تعالیم اسلامی از برابر دیدگاه بصیرت آنها مخفی نمی‌ماند، اصول و بنیادهائی که ممکن است مورد غفلت بسیاری از دانشمندان دینی قرار گیرد.  
شهید ثانی با استمداد از قرآن کریم و سنت اسلامی و استشهاد به سخنان فرزانگان دین و دانش برای سازمان بخشیدن به روابط عالم و دانشمند با شاگرد و دانشجو و توده مردم، و روابط شاگرد و دانشجو با عالم و دانشمند، و حتی وظائف شخصی استاد و شاگرد و آئین رفتارشان در جلسه درس و هرگونه مسائل دیگری که ارتباط وثیقی بازندگانی عالم و متعلم و استاد و شاگرد دارد و بالاخره برای نشاندادن کیفیت زندگانی علمی قشرهای دست اندر کار علم و معرف و بینش دینی، مطالب شایان توجهی را یاد کرده است که فقیه عالیقدر مرحوم آیة الله حاج میرزا محمد حسین حسینی معروف به میزای شیرازی (رضوان الله علیه) همه اهل علم و دانشمندان دینی را به مطالعه این کتاب توصیه فرموده و درباره آن، مرقوم داشته است:  
چقدر شایسته است که اهل علم، مواظبت نمایند به مطالعه این کتاب شریف، و متاءدب شوند به آداب مزبوره در آن  
آری بدون هیچ تردیدی مواظبت بر مطالعه این کتاب و تاءدب و اثرپذیری هر عالم و متعلم نسبت به آداب و آئینهای مذکور در آن، شایسته ترین وسیله‌ای است که در ظل آن، هر استاد و شاگردی آنچنان توانائی می‌یابند که بتوانند باز پس مانده عمر و فرصت خود را در تدارک ایام تباه گشته خویش به کار گیرند و جان و دل و درون خود را بپالایند تا شایسته پذیرش نورانیت حق گردند.  
سالهای مدیدی بود که کم و بیش با برخی از مباحث این کتاب سابقه آشنائی داشتم؛ و لذا در دو جلد کتاب «اسلام و تعلیم و تربیت» - که در سال گذشته یعنی 1358 طبع و منتشر گردید - در حد نسبة گسترده‌ای از آن مستفیض و برخوردار بوده ام. در اثناء طبع کتاب مذکور، یکی از برادران بنام آقای محمود گلزاری - که عشق و شوق و اخلاص دینی از سراپای وجود و گفتار و رفتارش چهره می‌نمود - به این بنده بی بضاعت مراجعه کرده و اظهار داشت خلا و کمبود کتبی که راه گشا و ارائه دهنده راه و رسم تعلیم و تعلم در اسلام می‌باشد، دانشجویان علاقمند به دین را سخت می‌آزارد. به ایشان گفتم: حل این مشکل بر عهده زبدگان علم و دانش و اهل تحقیق است و این بی مایه را نرسد که در زمینه و عرصه پهناور آداب تعلیم و تعلم در اسلام، گامی موثر بردارد. اگر چه با بیانی نارسا و تحقیقی ناقص، برخی از مسائل تعلیم و تربیت اسلامی را در کتاب «اسلام و تعلیم و تربیت» گزارش کردم، ولی این اثر در برابر دریای بی کران و ژرفای فرهنگ اسلامی، یک گام بسیار کوچکی است که باید همه افراد کار آمد و متدین دست به دست هم دهند تا از این دریای وسیع و عمیق فرهنگ اسلامی گوهرهای تابناک و افتخار آفرین را استخراج کنند. در دل این دریا که رهنمودی است آسمانی، حقایق گرانبها و پر ارزشی وجود دارد که محققان حاذق و کاوشگران ماهی می‌توانند آنها را از درون آن بیرون بکشند و ما را از ره آوردهای شرق و غرب - که بشریت را به اسارت دچار ساخته است - برهانند و بی نیاز سازند.  
سرانجام، بحث و گفتگوی ما بدان جا رسید که عجالة چه باید کرد. چون همه ما مسئولیم و باید در حد وسع و توانائی خویش در این رهگذر گامی برداریم.  
و بالاخره چون مساله سرعت عمل مطرح بود پیشنهاد کرد که هر چه زودتر کتاب «منیة المرید» به زبان فارسی، برگردان شود. به ایشان گفتم از قرار مسموع، این کتاب به زبان فارسی ترجمه شده است. اظهار داشتند که ترجمه مذکور، نارسا و نسبة نامفهوم است. بهرحال - با وجود اینکه اهل قلم نیستم - با اصرار ایشان، انجام این مهم را به عهده گرفتم و در طول تابستان 1385 علیرغم فرسودگی مزاج و خستگی مفرط، تقریبا هفته‌ای سه شب بیدار ماندم و در ظرف این مدت، قسمت عمده‌ای کتاب را ترجمه کردم و آن را برای استفاده علاقه مندان و دانشجویان دانشکده علوم تربیتی دانشگاه تهران آماده ساختم: لکن در ین اثناء، برادر دانشمند و بزرگوار جناب آقای سید رضا برقعی - که برای نشر فرهنگ اسلامی بدون هیچگونه چشم داشت مادی و دنیاوی اهل علم و قلم را بر سر شوق می‌آورند و از بذل هرگونه محبت و التفات دریغ نمی‌ورزند - بر این نوشته اطلاع یافته و خواستند که ترجمه مذکور تا پایان کتاب ادامه یابد لذا این ترجمه را بر حسب تشویق این برادر عزیز به پایان بردم، و چون تکمیل ترجمه مذکور از برکات شوق آفرینی ایشان به سرانجام رسید بجا و سزا است که این کتاب را حضورشان تقدیم کنم. باید مطالعه کنندگان ارجمند را یادآور گردم که علت تراکم اشتغالات و لزوم تسریع در ترجمه، آنچنان که باید و شاید، نتوانستم دقتهای ضروری را به کار گرفته و در محتوای این کتاب غوررسی کافی نمایم از این جهت می‌توانم بگویم اگر نقصی در محتوای کتاب به چشم می‌خورد مربوط به اصل و متن کتاب نیست، بلکه این نقص، متوجه مترجم است که امیدوارم اهل قلم و ارباب تحقیق با یادآوریهای سودمند خویش مرا یاری دهند تا - ان شاء الله - در چاپهای بعدی به جبران و ترمیم آن اقدام گردد.  
در ترجمه این کتاب - تا آنجا که حوصله و فرست اجازه می‌داد سعی شده است مطالب آن بطور صحیح ارائه شود و منبع احادیث نیز از متون حدیثی استخراج گردد و آیات مذکور، در پاورقیها مشخص شود، و ضمنا برای آنکه خواندن آیات و احادیث آسان باشد به اعراب گذاری آنها مبادرت شد.  
متن عربی کتاب - جز مشخصاتی از قبیل: باب، نوع، فصل، و امثال آنها - فاقد هرگونه عناوین فرعی دیگر بود لذا برای آنکه خواننده ترجمه به بندهای گوناگون کتاب از پیش آشنائی پیدا کند عناوین فرعی متناسب با محتوای کتاب در تمام فصول آن ابتکار شده است تا ضمنا تنوع مضامین این نبشتار پرارزش را نیز روشنگر باشد.  
رقم قبل از ممیز (/) در پاورقی‌ها، جلد کتاب مورد استناد، و رقم پس از آن، صفحه آن را نشان می‌دهد، و این کار به منظور اختصار انجام شد.  
عباراتی که میان چهارچوب: (…) قرار گرفته است اضافاتی است از مترجم به منظور توضیح، و نباید آنها را به عنوان ترجمه تلقی کرد.  
امیدوارم که خداوند متعال همه ما را از حسن نیت و اخلاص در عقیدت برخوردار سازد تا در جهت کسب رضا و خشنودی او موفق و کامیاب باشیم.  
انه قریب مجیب.  
سید محمد باقر حجتی  
21 جمادی الاولی 1400  
17 اردیبهشت 1359

شهید ثانی

زندگی نامه شهید ثانی

مقدمه:  
شهید ثانی یکی از اختران فروزان و ستارگان درخشان سپهر علوم و دانشهای اسلامی است که در سایه زندگانی پر بارش، برکاتی را برای دنیای اسلام به ارمغان آورده، و آثار گرانبهائی در علوم مختلف دینی - در ظل مساعی آمیخته با اخلاص و موفقیت آمیزش - از او به جای مانده است که هر یک از این آثار همچون مهر تابان در میان تمام میراثهای علمی دانشمندان اسلامی، برجسته و نمایان است و نظرهای فضلاء و دانشمندان را به خود معطوف می‌سازد. این دانشمند گرانمایه - چنانکه خواهیم دید - از فرهنگ و معارفی مایه و الهام می‌گرفت که باید آنها را محصول کوششهای بی دریغ او در تحصیلات و مطالعات مداومش در مذاهب مختلف اسلامی برشمرد. آری او در مکاتب فقهی مذاهب پنجگانه اسلامی، اندوخته هائی سرشار و گرانبها در خویشتن فراهم آورد، و با مسافرتها و گشت و گذارهای متعددی که به صوب ممالک اسلامی در پیش گرفته بود، اساتید بزرگ و برجسته‌ای را درک کرد، و از محضر زبده ترین دانشمندان این ممالک بهره‌های فراوانی در علوم متنوع کسب نمود، و از ژرفای این ذخائر ارزشمند، درر و اصدافی را بیرون کشید که در ساحل و کرانه‌های آثارش، به رایگان در اختیار علاقه مندان قرار دارد.  
شهید ثانی گامهای بلندی در پهنه علوم مختلف، از قبیل: هیئت، طب، ریاضی، ادب عربی، فلسفه، عرفان و سایر علوم برداشت که ثمرات آن عبارت از کتب و آثار پرارزشی است که در رابطه با این علوم و فنون از او به جای مانده، و یا پاره‌ای از آنها از میان رفته، و یا شناسایی نشده است.  
این دانشمند عالیقدر - که در فقه اسلامی، شخصیتی کم نظیر می‌باشد - فقیهی صاحب نظر و برخوردار از استقلال در استدلال و استنباط و اجتهاد بوده و نظریاتی را ارائه کرده است که باید آنها را گشایشگر مشکلات و عَویصات علمی در ارتباط با فقه و اصول عقائد به شمار آورد.  
یکی از نکات جالب و شگفت انگیز زندگانی این عالم بزرگوار این است:  
علی رغم آنکه فرصتهای او را می‌توان در مجموعه‌ای از مسافرتها و کوچشهای شاق و دراز مدت و فرساینده خلاصه کرد، معهذا در طی عمر نسبة کوتاهش به این همه ذخایر علمی دست یافت و آثار بسیار ارزشمندی در دسترس شیفتگان علم قرار داد. چنین موفقیت شایان توجهی را نمی‌توان تحت هیچگونه محاسبات و مساعی عادی قرار داده و در نتیجه، آن را بازده کوششهای بی دریغ او در تحصیلات و مطالعات، تلقی کرد؛ بلکه هر فرد واقع بینی، چنان توفیق خارق العاده‌ای را محصول کوششهائی بر می‌شمارد که قرین و همپای با امداد غیبی و توفیقات الهی بوده است.  
«آری، باید او را دانشمندی برشمرد که شبانگاهانش به یاد خدا و استغفار و نماز و نیایش به درگاه پروردگار متعال، و مجال و فرصتهای روزانه اش به تدریس و تالیف و رسیدگی به حوائج مردم و ارشاد آنها، و اوقاتش غالبا در سفرهای علمی مصروف می‌گشت، و لحظه‌ای از پویش علمی و یا خدمت به خلق باز نمی‌ایستاد.  
بنابراین سراسر زندگانی این فقیه عالی مقدار عبارت از یک زنجیره پیوسته‌ای است که حلقات آن را علم و عمل و تحصیل و تدریس و عبادت و جهاد در راه خدا تشکیل می‌دهد.  
و از همه جالبتر آنکه:  
حلقات این زنجیره در نهایت، با حلقه‌ای ارتباط می‌یابد که این شخصیت عظیم را به کاروان شهدائی می‌پیوندد که در راه فضیلت و علم، جان باختند.»  
این چنین زندگانی نمونه و الگوپرداز، توانست شخصیتی را بیافریند که باید او را مثل اعلای تقوی و عمل دانست. میراثهای علمی را که از او به یادگار ماند، و نژاد پاک و خدمت گزاری که از او به ثمر رسید، استمرار و تداوم چنان زندگانی پربرکتی بود که بایسته است سرمشق همه انسانهای پویای حقیقت و جویای سعادت باشد.

نام و نسب و بیت شهید ثانی:

زین الدین بن نورالدین علی بن احمد بن محمد بن جمال الدین بن تقی بن صالح بن مشرف عاملی جبعی، معروف به «شهید ثانی» در سیزدهم شوال 911 ه ق در «جبع» زاده شد، و در روز جمعه، رجب 966 یا 965 ه ق در «قسطنطنیه» به شهادت رسید.  
او در میان خاندانی پرورش یافت که به فضل و دانش و تقوی نامبردار بوده‌اند:  
پدرش، شیخ امام نورالدین علی، معروف به «ابن الحجة» یا «ابن الحاجة» از افاضل زمان خود به شمار می‌رفت، و بدینسان نیاهای دیگرش: جمال الدین و تقی، و نیز جد والاترش: شیخ صالح - که از شاگردان علامه حلی بود - همگی از دانشمندان و فضلاء زمان خویش محسوب می‌شدند.  
خوانساری می‌نویسد:  
«در زندگانی شهید ثانی، آن نکته جالب و شگفت انگیزی (که بایسته است مورد توجه قرار گیرد این است) که این بزرگوار، همچون مرکز و کانونی به نظر می‌رسید که پیرامونش با دائره علوم، احاطه شده، و یا به سان نقطه میانینی بود که فضائل گروهی از ارباب فواضل، اعم از سلف و نیاکانش و نیز خلف و بازماندگانشان با یک نسبت و شمار و عددی مساوی بدو می‌پیوست و به این نقطه مرکزی می‌رسید، چون شش فرد از سلف و نیاکانش از فظلاء نامور زمان خود بوده‌اند، چنانکه تا این زمان (یعنی زمان خوانساری) دانشمندان ناموری با چنین شمارش و تعداد، بلافاصله و از پی هم، از او به ثمر رسیدند.» بدین مناسبت می‌توان گفت:  
اعطاء عنوان «سلسلة الذهب» به این بیت و خاندان، عنوانی در خور و شایسته بوده است که در تاریخ، چنین عنوانی را به این بیت ارزانی داشت.  
شهید ثانی در چنان خاندانی پرورش یافت؛ بدون تردید، اصالت دینی و علمی خاندان و نیاکان بزرگوارش در تکوین شخصیت علمی و روانی او بی تاثیر نبوده است، چون ما نمی‌توانیم تاثیر محیط پاکیزه و با ارزشی مانند محیط خانواده عریق و اصیل شهید ثانی را در پیدائی شخصیتی چون او نادیده انگاریم. این انسان با فضیلت در خانواده‌ای دیده به جهان گشود که فضای آن را علم و فقه و فضیلت و معنویت، عطرآگین و روح افزا ساخته، و سامعه این دانشمند بزرگوار از گاهواره تا گاه شکوفائی عقل و خردش با سخن و نغمه هائی از علم و فضیلت و فقه و بینش دینی آنچنان خو گرفته و بدانها انس یافته بود که تا واپسین لحظات حیات و رخداد شهادتش هرگز از رشته علم و فضیلت نگسسته و از کوشش‌های نستوهانه اش در راه دانش و دین حتی برای لحظه‌ای باز نایستاده بود.

سیما و اندام شهید ثانی:

ابن العودی در رساله خود می‌نویسد:  
«شهید ثانی، دارای اندامی خوش و معتدل و قامتی متوسط و در اواخر عمرش کمی فربه بود. چهره اش زیبا و دارای موهای صاف و متمایل به سرخی، چشمان و ابروانی مشکی و اندامی سپید و بازوان و ساقهای ستبری بوده است. انگشتان دستهایش بسان قلم‌های سیمین جلوه گر بود. هر بینده‌ای که به چهره اش می‌نگریست و بیان دلنشین وی را می‌شنید حاضر نبود از او جدا شود، و از گفت و شنود با وی از هر هم و غمی دل آرام می‌گشت، چشمها از مهابتش سرشار می‌شد و دلها در برابر شکوه معنویتش به نشاط در می‌آمد.  
و سوگند به خداوند متعال، که او برتر از آن اوصافی بود که من از آنها یاد کردم، و خصلتهائی ستوده در وجودش جلب نظر می‌کرد که این خصلتها از آنچه بازگو کردم فزونتر بوده است.»

شهید ثانی همزمان با حیات پدر:

از آغاز طفولیت، آثار نبوغ و هوش فوق العاده از رهگذر گفتار و رفتارش به چشم می‌خورد، و با اینکه عمرش از نه سال تجاوز نمی‌کرد - طبق نوشته ابن العودی - قرائت قرآن کریم را ختم نمود، و از آن پس به خواندن و فراگرفتن فنون ادبی و فقه نزد پدرش همت گماشت تا آنکه پدر در سال (925 ه ق) درگذشت. از جمله کتابهائی که شهید ثانی نزد پدرش قرائت کرد، کتاب «المختصر النافع» از محقق حلی، و «اللمعة الدمشقیة» از شهید اول بود. این کتابها علاوه بر کتابهائی بود که در ادب عربی نزد پدر خواند. پدر در ازاء تحصیلات فرزندش، شهریه‌ای را مقرر کرده و به او می‌پرداخت.

سفرهای علمی

1 - میس:  
علی رغم آنکه شهید ثانی، پدر را از دست داده بود، این حادثه نتوانست کمترین خللی در اراده او برای ادامه تحصیلاتش وارد سازد، و با اینکه هنوز دوران نوجوانیش را پشت سر نگذاشته بود به منظور ادامه کارش به قریه «میس» کوچید و در محضر استاد دانشمند و بزرگوار: علی بن عبد العالی کرکی از سال (925 ه ق) تا (933 ه ق) به تحصیلاتش ادامه داد، و کتابهای «شرایع الاسلام» محقق حلی، و «ارشاد الاذهان» علامه حلی، و نیز قسمت مهمی از کتاب «قواعد الاحکام» همان علامه حلی را بر او خواند.  
شهید ثانی آنچنان با محضر درس این استاد، مانوس گشت که هیچیک از مجالس درس اختصاصی و درسهای عمومی دیگران را از دست نمی‌نهاد.  
و در تمام این مجالس درسی شرکت می‌جست و مدت هشت سال و سه ماه از محضر درس او مستفیض بود؛ و تا گاهی که نزد این استاد به سر می‌برد و بالغ بر بیست و دو سال از عمرش را گذرانده بود همواره تا این ایام، مشمول اهتمام و عنایت و توجه خاص استادش بوده، و بهره‌های وافری از علم و فضیلت را از پیشگاهش کسب کرد.  
2 - کرک نوح:  
شهید ثانی در این تاریخ، یعنی سال (933 ه ق) احساس کرد که باید برای پربار ساختن تحصیلاتش، قریه «میس» را به سوی «کرک نوح» ترک گوید، و آهنگ دیاری کند که شیخ علی میسی، شوهر خاله او در آنجا مقیم بود. پس از چنین سفر بود که با دختر شیخ علی میسی ازدواج کرد، و او همسر بزرگ و نخستین شهید ثانی بوده است.  
در کرک نوح با سید حسن بن سید جعفر، مؤلف کتاب «المحجة البیضاء» آشنائی بهم رساند، و این استاد جدید را آنچنان پذیرا گشت که پیوسته در محضر بحث و مذاکرات گوناگون او شرکت می‌کرد، و کتاب «قواعد» میثم بحرانی، و نیز کتابهای «التهذیب» در اصول فقه، و «العمدة الجلیة فی الاصول الفقهیه» - که از مؤلفات استاد بوده است - و کتاب «الکافیه» ابن حاجب در نحو را بر او خواند.  
مراجعت به وطن  
بیش از هفت ماه از اقامت شهید ثانی در «کرک نوح» سپری نشده بود که اشتیاق و علاقه به زادبوم، وی را در سال (934 ه ق) به «جبع» باز گرداند، و تا سال (937 ه ق) در وطن اقامت گزید؛ و در طی این مدت همواره سرگرم بحث و مذاکره علمی و ارشاد مردم و برآوردن حوائج دینی آنها بود، و ضمنا فضلاء و دانشمندان از اطراف و اکناف، با او شد آمد برقرار ساخته و به مراوده با وی مانوس شدند.  
و سرانجام محضر او به صورت کانونی برای رفت و آمد متراکمی در آمد که در طی آنها با دلسوزیهای فراوانی به کارسازی و تدبیر امور مراجعان - در کنار درس و مطالعاتش - قیام می‌کرد.  
3 - دمشق:  
شهید ثانی به دنبال گم گشته و نایافته‌ای در حال پویش و جستجو به سر می‌برد که موجودی معلوماتش و نیز شد آمدهای علمی و اقبال مردم به او، نمی‌توانست روح پویای او را قانع و به گم گشته اش رهنمون سازد. لذا موقعیت علمی و اجتماعی او، از دیدگاهش هیچ جاذبه و فریبائی نداشت و نتوانست وی را شیفته و فریفته سازد تا به همان مقدار بسنده کند. به همین جهت بر آن شد که «جبع» را رها کرده و به سوی «دمشق» ره سپرد. سرانجام در سال (937 ه ق) از دیار خویش به دمشق کوچید، و یکسال و اندی در آنجا درنگ نمود و به محضر درس شمس الدین محمد بن مکی، فیلسوف محقق راه یافت، و کتابهای «شرح الموجز» و «غایة القصد فی معرفة الفصد» - که در طب و از مؤلفات همین استاد بود - و نیز کتاب «فصول فرغانی» در هیئت، و بخشی از «حکمة الاشراق» سهروردی را بر او خواند، و کتاب «شاطبیه» در علم قرائت را نزد احمد بن جابر تحصیل کرد، علاوه بر آن، قرآن کریم را طبق قرائت نافع و ابن کثیر و ابی عمر و عاصم بر او قرائت نمود.  
4 - مصر:  
اهتمام علمی شهید تا همینجا، با مسافرت به دمشق و ادامه تحصیل در این دیار اشباع نشد و می‌خواست عرصه‌های گوناگون فکر و اندیشه را بازیافته و نمونه‌های متنوعی از فرهنگها و معارف را تحصیل کند، لذا در سال (943 یا 944 هق) تصمیم گرفت دمشق را پشت سر گذاشته و راه مصر را در پیش بگیرد تا فضای جدیدی از فکر و اندیشه را برای خود جستجو کرده و با جهات و ابعاد نوینی - در سایه ارتباط با شخصیتهای علمی و اجتماعی - آشنا گردد.  
نکته قابل ذکر این است که هزینه‌های سفر شهید ثانی به وسیله فرد خیرخواهی به نام «حاج شمس الدین محمد بن هلال» تامین می‌شد، که این مرد شریف از دیرباز، مقرری ویژه‌ای در ایام تحصیلش به او می‌پرداخت و نیز خرج و نفقه او و خانواده اش را به عهده گرفته بود. از این شخص بزرگوار، اطلاع بیشتری در دست نیست و فقط آن نویسندگانی که از شرح حال شهید ثانی یاد کرده‌اند نوشته‌اند که شخص مذکور در سال (952 یا 956 ه ق) در میان خانه اش با زن و فرزندانش - که یکی از آنها شیرخواره بوده است - به قتل رسید.  
مدت مسافرت شهید ثانی از دمشق به مصر، حدود یکماه به طول انجامید، و کرامات و خوارق عاداتی در میان راه از او مشاهده شد که شاگرد او، ابن العودی از آنها یاد کرده است.  
مصر در آن روزگاران یکی از مراکز مهم جنبشهای علمی در میان بلاد و ممالک اسلامی به شمار می‌رفت. شهید ثانی در این سرزمین استادانی از مذاهب مختلف اسلامی را درک کرده بود که در فقه و حدیث و تفسیر از تخصص و کارآئی عمیقی برخوردار بوده‌اند.  
هدف شهید ثانی چنین بوده است که می‌خواست از رهگذر شرکت در حلقات درس استادان مختلف، اطلاعات گسترده و عمیقی را در مذاهب مختلف اسلامی کسب کند و به اهداف این مذاهب دست یابد، و در نتیجه از ژرفای درون این مذاهب، حق و باطل، و درست و نادرست را دقیقا شناسائی نماید. (ما ضمن بر شمردن اساتید شهید ثانی، مطالعات و تحصیلات او را در این دیار گزارش خواهیم کرد).  
شهید ثانی توانست در مدتی که در مصر به سر می‌برد موفق به تحصیل و مطالعات سودمندی شود، و مجالس گوناگونی را - که به منظور درس و یا مناقشات دائر می‌شد - درک کند و با اساتید بزرگی آشنا گردد.  
با اینکه توقف او در مصر نسبةً کوتاه بود توفیق یافت که ذخائر فراوان و جالب توجهی از علم و دانش را برای خویشتن فراهم آورده و کتابهای درسی متعددی را نزد اساتید نخبه و برجسته مصر بخواند.  
هدف این فقیه عالیقدر و عارف گرانمایه از شرکت در مجالس درسی مصر، چنان نبود که صرفا از محضر آنها علوم را فرا گیرد؛ چون او اکثر این علوم را قبلا در «جبع»، «میس»، «کرک نوح» و «دمشق» تحصیل کرده بود؛ علوم بلاغت و نحو و صرف، قرائات، و حدیث، در مصر برای شهید ثانی مسائلی تازه و ناآشنا نبود. بنابراین در وراء این مطالعات باید هدف دیگری را برای شهید ثانی جستجو کرد، و آن این بود که می‌خواست با روشهای متنوع - در رابطه با تدریس علوم - آشنا گردد، و درباره مذاهب و مکاتب مختلف فکری احاطه‌ای به هم رساند، و نحوه‌های گوناگون اندیشه‌های علمی را بازیابد. چنین هدفی بود که شهید ثانی را بر آن داشت که به مصر مسافرت کند و دمشق را ترک گوید. به همین جهت است که می‌بینیم توانست در مدت بسیار کوتاه توقفش در مصر، به اندوخته‌های وافری در علوم دست یابد و کتابهای فراوانی را بخواند که معمولا حتی در مدتی کمتر از ربع قرن، تحصیل این فراورده‌ها امکان پذیر نبوده است. مدت توقف شهید ثانی در مصر فقط هجده ماه به طول انجامید.  
در سوی بازگشت به وطن  
5 - سفر به حجاز:  
ماندن در مصر و یا دمشق از آن پس نمی‌توانست بر موجودی و ذخائر علمی شهید بیفزاید؛ لذا مصر را در هفدهم شوال 943 ه ق، به سوی حجاز ترک گفت، و در این سفر به زیارت خانه خدا و انجام مراسم حج و عمره و زیارت نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه بقیع (علیهم السلام) موفق گردید و در ماه صفر 944 ه ق به وطن خویش بازگشت.  
و چون دارای سابقه شهرت علمی و فضل بود مردم شدیدا شائق مراجعت وی به زادبومش بودند که ابن العودی در این باره می‌نویسد:  
«ورود شهید ثانی به سرزمین نیاکانش همچون باران رحمتی بود که زیر بارش معارف خود، دلهای جهل زده و مرده را دوباره احیاء کرد و ارباب فضل و علم بدو روی آوردند، آن هم در روزگارانی که ابواب علم، فراسوی مردم، بسته بود و با ورود شهید ثانی این درها گشوده شد، و بازار علم و دانش که از رونق افتاده بود از برکات قدوم او سرشار، و انوار فیضان وجودش بر تیرگیهای جهل پرتوافکن شد، و قلوب اهل معارف، بهجت و نورانیتی یافت ….»  
دانش جویان و مشتاقان علم از آن پس از نواحی مختلف، آهنگ سوی او می‌کردند.  
و فضلاء، پیرامون وی گرد می‌آمدند و او نیز دست اندر کار تدریس و ارشاد مردم و اداره شئون دینی آنها شد و مسجد و مؤسسات دیگری را در آنجا بناء کرد.  
6 - زیارت اعتاب مقدسه در عراق:  
در صفر 946 ه ق، به زیارت ائمه اطهاری که مراقدشان در عراق بود موفق گردید، و در پنجم شعبان همان سال به موطن خود، «جبع» بازگشت و چند سال در آنجا ماند.  
7 - بیت المقدس:  
در ماه ذیحجه سال 948 ه ق، مسافرت به بیت المقدس را در پیش گرفت، و در آنجا در محضر شیخ شمس الدین بن ابی اللطیف مقدسی، بخشهائی از «صحیحین»، یعنی صحیح بخاری و صحیح مسلم را قرائت نمود و از او اجازه روایت را دریافت کرد.  
و پس از آن به موطن خود بازگشت و در آنجا سرگرم تحقیق و مطالعه گشت.  
8 - بلاد روم شرقی و قسطنطنیه:  
از این پس شهید ثانی به صوب روم شرقی، عزم سفر نمود و می‌خواست - به منظور آنکه مقام استادی و تدریس را در پاره‌ای از مدارس آنجا احراز نماید - به قسطنطنیه برود، و با مسئولان مربوطه در این زمینه ملاقاتی به عمل آورد. میان ترکهای آن زمان چنین معمول بود که باید مراجعان به پایتخت، همراه خود دارای معرفی نامه‌ای از طرف قاضی آنجا باشند قاضی وقت هم شخصی به نام «معروف شامی» و مقیم در صیدا بود. میان شهید ثانی و این قاضی، سابقه آشنائی وجود داشت. شهید ثانی، شاگردش: ابن العودی را به سوی او گسیل داشت تا صرفا آمدن او را - بدون درخواست معرفی نامه - به وی اعلام کند. ابن العودی نزد قاضی آمد و سفر شهید ثانی را به او گزارش نمود و درخواستی از او به عمل نیامد.  
باری، شهید ثانی به قسطنطنیه مسافرت کرد، چنانکه خود می‌گوید:  
«ورود ما به قسطنطنیه، همزمان با روز دوشنبه، هفدهم ربیع الاول 952 ه ق اتفاق افتاد، و خداوند متعال برای ما منزلی فراهم فرمود که بسیار زیبا و مناسب، و از بهترین مساکن آن شهر بوده، و به حوائج خود نیز در این منزل دسترسی داشتیم. پس از ورود به این شهر، هجده روز با هیچیک از بزرگان تماس برقرار نکردم.  
و قضاء الهی بر آن مقرر گردید که در این ایام کوتاه به نگارش رساله جالب توجهی توفیق یابم که حاوی ده مبحث مهم از مباحث عقلی و فقهی و تفسیر و امثال آنها بوده است. این رساله را نزد قاضی عسکر - که به «محمد بن قطب الدین بن محمد بن محمد بن قاضی زاده رومی» نامبردار بود - فرستادم. این قاضی عسکر، مردی فاضل و ادیبی خردمند و اندیشمند بود که از لحاظ اخلاق و ادب از بهترین شخصیتهای آن دیار به شمار می‌رفت. فرستادن این رساله، تاثیر مطلوبی در او به جای گذاشته، و موقعیتی جالب برای من به ارمغان آورد، و در نتیجه، بهره‌ای عظیم عاید من گشت.  
و این قاضی عسکر فاضل، نزد افاضل و دانشمندان آن شهر، مرا بسیار می‌ستود، و مرا بدانها می‌شناساند. در این مدت میان من و قاضی مذکور، بحث و مذاکراتی در مسائل مختلف علمی، اتفاق افتاد.  
پس از آنکه دوازده روز از مجالست، با قاضی زاده رومی، سپری گشت دفتری را که صورت وظائف و مدارس در آن ثبت و ضبط شده بود نزد من فرستاد، و مرا در انتخاب هر مدرسه دلخواهم مخیر ساخت؛ ولی تاکید می‌کرد که تدریس در شام یا حلب را انتخاب کنم.»  
شهید ثانی می‌گوید:  
من مدرسه «نوریه» بعلبک را برای انجام وظیفه تدریس انتخاب کردم و این به دو علت بود:  
اولا آنجا را مقرون به صلاح می‌دیدم.  
و ثانیا استخاره نیز با انتخاب آنجا مساعد بود. پس از آنکه شهید ثانی مدت سه ماه و نیم در قسطنطنیه درنگ کرد، تصمیم گرفت بلاد مهم روم شرقی (ترکیه فعلی) را زیر پا گذاشته و بر تجاربی که اندوخته بود بیفزاید، لذا به شهر «اسکدار» - که در روبروی قسطنطنیه قرار داشت و فقط دریا در میان آنها فاصله انداخته بود - مسافرت کرد، و در این شهر - طبق معمول - با شخصیتهای بزرگ علمی ارتباط و گرد همآئی برقرار ساخت که در میان آنها دانشمندی هندی که فاضل و آشنا به فنون متنوع، از جمله: علم رمل و نجوم بود، جلب نظر می‌کرد.  
آهنگ زیارت دوباره اعتاب مقدسه در عراق  
سفر شهید ثانی در بلاد روم شرقی قریب نه ماه به طول انجامید که در خلال این مدت، بسیاری از شهرهای آن را درنوردید، و یا بسیاری از دانشمندان و بزرگان آن دیار، ملاقات به عمل آورده، و نوشته‌های دقیقی راجع به شهرهائی که از آنها بازدید کرده بود به نگارش آورد. همین نکته نمایانگر علاقه شدید شهید ثانی به فراهم آوردن اطلاعات و معلومات، در هر جائی بود که وارد بر آن می‌شد. حتی از یاد کردن حال و هوای شهرها و انواع میوه‌ها و پاره‌ای از عادات محلی و امثال آنها دریغ نمی‌نمود.  
9 - ورود به عراق:  
شهید ثانی نمی‌خواست سفرش تا همینجا پایان گیرد و به موطن خود بازگردد، و قبل از اینکه به زیارت اعتاب مقدسه در عراق توفیق یابد و دانشمندان آن دیار را درک کند راه بازگشت به زادبوم خویش را در پیش گیرد، لذا آهنگ سوی عراق نموده و در روز چهارشنبه، چهارم شوال 952 ه ق، وارد «سامراء» گشت و در شهرهای عراق جابجا می‌شد و سرانجام این توفیق نصیبش شد که مشاهد مشرفه و مزار بزرگان دین در بغداد و حله و کربلا و کوفه و نجف اشرف و جز آنها را زیارت کند.  
شهید ثانی به هر شهری در عراق وارد می‌شد سیل علاقه مندان و ارادت پیشه گان به او - از هر طبقه - به سوی او سرازیر بود که ورود او را تهنیت گفته و مقدم او را گرامی می‌داشتند.  
این امر نشان می‌دهد که دانشمند بزرگوار ما از شهرت بسیار گسترده در میان علماء کشورهای مختلف، برخوردار بوده است.  
رفت و آمدها و زیارت مردم و دید و بازدیدها، مانع از آن نبوده است که شهید ثانی رسالت علمی خویش را فراموش کند، و دست از تحقیقات و کاوشها و پژوهشهای خود بردارد. در همین عراق بود که دست اندر کار تحقیق درباره قبله عراق به طور عموم، و به ویژه، قبله مسجد کوفه و حرم امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) شد؛ چون دریافته بود که قبله در این نقاط از سمت واقعی خود منحرف می‌باشد؛ لذا مقدار انحراف آن را اثبات کرده، و بر خلاف معمول اهالی این منطقه‌ها - که قبلا نماز می‌گزاردند - در جهاتی نماز را برگزار می‌نمود که طبق نظر و استنباط او باید آن جهات را قبله واقعی و درست تلقی می‌کردند.  
این کوشش علمی و دینی شهید ثانی باعث شد که مردم، سخت احساس رفاه و شادمانی کنند، و فقط یک نفر با رأی شهید ثانی در مورد سمت القبله به مخالفت برخاست که از آن پس با مردم دیگر به دیدار شهید نمی‌رفت؛ لکن پس از چند صباحی با پوزش خواهی فراوان به دیدار او شتافت و در سلک ارادتمندان باو در آمد. گویند این مرد، نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را به خواب دید و مشاهده کرد که آن حضرت وارد بقعه و بارگاه امیرالمؤمنین (علیه السلام) شده، و به همان سمتی نماز جماعت برگزار فرمود که شهید ثانی با انحراف از معمول، بدان سو نماز گزارد.  
10 - بعلبک:  
پس از آنکه شهید ثانی وظیفه خویش را در زیارت اعتاب مقدسه عراق به انجام رسانید، به سوی بعلبک روی آورد، و ارادتمندانش در شهر به انتظار قدوم مبارک او به سر می‌بردند تا از سرچشمه فیاض معارف او عطش علمی خود را فرو نشانده و از کمالات اخلاقی او بهره‌مند شوند.  
شهید ثانی در نیمه صفر 953 ه ق به بعلبک رسید، و هنوز کاملا در آنجا استقرار نیافت که مردم، تک تک و دسته دسته به ملاقات او می‌آمدند.  
و وی چنین فرصت مساعد و مناسبی را از دست نداد، لذا سرگرم تدریس و افتاء - بر طبق مذاهب اهل سنت و مذهب شیعه - گردید.  
و در حقیقت شهید ثانی در این شهر، تدریس جامعی را آغاز کرد، به این معنی - که چون نسبت به مذاهب پنجگانه جعفری، حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی، از لحاظ علمی، کاملا محیط و مسلط بود - بر اساس تمام این مذاهب، تدریس می‌نمود.  
و در واقع فقه و عقاید تطبیقی را تدریس می‌کرد.  
و چنانکه سلف صالح او، یعنی شیخ طوسی (قدس سره) برای نخستین بار کتابی تحت عنوان «مسائل الخلاف» در زمینه فقه و حقوق تطبیقی اسلام تالیف کرده بود، شهید ثانی نیز برای اولین بار، تدریس فقه تطبیقی را در شهر بعلبک بنیاد کرد. توده مردم نیز مطابق مذهب خود، پاسخ استفتائات خویش را از محضر او دریافت می‌کردند.  
بدیهی است وقتی شخصیتی مانند شهید ثانی - که خود را مهیای تدریس و افاضه در منطقه‌ای ساخته بود - باید آنجا مرکز مهمی برای نشر علوم و تربیت علماء و افاضل باشد. آری بعلبک نیز بدینسان یکی از مراکز مهم علمی به شمار می‌رفت که علماء و دانشمندان از نواحی مختلف بلاد اسلامی - از دور و نزدیک - بدان سو آهنگ می‌نمودند، و ورود و اقامت شهید ثانی در این شهر، باعث رونق فزونتری از لحاظ تحرک علمی در آنجا گردید.  
ابن العودی در این باره می‌نویسد:  
«در این ایام، من در خدمت شهید ثانی به سر می‌بردم - و شهید ثانی در این زمان، مرجع عامه مردم به شمار می‌رفت - و تا وقتی که در آنجا مقیم بود مقصد و مقصود همگان بود. فراموش نمی‌کنم که من او را در قله رفیعی از موقعیت علمی و اجتماعی و به صورت مرجع و پناهگاه مردم، احساس می‌کردم که به هر فرقه - مطابق مذهب آنها - فتوی می‌داد، و کتب مذاهب مختلف اسلامی را تدریس می‌نمود، علاوه بر آنکه در مسجد اعظم بعلبک نیز تدریس می‌کرد. همه مردم شهر، مطیع و منقاد او بوده و او - در برابر قلوبی که سرشار از محبت و حسن اقبال و اعتقاد بود - به عنوان مراد آنها به شمار می‌رفت، و بازار علم در این دیار بر وفق مراد بوده و رو به رونق گذاشت، فضلاء از دورترین نقاط به وی مراجعه می‌کردند … و بالاخره ایام اقامت شهید ثانی در بعلبک همچون روزهای عید و شادی مردم آن دیار تلقی می‌شد.»

بازگشت دائمی به موطن اصلی

شهید ثانی تا سال (955 ه ق) ، در بعلبک ماند و بدون انقطاع و نستوهانه به انجام وظائف سرگرم بود؛ لکن اشتیاق به موطن و دیدار خویشاوندان و دوستان - که از پنجسال قبل، آنها را ترک گفته بود - او را بر آن داشت که به شهر خود بازگشته و در آنجا مقیم گردد. لکن از لابلای نوشته‌های ابن العودی چنین استنباط می‌شود که انگیزه مراجعت او عبارت از احساس فشار شدید و مراقبت جاسوسان و بدخواهانی بود که او را در تنگنای روحی می‌آزرد.  
ابن العودی می‌گوید:  
«این تاریخ - یعنی تاریخ مراجعت شهید به «جبع»، پایان نقطه فرصت امنیت و سلامت او از حوادث ناگوار بوده … که آن بزرگوار، مرا از آن آگاه ساخت، و در منزل من، واقع در «جزین» در حال اختفاء از دشمنان و بدخواهان به سر می‌برد.»  
علت این فشار شدید، اقبال و توجه فزون از حد مردم به شهید ثانی بوده است که همزمان با اقامتش در بعلبک از آن برخوردار بود، و حسودان و بدخواهان نمی‌توانستند اینهمه حیثیت و احترام و شهرت را در شهید ثانی تحمل کنند. پاره‌ای از مورخین را عقیده بر آن است که «معروف شامی» یعنی همان قاضی که قبلا از او یاد کردیم در این مراقبت و فشار روحی و ایجاد مزاحمت برای این شخصیت بزرگوار نقش داشت، و او همان کسی است که سرانجام در قتل شهید ثانی سعایت کرد.

اساتید شهید ثانی

الف - جبع:  
1 - پدرش: نورالدین علی، معروف به «ابن الحجة» (م 925 ه ق) درباره کتابها و درسهائی که شهید ثانی نزد پدرش قرائت کرد و آنها را فراگرفت، قبلا گفتگو شد.  
ب - میس:  
2 - علی بن عبدالعالی میسی کرکی (م 938 ه ق). که شرح تحصیلات او - ضمن بحث از سفرهای شهید ثانی - بازگو شده است.  
ج - کرک نوح:  
3 - سید حسن بن سید جعفر، که گزارش مربوط به تحصیلات شهید ثانی نزد او، قبلا گزارش شد.  
د - دمشق:  
4 - شمس الدین محمد بن مکی حکیم و فیلسوف، که سخن درباره تحصیلات شهید ثانی نزد وی، ضمن گفتگو از سفرهای علمی شهید ثانی بازگو شد.  
5 - احمد بن جابر.  
6 - شمس الدین طولون حنفی دمشقی.  
ه - مصر:  
شهید ثانی در مصر، در حلقات گوناگونی - که در مساجد و مدارس تشکیل می‌گردید - شرکت می‌کرد، و درس اساتید بزرگی را در فقه و حدیث و تفسیر درک نمود. ابن العودی از شانزده استادی که (گویا شهید ثانی در مصر) نزد آنها تلمذ کرد نام می‌برد و می‌نویسد که شهید ثانی گفته بود:  
استادان (مصری من) بدین شرح است:  
7 - شیخ شهاب الدین احمد رملی شافعی، که «منهاج نووی» در فقه، و بخش مهم کتاب «مختصرالاصول» ابن حاجب، و «شرح عضدی» - همراه با مطالعه حواشی «سعدیه» و «شریفیه» - را بر او قرائت نمودم؛ و کتابهای زیادی در فنون و علوم عربی و عقلی و جز آنها را از او سماع کردم که از جمله آنها «شرح التلخیص» از ملا سعدالدین تفتازانی، و «شرح تصریف عزی؟» و «شرح کتاب امام الحرمین، جوینی» در اصول فقه - که از نوشته‌های خود استاد بوده است - و «شرح جمع الجوامع»  
«محلی» در اصول فقه، و «توضیح» ابن هشام در نحو، و غیرذلک بوده است که ذکر آنها به طول می‌انجامد. این استاد در سال 943 ه ق، برای من اجازه عامی صادر کرد که بر اساس آن، مجاز بودم روایاتی را - که نقل آنها برای او روا بود - روایت کنم. (1)  
8 - ملاحسین جرجانی که پاره‌ای از کتاب «شرح تجرید» ملاعلی قوشجی را همراه «حاشیه ملا جلال دوانی»، و «شرح اشکال التاسیس» قاضی زاده رومی در هندسه و «شرح چغمینی» در هیئت را بر او خواندم. (2)  
9 - ملامحمد استرابادی، که قسمتی از «مطول» را همراه با «حاشیه سید شریف جرجانی» و «شرح کافیه» در نحو را بر او قرائت کردم. (3)  
10 - ملا محمد علی گیلانی، که پاره‌ای از علم معانی را در محضر او سماع نمودم. (4)  
11 - شیخ شهاب الدین ابن النجار حنبلی، که تمام کتاب «شرح شافیه» جاربردی و نیز تمام کتاب «شرح الخزرجیة» در عروض و قافیه، از شیخ زکریا انصاری را بر او قرائت کردم؛ و نیز کتاب‌های فراوانی در فنون مختلف و حدیث، از جمله: «صحیح بخاری» و «صحیح مسلم» را در محضر او سماع نمودم. این استاد درباره آنچه که در محضر او سماع و یا قرائت کردم، و نیز روایاتی که خود درباره آنها اجازه داشت در همان سال 943 ه ق، به من اجازه روایت داده بود. (5)  
12 - شیخ ابوالحسن بکری، (نویسنده کتاب «الانوار فی مولد النبی المختار» که در مجلسی در کتاب «بحارالانوار» از این کتاب مطالبی را آورده است، و شهید ثانی می‌گوید:  
من قسمتی از کتب فقه و تفسیر پاره‌ای از شرح وی بر «منهاج» را از محضر او سماع نمودم. (6)  
13 - شیخ زین الدین، جرمی مالکی، که «الفیه» ابن مالک را بر او خواندم. (7)  
14 - استاد محقق، ناصرالدین لقانی - یا - ملقانی مالکی، پژوهشگر زمان و دانشمند برجسته مصر - و من در این سرزمین به استادی، فاضل تر از او بر نخوردم که در علوم عقلی و عربی، چیره دست تر از او باشد - نزد این استاد، «تفسیر بیضاوی» و فنون دیگر را سماع نمودم. (8)  
15 - شیخ ناصرالدین طبلاوی شافعی، که قرآن کریم را - طبق قرائت ابن عمرو، و نیز رساله‌ای در قرائت را - که خود تالیف کرده بود - بر او خواندم. (9)  
16 - شیخ شمس الدین محمد بن ابی نحاس، که در قرائت، کتاب «الشاطبیه»، و قرآن کریم - طبق قرائت قراء سبعه - را بر او خواندم، و بار دوم به خواندن قرائت قراء عشره نزد او آغاز کردم که نتوانستم آن را به پایان رسانم.  
ابن العودی می‌گوید:  
شهید ثانی غالبا این استاد را از نظر صلاح و تقوی و حسن اخلاق و تواضع می‌ستود و فضلاء مصر - برای فراگرفتن فنون مختلف علوم قرآنی - بدو مراجعه می‌کردند و از محضر او مستفیض می‌گشتند، چون این استاد در علوم قرآنی به عنوان دانشمندی برجسته و سرشناس به شمار می‌رفت، حتی مردم - آنگاه که خود سرگرم کار بود و چکش (مسگری) را از دستش زمین نمی‌گذاشت - مطالب علوم قرآنی را بر وی قرائت می‌کردند. فقط آنگاه دست از کار و صنعت می‌نهاد که یکی از فضلاء بزرگ بر او وارد می‌شد، و برای او فرش می‌گستراند و خود بر روی حصیر می‌نشست. (10)  
17 - استاد فاضل کامل، عبدالحمید سنهوری، که فنون سودمندی را بر او خواندم، او نیز اجازه عام برای من صادر کرده بود. ابن العودی می‌گفت:  
شهید ثانی (قدس سره) ، این استاد را - به خاطر آنکه جامع فضیلت علم و کرم بوده است - بسیار می‌ستود. (11)  
18 - شیخ شمس الدین محمد بن عبدالقادر فرضی شافعی، که کتابهای زیاد در حساب، و «المرشد» در حساب هند، و «الیاسمینیه» و شرح آن در علم جبر و مقابله را بر او خوانده، و در محضر او «شرح الوسیلة» را سماع نموده، و اجازه عام از او دریافت کردم. (12)  
سپس شهید ثانی می‌گفت:  
در مصر از محضر استادان زیادی، علوم را فرا گرفتم که ذکر تفضیلی آنها، مطلب را به نحو ناخوش آیندی طولانی می‌سازد، و اجمالا پاره‌ای از آنها عبارت بوده‌اند از:  
19 - شیخ عمیره. (13)  
20 - شیخ شهاب الدین بن عبدالحق. (14)  
21 - شیخ شهاب الدین بلقینی. (15)  
22 - شیخ شمس الدین دیر وطی (16) و اساتید دیگر.  
و - بیت المقدس:  
23 - شیخ شمس الدین ابی اللطیف مقدسی، که شهید ثانی بخشهائی از «صحیح بخاری»، و «صحیح» مسلم را بر وی قرائت کرد، و از او اجازه روایت دریافت نمود.  
ز - قسطنطنیه:  
24 - سید عبدالرحیم عباسی، نویسنده کتاب «معاهدالتنصیص.»

مؤلفات و آثار علمی شهید ثانی

مقدمه:  
این دانشمند عالیمقدار اکثر فرصتهای زندگانی خود را در سفر و در محضر علماء گذراند، و اوقات او در افتاء و قیام به امور مهم دینی و اجتماعی در هر جا مصروف می‌گشت. روزها را در شهر خود به تدریس و برآوردن حوائج مردم سپری می‌ساخت، و شبها به تهیه هیزم و سوخت منزل و رسیدگی به انگورستان می‌گذراند، مع ذلک آنچنان به مدد تاییدات الهی، مؤید و موفق بود که توانست آثار جالبی در علوم مختلف از خود به جای گذارد که از لحاظ نظم و دقت و پختگی، بی اندازه جالب توجه و ارزشمند می‌باشند. مسافرتهای زیاد و حضور او نزد اساتید مختلف و تلمذ در محضر دانشمندان مذاهب مختلف، و مطالعات درازمدت و مداوم، و حوصله شایان توجه او در غور رسی مصادر و مراجع علمی، همه اینها عواملی بود که مؤلفات و آثار شهید ثانی را به گونه‌ای پرداخت که پاره‌ای از آنها عملا به صورت کتب درسی درآیند و از عمق فکری و وضوح در تعبیر و روانی بیان و نظم و ترتیب خوش آیند و عرضه صحیح مطالب و حسن ذوق و سلیقه در ابواب بندی و ترتیب مباحث، برخوردار گردند.  
نکته قابل توجه در آثار شهید ثانی این است که همه نوشته‌ها و آثار او محدود به استفاده طبقه خاصی از علماء و دانشمندان نیست، و علیرغم آنکه او گاهی به تالیف آثاری پرداخت که باید آنها را علمی بَحت و صد در صد تحقیقی و تخصصی برشمرد، دست اندر کار نگارش موضوعاتی می‌شد که صرفا اخلاقی و ساده و آسان بوده که حتی برای توده مردم و افرادی که از بضاعت علمی محروم بودند، سودمند می‌افتاد، و می‌توانستند به سهولت از آن بهره گیرند.  
بدینسان، شهید ثانی از شرائط و اوضاع محیط اجتماعی خود الهام می‌گرفت و دست اندر کار آفرینش آثار علمی و اخلاقی می‌شد، مثلا می‌بینیم کتابی در مذمت «غیبت» نوشت، چون می‌دید:  
«مردم فرصتهای زندگانی را به بطالت صرف می‌کنند، و در مجالس و محافل و محاورات روزمره خویش سرگرم فکاهه و تفریح می‌شوند، و نفوس خود را به وسیله آبروریزی برادران دینی و بی حیثیت ساختن اقران و همنوعان مسلمان، تغذیه می‌کنند، و چنین کاری را در شمار سیئات و گناهان نمی‌آورند، و مع ذلک از مؤاخذه و بازپرسی جبار سماوات و خدای منتقم بیمی ندارند.» (3)  
و آنگاه که طفل عزیز خود را از دست می‌دهد، کتاب دیگری را تحت عنوان «مسکن الفؤ اد عند فقد الاحبة و الاولاد» می‌نگارد، کتابی در تسکین خاطر خود و دیگران در برابر مصائب روزگار، که همه طبقات مردم را به کار می‌آید و آنها را از هم و غم آسیبها می‌رهاند، و مترجم، این کتاب را ترجمه نموده است که - ان شاء الله - به زودی منتشر خواهد شد.  
آثار علمی این دانشمند پاک نهاد به دهها کتاب و رساله تحقیقی می‌رسد.  
و علیرغم اشتغالات دیگر و تدریس، حدود هفتاد اثر علمی از خود به جای گذاشت که ما به برخی از آنها دست یافته و یا به نام پاره‌ای از آنها - ضمن ترجمه احوال او در مراجع مختلف - آگاهی یافته ایم.  
مجموعه تالیفات شهید ثانی که از «روض الجنان» افتتاح می‌شود و به «الروضة البهیة» - از لحاظ تاریخ تالیف - پایان می‌گیرد واقعا همچون روضه و بوستانی است که هر پژوهشگر دانشهای دینی و علوم انسانی را با مناظر دل انگیز خود بر سر نشاط می‌آورد تا گمشده خود را در میان آنها بیابد، و قلب او با مشاهده هر زاویه‌ای از این بوستان و آبشخورهای آن سیراب گردد.  
آثار شناخته شده این عالم بزرگوار و فقیه عالیقدر را بر حسب ترتیب موضوعی در زیر یاد می‌کنیم:  
الف - کتب و رساله‌های فقهی  
1 - روض الجنان فی شرح ارشاد الاذهان: شرحی است مزجی بر «ارشاد الاذهان» علامه حلی، که یک مجلد از این شرح در «طهارت» و «صلوة» پس از ظهور اجتهاد او در سن 33 سالگی در جمعه 25 ذی القعده 949 ه ق، به انجام رسیده، و اولین بار با «منیة المرید» در 1307 ه ق چاپ شد (4) و همانگونه که از رساله ابن العودی استفاده می‌شود، نخستین کتابی است که شهید ثانی در فقه استدلالی تالیف کرده و تالیف آن را به کسی اظهار ننموده است تا آنکه ابن العودی بر آن اطلاع یافت و این قضیه را ضمن داستان مفصلی در رساله خود یاد کرد (یک).  
2 - مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام: شرحی است مزجی بر «شرایع الاسلام» محقق حلی که تاریخ پایان کتاب «دیات» آن 8 ربیع الاخر 964 ه ق می‌باشد. روش شهید در شرح این کتاب، نخست مبنی، بر اختصار بوده، و سپس به تفصیل و گسترش در شرح و گزارش آن گرایش یافت به گونه‌ای که سرانجام به هفت مجلد کتاب پر حجم رسید (5) (دو).  
3 - الفوائد الملیة فی شرح النفلیة: شرحی است بر «الرسالة النفلیه» شهید اول، که مستحبات نماز در آن یاد شده، و شهید ثانی این رساله را به اختصار و به صورت مزجی، شرح کرده، و احیانا متعرض پاره‌ای از ادله شده است. (6)  
(سه).  
4 - المقاصد العلیة فی شرح الالفیة: این کتاب عبارت از شرح کبیر شهید ثانی بر «الرسالة الالفیه» شهید اول می‌باشد که آن را در 19 ربیع الاول 950 ه ق به انجام رسانید. شهید ثانی سه شرح بر «الرسالة الالفیة» نوشته است که «المقاصد العلیة» عبارت از شرح کبیر و استدلالی بر رساله مزبور می‌باشد. (چهار).  
5 - شرح الرسالة الالفیة (الوسیط): که اهم مسائل را در آن یاد کرده؛ ولی آنچنان گسترده در آن به بحث نپرداخته است (پنج).  
6 - شرح الرسالة الالفیة (الوجیز): که بر رویهم عبارت از تعلیقات و شروح و حواشی فتوائی بر «الرسالة الالفیة» می‌باشد که آن را به منظور عمل کردن مقلدین، تحریر کرده، و لذا باید آن را نوعی از «رساله عملیه» برشمرد (شش).  
7 - نتایج الافکار فی حکم المقیمین فی الاسفار: که آن را در روز دوشنبه 27 رمضان 950 ه ق به پایان رسانید. این رساله نبشتاری است فشرده در بیان حکم مسافری که در بلد خود قصد اقامه ده روز کرده باشد. این مساله در این رساله به اقسام مشهور، تقسیم شده است (7) (هفت).  
8 - رسالة فی ارث الزوجة من العقار: که در ظهر روز پنجشنبه 956 ه ق، آن را تالیف کرد (هشت).  
9 - رسالة فی احکام الحَبوَةِ: که در روز سه شنبه 25 ذی الحجه 956 ه ق، آن را تالیف نمود (نه).  
10 - رسالة فی وجوب صلوة الجمعة: شهید ثانی، معتقد بود که نماز جمعه، واجب عینی است، و رساله مزبور را در اثبات همین مساله تالیف کرد و بسیاری از علماء در کتب فقه استدلالی خود از آن نقل می‌کنند (ده).  
11 - رسالة فی الحث علی صلوة الجمعة: این رساله، غیر از رساله مذکور در شماره 10 می‌باشد (یازده).  
12 - رسالة فی اعمال یوم الجمعة: (دوازده).  
13 - رسالة فی تحریم طلاق الحائض الحامل المدخول بها، الحاضر زوجها (سیزده).  
14 - رسالة فی حکم طلاق الحائض، الغائب عنها زوجها (چهارده).  
15 - رسالة فی تحقیق النیة (پانزده).  
16 - رسالة فی منسک الحج و العمرة (الکبیرة) (شانزده).  
17 - رسالة فی منسک الحج و العمرة (الصغیرة) (هفده).  
18 - رسالة فی نیات الحج و العمرة (هجده).  
19 - رسالة فی عدم جواز تقلید المیت (نوزده).  
20 - رسالة فی انفعال ماء البئر (بیست).  
21 - رسالة فی ما اذا احدث المجنب حدثا صغیرا فی اثناء الغسل (بیست و یک).  
22 - رسالة فی ما اذا تیقن الحدث و الطهارة، وشک فی السابق منها (بیست و دو).  
23 - جواب المباحث النجفیة: که آن را هنگام مراجعت از استانبول به نجف نگاشته است (بیست و سه).  
24 - جواب المسائل الهندیة (بیست و چهار).  
25 - جواب المسائل الشامیة (بیست و پنج).  
26 - اجوبة شیخ زین الدین (بیست و شش).  
27 - اجوبة الشیخ احمد (بیست و هفت).  
28 - اجوبة علی ثلث مسائل لبعض الافاضل (8) (بیست و هشت).  
29 - جواب المسائل الخراسانیة (بیست و نه).  
30 - اجوبة مسائل جبل عامل: که پس از مراجعت از مکه، در جبل عامل، به آنها پاسخ نوشته است (سی).  
31 - الفتاوی المختصرة: غالبا در مسائل مربوط به عبادات است (سی و یک).  
32 - رسالة فی عدم قبول الصلوة الا بالولایة: (سی و دو).  
33 - الرسالة الا سطنبولیة فی الواجبات العینیة: که هم در فقه و واجبات عملی، و هم در مسائل اعتقادی است، که آن را در 12 صفر 952 ه ق نگاشته است (سی و سه).  
34 - حاشیة ارشاد الاذهان: حاشیه‌ای است بر قسمتی از مبحث «عقود» ارشاد که تحقیقات مهمی در آن منعکس است. (9)  
(سی و چهار).  
35 - حاشیة شرایع الاسلام: حاشیه‌ای است مختصر در دو مجلد که ابن العودی گفته است:  
قسمت قابل توجهی از آن نگارش یافته است (سی و پنج).  
36 - حاشیة قواعد الاحکام: حاشیه‌ای که نکات مهم مباحث «قواعد» علامه را مورد تحقیق قرار داده، و بر روند حاشیه معروف به «النجاریة» می‌باشد، و مجلدی لطیف از این حاشیه - تا کتاب تجارت - فراهم گشته است (10) (سی و شش).  
37 - حاشیة المختصر النافع (سی و هفت).  
38 - جواهر الکلمات فی صیغ العقود و الایقاعات: مرحوم حاج شیخ آغا بزرگ تهرانی پس از یاد کردن این کتاب می‌نویسد:  
«در کتابخانه سید محمد علی هبة الدین، نسخه «صیغ العقود» شهید را رؤیت کردم که در آغاز آن چنین آمده است:  
الحمد لله حمدا کثیرا کما هو اهله. این نسخه به خط مقصود علی بن شاه محمد دامغانی بوده است که آن را به سال 996 ه ق، تحریر نمود؛ لکن در این رساله، نامی از «جواهر الکلمات» یاد نشده است» (11) (سی و هشت).  
39 - الاقتصاد فی معرفة المبدء و المعاد، و احکام افعال العباد، و الارشاد الی طریق الاجتهاد:  
که بر اساس دو بخش تنظیم شده است:  
1 - اصول عقائد 2 - فروع و واجبات فقهی، روش شهید ثانی در این کتاب، مبنی بر اختصار بوده است (سی و نه).  
40 - الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (شرح لمعه): شرحی است مزجی و استدلالی و فشرده که همانند شهید اول، آن را مختصر و پرشمول و جامع گزارش کرده است (چهل).  
شهید ثانی در این کتاب، پای بند اختصار، و استخوان بندی قوی، و سلاست و حسن تعبیر بوده؛ و در اکثر موارد به دلیل مساله و پاره‌ای از آراء مهم فقهی و رد بر پاره‌ای از آراء و نظریات شهید اول - در صورتی که نادرست به نظر می‌رسید - اشاراتی دارد، و رأی شخصی خود را نیز در این گونه موارد اظهار نموده است.  
این کتاب در میان کتب فقهی از موقعیت خاصی برخوردار است، به گونه‌ای که علماء و دانشجویان دینی در درس و مطالعات خود بدان روی آور گشته‌اند و از زمانی که تالیف آن به پایان رسید تاکنون به عنوان «کتاب درسی» مورد اعتناء و اقبال همه علماء و دانشجویان دینی در حوزه‌های علمیه شیعی است.  
درباره اهمیت این کتاب می‌توان گفت:  
که فقهاء بزرگ به شرح و تعلیق و حاشیه نویسی بر این کتاب و توضیح مشکلات آن آنچنان گرایش یافته‌اند که طبق نوشته حاج شیخ آغابزرگ تهرانی، قریب به نود شرح و حاشیه بر آن نگارش شده است. (12)  
گویند:  
شهید ثانی این کتاب را در مدت شش ماه و شش روز و یا پانزده ماه، تالیف کرده است، و بارها در ایران و مصر و نجف به طبع رسید. ضمنا باید یادآور شد که ممکن است رسالاتی که از آنها یاد کردیم برخی از آنها با برخی دیگر قابل تداخل بوده، و به صورت یک رساله با نامهای متعدد معرفی شده باشد. تحقیق در این باره، به فرصتی بیشتر و پژوهشی فزونتر، نیازمند می‌باشد.  
ب - کتب اصول فقه  
41 - تمهید القواعد الاصولیة و العربیة لتفریع الاحکام الشرعیة: در دو بخش: 1 - صد قاعده اصول فقهی  
2 - صد قاعده ادب عربی.  
و در پایان، دارای فهرست مبسوطی برای تسهیل استخراج مطالب آن می‌باشد.  
شهید ثانی این کتاب را در اول محرم 958 ه ق، به پایان رسانده است؛ و در 1272 ه ق با کتاب «ذکری الشیعه» شهید اول به طبع رسیده است. (13) (یک).  
42 - تفصیل ما خالف الشیخ الطوسی اجماعات نفسه: در روضات آمده است:  
این کتاب، در حقیقت، رد بر مطلق اجماعات و نیز رد بر کسانی است که به اجماعات اعتماد کرده‌اند. (دو).  
ج - کتب مربوط به علوم حدیث  
43 - بدایة الدرایة: شهید ثانی کتاب فشرده‌ای با این نام در علم درایه نگاشت که می‌توان گفت:  
وی اولین دانشمند شیعی است که در این زمینه دست اندرکار تالیف کتاب گشت. (یک).  
44 - شرح بدایة الدرایة: این کتاب توام با متن، در ایران و نجف به چاپ رسید. (دو).  
45 - غنیة القاصدین فی معرفة اصطلاحات المحدثین: ابن العودی درباره این کتاب می‌نویسد:  
«در میان علماء شیعه، تصنیف این کتاب بی سابقه بوده و قبل از شهید ثانی هیچیک از دانشمندان شیعه در چنین موضوعی، کتابی تالیف نکرده بود.» احتمال می‌رود که غیر از «بدایة» باشد (سه).  
46 - شرح حدیث «الدنیا مزرعة الآخرة.» (چهار).  
47 - کتاب فی الاحادیث: مرحوم شیخ حر عاملی می‌گوید:  
حدود هزار حدیث به خط شهید ثانی دیده‌ام که از «مشیخه» حسن بن محبوب، انتخاب شده بود. (پنج).  
48 - کتاب الرجال و النسب: ظاهرا کتاب خاصی در رجال، و غیر از کتاب «فوائد خلاصة الرجال» و یا کتابی است که در پاره‌ای از آثار مؤلف به عنوان «التعلیقات علی کتب الرجال»، معروف می‌باشد. (شش).  
49 - فوائد خلاصة الرجال (هفت).  
د - کلام  
50 - حقایق الایمان - یا - «تحقیق الایمان و الاسلام» - یا - «حقیقة الایمان و الاسلام»، که بحثها و تحقیقات غنی و سرشاری است درباره مفهوم «ایمان و اسلام» و رد پاره‌ای از شبهات در این باره. در پایان این کتاب، مبحثی در اصول دین - با تفصیل فزونتری - آمده است، و شهید ثانی، آن را در شب دوشنبه، هشتم ذی القعده 954 ه ق، تالیف کرد؛ و ضمن مجموعه‌ای از کتب به سال 1307 ه ق در ایران به طبع رسید. (یک).  
51 - البدایة فی سبیل الهدایة: ظاهرا این کتاب درباره بحث از عقائد می‌باشد؛ لکن پاره‌ای از مؤلفین را گمان بر آن است که همان «بدایة الدرایة» می‌باشد. آغا بزرگ تهرانی می‌گوید:  
«شیخ حر عاملی از این کتاب پس از «بدایة الدرایة» یاد کرده است، و چنین به نظر می‌رسد که دو کتاب می‌باشد، و نام آن نیز نشان می‌دهد که درباره عقائد، نگارش یافته است» (14) (دو).  
= الاقتصاد فی معرفة المبدء و المعاد و احکام …: از این کتاب، ضمن کتب فقهی شهید یاد کردیم.  
ه - اخلاق و عرفان  
52 - منارالقاصدین فی اسرار معالم الدین: ظاهر عنوان کتاب نشان می‌دهد که در طی آن از اسرار احکام شرعی و عللی که موجب تشریع این احکام، - یعنی واجبات و محرمات و … - می‌باشد، بحث و تحقیق به عمل آمده است، و شهید ثانی از این کتاب در «منیة المرید» یاد می‌کند (یک).  
53 - منیة المرید فی آداب المفید و المستفید:  
در آداب دینی و اخلاقی تعلیم و تعلم و قاضی و مفتی و افتاء، که آن را در 20 ربیع الاول 954 ه ق به پایان رسانید، که بارها در ایران و هند و نجف به طبع رسیده است. (دو).  
54 - مختصر رسالة منیة المرید فی آداب المفید و المستفید (سه).  
55 - مسکنة - یا - مسکن الفؤ اد عند فقد الاحبة و الاولاد:  
رساله‌ای است که وظائف انسان را به هنگام مواجهه با مصائب و شدائد - از قبیل: از دست دادن فرزند و خویشاوندان و سائر مصائب دیگر - مشخص می‌سازد. شهید ثانی این کتاب را در چاشت روز جمعه اول رجب 954 به منظور تسلیت خود - آنگاه که فرزند و یا فرزندانی قبل از تولد شیخ حسن صاحب معالم را از دست داده بود - و نیز برای تسلیت و دلداری دیگران نگاشته است. نگارنده سطور در سال 1361 ه ش، آن را به فارسی برگردان کرده و ان شاء الله به زودی چاپ و منتشر خواهد شد. متن کتاب بارها در ایران به طبع رسید (چهار).  
56 - مبرد الاکباد فی مختصر مسکن الفؤاد:  
این کتاب فشرده‌ای از «مسکن الفؤاد» یاد شده است که به منظور استفاده همگان، تلخیص شد. (پنج).  
57 - کشف الریبة عن احکام الغیبة: کتاب جالبی است که در آن از غیبت، و دلالت کتاب و سنت بر حرمت آن، و نیز از مواردی که غیبت کردن، جایز می‌باشد، و از کیفیت احتراز از غیبت و امثال آن گفتگو شده، و شهید ثانی، آن را در 13 صفر 949 ه ق، تالیف کرده است و بارها در ایران و نجف به طبع رسیده، اخیرا نیز به فارسی نیز برگردان شده است (شش).  
58 - التنبیهات العلیة علی وظائف الصلوة القلبیة - یا - «اسرار الصلوة»: که در بیان اسرار عرفانی و آداب و نکات درونی و باطنی نماز می‌باشد، و ترتیب واجبات نماز در مد نظر مؤلف بوده، و با استمداد از احادیث و آیات قرآنی تالیف شده است، و تاریخ فراغ از آن، نهم ذی الحجه 951 ه ق می‌باشد. (هفت).  
و - تفسیر - ز - ادعیه - ح - نحو  
و - تفسیر  
59 - رسالة فی شرح البسملة (یک).  
ز - ادعیه  
60 - رسالة فی الادعیة (یک).  
61 - رسالة فی آداب الجمعة (دو).  
ح - نحو  
62 - المنظومة فی النحو (یک).  
63 - شرح المنظومة فی النحو. که شرح شماره 62 می‌باشد، و در رساله ابن العودی آمده است که او بخشی از این رساله را به خط خود شهید ثانی دیده است. (دو).  
ط - اجازات  
64 - الاجازات: شهید ثانی در این کتاب، اجازاتی که از مشایخ حدیث صادر شده گردآوری نموده است؛ لکن معلوم نیست آیا این کتاب، عبارت از همان کتابی است که محتوای آن اجازاتی باشد که از مشایخ و اساتید شهید ثانی برای او صادر شده است، و یا مطلق اجازات مشایخ برای اشخاص دیگر می‌باشد. (یک).  
65 - اجازاته لتلامیذه: شهید ثانی به گروهی از شاگردانش اجازات متنوعی صادر کرده است که پاره‌ای مفصل، و پاره‌ای دیگر، مختصر می‌باشد.  
و حاج شیخ آغا بزرگ تهرانی اجازات زیر را در این مورد یاد کرده است:  
1 - اجازه به شیخ ظهیر الدین میسی در 957 ه ق.  
2 - اجازه به شیخ محیی الدین میسی عاملی در 954.  
3 - اجازه به شیخ تاج الدین جزائری در 965.  
4 - اجازه به شیخ عزالدین بن زمعه مدنی در 948.  
5 - اجازه به شیخ عبدالصمد، پدر شیخ بهائی در 941.  
6 - اجازه به شیخ سلمان جبعی عاملی در 954.  
7 - اجازه به سید عطاءالله حسینی موسوی در 950.  
8 - اجازه به ابن صائغ حسینی موسوی در 958.  
9 - اجازه به شیخ محمود لاهیجی در 953 (15) (دو).  
ی - جنگ و مجموعه  
66 - رسالة فی عشرة علوم: رساله‌ای است که در قسطنطنیه درباره ده علم نگاشته و آن را به قاضی زاده رومی تقدیم کرد، و در نتیجه، حکمی درباره وی برای تدریس و اداره مدرسه «نوریه» بعلبک صادر گردید.  
این بود قسمتی از آثار علمی شهید ثانی که گویند مجموعا به هشتاد کتاب و رساله می‌رسد.  
نویسندگانی که شرح حال شهید ثانی را یاد کرده‌اند به حوصله و صبر او در تالیف و تصنیف و نسخه برداری از کتب و آثار دیگران، اشاراتی دارند؛ با اینکه می‌دانیم مراجعان به شهید ثانی، زیاد بوده و خود پی در پی در مسافرت به سر می‌برد، و مساعی خویش را در راه نشر اسلام به کار می‌گرفت. لذا باید این آثار علمی فراوان و عمیق و تحقیقی را موهبتی ربانی تلقی کرد که این دانشمند بزرگوار به مدد توفیق الهی از آن برخوردار بوده است.  
خوانساری - آنگاه که از «مسالک» (شهید) یاد می‌کند - می‌نویسد. «و گویند:  
او این کتاب را در مدت نه ماه نگاشت.  
و خدا می‌داند که اگر یک محرر و نویسنده‌ای مزدور بخواهد چنین کتابی را استنساخ کند، تحریر آن در چنان مدتی بر او دشوار می‌باشد»  
تا چه رسد به آنکه بخواهد کتابی را با این حجم زیاد - توام با تحقیق -، تالیف نماید.  
مؤ ید چنین توفیق شگفت آور، سخن صاحب کتاب «حدائق المقربین» است که آن را از جمعی از علماء نقل کرده، مبنی بر اینکه شهید ثانی این کتاب را در مدتی کوتاه تالیف نمود، چنانکه می‌دانیم این عالم عالی مقدار، به تالیف کتاب «الروضة البهیة = شرح لمعه» در طی چند ماه موفق گردید، کتابی که از بهترین کتابهای فقه استدلالی به شمار می‌رود.  
و نیز صاحب «امل الآمل» از دانشمندی موثق نقل می‌کند که شهید ثانی، دو هزار کتاب از خود باقی گذاشت که دویست کتاب - از میان جمع کتب مزبور - به خط شریف او، اعم از آثار علمی خود او و آثار دیگران، بوده است.  
مرحوم شیخ اسدالله فقیه کاظمی در مقدمات کتاب «مقابیس» خود، یکی از کرامات او را چنین بر می‌شمارد که او یکبار، قلم را با دوات آشنا می‌کرد و با آن حدود بیست تا سی سطر می‌نوشت، و بلکه گوید:  
چهل یا هشتاد سطر را به نگارش درمی آورد. (16)

شهید ثانی از دیدگاه علماء و دانشمندان اسلامی

شهرت شهید ثانی - از آنگاه که به درنوردیدن بلدان اسلامی آغاز کرد، و در محضر اساتید بزرگ راه یافت - جهان اسلامی آن روز را فرا گرفت تا آنجا که تدریجا منزلت علمی او و نیز مقام اجتهادش مورد قبول و اعتراف همگان بوده، آن هم در حالی که هنوز بیش از سی و سه سال از عمرش را پشت سر نگذاشته بود - نتیجه این شهرت، چنان بود که زبانها به ستایش او - آن هم با آمیزه‌ای از قداست روحی وی - گشوده شده، و با عبارات مختلفی به مدح و ثناء وی، سخن آغاز کردند.  
و ما نمونه هائی چند از این سخنها را در زیر می‌آوریم.  
1 - ابن العودی:  
شهید ثانی از خصلتهای کمال، محاسن و نخبه هائی را واجد بوده و قامت شخصیت او با انواعی از مفاخر کمال آراسته بوده، و کالبد او به جان و روح فرازمندی می‌بالید که خویشتن را در جوار او می‌یافت. او شیخ و بزرگ و جوانمرد این امت و مبدء و منتهای فضائل بوده است … لحظه‌ای از عمرش را جز در کسب فضیلت مصروف نداشت. اوقات شبانه روزی خود را چنان برنامه ریزی می‌کرد که وی را در تمام لحظات سودمند افتد.  
2 - صاحب «المقابیس»:  
شهید ثانی، افضل متاخرین، اکمل متبحرین، نادره پسینیان، یادگار پیشینیان، مفتی همه طوائف اسلامی، راهنمای دینی مردم به راهی پایدار و صراطی مستقیم، مقتدای شیعه، و نور شریعت بود که سخنان بزرگان از برشمردن مزایا و استیفاء حق او در بیان فضائل پرارزشش نارسا است.  
و گفتار خردمندان و اندیشمندان سترک، در گزارش مناقب و خصلتهای بلندش بسی ناچیز و حیرت گونه می‌باشد. در بلندای فضل و کمال و سعادت در لابلای شخصیت خود، میان مراتب علم و عمل و شکوه و جلال و شهادت، گرد همآئی برقرار ساخت؛ و او در سایه لطف نهان و آشکار خداوند متعال، بسی موفق و مؤید بوده است. (17)  
3 - شیخ حر عاملی:  
موضع و موقعیت شهید ثانی در فقه و علم و فضل و زهد و عبادت و تقوی و تحقیق و تبحر و عظمت مقام و شکوه منزلت و جامعیت فضائل و کمالات، مشهورتر از آن است که آنها را بازگو نمائیم. محاسن و اوصاف پسندیده اش بیش از حد احصاء و شمار است، و مصنفات و آثار علمی او، مشهور و بر سر زبانها است. او فقیه و مجتهد و نحوی و حکیم و متکلم و عالم به قرآن و جامع انواع علوم و دانشها بوده، و نخستین کسی است که در جمع علماء شیعه به تصنیف کتابی در «درایة الحدیث» آغاز کرد. (18)  
3 - شیخ یوسف بحرانی، صاحب کتاب «الحدائق»:  
شهید ثانی در میان دانشمندان شیعه از برجستگان و رؤ ساء و اعاظم فضلاء و ثقات، بر شمار است. عالمی است عامل، و محققی است موفق و موشکاف، و زاهد و پارسائی است مجاهد که محاسن و اوصاف حمیده اش فزونتر از آن است که به شمارش درآید، و فضائلش بیش از آن است که کسی بتواند کاملا آنها را غوررسی کند. (19)  
4 - تفرشی در کتاب «نقد الرجال»:  
شهید ثانی از دانشمندان موجه و آبرومند شیعه و از رجال مورد اعتماد می‌باشد که در خزانه خاطر خویش مایه‌های فراوانی از علم را اندوخته، و سخنانش پاکیزه از لغزشها بوده است. شاگردان برجسته‌ای را پرورد، و کتابهای نفیس و جالبی را تالیف کرد، و به خاطر تشیع در قسطنطنیه به شهادت رسید. (20)  
5 - خوانساری، صاحب «روضات الجنات»:  
تاکنون، یعنی حدود سال 1263 ه ق، در جمع دانشمندان بزرگ و برجسته شیعه کسی را به یاد ندارم که از لحاظ شکوه شخصیت، سعه صدر، خوش فهمی، حسن سلیقه، نظام و برنامه تحصیلی، کثرت استادان، ظرافت طبع، معنویت سخن، و پختگی و بی نقص بودن آثار علمی، به پای او برسد. بلکه این استاد بزرگوار در تخلق به اخلاق الهی و قرب منزلت، چنان می‌نمایاند که تالی تلو معصوم (علیه السلام) است، یعنی بلافاصله در رده پس از معصومان پاک قرار دارد. (21)  
6 - حاج میرزا حسین نوری محدث:  
شهید ثانی در جمع متاخرین، فاضلترین علماء و کاملترین دانشمندان متخصص به شمار می‌آید، وی نادره دوران و شخصیت شگفت انگیز پسینیان، و یادگار بزرگان پیشین، و مفتی همه طوائف اسلامی و راهنمای مردم به صراط مستقیم، و مقتدای شیعه و … (22) بوده است.  
7 - علامه مامقانی:  
شهید ثانی، دارای محفوظاتی سرشار و نیز پاکیزه گفتار بوده است.  
و کتاب ما - اگر چه در جهت شرح حال دانشمندان تالیف نشده است، بلکه صرفا رجال حدیث در آن گزارش می‌شود - ؛ لکن از امثال این استاد بزرگوار، سطری و گوشه‌ای از شرح حال آنها را به منظور تبرک و تیمن در این کتاب یاد می‌کنیم. (23)  
8 - علامه امینی:  
شهید ثانی از بزرگترین حسنات و عطایای روزگار، و سرشارترین بحر مواج علم، و زیور دین و آئین اسلام، و استاد فقهاء سترک، و آشنا و مانوس با دانش و متخصص در علوم و دانشهای با ارزش از قبیل: حکمت، کلام، فقه، اصول، شعر، ادب، طبیعی، و ریاضی بوده است. آنچه که ما را از زحمت تعریف این استاد بی نیاز می‌سازد شهرت جالب و شگفت آور او در تمام این علوم می‌باشد. لذا به تعریف و شناساندن نیازی نداریم؛ چون مقام و منزلت علمی و اخلاقیش روشنتر از هرگونه تعریفی می‌باشد.  
و هر چه درباره او می‌گویند، کوتاه تر از گامهای بلندی است که او در این رهگذر برداشته و پائین تر از اوج شهرت او می‌باشد. درود خداوند بر او، خدائی که از میان نعمای وافرش چنین نعمتی والا را بر خلق ارزانی داشته، و او نیز به نوبه خود، کرم و احسان خود را به مردم افاضه نموده، و دانش‌های توفیق آفرین و رهائی‌بخش و علومی که نیاز جامعه را برآورده می‌سازد در میان امت رواج داده و بدانها رونق بخشیده است. (24)

نیل به مرحله اجتهاد و افتاء:

به شهید ثانی در سال 944 ه ق این احساس دست داد که برخوردار از توان و قدرت استنباط و اجتهاد می‌باشد، ولی این حقیقت را به هیچ کسی اظهار ننمود، و تا سال 948 ه ق، چنین احساسی را مخفی نگاه داشت که سرانجام مردم به مرتبت او از لحاظ اجتهاد و افتاء، آگاه شدند و به عنوان مرجع شایسته‌ای برای تقلید، بدو مراجعه می‌کردند.  
ابن العودی می‌گوید:  
«شهید ثانی «قدس الله نفسه» - هنگامی که در خانه من، واقع در «جزین» در حال اختفاء از دشمنان به سر می‌برد - شب دوشنبه یازدهم صفر 956 ه ق به من چنین گزارش نمود که آغاز زمان وصول او به مرتبه اجتهاد، همزمان با سال 944 ه ق، بوده است؛ اما ظهور اجتهاد و انتشار آن با سال 948 ه ق مقارن بود. بنابراین او در سی و سه سالگی به مقام اجتهاد نائل آمد.» شهید ثانی همزمان با اجتهادش به نگارش «شرح ارشاد الاذهان» آغاز نمود؛ لکن این حقیقت را - حتی برای شاگرد ملازم خود، یعنی ابن العودی - نیز برملا نساخت.  
ابن العودی در این باره می‌نویسد:  
«شهید ثانی، شرح ارشاد را آغاز نمود و این کار را به هیچ کسی اظهار نکرد، و از تالیف پاره‌ای از کتاب «شرح ارشاد» فارغ گشت؛ ولی کسی آن را رؤیت نکرده بود. شبی من در عالم رؤیا چنان دیدم که شهید ثانی بر منبر و کرسی بلندی نشسته و خطبه و سخنرانی جالبی را آغاز کرده، خطبه‌ای که نظیر آن را از لحاظ بلاغت و فصاحت تاکنون نشنیده بودم. من این رؤیا را برای شهید بازگو ساختم، او وارد خانه شد و از آن بیرون آمد، جزوه‌ای را در دست داشت و آن را به من داد. من بدان نگریستم، دیدم «شرح ارشاد» است و دارای خطبه‌ای می‌باشد که همه مزایای عالی فصاحت و بلاغت در آن انعکاس یافته است.»

شهید ثانی و مقام او در شاعری

اگرچه شعرهای زیادی از شهید ثانی تاکنون به ما نرسیده است تا درباره آنها به داوری بنشینیم و آنها را به گونه‌ای جامع و عمیق ارزیابی کنیم؛ لکن ابیات اندکی که نویسندگان شرح حال شهید، آنها را دست به دست گرداندند تا در اختیار ما قرار گرفته است نمایانگر فزونمایگی او در شاعریت و حاکی از تمتع وی از تخیل و اوج گیری او در افقهای دوردست، و توانائی گسترده و بدون تکلف وی بر آفرینش سخنان منظوم می‌باشد.  
اشعار شهید دارای تعابیری روان و مطلعی زیبا و شیوائی بیان، و آری از استعمال واژه‌ها و تعابیر نا مانوس است.  
او اشعاری در جهت اهداف متنوعی انشاء کرده است که از آن جمله هدفها و مطالب علمی است؛ چنانکه از منظومه وی در علم نحو - ضمن برشمردن آثارش - یاد کردیم.  
از خلال اشعار اندکی که از شهید ثانی به یادگار مانده چنین بر می‌آید که وی به مناسبت موقع و بر حسب نیاز به مطلبی، درباره آن شعر می‌گفت و تمام فرصتهای خود را مانند شاعران حرفه‌ای در اختیار شعرگوئی قرار نمی‌داد؛ چون وی آنچنان فارغ البال نبوده که بتواند در هر فرصتی بدین امر روی آورد. فقط آنگاه شعر می‌گفت که عواطف و قضیه‌ای را ایجاب می‌کرد، و در چنین شرائطی بود که شاعریت بر او چیره می‌گشت و ابیاتی چند را به رشته نظم می‌آورد.  
اینک نمونه هائی از اشعار وی به نظر مطالعه کنندگان محترم می‌رسد.  
وقتی شهید ثانی در سال 943 ه ق.، به زیارت نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) توفیق یافت، اشعار زیر را انشاء کرد:  
صلوة و تسلیم علی اشرف الوری  
و من فضله ینبو عن الحد و الحصر  
ومن قدر قی السبع الطباق بنعله  
وعوضه الله البراق عن المهر  
وخاطبه الله العلی بحبه  
شفاها و لم یحصل لعبد و لا حر  
عدولی عن تعداد فضلک لائق  
یکل لسانی عنه فی النظم و النثر  
و ماذا یقول الناس فی مدح من اتت  
مدائحه الغراء فی محکم الذکر  
سعیت الیه عاجلا سعی عاجز  
بعبء ذنوبی جمة اثقلت ظهری  
ولکن ریح الشوق حرک همتی  
وروح الرجامع ضعف نفسی و مع فقری  
ومن عادة العرب الکرام بوفذهم  
اعادته بالخیر و الحبر و الوفر  
و جادو بلا وعد مضی لنزیلهم  
فکیف و قد اوعدتنی الخیر فی مصر  
فحقق رجائی سیدی فی زیارتی  
بنیل منائی و الشفاعة فی حشری  
و نیز گفته است:  
لقد جاء فی القرآن آیة حکمة تدمر آیات الضلال و من یجبر  
وتخبر ان الاختیار بایدینا «فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر»  
و آنگاه که مژده یافت: فرزندی برای او در غیاب وی زاده شد، دو بیت زیر را به نظم آورد:  
وقد من مولانا الکریم بفضله علیکم بمولود غلام من البشر  
فیارب متعنا بطول بقائه و احیی به قلبا له الوصل قد هجر  
علل و عوامل شهادت شهید ثانی  
آنگاه که مسلمین به سرزمین ایران راه یافتند، دعوت به تشیع آغاز شد. این دعوت با گامهائی وسیع و بلند و سریعی در تمام اقطار و نواحی ایران به حرکت درآمد و برای خود، عرصه‌ای گسترده یافت.  
انتشار تشیع در این نقطه از گیتی آنچنان رو به فزونی گذاشت که گروهی از شیعه به شهرها و آبادیهای آن روی نهاده، و چون تحت فشار حکومت آن زمان به سرمی بردند به این سرزمین پناه آوردند. برای حکومت جبار و مستبد آن دوران، مساله تبعید و زندانی کردن و شکنجه و بی خانمان ساختن و کشتار رجال شیعه و داعیان این مکتب، یک امر طبیعی و عادی تلقی می‌شد. این گروه از شیعیان به این نتیجه رسیدند که اگر با شهرها و آبادیهای نزدیک به مرکز خلافت، فاصله برقرار سازند از آنجاها بگریزند بهترین وسیله برای جان آنها و رهائی از دست خونخوارانی است که مفهومی از اسلام را درک نکرده بودند.  
بدون تردید، خراسان یکی از پایه‌های نیرومند خلافت عباسی و درهم کوبیدن ارکان خلافت اموی به شمار می‌رفت؛ لکن خراسان صرفا مردم را به عباسیان دعوت نمی‌کرد و در جهت منافع آنها نمی‌کوشید؛ بلکه دعوت در این نقطه به داعیه «الرضا من آل محمد» و در جهت از میان بردن دشمنان «اهل البیت»، جنبش خود را ادامه می‌داد. طبیعی است که واژه «آل محمد» و «اهل البیت» از واژه‌های مأنوس و آشنا بوده و همواره در مورد علی و اولاد پاکش (علیهم السلام) به کار می‌رفت. صورت دعوت در جهت براندازی حکومت و سلطه بنی امیه آن هم فقط به نام خاندان پیامبراکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) جلب نظر می‌کرد.  
این نکته در طی تاریخ آنگاه چهره خود را نمودار می‌سازد که ما تاریخ دعوت عباسیان و پیوستن ابومسلم به آنها را مورد مطالعه قرار می‌دهیم؛ ولی پیشوایان شیعه که می‌دانستند، این امر به فرجامی مطلوب نمی‌انجامد از این غوغاء و درگیریها فاصله گرفتند و در آن دخالتی نکردند.  
مطلبی که می‌توان آن را با قاطعیت اظهار کرد اینست که گرایش ایرانیان مسلمان به «اهل البیت» روز به روز در حال فزایش بوده و دعوت تشیع از قدرت و نیروی زاید الوصفی برخوردار شد، و لذا شیعیان در این نقطه رو به کثرت نهاده و تشیع در آنجا تمرکز یافت.  
تشیع در دوران «آل بویه» به اوج عزت خود دست یافته بود، چون می‌بینیم شیعیان در این برهه از زمان با تمام امکانات مادی و معنوی خود این مکتب را تقویت می‌کردند و مردم را با عنایت و اهتمام وافری به مذهب «اهل البیت» و تحکیم مبانی تشیع دعوت می‌نمودند.  
مکتب فقهی قم و ری، از عنایت خاص خاندان آل بویه برخوردار گردید، و حتی برخی از مؤلفان بزرگ، دیباچه آثارشان را با نام این خاندان می‌آراستند. بدینسان تشیع در ایران طی ادوار تاریخ و اوضاع و شرائط گوناگون - حتی تا عصر صفویه - در قله رفیعی از لحاظ موقعیت قرار داشت. در زمان صفویه نیز زیر سایه همت دانشمندانی نستوه و دلباخته «اهل البیت»، تشیع در تمام زوایای سرزمین ایران نفوذ کرد و قلبهای بیدار ملت ایران را در اختیار خود گرفت.  
و نتیجه این اوضاع، امپراطوری عثمانی را در بیم و حراثی شگرف فرو برد.  
در نقاطی که تحت حکومت عثمانی‌ها قرار داشت جاسوسها و چشمهای تیزبینی، مردم را می‌پائید که از هر قضیه‌ای سر درآورند، قضیه‌ای که احیانا ممکن بود تا قلب و مرکز حکومت عثمانی پیشروی کرده و اریکه خلافت این سامان را واژگون سازد.  
بدیهی است که شیعه بیش از هر گروه دیگری تحت مراقبت قرار داشتند؛ چون می‌دانستند آنان دارای آنچنان تحرک و نیروئی در برابر طاغوتیان زمان هستند که اگر دست به کار گردند خطر برای حکومت، حتمی است و آنها بهیچ وجه در برابر اوامر مخالف با مبانی اسلام، سر تسلیم فرود نمی‌آورند.  
این مراقبت با شدیدترین وجه در شهرهائی معمول می‌گشت که قبلا حکومتهای شیعی در آنجا سازمان یافته بود، از قبیل «حلب» که موطن حمدانیان به شمار می‌رفت.  
اگر ما این نکات را در نظر گیریم رمز فشار و مراقبتهای شدید را درمی یابیم که شهید ثانی را سخت می‌آزرد. بازگشت شهید ثانی از بعلبک به سوی موطنش، معلول چنین فشاری بود، زیرا او در مدرسه نوریه این شهر، حلقه جالب توجهی از علماء و عشاق فضیلت را تشکیل داد که خود، دروس و موعظه‌های خویش را به آنها القاء می‌نمود، و آن چنان مورد توجه و مشمول اقبال مردم واقع شد که به هر فرقه مطابق مذهب آنها فتوی می‌داد، و در هر مذهبی کتابهای درسی شان را تدریس می‌کرد.  
این حرکت و نهضت علمی شگرف، برای حکومت عثمانی - آن هم در چنین منطقه‌ای - خوش آیند نبود. پس باید ناگزیر برای این نهضت، مرزی ایجاد کرد تا از پیشروی آن جلوگیری به عمل آید و این جنبش از سرعتش باز ایستد تا به نقاط دیگر سرایت نکند.  
لکن چگونه باید به چنین هدفی رسید و باید از کجا شروع کرد؟ برای حل این مشکل، یک راه منحصر به فردی وجود داشت و آن این بود که راس و عضو حیاتی این حرکت باید قطع می‌نمود.  
به خاطر سیاست نابکارانه و روحیه‌ای آکنده از کینه، و بیم از ملک و حکومت، به منظور نگاهبانی از اریکه‌ای که پایه هایش بر ریختن خون پاکان نهاده شده بود، شهید ثانی در راه اسلام و تشیع قربانی شد.  
معروف شامی وقتی می‌دید شخصیت او تحت الشعاع بارقه حضور این دانشمند بزرگوار واقع شده است مسلما نائره کینه عداوت و لهیب حسادت در دلش شعله‌ورتر می‌گشت.

یش بینی شهید ثانی درباره شهادت خود:

شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی، پدر شیخ بهائی می‌گفت:  
روزی بر شهید ثانی وارد شدم و او را سخت اندیشناک یافتم که در خویشتن فرو رفته بود. علت چنین حالتی را از او جویا شدم؟ به من گفت:  
برادرم! چنین می‌پندارم که دومین شهید باشم، زیرا در عالم رؤیا سید مرتضی «علم الهدی» را به خواب دیدم که مجلس ضیافتی تشکیل داد و علماء و دانشمندان شیعه امامیه در آن شرکت داشتند. وقتی من وارد این مجلس شدم، سید مرتضی از جا برخاست و به من تهنیت گفت و دستور داد که در کنار شهید اول جلوس کنم.  
و چنانکه خواهیم دید، و دیده ایم، این دانشمند عالی مقدار همچون استاد بزرگوار، یعنی شهید اول - در طریق دفاع از حریم اهل البیت (علیهم السلام) و نشر و ترویج تعالیم و مبانی آنان - به شهادت رسید و به «شهید ثانی» ملقب و نامبردار شد.  
در رساله «مسائل السید بدرالدین حسن الحسینی» - که سید مذکور با شیخ حسین بن عبدالصمد در این رساله پرسشهائی را در میان گذاشت چنین آمده است:  
«سؤال: استاد و مولای ما درباره قضیه‌ای که از شهید ثانی نقل می‌شود چه عقیده‌ای دارند که می‌گویند:  
شهید ثانی از نقطه‌ای در استانبول عبور می‌کرد، و شما نیز همراه او بودید، شهید ثانی به شما گفت:  
قریبا شخصی محترم در این نقطه به قتل می‌رسد، و این پیش بینی به واقعیت پیوست و شهید ثانی در همین نقطه به شهادت رسید. بی تردید باید این واقعه را از کرامات و حالات خارق العاده این شخصیت بزرگوار تلقی کرد، (آیا این قضیه، درست است)؟ جواب - آری، بدینسان چنین پیش بینی صورت گرفت.  
و من مخاطب او در این پیش بینی بودم.  
و به ما نیز چنین گزارش دادند که استاد در همان نقطه به شهادت رسید.  
و این حادثه را - از طریق مکاشفه نفسانی - برای خویش پیش بینی و آینده نگری کرده بود.»  
کیفیت شهادت شهید ثانی  
مرحوم شیخ حر عاملی (رضوان الله علیه) می‌نویسد:  
«علت شهادت شهید ثانی - طبق آنچه که از بعضی علماء شنیدم و نوشته‌های دانشمندان نیز آن را تایید می‌کند - این بود که دو نفر از مردم «جبع» به منظور مرافعه و محاکمه به شهید ثانی مراجعه کردند، و او نیز (طبق قانون شرع) دعوی را به نفع یکی از طرفین و به ضرر طرف دیگر فیصله داده و حکم صادر نمود. شخص محکوم از این داوری (که به حق انجام گرفته بود) به خشم آمد و نزد قاضی صیدا، یعنی همان «معروف - شامی» رفت (و درباره او سعایت کرد). شهید ثانی همزمان با این جریان، سرگرم تالیف کتاب «الروضة البهیة = شرح لمعه» بود، و غالبا در هر روزی یک جزوه از این کتاب را می‌نگاشت.  
و چنانکه از نسخه اصل «شرح لمعه» استفاده می‌شود:  
این دانشمند بزرگوار، کتاب مزبور را در مدت شش ماه و شش روز تالیف کرد؛ زیرا شهید ثانی در صفحه عنوان این کتاب، تاریخ شروع تالیف آن را یادداشت کرده بود.  
باری، معروف شامی، شخصی را برای یافتن و دستگیر کردن شهید ثانی به «جبع» گسیل داشت. این عالم بزرگوار در انگورستانی که از آن او بوده است، مدتی را بدور از مردم و با فراغ بال از مشاغل دیگر، سرگرم تالیف بود. (لذا این مامور، موفق به دستگیری او نشد. یکی از اهالی شهر به این مامور گفته بود:  
مدتی است که شهید ثانی از این دیار به سفر رفته و ما او را نمی‌بینیم. به شهید الهام شده بود که همزمان با این جریانات، راه سفر به مکه را در پیش گیرد و به انجام مراسم حج قیام کند؛ با اینکه بارها به سفر حج رفته بود. لکن هدف شهید ثانی چنان بود که در این ایام بحرانی و خطرناک، متواری گردد و از دید جاسوسان پنهان بماند، لذا در محملی رو پوشیده سفر خود را آغاز کرد تا کسی او را نبیند و نشناسد.  
قاضی «صیدا» به پادشاه روم، (یعنی سلطان سلیمان) نوشت که در بلاد شام، عالم و دانشمندی را می‌شناسد که نسبت به مذاهب اربعه اهل سنت، فردی بدعت گذار به شمار می‌آید، و به اصطلاح: «رافضی» است، و دست اندر کار تبلیغ و نشر عقائد و ایده‌های خود می‌باشد). سلطان سلیمان، فردی را برای یافتن و دستگیر کردن شهید ثانی مامور کرد و به او گفت، باید او را زنده دستگیر کنی تا میان او و دانشمندان بلاد ما گرد هم آئی فراهم آید و با وی مباحثه و مناظره کنند، و بر مذهب و آئین او آگاهی یابند تا من بر مقتضای مذهب خود حکم صادر نمایم.  
مامور یاد شده به «جبع» آمد (و از شهید ثانی پرس و جو کرد، به او اطلاع دادند که به سفر حج رفته است) این شخص، روی به سوی مکه نهاد تا در میان راه مکه با شهید برخورد و او را دستگیر نمود.  
(مامور کذائی با پیشنهاد شهید ثانی - مبنی بر اینکه پس از انجام مراسم حج با وی به دلخواه خود عمل کند - موافقت کرد) و آنگاه که شهید ثانی از مراسم حج فارغ گردید، همراه او، راه بلاد روم را در پیش گرفت. وقتی به بلاد روم رسیدند مردی این مامور را دید و از او درباره شهید ثانی سؤال کرد؛ در پاسخ گفت:  
وی یکی از علمای امامیه و دانشمند شیعی است که مامورم او را نزد سلطان روم ببرم. آن مرد گفت آیا از آن جهت بیمناک نیستی که به سلطان گزارش کنند که تو در حق این شخص و در خدمت به او کوتاهی کردی و او را آزردی؛ او را یارانی است که در صدد یاری از وی بر می‌آیند و از او به دفاع بر می‌خیزند، و احیانا ممکن است این جریان، موجب قتل تو گردد؟ صلاح در این است که او را به قتل رسانی و سر بریده او را نزد سلطان بری.  
این مرد سبک مغز و سنگدل، این عالم کم نظیر را همانجا در ساحل دریا به شهادت رساند.  
مامور مذکور سر بریده شهید ثانی را نزد سلطان آورد؛ لکن سلطان بر او برآشفت و او را سرزنش کرد و به وی گفت:  
من به تو دستور دادم که او را زنده بیاوری؛ ولی تو بر خلاف فرمانم او را به قتل رساندی.  
سید عبدالرحیم عباسی، (نویسنده کتاب «معاهد التنصیص» - که با شهید ثانی، سابقه دوستی و آشنایی داشت - با دیدن سر بریده این عالم بزرگوار، متاثر گردید) و در نتیجه مساعی او این مامور به جزای عمل نابکارانه خود رسید و سلطان او را کشت.»

آغاز ترجمه کتاب «منیة المرید»

دیباچه مؤلف  
بسم الله الرحمن الرحیم  
سپاس و ستایش ویژه خدا است، خدائی که با نیروی خامه و قلم، انسان را با علم و دانش آشنا ساخت، علم و دانشی که بشر با آن، سابقه و آشنائی نداشت.  
درود خداوند بر کسی که سرشار از حب و عشق به او، و بنده‌ای از بندگان او است یعنی درود بر پیامبرش محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) که والاترین عالم و معلم جامعه بشریت است. سلام و تحیات الهی بر خاندان و یاران پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) که خویشتن را با تعالیم او سامان بخشیده و شخصیت انسانی خود را با آداب و آئین‌های او آراسته و پیراسته ساختند.  
اما بعد:  
کمال و تمامیت شخصیت انسان بر اساس دانش و بینش او استوار است؛ زیرا آدمی در ظل این بینش می‌تواند خود را در رده فرشتگان آسمانی قرار داده، و برای وصول به مقامات رفیع اخروی کسب آمادگی کند. عالم و دانشمند نه تنها مراتب والائی را در آخرت احراز می‌کند، در دنیا نیز از سپاس و ستایش خدا و مردم برخوردار است.  
شکوه علم و دانش و دانشمندان:  
خامه‌ای که دانشمند در طریق ارشاد جامعه بر روی کاغذ و نوشت افزار به جریان می‌اندازد از خون شهداء و جانبازان راه حق، گرانقدرتر و ارجمندتر است. (25)  
آنگاه که عالم و دانشمند گام برمیدارد فرشتگان الهی بال و پر خویش را زیر پای او می‌گسترانند. پرندگان هوا، ماهیان دریا (و همه جانداران و جانوران) او را می‌پایند و از پروردگار، آمرزش و رحمت او را برای وی درخواست می‌کنند؛ (زیرا عالم و دانشمند پاک سیرت، جهان را با دیده محبت می‌نگرد و بهیچ فردی اجازه تجاوز نابجا به حریم هیچ موجودی نمی‌دهد). فی المثل، در زمان معاصر، فضای پاکیزه از هرگونه آلودگی هسته‌ای و آبگاه‌های عظیم عاری از هر نوع آلایش اتمی، با نظارت علماء و دانشمندان الهی هرگز مسموم نمی‌گردد، پس چرا موجودات آب زی و پرندگان هوا، دانشمندان الهی را نپایند و مرحمت خداوند را برای آنها درخواست نکنند؟  
(لذا برخی از دانشمندان گفته‌اند:  
حیوانات از آن جهت به استغفار برای علماء، ملهم می‌گردند؛ که چون این حیوانات برای مصالح بندگان خدا آفریده شده‌اند.  
و این علماء هستند که حرام و حلال را در مورد حیوانات بیان کرده و مردم را به احسان و حمایت از حیوانات و ضرر نرساندن به آنها توصیه می‌کنند (26)).  
دانشمندی که (شبانگاه در بستر خواب و راحتی قرار می‌گیرد و) بر فراش خویش تکیه می‌زند (تا بدان وسیله برای نشر علم و ارشاد مردم تجدید قوی کند) استراحت او بر عبادت و نیایش هفتاد ساله (عاری از بینش) عابدان و پارسیان برتری دارد. (27)  
برای ارائه شکوه و عظمت مقام علم و علماء، مراتب فوق (که از آیات قرآنی و احادیث الهام می‌گیرد) کافی و بسنده است.  
علل ناکامی در علم:  
ولی باید هشدار دهیم که هر علم و دانشی نمی‌تواند ضامن قرب انسان به خدا گردد. تحصیل علم - بهر صورت و کیفیت و عاری از هرگونه قید و بندی - نمی‌تواند مراتب رضای الهی را برای فرد بارور سازد؛ بلکه برای تحصیل و فراگیری علم، شرائطی است، و برای سامان دادن دانش ضوابطی وجود دارد. آنکه خود را به رنگ و لباس علم، تعین می‌بخشد باید از آداب و آئینها و وظائفی پیروی کند. برای دانش آموختن، مبانی و نهادها و نیز شناختهائی ضروری است که همه افراد پویای علم و نیز دانشمندان ناگزیرند از آن مبانی و ضوابط و شناختها دقیقا آگاه گردند، و در مسیر وصول به هدف و مطلوب خود بدانها پناه آورند، تا کوشش آنان تباه نشده و مساعی آنان دچار وقفه و ناکامی نگردد.  
افراد فراوانی را سراغ داریم که در پی تحصیل چنان دانش مطلوب و ایده آلی برآمدند، و در اندوختن آن - بی هیچ گونه وقفه‌ای - مساعی و کوششهای خویش را به کار گرفتند، و خود را برای دانش آموختن به رنج و زحمت واداشتند؛ لکن گروهی از آنان نتوانستند - علیرغم چنان تکاپو و تحمل مشکلات - به نتیجه و بهره‌ای دست یابند و به هدف ارزشمند و قابل توجهی نائل شوند.  
و گروهی از آنان - با وجود آنکه مدتهای دور و درازی از عمر خویش را صرف تحصیل علم نمودند - به مقدار اندک و ناچیزی از سرمایه‌های علمی دست یافتند، در حالی که ممکن بود چندین برابر آن را در ظرف مدتی کوتاه تر از آن برای خود فراهم آورند.  
عده‌ای نیز - به جای آنکه در سایه علم و دانش، بیش از پیش با خدا آشنا و به او نزدیک گردند - این علم بر بعد مسافت و دوری آنها از خدا افزوده و آنان را گرفتار سخت دلی و تیرگی درون ساخته است، با اینکه می‌بینیم خداوندی که راستین ترین گوینده است راجع به علماء و دانشمندان در قرآن کریم می‌فرماید:  
انما یخشی الله من عباده العلماء (28)  
در جمع بندگان الهی، صرفا علماء و دانشمندانند که خداشناس واقعی هستند و از او بیمناکند.  
علت این عدم موفقیت و ناکامی و قلت بازدهی مساعی علماء، و سایر موانعی که راه وصول به کمال را مسدود می‌سازد، آنست که چنین افرادی نسبت به امور مهم و مربوط به تعلیم و تعلم و آداب و آئین و شرائط لازم و ضروری و اوضاع و احوال متناسب، اخلال و سهل انگاری را روا داشتند و در رعایت ضوابط تعلیم و تعلم مسامحه ورزیدند.  
ما در کتاب «منار القاصدین فی اسرار معالم الدین» به مدد توفیق و کرم پروردگار، شمه جالب و مهمی از این آداب و ضوابط دانش اندوزی و تعلیم را یاد کردیم، بگونه‌ای که مطالعه آن و آگاهی از آن، نیاز هر فرد علاقه‌مند را برآورده می‌سازد.  
ولی در کتاب حاضر یعنی (منیة المرید فی آداب المفید و المستفید) برآنیم که مستقلا و بطور جداگانه پاره‌ای از شرائط تعلیم و تعلم و آداب و آئین‌ها و مسائل مربوط به آن از قبیل وظائف پرارزش و سودمند به حال عالم و متعلم را - به خواست خداوند متعال - بازگو کنیم، با این امید که این کتاب - در سایه امعان نظر و مطالعه دقیق و رعایت موازین آن - راهگشائی فراسوی علاقه مندان و شیفتگان علم و دانش در جهت وصول به مطلوب و هدف آنها باشد.  
اگر مطالب این کتاب در صحیفه خاطر مطالعه کننده آن، نقش بندد و محتوای آن در ذهن او انعکاس یابد و هماره به مضامین آن توجه و عنایت کند می‌تواند گمشده مطلوب و منظور نهائی خود را در لابلای سطور آن بیابد.  
مطالب کتاب مذکور با الهام و استنباط از گفتار الهی یعنی (قرآن کریم) و استمداد از سخنان پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و استعانت از بیان امامان و پیشوایان (علیهم السلام) و کلام فرزانگان دین و دانش و حکماء راسخ و ژرف بین، تنظیم شده است.  
این نبشتار را «منیة المرید فی آداب المفید و المستفید» نام نهادم. درخواستم از خداوند متعال این است که در سایه فضل و مرحمت عمیم و گسترده و کرم دیرین خود، عوائد و بهره‌های سودبخش آن را نخست به خودم و سپس به افراد ویژه خاندان و دوستانم و همه افراد جامعه اسلامی نثار فرماید.  
و اجر و ثوابم را - به خاطر نگارش آن - فزونی بخشد، و بر شکوه و عظمت پاداشم بیفزاید، و گامهای صدق و اخلاصم را در روز حساب و جزاء استوار بدارد؛ چون او، وجودی بخشایشگر و بزرگوار است.  
مطالب این کتاب در یک مقدمه و چند (چهار) باب و خاتمه (و تتمه) تنظیم شده است.

شرف و فضیلت علم و دانش و دانشمندان و دانشجویان از دیدگاههای مختلف

(این مقدمه که به منظور ارائه شرف و ارزش علم و علماء و متعلمین، تحریر می‌شود) متضمن پاره‌ای از تنبیه و هشداری است که نمایانگر فضیلت دانش از دیدگاه قرآن و حدیث و دلیل عقل می‌باشد، و ضمنا والائی و عظمت مقام حاملان علم و متعلمان را نیز گوشزد می‌سازد، و نشانگر آنست که خداوند متعال نیز به شأن و مقام عالم و متعلم عنایت خاصی مبذول داشته و آنان را از سایر طبقات دیگر ممتاز ساخته (و شخصیت آنها را ارج نهاده و امتیاز و برجستگی ویژه‌ای برای آنان قائل شده است).  
الف - عظمت و شکوه علم و علماء و متعلمان از دیدگاه قرآن کریم  
باید توجه داشته باشیم که خداوند متعال، علم و دانش را علت کلی و اساسی آفرینش همه پدیده‌های هستی جهان - اعم از آسمان و زمین - معرفی کرده است. همین نکته برای نشان دادن عظمت و ارزش علم و علماء و افتخار آنها، بهترین دلیل گویا و قاطع ترین گواه می‌باشد.  
وقتی خداوند متعال میخواهد چشم بصیرت انسان را در برابر این نکته و حقیقت باز کند و دلهای خردمندان را در مقابل این واقعیت، آگاه و بیدار سازد در نبشتار استوار بنیاد و کتاب آسمانی خود می‌فرماید:  
الله الذی خلق سبع سموات و من الارض مثلهن یتنزل الامر بینهن لتعلموا ان الله علی کل شیء قدیر (29)  
خدائی که هفت آسمان را آفرید و زمین را همسان و همانند با آن خلق کرد (تا فرمانش میان این دو پدیده شگرف فرود آید). هدف این است که از علم و بصیرت برخوردار گردید، بصیرتی که شما را به قدرت و توانائی همه گیر و گسترده خداوند رهنمون باشد.  
برای روشن شدن مسئله فضیلت علم - به ویژه علم به توحید و یگانگی خدای متعال - همین آیه کفایت می‌کند، بالاخص علم توحید یعنی اطلاع از یگانگی و یکتائی پروردگار عالم که اساس و بنیاد هر دانش، و محور هرگونه شناخت و معرفت است؛ (یعنی همه دانشها و معارف، سرانجام، انسان را به خدا رهنمون می‌گردد). به همین جهت پروردگار عالم، دانش و معرفت را از لحاظ شرافت و ارزش در اوج همه مراتب و مقامات قرار داده است.  
خداوند متعال با نخستین نعمت خویش - یعنی علم و بینش -، بر آدم ابوالبشر منت نهاد؛ آنگاه که پروردگار جهان، آدم را آفرید و او را از بوته تیره عدم رهائی بخشید و لباس نورانی هستی را بر قامت وی پوشاند، بر او از آن جهت منت گذارد که وجود او را با زیور علم بیاراست. لذا در اولین سوره‌ای که بر پیامبرش محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) فرو فرستاد ارزش علم و دانش را بازگو فرموده و بر تمام افراد بشر چنین منت نهاده که در میان تمام پدیده‌های هستی، وجود آنان را با علم، ویژگی بخشیده و مشخص و ممتازشان ساخته است، آنجا که می‌فرماید:  
اقرء باسم ربک الذی خلق، خلق الانسان من علق، اقرء و ربک الاکرم، الذی علم بالقلم. (30)  
ای پیامبر، بنام پروردگارت خواندن را آغاز کن، پروردگاری که آفریننده است. انسان را از خون بسته و لخته شده و یا چیزی شبیه کرم و زالو آفرید. بخوان ای پیامبر، و پروردگار تو کریم ترین کریمان است، از آن جهت که با خامه و قلم، بشر را با علم و دانش آشنا و مأنوس ساخت.  
باید دقت نمود که خداوند با چه کیفیتی کتاب آسمانی مسلمین را افتتاح فرمود، و با چه طلیعه‌ای برگهای زرین این نبشتار اعجازآمیز را آغاز کرد. کتابی که بیهوده سخن در پیش و پس آن راه ندارد، و از وجودی منشاء گرفته است که در عین دانائی، در تمام جوانب گفتار و رفتارش ستوده است.  
این کتاب الهی، نخست با سخن از نعمت ایجاد عالم و آدم، آغاز گردیده، و سپس نعمت علم و بینش را بلافاصله به گوش هوش انسان میخواند.  
کمترین دقت و تامل در این آیات، انسان را وا می‌دارد که چنین بیندیشد که:  
اگر در این موقف و جایگاه - پس از نعمت ایجاد - نعمت و احسانی والاتر از علم وجود می‌داشت، خداوند، انسان را به ویژه با چنین احسان، و نعمتی - یعنی علم - ممتاز نمی‌ساخت (و بلافاصله از نعمتهای دیگر یاد می‌کرد) و نور هدایت و طریق هدایت به صراط مستقیم را با علم آغاز نمی‌فرمود، آن هم به گونه‌ای که براعت و تناسب دیباچه و مطلع با مباحث و مطالب قرآن کریم و دقایق معانی و حقایق بلاغت در چنین افتتاحی نیز جلب نظر می‌کند.  
بعضی از دانشمندان در توضیح وجوه و جهات تناسبی که در آیات نخستین سوره «علق» به چشم می‌خورد بیانهای جالبی دارند. توضیح آنکه:  
بخشی از آیات این سوره مربوط به آفرینش انسان است که او از خون لخته شده یا چیزی شبیه زالو بوجود آمد. بخش دیگر این سوره در بیان این حقیقت است که خداوند به انسان، حقایقی را آموخت که قبلا درباره آن حقائق، اطلاع و آگاهی نداشته است. با توجه به دو توجیه زیر به نظم جالب و ترتیب سنجیده این آیات پی می‌بریم:  
1 - خداوند در این آیات از نخستین مرحله و حالات انسان در دوران جنینی یاد می‌کند که او بصورت خون لخته شده و یا همچون زالوئی که به جدار رحم مادر چسبیده تکون می‌یابد.  
و از چنین مرحله‌ای پست و تنفرانگیز، حیات و زندگانی خود را آغاز می‌کند.  
و همین موجود غیرقابل توجه و اشمئزازآور، چنان تکامل می‌یابد که در اوج همه پدیده‌های هستی از نظر کمالات قرار می‌گیرد. یعنی انسانی که در چنین حضیض و نشیب دوران جنینی، وارد عرصه حیات گردید چنان اوج می‌گیرد که بصورت یک انسان عالم و آگاه، به والاترین مراحل حیات دست می‌یابد.  
گویا خداوند از رهگذر این آیات به انسان هشدار می‌دهد که ای انسان! تو در نخستین مراحل حیات، در چنین وضع و شرائطی، زندگانی را آغاز کردی، شرائطی که نمایانگر منتهای پستی و ابتذال تو بوده است.  
و این همان توئی که در واپسین مراحل زندگانی به چنان پایه و مرتبتی تعالی می‌یابی که عالیترین منازل شرافت و پرارج ترین دوران زندگانی انسان و والاترین نحوه وجود در میان همه پدیده‌های هستی است.  
این سخن بر این اساس است که چون علم و دانش، شریفترین حالات ارج آفرین انسان می‌باشد؛ زیرا اگر - جز علم - جهات و حیثیات دیگری معیار برتری انسان به شمار میرفت، و این حیثیات از لحاظ اهمیت در درجه اول قرار میداشت. چنین شایسته بنظر میرسد که خداوند در این مورد - بلافاصله پس از گفتار درباره آفرینش عالم و آدم - از این حالات و حیثیات، سخن به میان میآورد.  
همین نکته اساسی است که ترتیب منطقی آیات مذکور را به ما ارائه داده و تناسب عمیق آن را روشن می‌سازد.  
2 - توجیه در اثبات تناسب و همبستگی درخور ترتیب آیات نخستین سوره «علق» آنست که خداوند (در پی سخن از آفرینش جهان و انسان) می‌فرماید:  
و ربک الاکرم، الذی علم بالقلم، علم الانسان مالم یعلم. (31)  
و پروردگار تو، کریم ترین کریمان است؛ از آن جهت که با خامه و قلم، علم و آگاهی را به وی ارمغان داده است که از آن محروم بود (و از این رهگذر، کرامت والای خود را بدو ارزانی داشته است).  
این ترتیب موجود در گفتار الهی، نکته دیگری را به ما اعلام می‌کند؛ ولی پیش از آنکه نکته مزبور را توضیح دهیم باید مقدمة بگوئیم:  
در علم اصول فقه، چنین مقرر و مسلم گردیده است که «ترتب حکم بر وصف، مشعر به علیت آن وصف برای حکم مذکور است» (به عبارت دیگر: اگر حکمی، مبتنی بر وصف و حالتی خاص باشد به این نتیجه می‌رسیم که این وصف و حالت، علت آن حکم می‌باشد). توضیح این قاعده اصولی درباره آیات سوره علق، بدینگونه است:  
خداوند متعال به وصف «اکرمیت» و والا بودن کرامتش از آن جهت توصیف شده است که چون علم و دانش را به بشر ارزانی داشته است. اگر هر مزیت دیگری - جز علم و دانش - معیار فضیلت بشمار می‌رفت شایسته بود همان مزیت با وصف «اکرمیت» پروردگار در ضمن آیات، قرین و همپایه گردد، و آن مزیت بعنوان معیار کرامت والای خداوند بشمار آید.  
کرامت الهی در طی این آیات در صیغه و قالب «افعل تفضیل» یعنی با تعبیر «الاکرم» بیان شده است و چنین تعبیری به ما می‌فهماند که عالیترین نوع کرامت پروردگار نسبت به انسان، با والاترین مقام و منزلت او - یعنی علم و دانش وی - همطراز است. (بعبارت دیگر: باید والاترین کرامت پروردگار جهان را در اعطاء علم و دانش به بشر، جستجو کرد).  
بنابراین چنین ترتیبی، علت «اکرمیت» خداوند متعال را برای ما روشن می‌کند و آن عبارت از تعلیم و اعطاء علم به انسان می‌باشد. ضمنا به ما هشدار می‌دهد که اعطاء نعمت علم و دانش به انسان، نمایانگر والاترین کرامت الهی نسبت به بشر می‌باشد.

فرازهائی دیگر از شکوه و عظمت علم و علماء

خداوند متعال مسئله پذیرش حق و ملازمت و همبستگی با آن را بر اساس تذکر (و خودیابی) و خدایابی انسان قرار داده، و تذکر و خدایابی را بر پایه خشیت و بیم از خویشتن مبتنی ساخته است.  
و نیز خشیت و تقوی را ویژه جامعه علماء و دانشمندان معرفی کرده است آنجا که می‌فرماید:  
سید کر من یخشی (32)  
آنکه از خدا بیمناک است بزودی خود و خدای خویش را بازمی یابد. (و قلبش بیاد پروردگار، آرام گیرد)  
و یا می‌فرماید:  
انما یخشی الله من عباده العلماء (33)  
در جمع بندگان الهی فقط علماء هستند که خداشناس اند، و ترس و بیم از او و حس تقوی و پرهیزکاری در دل آنها راه دارد.  
و نیز خداوند از علم به «حکمت» (و استوار اندیشی و سنجیدگی گفتار و رفتار) تعبیر فرموده است.  
و حکمت را نیز سرشار از شکوه و عظمت و خیر و برکت معرفی کرده است چنانکه می‌فرماید:  
و من یوت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا (34)  
و کسی که از حکمت و دانش و استحکام در اندیشه و گفتار و رفتار برخوردار باشد باید بداند تحقیقا به خیر و برکت فراوانی دست یافته است.  
حاصل و فشرده سخن مفسران قرآن کریم در تفسیر کلمه «حکمت» عبارت از پند و اندرزهای قرآن کریم و آگاهی و بصیرت و نبوت است. اگر کسی از چنین آگاهی هائی بهره‌مند گردد بدون شک، خیر و برکت فراوانی را عائد خویش می‌سازد؛ چون همه این آگاهی‌ها از مجرای علم و دانش به روی انسان چهره می‌گشاید.  
خداوند در مقام بیان منزلت والای یحیی (علیه السلام) می‌فرماید:  
وآتیناه الحکم صبیا (35)  
ما به یحیی (علیه السلام) - آنگاه که کودکی بیش نبود - حکمت و حکم و داوری متین و رأی و اندیشه‌ای استوار عطا کردیم.  
و یا آنگاه که می‌خواهد شخصیت شکوهمند خاندان ابراهیم پیامبر (علیه السلام) را به جهان بشریت اعلام نماید از آن مجری بیان می‌کند که حکمت و نزول کتاب آسمانی را به وی ارزانی داشته و چنین می‌فرماید:  
فقد آتینا آل ابراهیم الکتاب و الحکمة (36)  
ما به خاندان ابراهیم، (فرستاده بت شکن خود) نبشتار آسمانی و حکمت و اندیشه و گفتار و رفتار استوار عطاء نمودیم.  
کلمه «حکم» و «حکمت» در این دو آیه به معنی علم و دانش است؛ چون عالم و دانشمند، استوارتر از جاهل و نادان می‌اندیشد و گفتار و رفتار او با متانت و استحکام و سنجش و ابرام، توام است.  
خداوند متعال دانشمندان را برتر و والاتر از همه رده‌های دیگر جامعه‌های انسانی معرفی فرموده، و آنان را در تارک تمام طبقات مردم قرار داده است، و امتیاز و ویژگی آنان را نسبت به سایر افراد، چنین بازگو می‌فرماید:  
هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون انما یتذکر اولوا الالباب. (37)  
آیا آنان که با سلاح علم مجهزند و افرادی که با جهل و نادانی دست به گریبان اند با هم برابرند (آیا می‌توان این دو دسته را در یک رده قرار داده و با یک دید به آن نگریست؟) صرفا اندیشمندانند که تفاوت عظیم و بعد مسافت معنوی این دو گروه را درک میکنند و امتیاز میان آنان را باز می‌یابند و از این رهگذر پند می‌گیرند.  
آری خداوند متعال در خلال آیات قرآنی، سلسله واژه هائی آبدار و پرمعنی را در نقطه مقابل واژه هائی دیگر قرار داده است تا از این رهگذر، اوصاف و مزایای گویائی را درباره دانشمندان متذکر گردد. چنانکه با به کار بردن لغات دیگر، اوصاف و احوال گروه بی بهره از علم را بگونه‌ای بیان می‌کند که بیانگر وضع اسف آور و شرائط دردناک زندگی آنان می‌باشد.  
(برای نشان دادن امتیاز این دو گروه در قرآن کریم از کلمه «خبیث» برای نادان و کلمه «طیب» برای دانا استفاده شده است، و از خردمندان داوری میخواهد که آیا میان این دو عنصر آلوده و پاکیزه، تفاوتی وجود ندارد؟!)  
لذا می‌فرماید:  
قل لا یستوی الخبیث و الطیب. (38)  
بگو ای پیامبر. عنصر پلید و آلوده با عنصر نظیف و پاکیزه برابر نیست.  
در این آیه، پلید، نقطه مقابل پاکیزه قرار گرفته است، چنانکه در آیه‌ای دیگر، کور در برابر بینا، تاریکی در برابر روشنائی، حرارت آزاردهنده در برابر سایه آرام بخش، و زنده‌ها در نقطه مقابل مردگان (39) قرار دارد. اگر کمی ژرف بنگریم و تفسیر این آیات را بررسی کنیم می‌بینیم که مقصود از مفاهیم واژه های: (بصیر = بینا. نور = روشنائی. ظل = سایه آرام بخش، و جنت = بهشت) ، عبارت از علم و دانش و دانشمند است، چنانکه منظور از لغات: (اعمی = نابینا. ظلمات = تاریکیها. حرور = گرمای آزار دهنده.  
و نار = آتش) عبارت از جهل و نادانی و نادان می‌باشد.  
خداوند متعال ارباب علم و دانشمندان را در کنار نام خود و فرشتگان آسمانی خویش یاد کرده و آنان را با چنین افتخاری، سرافراز فرموده است. چنانکه می‌فرماید:  
شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکة و اولوا العلم. (40)  
خدا بر وحدانیت و یگانگی خود گواهی می‌دهد.  
و نیز فرشتگان و دانشمندان گواهند که جز خداوند معبودی دگر نیست.  
خداوند متعال در قرآن کریم برای بزرگداشت و تجلیل از علماء به همین مقدار بسنده نکرده است؛ بلکه (با بیانات دیگری نیز مقام آنان را ارج نهاده و آنان را مانند خود به عنوان افرادی آگاه به اسرار و رموز قرآن قلمداد کرده و آنها را از لحاظ بینش در مرتبتی پس از خویش آورده است، و) در گرامی داشت فزونتر آنان چنین می‌فرماید:  
وما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم (41)  
تأویل و ارجاع صحیح و تشخیص هدف و منظور آیات متشابه قرآن و تحقق آن را جز خداوند متعال و دانشمندان ژرف نگر و نافذ در علم، نمی‌دادند.  
و نیز می‌فرماید:  
قل کفی بالله شهیدا بینی و بینکم و من عنده علم الکتاب (42)  
بگو، خدا و کسانی که از علم و آگاهی نسبت به کتاب آسمانی برخوردارند به عنوان گواه میان من و شما کافی و بسنده‌اند.  
در آیه فوق، عالم و دانشمند بعنوان شاهد و گواه بر نبوت، در کنار خدا قرار گرفته و قرب و منزلت او نسبت به پروردگار به خوبی در آن، نمودار است.  
(در آیه‌ای دیگر، مؤمنان در جنب دانشمندان، از درجات و پایه‌های رفیعی بهره مندند که این درجات را خداوند همراه مؤمنان، به دانشمندان اعطاء فرموده است) ، آنجا که می‌فرماید:  
یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات (43)  
خدا به آنان که در جمع شما جامعه بشری، به حق ایمان آوردند، و نیز به آنانکه از علم و دانش بهره‌مند هستند، رفعت مقام اعطاء می‌کند (تا در ظل چنین مقام رفیعی از سایر مردم، ممتاز باشند).

چهار گروه از گروههای مختلف جامعه انسانی - در منطق قرآن کریم - در سایه ایمان

چهار گروه از گروههای مختلف جامعه انسانی - در منطق قرآن کریم - در سایه ایمان از امتیازات و مقامات ویژه‌ای برخوردارند:  
1 - مؤمنان جنگ بدر: (و اصولا هر مؤمن واقعی) که خداوند متعال درباره آنها می‌فرماید:  
انما المؤمنون الذین اذا ذکر الله وجلت قلوبهم و إذا تلیت علیهم آیاته زادتهم ایمانا … اولئک هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم و مغفرة و رزق کریم (44)  
مؤمنان (واقعی) صرفا کسانی هستند که به گاه یاد خدا دلهایشان بیمناک گشته، و آنگاه که آیات خداوند بر آنان خوانده می‌شود بر نیروی ایمانشان می‌افزاید … اینان حقا همان مؤمنان مورد نظر می‌باشند که در پیشگاه الهی از درجات و پایه‌های رفیع و آمرزش و روزی آبرومندانه‌ای برخوردار هستند.  
2 - مجاهدان راه خدا: (که در احیاء حق و حقیقت از بذل مال و جان دریغ ندارند) ، خداوند متعال درباره آنها می‌فرماید:  
فضل الله المجاهدین باموالهم و انفسهم علی القاعدین درجة (45)  
خداوند با یک درجه و پایه، مجاهدان و افراد سخت کوشی را - که در راه خدا از بذل مال و جان دریغ نمی‌ورزند - بر خانه نشینان تن آسان، برتری داده است.  
3 - صالحان و نیکوکاران: (که دارای رفتاری شایسته و در خور انسانهای واقعی هستند). قرآن کریم راجع به آنها می‌فرماید:  
ومن یاءته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئک لهم الدرجات العلی (46)  
و کسانی که با ایمان و اعتقاد راسخ، به خدا روی می‌آورند، در حالی که کرداری شایسته و در خور انسانهای واقعی را دارا هستند، این گروه از مردم در پیشگاه الهی واجد درجات و مقاماتی والا می‌باشند.  
4 - علماء و دانشمندان: (که در سایه بینش و آگاهی خود، مقامات ارجمندی را احراز می‌کنند، چنانکه قبلا نیز دیدیم در جنب مؤمنان و افراد دلبسته به حق و حقیقت، شایستگی نیل به درجات و مقامات رفیعی را کسب می‌نماید) که خدا درباره آنان چنین می‌فرماید:  
یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات  
(قریبا ترجمه آن، گذشت).  
با توجه به مجموعه این آیات - که ضمن آنها خداوند متعال برای چهار گروه از طبقات مختلف مردم با ایمان، درجات و امتیازاتی مقرر فرمود - به این نتیجه می‌رسیم که پروردگار متعال، افرادی را که در جنگ بدر شرکت جستند از لحاظ پایه و درجه بر سایر مؤمنان برتری داده، و علماء و دانشمندان را بر تمام اصناف و گروههای جامعه بشری مزیت بخشیده است. برجسته ترین و سرفرازترین افراد می‌باشند (و طبق منطق آیات قرآنی در میان قشرهای گوناگون انسانی، همچون گوهرهای تابناکی بر تارک جامعه بشریت می‌درخشند).

امتیازات ویژه علماء و دانشمندان

الف - در قرآن کریم، علماء و دانشمندان با پنج امتیاز برجسته از سایر گروهها ممتازند

1 ایمان

والراسخون فی العلم یقولون آمنا (47)  
آنانکه گامهای راسخ و نافذی را در پهنه علم برداشتند و به درون محیط و فضای دانش راه یافتند می‌گویند ما سراپای قرآن کریم را باور می‌داریم.

2 اعتقاد به توحید و یگانگی خداوند

شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکة و اولواالعلم  
(ترجمه این آیه قریبا از نظر مطالعه کنندگان محترم گذشت).

3 اندوه و تاثر و گریستن از بیم پروردگار

ان الذین اوتواالعلم من قبله اذا یتلی علیهم یخرون للاذقان سجدا … یبکون و یزیدهم خشوعا (48)  
حقا مردمی که پیش از آن، از علم بهره‌مند گشتند - آنگاه که آیات خداوند بر آنان خوانده شود - با چانه‌های خویش بر زمین فرو افتند … و گریستن را آغاز کنند.  
و خواندن قرآن کریم، بر خشوع و زاری و انعطاف و فروتنی آنها بیفزاید.

4 خشوع و انعطاف درونی

و یزیدهم خشوعا  
تلاوت قرآن و تابش خورشید حقیقت کتاب آسمانی، بر مراتب خشوع و نرمی و فروتنی و انعطاف آنان می‌افزاید.

5 ترس و بیم از خدا

انما یخشی الله من عباده العلماء  
(ترجمه این آیه نیز قبلا یاد شد).  
(این پنج امتیاز برجسته صرفا از آن دانشمندانی است که دارای بصیرت معنوی و بینش الهی هستند).  
با وجود اینکه پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) از بینش کافی و حکمت و ژرف اندیشی و جهان بینی عمیق برخوردار بود، مع هذا خداوند متعال به او امر می‌فرماید که بگوید:  
وقل رب زدنی علما (49)  
بگو پروردگارا بر مراتب دانش و بینشم بیفزا.  
ونیز در نمایاندن روشن بینی دانشمندان می‌فرماید:  
بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم (50)  
بلکه قرآن، نشانه‌های روشن و آشکاری است در سینه‌های مردمی که علم و دانش به آنها ارزانی شده است.  
قرآن کریم، مسئله درک و نیوشیدن ضرب المثل‌های خود را ویژه علماء و دانشمندان می‌داند، و آنجا که می‌فرماید:  
و تلک الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون (51)  
این ضرب المثل‌ها را (که همچون انگیزه‌های هشداردهنده و بیدارگر است) برای مردم بازگو می‌کنیم. اما جز علماء و دانشمندان نمی‌توانند (آن‌ها را بگوش هوش بشنوند و ژرفای آن را باز یابند، و) درباره آن درست بیندیشند.

خاتمه

این مطالب و تعابیر قرآنی - که ارزش و فضیلت علم و علماء را به ما می‌نمایاند - بخشی از فضائل و امتیازهائی است که در قرآن کریم به چشم می‌خورد.  
و گرنه، آیات کتاب الهی در ارج نهادن و بزرگداشت علم، و اعتبار و ارزش علماء، فزونتر از آن است.  
و ما (بخاطر اختصار) برخی از آن‌ها را یاد کردیم.

ب - والائی مقام علم و علماء و متعلمان در منطق سنت و احادیث نبوی

اشاره

سنت و احادیث نبوی (52) در ارائه ارزش و اعتبار علم و علماء و متعلمان به اندازه‌ای فراوان و چشمگیر است که می‌توان گفت از حد احصاء و شمار بیرون است.  
احادیث منقول از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان و رهبران واقعی بشر راجع به فضیلت علم و علماء و متعلمان - در حد بسیار گسترده‌ای نظر هر محققی را در کتب حدیث به خود جلب می‌کند و ما به عنوان نمونه پاره‌ای از این احادیث را از نظر گذراندیم.

سخنان رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم)

(احادیثی که از این پس یاد می‌شود سخنان رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) است که درباره ارزش و اعتبار علم و علماء و دانش جویان، بیان فرموده است):  
«کسی که خداوند، خیر و سعادت او را خواهان است، وی را از بینش دینی و درک و فهم حقایق الهی برخوردار می‌سازد.» (53)  
«دانش طلبی و علم آموزی بر هر فرد مسلمان (اعم از زن و مرد) لازم و ضروری است.» (54)  
«اگر کسی در صدد پویائی از دانش برآید، (و سعی خویش را در باز یافتن علم، مصروف دارد، و در ظل مساعی و کوششهای خویش) علم و دانش را بازیابد خداوند متعال دو بهره و نصیب را برای او مقرر می‌فرماید. ولی اگر (علیرغم کوشش هایش) در پویائی از علم، ناکام و ناموفق باشد، یک اجر و پاداش در نزد خداوند متعال برای او منظور می‌گردد.» (55)  
«کسی که دوست میدارد نگاهش به چهره کسانی افتد که از آتش دوزخ درامانند، باید به متعلمان و دانش جویان بنگرد. سوگند به کسی که جان در ید قدرت او است، هر شاگرد و دانشجوئی که به منظور تحصیل علم - به در خانه عالم و دانشمند رفت و آمد می‌کند، در هر گامی که بر میدارد، ثواب و پاداش عبادت یکساله عابد را برای او منظور می‌فرماید.  
و برای هر قدمی که در این مسیر می‌نهد، شهر و دیار معمور و آبادی را در بهشت برای او آماده می‌سازد.  
و او که بر روی زمین راه میرود، زمین نیز برای او طلب آمرزش می‌کند. در تمام لحظات و آنات - آنگاه که روزش را به شامگاهان می‌پیوندد، و شامگاهان را بروز میرساند - مشمول رحمت و مهر و آمرزش الهی است.  
فرشتگان آسمانی گواهی دهند که این گونه شاگردان پویای علم و جویای بینش الهی، از شکنجه آتش دوزخ، آزاد و درامانند.» (56)  
«دانش جو و شاگرد دوستدار علم، همانند کسی است که روزها روزه دار و شبها بیدار و سرگرم عبادت بوده (و دارای اجر و پاداشی همسان او می‌باشد) و هر بابی از علم - که دانشجو بدان دست می‌یابد و آن را فرا می‌گیرد از کوه ابوقبیس - که اگر سراسر آن طلا باشد و آن را در راه خدا انفاق کند - بهتر و سودمندتر است.» (57)  
«دانشجوئی که هدف او از علم آموختن، احیاء دین و آئین الهی اسلام است اگر بهنگام تحصیل علم، مرگش فرا رسد، فاصله میان او و میان پیامبران از لحاظ مقام و منزلت بهشتی در حد یک پایه و یک درجه است» (58) (یعنی دانشجویان واقعی فقط در رابطه با نبوت - از لحاظ مقامات اخروی - نسبت به پیامبران، در یک درجه پائین تر از آن قرار دارند و از نظر فضیلت در مقایسه با سایر مردم دارای قرب بیشتری نسبت به انبیاء (علیهم السلام) میباشند).  
«فضیلت و برتری عالم و دانشمند بر عابد و پارسا به میزان هفتاد پایه و درجه است، درجاتی که میان هر دو درجه آن، فاصله دور و درازی وجود دارد که اگر اسب راهواری بخواهد این فاصله را با تک و دویدن طی کند هفتاد سال بطول می‌انجامد تا مسافت میان دو درجه از درجات هفتادگانه را بپیماید. علت وجود چنین فضیلت قابل توجه برای فرد عالم و دانشمند این است که شیطان (و انسانهای شیطان گونه) بدعتها و نوآوری‌های نابخردانه‌ای را در میان مردم، طرح ریزی و مقرر می‌کنند؛ ولی عالم و دانشمند (هشیار و بیدادگر) ، آن نوآوریهای زیان بخش و نامشروع را شناسائی می‌کند، (و می‌کوشد تا مردم را هشدار دهد و آنان را به مضار آن آگاه سازد) و آن را از بیخ و بن برکند (کوششهای بی دریغ عالم و دانشمند در شناسائی بدعتها و از میان بردن آن، زمینه را برای احراز چنین مقامات والائی برای او فراهم می‌آورد) در حالی که عابد صرفا به عبادت خویش روی آورده» (59) ، (و سعی و کوشش او فقط برای خود او سودمند است و نفعی از عبادت او به جامعه عائد نمیگردد).  
«فضیلت و برتری مقام عالم بر عابد، همسان با فضیلت و رجحان من (پیغمبر) بر پائین ترین افراد مردم است؛ زیرا خداوند و فرشتگان و ساکنان آسمان و زمین - حتی مورچگان در لانه خود و ماهیان دریا در میان آب - بر عالم و دانشمندی - که معلم مردم است و آنان را به خیر و سعادت رهنمون می‌باشد - درود می‌فرستد.» (60)  
«آنگاه که دانشجو - برای دانش آموختن - خانه خود را ترک می‌گوید تا آن لحظه‌ای که دوباره به خانه خویش بازمی گردد - (باید این مدت رفت و بازگشت او را فرصتهای طلائی او بشمار آورد؛ زیرا سعی او در این رفت و آمد همچون) سیر و جهاد در راه خدا محسوب می‌گردد.» (61)  
«اگر کسی بدین منظور پا از خانه بیرون نهد تا بابی از علم فراسوی او گشوده گردد و از رهگذر آن، امر باطل و نادرستی را به مأمن و جایگاه حق و درستی بازگرداند و گم کرده رهی را به راه راست رهنمون شود، خروج او از خانه - البته با چنین هدفی - با عبادت چهل سال از نظر اجر و پاداش برابری می‌کند.» (62)  
رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به امیرالمؤمنین علی (علیه اسلام) فرمود:  
«اگر یک فرد به وسیله تو - به مدد الهی - طریق هدایت را بازیابد و به حق، رهنمون گردد، پر ارزشتر و بهتر از آنست که مالک شتران سرخ موی اصیل و نجیب فراوانی باشی.» (63)  
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به معاذ فرمود:  
«اگر خداوند متعال یک فرد را بدست تو هدایت کند چنین کاری از دنیا و آنچه در آن است مهمتر و پرارزش تر است.» (64)  
گویند که نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در خطاب به امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نیز چنین سخنی را ایراد فرمود.  
«خداوند، جانشینان مرا مشمول لطف و مرحمت خود قرار دهاد. (رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که این جمله را در میان جمعی از یاران خود ایراد فرمود) ، آنان عرض کردند:  
جانشینان شما چگونه مردمی هستند؟  
فرمود:  
کسانی هستند که سنت و روش مرا احیاء نموده و آن را به بندگان خدا تعلیم میدهد.» (65)  
«مسئله هدایت و ارشاد مردم - که هدف بعثت و رسالت مرا تشکیل میدهد - عینا مانند قضیه ریزش باران است. بارانی که در مناطق و سرزمینهای متفاوتی فرو می‌ریزد:  
برخی از سرزمینها آنچنان پاکیزه و آماده است که آب را در خود می‌پذیرد و در نتیجه، ریزش باران در این سرزمین‌ها گیاه‌ها و سبزه‌های فراوانی را می‌رویاند. برخی از سرزمین‌ها (همچون سنگستان) ، سفت و سخت است که آب در آن نفوذ نمی‌کند و فرونمی رود؛ بلکه روی زمین جمع می‌شود و آب را در خود نگاه می‌دارد، و خدا مردم را بدینوسیله سودمند ساخته تا از آن آب بیاشامند و سیراب گردند و منطقه‌های کشاورزی خود را با این ذخائر، آبیاری کرده و بارور سازند.  
و برخی از سرزمین‌ها پست و کویر و شنزار است که نه آب را بر روی خود نگاه میدارد و نه گیاهی را می‌رویاند.  
این مثل، بازگوکننده حالات متفاوت کسانی است که زیر بارش هدایتها و ارشادهای من قرار می‌گیرند:  
بعضی از آنها از راه آوردهای الهی من بگونه‌ای بهره‌مند می‌گردند که نه تنها خود دارای بصیرت دینی می‌شوند و از این بصیرت در زندگانی علمی سودمند می‌گردند، بینش خود را به دیگران نیز منتقل ساخته و آنان را تحت تعلیم قرار می‌دهند.  
و بعضی دیگر در برابر فیضان و بارش دست آورد آسمانی من، چنان سخت و غیرقابل انعطاف هستند که اساسا سرشان را بالا نمی‌گیرند و به ریزش و فیضان الهی توجه نمی‌کنند و باران هدایت الهی را در خود نمی‌پذیرند و نگاه نمی‌دارند، هدایتی که من نسبت به آن، احساس رسالت و مسئولیت می‌کنم و آن را برای مردم بازگو می‌نمایم.» (66)  
«رشک و حسد - جز درباره دو کس - روا نیست و نمیتوان آن را حسد مذموم نامید:  
1 - کسی که خداوند، او را دولتمند ساخته و مال فراوانی در اختیارش قرار میدهد، ولی او اموال خویش را در راه حق صرف می‌کند و در طریق احیاء فضیلت، سرمایه‌های مالی خود را به نابودی می‌کشاند. (افراد با فضیلت، باید به حال چنین مردمی غبطه خورند و نسبت به آنان رشک برند).  
2 - کسی که خداوند متعال وجود او را با حکمت و دانش سرشار ساخته و سرمایه‌های علمی را در کفش نهاده است. او خود نیز از این سرمایه در زندگانی انسانی و معنوی خویش بهره می‌گیرد و دیگران را با این اندوخته علمی بهره‌مند می‌سازد و از راه تعلیم، جامعه را با آن مایه‌ها مجهز  
می کند.» (67)  
«کسی که مردم را به هدایت و رشد فکری و معنوی دعوت می‌کند و در این راه موفق می‌گردد، برابر پاداش پیروان و ره بازیافتگان خود، اجر و مزدی از خدا دریافت می‌کند به گونه‌ای که به هیچ وجه - برخورداری راهبر از پاداش مذکور - از میزان پاداش رهروان تعلیمات او نمی‌کاهد.  
و آنکه مردم را به گمرهی سوق می‌دهد (و راه انحراف و گناه را برای آنان هموار می‌سازد) جرم او برابر جرمی است که ره گم‌کردگان، دچار آن جرم گشتند. البته این وضع، از بار جرم گمرهان نیز چیزی نمی‌کاهد.» (68)  
«آنگاه که آدمیزاد می‌میرد (حساب جاری) اعمال او - جز نسبت به سه چیز - گسیخته (و مسدود) می‌گردد:  
1 - خیر مستمر و عام المنفعه (از قبیل ساختن پل، خیابان، مسجد، بیمارستان و امثال آن).  
2 - علم و دانشی که مردم بدان سودمند گردند (مانند کتب و آثار علمی).  
3 - فرزند صالح و شایسته‌ای که (همواره) دعای خیر، نثار پدر نماید.» (69)  
«پرارزش ترین و بهترین چیزی که انسان، پس از مرگ خود به یادگار می‌گذارد سه چیز است:  
1 - فرزند صالح و شایسته‌ای که او را با دعای خیر یاد کند.  
2 - صدقه جاریه (و مؤسسه عام المنفعه مستمری) که پاداش به او برسد.  
3 - علم و دانشی که پس از مرگ او مورد استفاده دیگران قرار گرفته و بدان عمل شود.» (70)  
«فرشتگان آسمانی - برای ابراز رضایت و شادمانی نسبت به کار دانشجویان و علم آموزی طالبان علم - پر و بال خویش را فرو می‌نهند.» (71)  
«جویای علم و دانش باشید، هر چند که آن را در چین (و نقاط بسیار دوردست) سراغ گرفته باشید.» (72)  
(منظور، معرفة النفس و خداشناسی است).  
«اگر کسی صبحگاهان خویش را در پویائی از علم آغاز کند، فرشتگان (با بال و پر خویش) بر او سایه لطف و مرحمت می‌افکنند، و نیز در طول زندگانی خود از یمن و برکت و فراخ روزی برخوردار گشته، و کاهشی در رزق و روزی او پدید نمیآید.» (73)  
«اگر کسی طریقی را - به منظور دانش آموختن - بپیماید، خداوند متعال در فراسوی وی، راهی به سوی بهشت و نیکبختی او هموار می‌سازد.» (74)  
«خوابیدن با علم، بهتر و سودمندتر از نمازی است که در عین جهل و بر مبنای نادانی برگزار می‌شود.» (75)  
«وجود یک فقیه و فرد واجد بینش و بصیرت دینی - از دیدگاه شیطانها و اهریمن صفتان - طاقت فرساتر و تحمل ناپذیرتر از وجود هزار عابد است.» (76)  
«قضیه و جریان زندگی افراد عالم و دانشمند بر روی پهنه زمین و جهان خاکی، همانند وجود ستارگان برفراز آسمانها است که انسان به مدد درخشش آنها در خشکی و دریا، در دل شب و تاریکیها راه خویش را بازمی یابد (و قافله و کاروان سفر را به مقصد رهنمون می‌گردند) آنگاه که این ستارگان زیر پوشش ابر قرار گیرند و ناپدید گردند این احتمال وجود دارد که کاروان سالاران و راهبران مسافران نیز - علاوه بر خود کاروانیان - دچار گمرهی و سرگشتگی شوند» (77).  
«هر نوآموزی که در فضا و محیط علم و عبادت و بندگی خدا پرورش یابد تا آنگاه که به بزرگسالی برسد، خداوند در روز قیامت، اجر و پاداش نود و دو فرد «صدیق» و راستین در گفتار و کردار را بدو ارزانی می‌کند.» (78)  
«خدای، در روز قیامت به دانشمندان و حاملان علم چنین خطاب می‌کند:  
علماء و دانشمندان! من بدان جهت علم و حلم و دانش و بردباری خود را به شما سپردم که میخواستم صرفا از رهگذر آن دو یعنی علم و حلم، شما را مشمول آمرزش و رحمت خویش قرار دهم.  
و هیچگونه ایرادی در چنین مشیتی بر من وارد نیست و باکی از آن ندارم.» (79)  
«هیچ مجموعه و پیوندی، خوش آیندتر و برتر از پیوند علم و دانش با حلم و بردباری نیست» (80) (یعنی ترکیب و گرد همائی علم با حلم، پر فضیلت ترین ترکیبها است. به عبارت دیگر: اگر در یک فرد، علم با آمیزه حلم توام باشد شخصیت او از معجونی پرداخته شده است که هیچ ترکیب و معجونی از لحاظ فضیلت و ارزش به پای آن نمی‌رسد).  
هیچ صدقه و بخششی - از لحاظ میزان پاداش و بازده معنوی - نمیتواند با نشر و تعلیم علم، برابری کند. (81)  
«هرگونه هدیه و ارمغانی که یک فرد مسلمان به برادر دینی خود اهداء می‌کند، برتر و والاتر از سخن حکمت آمیز نیست، سخنی که خداوند - از رهگذر آن - بر مراتب هدایت آن برادر ایمانی افزوده و از سقوط و نابودی شخصیت او جلوگیری کرده و پستی و تبهکاری و نابودی را از او طرد می‌سازد.» (82)  
«پربهاترین و والاترین صدقه و بخشش این است که انسان بر علم و دانشی دست یابد و آن را به برادر دینی خود تعلیم دهد» (83):  
«عالم و دانشمند با متعلم و شاگرد از لحاظ اجر و پاداش الهی، شریک و انباز یکدیگرند. خیر و سعادت (واقعی) را نمی‌توان در میان سایر طبقات جامعه بازیافت.» (84)  
«عالم و دانا - هر چند مایه علمی او اندک و ناچیز باشد - بهتر و ثمربخش تر از عابدی است که عبادت و مراتب بندگی او، زیاد (و چشمگیر) باشد.» (85)  
«اگر شخصی، بامدادان، راه مسجد را در پیش گیرد و صرفا هدف او چنین باشد که راه خیر و نیکبختی را فراگیرد و یا آن را به دیگران تعلیم دهد - از لحاظ اجر و پاداش اخروی - همسان کسی است که عمره کامل انجام داده باشد.  
و اگر شبانگاه با چنان هدفی به مسجد روی آورد اجر و پاداش او برابر با اجر و پاداش کسی است که مراسم حج کامل را برگزار کرده باشد.» (86)  
«طلیعه روز خود را - در حالی که عالم و دانشمند و یا متعلم و دانش جو و یا مستمع و شنونده علم و یا دوستدار و علاقه‌مند به دانش، هستی - آغاز کن، از گروه پنجم (که از مرز این چهار فرقه بیرون هستند) مباش که در (پرتگاه) انحطاط و نابودی قرار میگیری.» (87)  
(رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به مردم فرمود):  
«آنگاه که از بوستانهای بهشت عبور می‌کنید خود را از نعمتهای آن اشباع سازید.  
عرض کردند:  
یا رسول الله بوستانهای بهشت چیست؟  
فرمود:  
حلقات و جلسات بحث و مذاکره است؛ زیرا خدای را فرشتگان سیاری است که همواره در گردش اند و در جستجوی جلسات بحث و مذاکره علمی هستند. آنگاه که بر اهل جلسات بحث و گفتگوهای علمی وارد می‌شوند پیرامون آنان را احاطه می‌کنند» (88) (و مراتب عشق و علاقه به علم و دانش را با چنان کیفیتی ابراز می‌نمایند).  
بعضی از دانشمندان درباره این حلقات یادآور شده‌اند که منظور از آن، جلساتی است که در آن از حلال و حرام، سخن به میان می‌آید. در این حلقات، گفتگوهائی درباره قوانین دین از قبیل: خرید و فروش، نماز، روزه، نکاح، طلاق، حج و امثال آنها مطرح می‌گردد. (به عبارت دیگر: موضوع بحث و مذاکره این گونه جلسات، عبارت از تشریح قوانینی است که کیفیت رابطه انسان را با خدا تنظیم می‌کند که ما آن را قوانین مربوط به «عبادات» می‌نامیم از قبیل نماز، روزه، حج و امثال آنها.  
و یا آنکه بحث و مذاکره این جلسات مربوط به تشریح و گزارش قوانینی است که چگونگی رابطه مردم را با یکدیگر مشخص می‌سازد که در فقه بعنوان «معاملات» نام دارد از قبیل خرید و فروش، اجاره، رهن و امثال آنها.  
و یا راجع به کیفیت تشکیل خانواده و احوال شخصیه است از قبیل نکاح، طلاق و مانند آنها).  
«روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از خانه بیرون آمد و وارد مسجد شد و در آنجا با دو نشست و گرد همآئی مواجه گشت: در یک گرد هم آئی، گروهی سرگرم کسب بصیرت دینی و علم آموزی بودند.  
و در نشست و گرد همآئی دیگر، دسته‌ای مشغول دعا و درخواست از خدا بودند.  
پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
این دو نشست و گرد همآئی در جهت خیر و سعادت قرار دارند؛ چون گروه اخیر، خدای را میخوانند؛ ولی آن گروه اول سرگرم فرا گرفتن بینش و دانش هستند و میخواهند دانش و آگاهی دینی خود را از رهگذر تعلیم، به افراد نادان منتقل سازند. (با وجود اینکه هر دو گروه در مسیر فضیلت گام بر می‌دارند، مع هذا) گروه اول بر گروه دوم مزیت دارند. (من که پیامبر شما هستم) بخاطر تعلیم (حقایق و نشر آگاهی) ، مقام رسالت را به عهده گرفته و بدان مبعوث شدم» (89) (و هدف بعثت من ایجاد بینش و تعلیم حقایق بوده است). سپس آن حضرت در جمع گروهی نشست که سرگرم دانش اندوزی و تعلیم بوده‌اند (و با این رفتار الگوپرداز خود، دو نشست مذکور را ارزیابی فرموده و بدین وسیله، برتری علم را بر عبادت و دعاء، عملا اعلام نمود).  
از صفوان بن عسال نقل می‌کنند که گفت:  
«حضور پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) رسیدم در حالی که آن حضرت بر برد سرخ فام خویش تکیه داده بود.  
عرض کردم:  
یا رسول الله، من به خاطر کسب علم و جستجوی از آن به مسجد روی آوردم. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
آفرین بر تو، توئی که پویای علم و دانش هستی. فرشتگان با پر و بال خویش وجود شاگرد جویای علم را در بر گرفته و آنچنان در پیرامون او بر رویهم انباشته می‌شوند که به آسمان دنیا و جهان ناسوتی - از فرط محبت و عشق و علاقه به چیزی که دانشجو، پویای آنست - اوج می‌گیرند» (90) (یعنی در حقیقت، تجمع و تراکم و تراکب فرشتگان در پیرامون طالب علم - نمایانگر مراتب دلبستگی و علاقه شدید این وجودات مقدس نسبت به هدف طالب علم - یعنی دانش و بصیرت در امر دین و دنیا - می‌باشد).  
«کثیر بن قیس می‌گوید:  
با ابو درداء در مسجد دمشق نشسته بودیم، در این اثناء مردی وارد شد و گفت:  
من از مدینه آمده‌ام و هدفم این است که شنیده‌ام شما برای مردم حدیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را نقل می‌کنی. من بخاطر شنیدن حدیث رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) از زبان شما این راه دور و دراز را پیموده ام.  
ابودرداء گفت:  
مبادا مسئله تجارت و سوداگری، تو را وادار کرده باشد که رنج سفر از مدینه تا شام را بر خود هموار ساخته باشی؟ گفت:  
نه. سپس ابودرداء به وی گفت:  
نکند هدفهای دیگری، تو را از مدینه بدین سو کشانده باشد؟ آن مرد گفت:  
نه. (یعنی هیچ هدفی جز استماع حدیث و سخن رسول گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم) ، مرا به این سفر وا نداشت).  
آنگاه ابودرداء به نقل حدیثی از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آغاز کرد و گفت:  
از آن حضرت شنیدم که می‌فرمود:  
اگر کسی مسیری را در جهت آموختن علم و دانش طی کند، خداوند متعال او را در راهی که مقصد آن، بهشت است سوق میدهد. فرشتگان - بمنظور اعلام شادمانی خود نسبت به طالب علم - پر و بال خویش را فرومی نهند. (همه پدیده‌های هستی) حتی ماهیان دریا از خدا درخواست می‌کنند که عالم و دانشمند بر عابد (و سایر طبقات مردم) همانند امتیاز و برتری بدر و ماه تمام بر سایر ستارگان است. علماء و دانشمندان، وارثان پیامبران الهی هستند؛ چون انبیاء هیچ دینار و درهمی پس از خود به ارث نگذارند، و میراث آنها عبارت از علم و دانش است. اگر کسی بر چنین میراثی دست یابد، محققا سهم و نصیب فراوانی را در زندگانی، عائد خویش می‌سازد (91»).  
یکی از دانشمندان با اسناد به ابی یحیی زکریا بن یحیی ساجی چنین نقل می‌کند که او می‌گفت:  
«در یکی از کوچه‌های بصره بسوی خانه یکی از محدثین می‌رفتیم، میان راه بر سرعت خود افزودیم. مرد شوخ چشم و بی باکی با ما همراه بود، او با حالت تمسخر و استهزاء به ما گفت:  
پاهای خود را از روی بالهای فرشتگان بالا نگاه دارید، یعنی روی پر و بال فرشتگان گام ننهید؟! (وی سخن رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) را درباره فضیلت علم و علماء، دستاویز استهزاء خود قرار داده بود). ناگهان دیدیم که او نمی‌تواند گام از گام بردارد. چون دو پای او (بعلت چنین استهزاء شرم آور) از کار افتاده و خشک شده (و دیگر قادر به راه رفتن نبود).  
همو با اسناد داود سجستانی نیز آورده است. که او می‌گفت:  
میان دانشمندان حدیث، مرد شرور و آلوده و بی بندوباری زندگانی می‌کرد. این مرد آنگاه که حدیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم): «ان الملائکة لتضع اجنحتها لطالب العلم: فرشتگان پر و بال خویش را برای طالب علم بر زمین می‌نهند و آن را می‌گسترانند» را شنید، پاهای خود را با میخهای آهنین مجهز کرد و گفت:  
میخواهم بال و پر فرشتگان را پایمال کنم!!. گویند پس از این عمل و گفتار زشت خود، گرفتار بیماری خوره و خارش در پاهایش گشت.»  
این داستان را محمد بن اسماعیل تمیمی در شرح صحیح مسلم آورده و نوشته است که دو پا و سایر اندام او (پس از آن رفتار و گفتار نابخردانه) دچار خشکی و فلج گردید.  
(سخنان زیر نیز از بیانات پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌باشد که در مقام ارائه ارزش و اهمیت علم و علماء ایراد فرمود:  
«نزدیکترین مردم به مقام و مرتبت نبوت، عبارت از دانشمندان و مجاهدان راه حق می‌باشند.» (92)  
«مرگ یک گروه و قبیله، از مرگ یک عالم و دانشمند، آسانتر و ناچیزتر و تحمل پذیرتر است.» (93)  
«حکمت و دانش، بر مراتب شرف و بزرگواری افراد شریف می‌افزاید، و حتی بردگان را (در سایه بینش علمی) ، به مجالس و محافل بزرگان ترفیع میدهد تا در میان آنها جلوس کنند.» (94)  
«خدای در روز رستاخیز، بندگان خویش را بر می‌انگیزد، و سپس دانشمندان را.  
و به آن‌ها چنین خطاب می‌کند:  
ای گروه علماء! فقط من از آن جهت گوهر علم و بینش را در میان شما قرار دادم چون شما را می‌شناختم و وجود شما را نه بدان جهت به علم و دانش بیاراستم که خواسته باشم شما را عذاب و شکنجه نمایم؛ نه، بلکه خواستم مشمول رحمت من قرار گیرید. بروید و راه بهشت و نیکبختی را در پیش گیرید؛ چون حقا از شما درگذشتم و شما را مشمول رحمت خویش ساخته ام.» (95)  
«اگر کسی در مجلسی بنشیند و در آن مجلس و نشست، بر مراتب علم و آگاهی خود نیفزاید بر مراتب بعد و دوری خود از خداوند می‌افزاید.» (96)  
«دانشمندان مردم، عبارت از کسی است که علم و آگاهی مردم را در وجود خویش فراهم سازد، و گرانقدرترین مردم، کسی است که فزونترین سرمایه علمی را به کف آرد، و کم ارزشترین افراد کسی است که ناچیزترین و اندک ترین مایه علمی را برای خود اندوخته باشد.» (97)  
از سخنان پیغمبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) در روایت زیر چنین استفاده می‌شود که تعلیم و نشر علم، الزامی است و باید عالم و دانشمند، این سرمایه پرارزش را برای استفاده مردم، در اختیار آنها قرار دهد؛ آنجا که می‌فرماید:  
«خداوند متعال به هیچ عالم و دانشمند، سرمایه علمی را اعطاء نفرمود جز آنکه از آنها پیمان گرفت، نوع همان پیمانی که از پیامبران گرفته است که حقایق را به مردم تعلیم دهند و واقعیات را روشنگر باشند و هرگز از بیان حقیقت کتمان نورزند» (98).

ج - فضیلت علم و علماء و متعلمان از نظرگاههای امامان شیعه (علیهم السلام)

اشاره

اوج منزلت علم و دانش در منطق پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) از طریق روایت ائمه (علیهم السلام):  
از طریق محدثان شیعه، حدیثی با اسناد صحیح از ابن الحسن علی بن موسی الرضا (علیه السلام) نقل شده است که او از پدر و اجداد خود و آنان از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده‌اند که آن حضرت فرمود:  
«دانش آموختن بر هر فرد مسلمان (اعم از زن و مرد) ضروری و واجب است.»  
باید علم و دانش را از سرچشمه‌ها و موارد استفاده آن، جویا شوید، و آن را از افراد شایسته و اهل علم دریافت کنید؛ زیرا اگر دانش آموختن با هدف الهی توام باشد بعنوان حسنه تلقی می‌شود.  
و پویائی از علم عبادت است و مذاکره و گفتگوهای علمی، تسبیح و تقدیس پروردگار می‌باشد. عمل و رفتار هماهنگ با علم، جهاد در راه خدا است.  
و تعلیم آن به کسانی که از علم بهره‌ای ندارند، صدقه محسوب می‌شود.  
و بذل علم به افراد درخور و شایسته، وسیله تقرب به خدا می‌باشد؛ زیرا علم، مشعل و راهنمائی برای شناخت حلال و حرام و چراغی فروزان فراسوی بهشت، و مونس و همدم انسان بهنگام وحشت، و یار و رفیق انسان در روزگار غربت و تنهائی، و همزبان انسان در حال بی کسی، و راهنمای او در لحظات خوشی و ناخوشی، و سلاح او در برابر دشمنان، و زیور و زینت او در جمع دوستان است.  
خداوند متعال بمدد علم و دانش، جوامعی از بشر را تعالی بخشیده و آنان را بدینوسیله در مسیر خیر و فضیلت قرار داده است، بدانگونه که جامعه‌های فاقد علم و آگاهی را ناگزیر به اقتباس از آنان کرده تا از رفتار و روش و ره آورد آنان، الگو و سرمشق گیرند، و سرانجام، آراء و افکارشان به آراء و افکار همان جامعه‌های مجهز به علم، منتهی گردد.  
فرشتگان، شیفته دوستی با دانشمندان میگردند و با بال و پرشان، شخصیت روحی آنان را لمس کرده و با درود و تحیات خویش به آنان تهنیت و تبریک می‌گویند.  
هر پدیده خشک و تر چنین می‌کوشند که از خداوند درخواست نمایند تا دانشمندان و جامعه سرشار از علم و دانش دینی را مورد مرحمت و لطف خویش قرار دهد. حتی ماهیان دریا و حشرات و درندگان بیابان و بیشه‌ها و چهار پایان نیز این درخواست را با خدا در میان می‌گذارند.  
(زیرا علمی که با آمیزه ایمان تقویت یافته است حمایت از تمام پدیده‌های هستی اعم از جاندار و بیجان را بعهده گرفته و مانع از آنست که به حریم موجودی تجاوز بعمل آید، و فی المثل با آلودگیهای ذره‌ای و مسمومیت‌های اتمی و بالاخره با هر نیروی ویرانگر دیگری، فضای پاکیزه و آرام جهان هستی، و زندگانی، به پریشانی و نابودی سوق داده شود.  
و ما این حقیقت را - که در گفتار پرارزش رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به چشم می‌خورد - در عصر حاضر، به وضوح درک می‌کنیم که چرا جهان وجود و عالم هستی با تمام پدیده هایش به علماء و دانشمندان با ایمان، چشم دوخته و از آنها می‌پایند. در هر عصری، علماء و دانشمندان با ایمان و پاک نهاد، حامی و مدافع حفظ نظام هستی و مصونیت همه پدیده‌های وجود بوده‌اند، و به هیچ قدرت جابر و ستمگری اجازه تجاوز به حریم هیچ پدیده‌ای را نمی‌دادند.  
و ایفاگر این وظیفه، صرفا دانشمندان الهی و علماء ربانی بوده و هستند).  
(آری) علم مایه حیات دلها است که عوامل مرگ زای جهل و نادانی را از قلوب مردم ریشه کن می‌سازد. دانش مایه چشم روشنی، و نیرومندی اندام و مانع ضعف و فتور جسمانی است.  
انسان می‌تواند در سایه علم به منازل و مقامات افراد برجسته و برگزیده و با فضیلت، ارتقاء یافته و در حلقات و مجالس نیکان و خیراندیشان قرار گرفته و به مدارج و مناصب عالی دنیوی و اخروی نائل گردد. مذاکره و گفتگوی علمی، معادل با روزه داری است، و تدریس و تعلیم و تعلم آن، برابر با قیام شبانگاهی و راز و نیاز با خدا می‌باشد.  
علم و دانش، مؤثرترین عامل و انگیزه طاعت انسان از خدا و بهترین مشوق او برای عبادت است. انسان از مجرای بینش علمی به صله رحم و حفظ ارتباط و پیوند با خویشاوندان و دوستان قیام می‌نماید و از رهگذر آن، به شناخت صحیح حلال و حرام موفق می‌گردد.  
علم، راهبر انسان برای عمل و رفتار است، و رفتار انسان از علم او الهام گرفته، و علم و عمل پا به پای هم پیش می‌روند. خداوند متعال نیک بختان را از علم بهره‌مند می‌سازد؛ در حالی که تیره بختان را از آن محروم می‌گرداند.  
خوشا به حال کسانی که خداوند، آنان را از چنان حظ و بهره گرانقدری محروم و ناکام نکرده است.  
سخنان امیرالمؤمنین علی (علیه السلام):  
«مردم! هشیار باشید:  
کمال دین داری و اوج ایمان شما عبارت از دانش آموختن و انطباق و هماهنگی رفتارتان بر طبق موازین علمی می‌باشد. باید متوجه باشید که دانش آموختن و ذخیره کردن علم از ثروت اندوزی های مادی شما، لازم تر و ضروری تر است؛ زیرا مال و ثروت و روزی مردم بر حسب نیاز و درخور احتیاج همگان تقسیم شده است. تامین نیازهای مادی (طبق مقدرات و سرنوشت اشخاص، در سایه مشیت الهی و به میزان کوشش متعارف و عادی) به وسیله خداوند دادگر، پیش بینی شده و خداوند عادلی که نیازهای مادی افراد را کاملا ضمانت کرده است برای شما نیز ضمانت می‌کند و آن را در اختیارتان قرار میدهد.  
ولی گنجینه علم و دانش در وجود عالم و دانشمند و دستگاه ذهنی او انباشته شده است - پس باید پویای چنان علم باشید (99) (و سعی خویش را تا نهائی ترین درجه آن به کار دارید تا آنکه بر این ذخائر و گنجهای گرانبها در سایه رنج خویش دست یابید.»  
«عالم و دانشمند، والاتر و برتر از کسی است که روزها را به روزه می‌گذراند و شبها را به عبادت پروردگار - آن هم توام با کوشش و رنج - سپری می‌سازد، و همت خویش را صرفا به روزه داری و سحرخیزی به منظور عبادت و نیایش پروردگار صرف می‌کند.  
اگر مرگ عالم و دانشمندی فرا رسد، خلاء و شکستی در سازمان اسلام پدید می‌آید که جز به وسیله عالم و دانشمند دیگری - که جانشین و همانند او است - قابل جبران نبوده و این شکاف و صدمه، مرمت نخواهد گردی.» (100)  
«برای باورداشت شرافت و فضیلت علم، توجه به این نکته، کافی و بسنده است که:  
افراد ناصالح و فاقد بینش درست علمی، مدعی داشتن چنین علمی می‌شوند و داعیه علم و شایستگی در آن را در سر می‌پرورانند، و آنگاه که آنها را به علم و دانش منسوب می‌سازند و از آنان به عنوان عالم و دانشمند، یاد می‌کنند سخت شادمان می‌گردند.  
و برای زشتی و نکوهش جهل و نادانی، همین قدر بس که افراد گرفتار جهل و بی سوادی نیز نسبت به آن اظهار تنفر و بیزاری نموده و از اینکه با این سمت و عنوان معرفی شوند سخت گریزانند.» (101)  
امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) به کمیل به زیاد فرمود:  
«کمیل! علم، بهتر از مال است؛ زیرا علم و دانش از تو نگاهبانی و پاسداری کرده و وجودت را در پناه خود قرار میدهد. ولی در مورد مال، ناگزیری که خود نگاهبان و پاسدار آن باشی. علم و دانش بر تمام شئون زندگی و پدیده‌های هستی و اراده‌ها فرمانروا و حاکم است، در حالی که مال و ثروت انسان، محکوم و دستخوش اراده او می‌باشد. صرف مال و انفاق آن، موجب نقصان و کاهش آن می‌گردد در حالی که انفاق علم یعنی تعلیم آن به دیگران، اندوخته‌های علمی عالم و دانشمند را پربارتر و فزاینده تر می‌سازد و کالای علم طبعا رو به فراوانی می‌گذارد.» (102)

علم و دانش بر مال و ثروت، به هفت دلیل مزیت و برتری دارد

1 - علم و دانش، میراث انبیاء و پیامبران (علیهم السلام) است، در حالی که مال و ثروت مادی، میراث و پس مانده فراعنه و جباران روزگار می‌باشد.  
2 - علم از مجرای انفاق و اعطاء آن به دیگران، نقصان پذیر نیست؛ ولی انفاق مال و ثروت مادی، موجب کاهش و نقصان آن می‌گردد.  
3 - مال و ثروت به حافظ و نگاهبانان نیازمند است؛ در حالی که علم و دانش، خود نگاهبان و پاسدار انسان می‌باشد.  
3 - علم و دانش سرمایه و اندوخته‌ای فناناپذیر است، حتی تا پای گور و در دل تیره خاک، یار و غمخوار و همراه انسان است؛ ولی مال و ثروت یا مرگ انسان از او جدا گشته و نمی‌تواند همیاری خود را با انسان استمرار دهد و بعد از مرگ، انسان را تنها گذاشته و در دنیا باقی میماند.  
5 - مال و ثروت، سرمایه‌ای پیش پاافتاده و عمومی است، و برای هر فردی - اعم از مؤمن و خداشناس، و کافر و ناسپاس - فراهم می‌شود و آنان از آن برخوردار می‌گردند؛ ولی حصول علم و بینش الهی، ویژه افراد باایمان است.  
6 - همه طبقات مردم - در مسائل مربوط به دین - به علم عالم و دانشمند نیاز دارند؛ ولی تمام طبقات مردم نسبت به مالداران و دولتمردان احساس نیاز نمی‌کنند.  
7 - علم و دانش، نیرو بخش انسان در سیر از صراط و گذرگاه آخرت، فراسوی بهشت جاوید است (و به او در عبور از صراط و راه باریک و دقیقی که مقصد آن بهشت و سرفرازی است - مدد می‌رساند) ، در حالی که مال و ثروت، مانع و سد راه او در پیمودن این صراط و گذرگاه حساس می‌باشد.

ارزش شخصیت هر فردی به مقدار معلومات و معارف او است

(103) در برخی از روایات، حدیث فوق بدین صورت ضبط شده است که:  
«ارزش شخصیت هر فرد، وابسته به میزان کارائی و مهارت در معارف و شناختها و درستی اطلاعات او می‌باشد»:  
قیمة کل امرء ما یحسنه.  
امام سجاد، زین العابدین (علیه السلام):  
«اگر مردم به مزایا و ارزشهای والای دانش آموختن آگاهی می‌یافتند (منتهای مساعی و کوششهای خود را در این راه صرف می‌کردند و تا آنجا اعلام آمادگی مینمودند که) از مرز ریختن خون دلها و فرورفتن در اعماق دریاها می‌گذشت. (و بالاخره حاضر می‌شدند در راه وصول به علم، از رنجهای جانکاه و فداکاری و جانبازی، با آغوش باز استقبال کنند). خداوند متعال به دانیال نبی (علیه السلام) چنین وحی فرمود:  
محققا فرد نادان و نابخردی که در اداء حق اهل علم و دانشمندان، رفتاری تحقیرآمیز در پیش می‌گیرد و از آنان - به عنوان مقتدی و رهبر خویش - پیروی نمی‌کند (در میان جمع بندگانم) بیش از همه مشمول غضب و خشم من قرار می‌گیرد. ولی به عکس، فرد پرهیزکار و پویای پاداش عظیم - که ملازمت و همبستگی خود را همواره با علماء و دانشمندان حفظ می‌کند و در برابر حکماء و اندیشمندان، دارای حس انعطاف و پذیرش می‌باشد (او به افکار و آراء آنان احترام گذاشته و در برابرشان، سر تسلیم و طاعت فرود می‌آورد) محبوب ترین بندگان من است» (104) و بیش از سایر مردم، مورد لطف و محبتم می‌باشد.  
امام باقر (علیه السلام):  
«اگر کسی یکی از ابواب هدایت را (بر روی مردم) بگشاید و آن را به مردم تعلیم دهد همانند پاداشی که نصیب ره یافتگان می‌گردد از خداوند، اجر و پاداش دریافت می‌کند.  
و در این رهگذر، از حجم پاداش ره یافتگان، هیچگونه نقصان و کاهشی پدید نمی‌آید.  
و اگر کسی فراسوی مردم، دری از گمرهی را (گشوده سازد و عوامل انحراف از صراط مستقیم را به آنان) تعلیم دهد، بار سنگین گناه و انحراف گم گشتگان مکتب او بدوش وی می‌افتد؛ ولی از گرانی بار گناه اغوا شدگان نیز چیزی کاسته نمی‌شود.»  
«هر دانشمندی که از دانش خویش بهره‌مند است از هفتاد هزار عابد (فاقد بینش دینی) برتر و ارجمندتر است» (105).  
«هریک از شما که به تعلیم دیگران قیام می‌کند؛ دو چندان پاداش شاگرد از جانب خداوند متعال عائد او می‌گردد. علاوه بر آنکه نسبت به شاگرد خویش نیز، دارای مزیت و برتری است. لذا بر شما است که دانش را از حاملان علم بیاموزید، و همانگونه که علماء و دانشمندان، شما را تعلیم دادند به تعلیم برادران دینی خود قیام نمائی» (106).  
«نشستن در مجلسی که در آن مجلس در کنار کسی قرار گیرم که اعتماد علمی نسبت به او ممکن باشد در نظر من از کار و عبادت بمدت یکسال، مستحکمتر و اطمینان بخش تر است.» (107)  
امام صادق (علیه السلام): «اگر کسی راه و رسم خیر و نیکی را به شخصی تعلیم دهد هم وزن پاداش کار نیک او، اجر و پاداشی عائد وی می‌گردد. (یکی از حاضران مجلس که راوی این سخن نیز می‌باشد) از آن حضرت پرسید:  
حتی اگر رهنمون فرد دومی به خیر و نیکی باشد باز هم از چنین پاداشی بهره‌مند می‌شود؟ حضرت در پاسخ او فرمود:  
(فرد دوم که سهل است) اگر او همه مردم عالم را به خیر و نیکی راهبری کند همانند و برابر اجر و مزد کار خیر آنان، اجر و پاداشی نصیب او می‌شود.  
راوی می‌گوید:  
پرسیدم اگر از دنیا برود همین پاداش برای او منظور می‌شود؟  
فرمود:  
آری، اگرچه از دنیا برود.» (108)  
«همه شما مردم باید در دین و حقایق مربوط به آن؛ دارای بینش و بصیرت باشید؛ چون در غیر اینصورت، یعنی اگر یک فرد مسلمان از لحاظ آگاهیهای دینی، بی بهره باشد با یک فرد عامی بیابان گرد و صحرا نشینی (که از مسائل انسانی و مدنیت بی خبر است) تفاوتی ندارد. (109) خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:  
لیتفقهوا فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون  
(باید از هر گروهی در جامعه انسانی، دسته‌ای ترک دیار و وطن کنند) تا در امر دین و مسائل مربوط به آن، فقاهت و بصیرتی بدست آرند و گروه وابسته به خود را - آنگاه که به سوی آنها بازمی گردند - (از خطرها و لغزشهائی که جامعه را تهدید می‌کند) بیمناک ساخته و هشدارشان دهند، باین امید که از این انحرافها و خطرهائی (که معنویت و انسانیت آنها را تهدید می‌نماید) برحذر باشند.» (110)  
«بر شما است که در امر دین، صاحب بصیرت و بینش عمیق باشید. نباید همچون اعرابی و بیابان نشین از حقایق دینی بی خبر بمانید؛ زیرا اگر کسی فاقد چنین درک و بصیرتی باشد نظر لطف الهی در روز رستاخیز بدو معطوف نمی‌گردد، و خداوند متعال هیچ رفتاری را از او - بعنوان یک عمل پاکیزه و عاری از آلودگی - نمی‌پذیرد» (111).  
«تا آن پایه به بصیرتهای دینی یاران خود اهتمام و دلبستگی دارم - که اگر در این رهگذر (ناگزیر از تحمل شکنجه گردند و) بر سرشان تازیانه فرود آورم - در این اهتمام و دلبستگی من، خللی وارد نمی‌گردد» (و از نیروی اهتمام و علاقه‌ام نسبت به بینش دینی یارانم کاسته نمی‌شود. (112)  
علماء و دانشمندان، وارثان پیامبران (علیهم السلام) هستند؛ زیرا پیامبران، دینار و درهمی از خود بجای نگذاشتند، میراث آنان - که در اختیار وراث آنها یعنی دانشمندان قرار می‌گیرد - همان احادیث و سخنان و تعالیم آنها است که از آنها بجای مانده است.  
اگر کسی بر این اندوخته معنوی - حتی بقدر ناچیزی - دست یابد در حقیقت، حظ و بهره فراوانی را عائد خود ساخته است.  
بنگرید که علم و آگاهی دینی خویش را از چه کسانی فرا می‌گیرید؛ زیرا در میان ما خاندان پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) جانشینان عادل و درست کرداری وجود دارند که علم دین را از تیررس تحریف گزافه گویان و نسبتهای ناروای یاوه سرایان و توجیهات نادانان بدور نگاه میدارند (113)  
«آنگاه که خداوند، خواهان خیر و نیکبختی بنده‌ای (از بندگان خود) باشد، چشم بصیرت او را در برابر دین و آئین او می‌گشاید» (114)  
(و به او آنچنان عنایت می‌نماید که از فقاهت و درک صحیح مسائل دین، برخوردار گردد).  
«معاویة بن عمار از امام صادق (علیه السلام) خواست (راجع به دو فرد، رأی و نظر خود را ابراز نموده و مقام و منزلت آنها را ارزیابی فرماید، لذا به آن حضرت) عرض کرد:  
مردی را سراغ دارم که همواره حدیث شما را نقل می‌کند و برای نشر آن در میان مردم می‌کوشد، و مضمون و محتوای سخنان شما را در دلهای شیعیان شما راسخ و پایدار می‌سازد.  
و نیز فردی دیگر از پیروان شما که اهل عبادت و بندگی است؛ ولی تا آن حد و آن اندازه در نقل حدیث از شما و نشر آن در میان مردم، کوشا و موفق نیست. کدامیک از این دو فرد بر دیگری مزیت و رجحان دارد؟ امام صادق (علیه السلام) فرمود:  
آنکه همواره به نقل و روایت احادیث ما اهتمام می‌ورزد و از این رهگذر قلوب شیعیان ما را نیرو و استحکام می‌بخشد (و آنها را دلگرم نگاه می‌دارد و از شادابی آنان در ایمان به تعالیم ما پاسداری می‌کند) از هزار عابد برتر است» (115).  
«برای شیطان (و شیطان زدگان) ، مرگ هیچ مؤمنی باندازه مرگ یک فقیه و آشنای به مبانی دین، محبوب تر نیست» (116) (یعنی دلخواه ترین مرگها - از دیدگاه شیطان و بدخواهان - مرگ یک فقیه و عالم با بصیرتی است که موجب رکود بازار شیطان و ابلیس مآبان می‌باشد).  
«آنگاه که یک جامعه اسلامی، فقیه و دانشمند دینی باایمان را از دست بدهد در (حصار و باره) اسلام چنان شکست و صدمه‌ای بوجود می‌آید که هیچ نیروئی (جز وجود عالم و دانشمندی همانند او) نمی‌تواند آن شکست را ترمیم و جبران کند» (117).  
امام کاظم (علیه السلام):  
«آنگاه که یک فرد فقیه با ایمان از دنیا برود، فرشتگان در سوک او می‌گریند، و حتی آن سرزمینی که این دانشمند باایمان بر آن سرزمین بخاک می‌افتاد و خدای را بندگی می‌کرد، و دروازه‌ها و گذرگاههائی که رفتار و کردار لاهوتی وی از این گذرگاهها به عالم ملکوت اوج میگرفت در فقدان عالم و دانشمند دینی سوگوار می‌گردند و می‌گریند. با مرگ عالم باایمان در حصار و باره دین، شکافی پدید می‌آید که هیچ چیز نمی‌تواند آن را ترمیم کند؛ زیرا علماء و دانشمندان واجد ایمان و مؤمنان بینای به مسائل دین، دژها و قلعه‌های مستحکم اسلام هستند، و همچون باره شهر می‌باشند» (118) (که جامعه اسلامی را زیر چتر حمایت خود قرار داده و مانع نفوذ عوامل فساد و تیره بختی در میان مسلمین می‌گردند).  
«رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) وارد مسجد شد و ملاحظه فرمود که عده‌ای پیرامون مردی جمع شدند (و به سخنان او گوش فرا می‌دهند) پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
این مرد، کیست؟  
عرض کردند:  
«علامّه و دانشمندی پرمایه است.» حضرت فرمود:  
علامه یعنی چه، و ملاک این عنوان چیست؟  
عرض کردند:  
این مرد نسبت به مسائل مربوط به انساب، ایام (و روزهای تاریخی) عرب و اشعار عربی، عالمترین و آگاه ترین مردم جامعه عرب زبان است. امام کاظم (علیه السلام) می‌گوید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پس از شنیدن این سخن، فرمود:  
این اطلاعات و آگاهیهائی است که جهل و عدم اطلاع از آن کسی زیان نمیرساند، و نیز آگاهی از آن نیز کسی را سود نمی‌بخشد. علم و دانش (مفید و سودمند که جهل و بی اطلاعی از آن برای انسان زیانبار می‌باشد) عبارت از سه علم است:  
1 - آیه محکمه: یعنی علم به اصول عقاید؛ (زیرا براهین و ادله اصول عقائد عبارت از آیات محکم قرآن می‌باشد).  
2 - فریضه عادله: یعنی علم اخلاق (که حد وسط افراط و تفریط در خوی و رفتار را مشخص می‌سازد).  
3 - سنت پایدار: یعنی علم به احکام شریعت و مسائل حلال و حرام.  
و ماسوای این سه چیز، نوعی آگاهی زائد و فضل و فزونی بی ارزش می‌باشد.» (119)

د - سخنان معصومان چهارده گانه در باب علم

1 پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)

د - سخنان معصومان چهارده گانه (علیهم السلام) از کتاب «تفسیر العسکری (علیه السلام)» در بیان عظمت علم  
1 - پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم):  
در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام) راجع به آیه  
و اذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل لا تعبدون الا الله و بالوالدین احسانا و ذی القربی و الیتامی … (120)  
مطالب زیر جلب نظر می‌کند:  
اما تفسیر کلمه «الیتامی»، برای توضیح این کلمه باید گفت که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
خداوند، مردم را به احسان و نیکی نسبت به یتیمان توصیه و تشویق فرموده و افراد را موظف به سرپرستی از آنان دانسته است؛ زیرا افراد یتیم و بی سرپرست، پدران (دلسوز و متعهد) خود را از دست داده و از آنان جدا گشته‌اند. اگر کسی از آنها صیانت کند، خداوند متعال او را تحت حمایت خود قرار میدهد.  
و اگر آنان را از کرم و احترام خویش برخوردار سازد مشمول کرامت الهی واقع می‌شود، اگر دست مهر و رافت خود را بر سر یتیمی بکشد و بدینوسیله او را نوازش و دلداری کند به تعداد هر موئی که از زیر دست او می‌گذرد، خداوند متعال کاخی گسترده تر از دنیا و آنچه در آنست برای او مقرر می‌فرماید، کاخی که آنچه دلخواه انسان است و چشم‌ها از دیدن آن‌ها لذت می‌برد، در آن فراهم آمده است. چنین مردمان دلسوز و افراد نیکوکار (که یتیمان را تحت سرپرستی خود قرار می‌دهند) در چنین فراخنای لذت بخشی، جاویدان و پیوسته کامیابند.  
امام حسن عسکری (علیه السلام) بدنبال این بیان رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین می‌گوید:  
(از لحاظ فقدان سرپرست) ، یتیم دیگری را سراغ داریم که شرائط و اوضاع زندگانی او، سخت تر (و دردناک تر) از یتیمی است که پدر خود را از دست داده است، و او عبارت از کسی است که از امام و رهبر دینی خود، محروم و جدا گشته است و نمیتواند به او دسترسی پیدا کند، و نمیداند وظیفه و تکلیف او در احکام دینی مورد ابتلاء وی، چگونه است (یعنی تمام شیعیان ما احساس وظیفه شرعی می‌کنند، و چون از پرستار دلسوز خود - یعنی امام و راهبر - محروم گشته‌اند همانند یتیمی هستند که پدر دلسوز خود را از دست داده و بی پناه شده اند).  
(امام (علیه السلام) پس از تفسیر کلمه یتیم و تعمیم آن نسبت به شیعیان جدا گشته از رهبر خویش، فرمود):  
«هان ای مردم! اگر کسی از پیروان ما - که به علوم و معارف ما دست یافته است - فردی بی خبر و بی اطلاع از شریعت ما و محروم از مشاهده ما را به شریعت و راه و رسم قوانین ما رهنمون می‌گردد، چنین فردی، یتیمی است که در دامان او قرار گرفته و او همچون سرپرستی است که از یتیمی بی پدر پرستاری می‌کند.  
بهوش باشید، اگر کسی این فرد بی اطلاع را راهنمائی کند ارشاد او را به عهده گیرد و شریعت و راه و رسم ما خاندان پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را به او تعلیم دهد با ما در پیشگاه الهی همراه و همگام بوده، و در جایگاهی قرار می‌گیرد که ما در خور آن هستیم.»  
(امام حسن عسکری (علیه السلام) پس از ایراد چنین بیانی، فرمود):  
«این سخن را من از پدرم، نقل کرده‌ام و او از پدر و اجدادش و آنها از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این سخن را روایت کرده‌اند.»

2 امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)

«کسی که از شیعیان و پیروان ما است و به شریعت و آئین ما عالم و آگاه می‌باشد و بتواند پیروان سست عقیده و کم اطلاع ما را از تیرگی جهل و ناآگاهی برهاند، و آنان را در فضای نورانی علم باز آرد یعنی از آن علم و دانشی - که به رایگان در اختیار او قرار دادیم - دیگران را بهره‌مند سازد، در روز رستاخیز (با جلال و شکوه زائد الوصفی) در میان مردم می‌آید؛ در حالی که افسری نورانی و درخشان بر سر دارد، افسری که بر تمام مردم پهنه قیامت پرتو افکن می‌باشد و آن را روشن می‌کند، و لباس و پوششی در بر او قرار گیرد که یک رشته ناچیز از تاروپود آن را نمیتوان به بهای تمام دنیا و آنچه که در آنست تقویم و ارزیابی کرد. سپس منادی بانگ و ندائی بگوش مردم می‌رساند و به آنها چنین اعلام می‌کند که این شخص، عالم و دانشمندی است که باید او را یکی از شاگردان خاندان محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) برشمرد.  
هان ای مردم! آن کسی که چنین عالم و دانشمندی، او را از حیرت و سرگشتگی جهل و نادانی رهانیده است دست بدامن او گردد و پرتو وجودش را چراغ راه خود سازد تا او را از حیرت ظلمت و تاریکی عرصه قیامت بسوی روشنائی بوستانهای بهشت راهبری کند، در نتیجه، تمام افرادی که این دانشمند آنها را به خیر و نیکی رهنمون گشت، و دلهای قفل خورده و غیرقابل نفوذ آنان را از برکت همت خویش گشوده ساخت، و در ظل مساعی خود تمام تیرگیهای شبهه و تردید را از دل و جان آنان زدود، همراه خود به فضای نورانی بهشت می‌برد.»

3 فاطمه زهراء (سلام الله علیها)

«زنی حضور فاطمه زهرا (سلام الله علیها) رسید و عرض کرد:  
مادری دارم که ضعیف المزاج است و درباره نماز با اشکالات و مسائلی مواجه می‌شود. مرا نزد شما فرستاد با پرسشهای او را با شما مطرح سازم. فاطمه زهراء (سلام الله علیها) به پرسش این زن پاسخ داد. ولی این زن پرسش دیگری را مطرح ساخت و آن حضرت پاسخ آن را بیان فرمود.  
و همین گونه پرسشهای متعددی را با آن حضرت در میان گذاشت که سرانجام به ده سؤال رسید، و فاطمه زهراء (سلام الله علیها) به تمام این سؤالات، جوابهای لازم را ایراد فرمود.  
این زن به علت کثرت و تعدد پرسشهای خویش، احساس شرمندگی نمود و از بازگو کردن سؤالات بیشتر، خجالت می‌کشید. به همین جهت عرض کرد:  
بیش از این مزاحم نمی‌شوم. فاطمه زهرای عزیز فرمود:  
و هر سؤالی که به نظر تو می‌آید مطرح کن و از بازگو کردن آن شرمگین مباش. (آن حضرت برای آنکه این زن را به طرح سؤالاتش ترغیب و تشویق فرماید، از او پرسید):  
اگر کسی در مدت یک روز، بار گران و سنگینی را بدوش کشد و آن را به بالای بام خانه‌ای و ساختمانی حمل کند و در برابر آن، حق الزحمه‌ای معادل هزار دینار دریافت نماید، آیا (با داشتن چنان مزد و پاداش فراوانی) ، تحمل رنج و زحمت و حمل بار گران بر او ناگوار و غیرقابل تحمل است؟  
عرض کرد: نه.  
فاطمه زهراء (سلام الله علیها) فرمود:  
من هم مزدوری می‌کنم و خویشتن را اجیر و مزدور خدا قرار داده ام. مزد و اجرت من در ازاء پاسخ به هر سؤالی، فزونتر از مجموع در و مرواریدی است که فاصله میان آسمان و زمین را پر می‌کند. پس من شایسته و سزاوارتر از این باربر مزدور هستم که در برابر پاسخ به پرسشهای تو، احساس رنج و زحمت ننمایم. از پدرم (یعنی رسول خدا) (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که می‌فرمود:  
دانشمندانی که پیرو مکتب ما هستند در روز قیامت محشور و زنده خواهند شد به گونه‌ای که به میزان علوم و دانشها و مساعی و کوششهایشان در جهت ارشاد مردم، با خلعتها و لباسهای کرامت و پوششی شکوهمند آراسته می‌گردند. بدین صورت که بر قامت هر یک از آنان هزار هزار یعنی یک ملیون خلعت نورانی و درخشان پوشانده می‌شود. سپس منادی از جانب پروردگارمان بانگ و ندا در می‌دهد:  
ای کسانی که از ایتام آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) سرپرستی کرده‌اید و آنها را - آنگاه که دستشان از دامن پدران واقعی آنها یعنی پیشوایان و رهبران دینی کوتاه گشته است - نجات داده‌اید؛ ای علماء و راهبران دینی! بدانید که این افراد همان شاگردان شما و همان یتیمانی هستند که شما از آنها سرپرستی کرده و آنها را تعلیم داده و از سقوط و نابودی نجاتشان داده اید. پس بنابراین باید شما اندام آنها را با خلعتهای علوم و معارفی که از شما در دنیا تحصیل کرده‌اند بیارائید. از پی چنین خطابی، دانشمندانی که معلم چنان شاگردانی بوده‌اند بر قامت این شاگردان - باندازه معلوماتشان - معلوماتی که از همین دانشمندان فرا گرفته‌اند - خلعتها و لباسهای شکوهمندی را می‌پوشانند تا آنجا که در میان این شاگردان افرادی به چشم می‌خورند که صد هزار حله و دیبای بهشتی بر قامتشان پوشانده می‌شود.  
و بدینسان همین شاگردان بر اندام کسانی که علوم دین را از آنها فرا گرفته‌اند جامه‌های گرانبها و پوششهای نورانی بهشت را پوشانده و قامت آنها را می‌آرایند.  
سپس خداوند متعال امر می‌کند:  
بر قامت این دانشمندانی که از ایتام آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) سرپرستی کرده‌اند، بار دیگر جامه نورانی بپوشانید تا خلعتهای آنها را تکمیل نموده و چند برابرش سازید. از آن پس بر حسب فرمان الهی این پوشاکهای نورانی و نیز مقام و مرتبت آنها - قبل از آنکه خلعتهای نورانی را بر قامت شاگردانشان بپوشانند و چند برابرش سازند و نیز قبل از آنکه منزلت و مقام آنها به چند برابر و کمال خود برسد - تکمیل می‌شود.  
(فاطمه زهراء (سلام الله علیها) پس از پایان بردن این سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به آن زن گفت:  
هر رشته تاروپود این جامه‌ها از تمام پدیده هائی که آفتاب بر آنها می‌تابد یک ملیون بار، باارزش تر و بهتر است.  
و پدیده هائی که آفتاب بر آنها می‌تابد فاقد ارزش می‌باشد؛ زیرا آنها آمیخته به ظلمت و تاریکی و دستخوش کدورت و تیرگی هستند.»  
(سخنان فاطمه زهراء (سلام الله علیها) و بیان پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) این حقیقت را برای ما بازگو می‌کند که علماء و دانشمندان و نیز دانشجویان - البته دانشمندان و دانشجویانی که در جهت کسب بینش دینی و الهی می‌کوشند - در روز قیامت به چنان مرتبتی تعالی می‌یابند که سراپا نور و روشنائی اند، و هیچگونه حاجب و پرده‌ای تاریک کننده در برابر دیدگان آنها برای رؤیت حق و حقیقت وجود نخواهد داشت. همگی سراپا چشم اند و تمام وجود آنها بصیرت و بینش و روشنی است و ناچیزترین ابهامی در برابر پرتو و دید و بینش خیره کننده آنان وجود ندارد).

4 امام حسن مجتبی (علیه السلام)

«اگر کسی یتیم آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) یعنی دانشجوی دینی را سرپرستی نماید، و به جای پدر و اولیاء دلسوزش وی را تحت مراقبت خویش قرار دهد، یتیمی که در ورطه جهل و بی اطلاعی فرو رفته است، چنانچه او را از جهل برهاند و امور مشتبه و بهم آمیخته و ابهام آمیز را برای او توضیح دهد و شبهه را از دل او بزداید (تا بتواند حقایق و واقعیات را از میان آن امور بازیابد، و به تامین نیازهای مادی او نیز قیام نماید یعنی) از نظر آب و آذوقه، نیاز وی را برآورده سازد، برتری و برجستگی مقام و تابندگی وجود او همچون برجستگی و تابندگی خورشید نسبت به «سها» (121) و ستاره کم نور است. (122)

5 امام حسین (علیه السلام)

اگر کسی عهده دار سرپرستی یتیم و فرد بی سرپرستی گردد، یتیمی که محنت و ابتلاء ما به استتار، میان او و ما جدائی و فاصله به وجود آورده است اگر با همان علوم و معارفی که از ناحیه ما بدو فائض گشته و رسیده است مواسات و همیاری را با وی در پیش گیرد، و او را به تعالیم ما آشنا سازد، و سرانجام با ارشاد خود، او را به حق و حقیقت رهنمون گردد (چنین سرپرست و معلم، با تعبیری مهرآسا و سخنی محبت آمیز مورد خطاب الهی قرار گرفته و) خداوند به او می‌گوید.  
ای بنده بزرگوار، (بنده‌ای که دردآشنا بوده) و بار هم و غم دیگران را بدوش کشیده و با آن همدردی و دلسوزی کرده‌ای، بدان من که خدای تو هستم سزاوارترم که بدینسان تو را نیز مشمول چنین کرامت و بزرگواری قرار دهم. (خداوند متعال پس از چنان خطاب محبت آمیزی) به فرشتگان می‌گوید:  
ای فرشتگان، برابر هر حرف و سخنی که این بنده من به دیگران تعلیم داده است، هزار هزار کاخ و منزلگاههای متنوع و آرام بخش را در بوستانهای بهشت برای او فراهم و مقرر سازید.  
و هرگونه نعمتهائی را که در خور این کاخها و پناهگاههای آسایش بخش می‌باشد بدانها ضمیمه نمائید»، (تا به پاس تعلیم و بیدارگری دیگران، از چنان کرامت‌ها و عنایاتی برخوردار شود).

6 علی بن الحسین، امام سجاد (علیه السلام)

«خدای (عز و جل) به موسی (علیه السلام) وحی فرمود:  
ای موسی! محبت مرا به سوی بندگانم جلب کن و مرا بشناسان و محبوب خلقم قرار ده، و محبت آنان را نیز به سوی من جلب کن (تا میان من و خلق من، محبت و دوستی و عشق و علاقه، مبادله گردد، و حب و دلبستگی بر روابط ما حکومت کند). موسی عرض کرد:  
برای ایجاد چنین محبت متبادل، چه راه و رسمی را در پیش گیرم؟  
فرمود:  
الطاف و نعمتهای مرا به یادشان آور تا محبت و توجه آنها به طرف من معطوف گردد.  
ای موسی! اگر بتوانی بنده گریزپایم را که از درگه من فراری گشته است به من بازگردانی و یا، بنده گم کرده رهی را که از حریم من دور گشته به حریم کرامت و عنایتم رهنمون سازی (تا او پناهگاه واقعی خود را بازیابد) این کار تو بهتر و پرارزش تر از آنست که صد سال مرا به گونه‌ای بندگی کنی که روزها را روزه دار، و شب‌ها را در نیایش و مناجات، خیزان و بیدار باشی.  
موسی (علیه السلام) عرض کرد:  
چنین بنده گریزپائی که از درگه تو گریخته است چگونه آدمی است؟  
فرمود:  
گناهکار و مجرمی است که از فرمان من سر پیچیده و در برابر دستورم تمرد کرده است.  
سپس موسی (علیه السلام) گفت:  
این بنده گم کرده ره - که از حریم تو دور گشته است - کیست؟  
فرمود:  
کسی که امام زمان و راهبر واقعی عصر و دوره خویش را شناسائی نکرده است؛ و نسبت به او فاقد علم و از او غائب است. تو باید امام زمان غائب از او را بدو معرفی کنی، آن هم پس از آنکه شخصی که نسبت به شریعت دین او آشنا است وی را شناسائی کرد، تو، به این شخص گم کرده ره، شریعت امام زمان و آئین بندگی پروردگارش و راه و رسم وصول به رضای او را می‌شناسانی.»  
همو فرمود:  
«پس بنابراین بشارت دهید به علماء شیعه و پیرو ما، که از پاداش عظیم و جزائی فراوان برخوردار می‌گردند.» (123)

7 محمد بن علی، امام باقر (علیه السلام)

«عالم و دانشمند همانند کسی است که شمع فروزانی را (در تاریکی) همراه خویش گرفته و بدینوسیله بر تاریکی شب چیره گشته و فضای پیرامون خود را برای مردم روشن می‌کند. بدیهی است هر کسی که در پرتو روشنائی آن شمع، در شناسائی راه خویش، توفیقی بدست می‌آورد (و راه را از چاه باز می‌یابد) دعای خیر خود را نثار این شخص می‌کند.»  
بدینسان عالم و دانشمند با شمع و چراغ علم و دانش، تاریکیهای جهل و سرگشتگی را از پیرامون (افکار و احساسات) خود و مردم می‌زداید، و مشعل فروزان علم و بصیرت، فضای اندیشه و احساس جامعه را روشن می‌سازد. هر کسی که از این پرتو درخشان و چراغ فروزان علم، روشنائی گیرد تا از این رهگذر از وادی حیرت و سرگردانی بیرون آید و یا بدان وسیله از ظلمت جهل رهائی یابد، چنین فردی (در سایه برخورداری از علم) از آتش دوزخ آزاد است، و آزادی او مرهون ارشادات آن عالم و دانشمند می‌باشد.  
خداوند متعال آن عالم و دانشمندی که چنین فردی را از آتش دوزخ رهائی بخشیده است به شمار هر تار موی او پاداشی نصیب وی می‌گرداند که پرارزش تر از پاداش صدقه و بخششهای مالی است که هموزن صد هزار خروار (124) پولی باشد که نابجا و برخلاف امر الهی به دیگران انفاق گردد. (چنین بخششی نه تنها نمی‌تواند پاداشی را نصیب بذل کننده آن سازد) بلکه بار گران و عواقب نامطلوبی را برای او به بار می‌آورد. ولی خداوند به جای هر تار موی شاگرد و متعلم، پاداشی را نصیب معلم می‌سازد که عظیم تر از پاداش هزار رکعت نمازی است که در کنار و نزدیک آن برگزار می‌گردد.

8 جعفر بن محمد، امام صادق (علیه السلام)

«دانشمندان شیعه و پیرو ما، مرزبانان حدود و ثغوری هستند که در آن سوی مرزها، شیاطین و دیوان و ددان و همکاران شیاطین در کمین نشسته و در رفت و آمدند. دانشمندان شیعه، مانع خروج و یورش و غلبه این اهریمن و اهریمن گرایان نسبت به شیعیان مستضعف می‌باشند، (شیعیانی که از لحاظ ایمان و اعتقادات دینی کاملا مجهز نیستند).  
آری دانشمندان شیعه (همچون سد استواری) ، از تسلط ابلیس و پیروان بد سیرت شیطان بر شیعیان جلوگیری می‌نمایند (تا انسانیت و معنویت آنان به دست چنین دزدان و یغماگرانی از دست آنان ربوده نشود).  
هان ای شیعیان ما، اگر کسی از شما در کمین چنان اهریمن صفتان بنشیند و در چنین پایگاهی، موضع گیرد (و از مرزهای اسلام و معنویت، پاسداری و نگاهبانی کند و مانع نفوذ افکار پلید و نیرنگ وار شیاطین و بدخواهان جامعه انسانی گردد) هزار هزار بار (یعنی یک میلیون بار) از مجاهد با روم و ترک و خزر، برتر و گرانقدرتر است؛ زیرا چنین دانشمند و مرزبان علم خاندان پاک پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از ادیان یعنی آئین‌های دینی دوستداران ما دفاع نموده (و از انسانیت و معنویت جامعه‌های پیرو ما حمایت می‌کند) ، در حالی که سربازانی که در آوردگاه روم و ترک و فارس می‌جنگند از پیکرها و اندامهای جسمانی، و ابدان دوستان ما دفاع می‌نمایند»، (و قطعا دفاع از حریم دین و معنویت، پرارج تر از دفاع از حریم ابدان و جهات جسمانی است).

9 موسی بن جعفر، امام کاظم (علیه السلام)

«اهمیت وجود یک فرد فقیه و واجد بینش دینی - که فرد بی سرپرست و محروم از درک محضر ما و بهره نابرده و تهی دست از علوم و معارف ما را (از جهل و نادانی) رهائی می‌بخشد - بدان پایه دارای اهمیت است که از دیدگاه شیطان و راندگان از درگاه رحمت الهی، وجود چنین فقیهی طاقت فرساتر و تحمل ناپذیرتر از وجود هزار عابد می‌باشد؛ زیرا اهتمام و کوشش عابد به خود او محدود است (و صرفا غم خویش را به دل دارد و میخواهد فقط خود را نجات دهد) ؛ در حالی که یک فقیه و عالم آگاه به احکام الهی نه تنها اهتمام و عنایت خود را در نجات خویشتن به کار میدارد، بلکه اهتمام و کوشش او (همه گیر و آنچنان گسترده است که) تمام بندگان خدا - اعم از زن و مرد - را در بر می‌گیرد (و تمام آنان را زیر چتر عنایت خویش قرار میدهد) و آنان را از دست اغوای شیطان و راندگان درگاه الهی رهائی می‌بخشد.  
بدینسان است که یک فقیه و عالم دینی (فقیهی که نسبت به دیگران احساس تعهد و مسئولیت می‌نماید) بر هزار عابد و بلکه بر هزار هزار عابد فضیلت و برتری دارد.»

10 علی بن موسی، امام رضا (علیه السلام)

«در روز رستاخیز به فرد عابد و زاهدی - که کناره گیر و بیگانه از مردم است - چنین خطاب می‌شود:  
مرد خوبی بودی، همت و کوشش تو در ذات و شخص خودت محدود بود.  
و چون در زندگانی، باری بر دوش دیگران نبودی (و از خویشتن حمایت کردی) بنابراین به بهشت درآی (ولی باید بدانی که حق نداری دیگران را با خود همراه سازی؛ چون اثر وجودی تو از مرز نجات خودت تجاوز نمی‌کرد) ؛ در حالی که فقیه و عالم آگاه به موازین دین (که احساس رسالت و مسئولیت می‌کرد) خیر او به دیگران می‌رسید و آنان را از دشمنانشان رهائی می‌بخشید، و نعمت‌های بهشت الهی را نسبت به آنان سرشار می‌ساخت، و در نتیجه، عوامل جلب رضای الهی را در برابر آنها گشوده و روشن می‌نمود؛ لذا در روز قیامت در خطاب به او می‌گویند:  
ای کسی که افراد یتیم و بی سرپرست آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را تحت تکفل و سرپرستی خود قرار داده و افراد سست ایمانی را که از دوستان ما بودند به حق و حقیقت رهنمون شدی، (در این عرصه دهشتناک و بلاخیز) درنگ کن (تا دیگران را زیر چتر حمایت خویش قرار دهی) و برای هر کسی که از تو بهره‌ای گرفته و یااز تو، علم و دانشی آموخته است وساطت و شفاعت کن. او تا آن اندازه درنگ می‌کند که در طی آن گروهها و گروههای فراوانی در ظل شفاعت او وارد بهشت می‌گردند. این گروهها که به صد هزار نفر میرسد - به چنین افتخاری نائل می‌شوند. تا ده بار، کلمه «فئام» را تکرار کرد یعنی ده گروه صد هزار نفری به بهشت درآیند.  
این گروه‌های چشمگیر و فراوان - عده‌ای - شاگردان بدون واسطه او هستند و عده‌ای دیگر، شاگردان شاگردان او می‌باشند که از هنگام تعلیم تا روز قیامت با وسائط دور و درازی از شاگردان و جیره خواران مکتب این عالم آگاه دینی به شمار می‌آیند.  
بنگرید (فاصله ره از کجا تا به کجاست) و چه تفاوت عظیمی میان مقام و مرتبت علم و دانشمند متعهد دینی از یکطرف، و مقام و مرتبت زهد و عبادت و زاهد و عابد از طرف دیگر وجود دارد» (و لذا عالم و عابد را نمیتوان با وجود چنین امتیاز شگرفی با هم مقایسه نمود).

11 محمد بن علی، امام جواد (علیه السلام)

«اگر کسانی کفالت و سرپرستی ایتام آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را به عهده گیرند، ایتامی که از پدر روحانی و امام و راهبر دینی خود جدا گشته و از آنها محروم مانده‌اند و در وادی جهل و نادانی دچار سرگردانی گشتند، و همچون اسیرانی در دست شیاطین خود و هوسهای شیطانی گرفتار آمدند، و زیر فشار آرمانهای پلید و آلوده دشمنان بدخواه و ناسزاگوی ما با دشواری و تنگنا مواجه هستند، اگر دانشمندانی چنین مصیبت زدگانی را از دست چنان موجودات آلوده و چنین حالاتی برهانند و با زدودن وسوسه‌های فتنه انگیز شیطان از دل آنها، آنان را از حیرت و سرگشتگی و قهر شیاطین نجات دهند، و ناسزاگویان و بدخواهان ما را - در ظل حجت‌های الهی و رهنمودهای پیشوایان دینی شیعیان ما - مقهور و منکوب سازند (چنین دانشمندانی در پرتو این گونه کوششهای بی دریغ خویش - در پیشگاه الهی - با معیارها و مدارج و منازلی فزونتر از معیارهای زیر، بر عابد و فرد پارساخوی، فضیلت و برتری دارند:  
فزونتر از برتری آسمان بر زمین، عرش بر کرسی، حجب و سراپرده‌های الهی بر آسمان.  
آری تفاوت موقعیت عالم و عابد و برتری عالم بر عابد، همچون تفاوت موقعیت و برتری ماه تمام شب چهارده بر کورترین و نهان ترین ستارگان آسمانی است.»

12 علی بن محمد، امام علی النقی (علیه السلام)

«اگر پس از غیبت قائم یعنی حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) ، دانشمندانی به ثمر نمی‌رسیدند که مردم را در جهت آن حضرت (و قطب دائره امکان و کانون بقاء و هستی جهان) دعوت و راهبری کنند، و به وجود سرشار از خیر و برکت آن جناب رهنمون گردند، و از دین و آئین الهی در سایه حجت‌های آسمانی دفاع نمایند، و بندگان ضعیف خدا را از دامهای ابلیس و ابلیس مآبان برهانند، و نیز از کمند دشمنان ما که زمام قلوب شیعیان ضعیف الایمان ما را همچون کشتی که ساکنانش را در اختیار دارد به دست گرفته‌اند - نجات بخشند، (آری اگر این گونه دانشمندان دینی متعهد و مسئول؛ نمی‌بودند) ، در پهنه گیتی هیچ کسی باقی نمی‌ماند جز کسانی که باید آنها را از دین و آئین پروردگار، روی گردان و مرتد برشمرد. (برکات وجود چنان دانشمندانی است که می‌تواند حفاظی نیرومند برای صیانت و پاسداری دین خدا و دینداری مردم باشد).  
این گروه از علماء و دانشمندان از برترین مزایا و والاترین مقام و مرتبت در پیشگاه خدا برخوردارند.»

13 حسن بن علی، امام حسن عسکری (علیه السلام)

«علماء و دانشمندانی که در میان پیروان مکتب ما خاندان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به سر می‌بردند، درباره دوستان مستضعف ما و مردمی که به ولایت و امامت و رهبری ما دلبستگی دارند بی تفاوت نمی‌مانند، و به تقویت ایمان و تایید آنان به پا می‌خیزند و آنها را از هر گونه استضعافی می‌رهانند. چنین دانشمندانی در روز رستاخیز (بطرز بسیار شکوهمند و افتخارآمیزی) در جمع مردم عرصات محشر، نمودار می‌شوند که درخشش افسرهائی که بر سر دارند پرتوافکن پهنه قیامت است. آری بر سر هر یک از آنها در روز قیامت، تاج و افسری نهاده میشود که انوار و پرتو آن مسافاتی از پهنه قیامت را روشن می‌سازد که باید عرض و طول و پیرامون آن را در مدت سیصد هزار سال پیمود. شعاع انوار این تاجها و افسرها سرتاسر این عرصه را زیر پوشش خود قرار میدهد.  
در چنین روزی، هر فردی که تحت سرپرستی علماء و دانشمندان دینی (از خرمن و اندوخته‌های بینش و بصیرت آنان خوشه‌ای برداشته) و با مساعی آنان از فضای تیره جهل و نادانی، رهیده، و تحت تعلیم آنان از وادی سردرگم حیرت و سرگردانی بیرون آمده (و در محیطی روشن و نورانی راه یافته است) چنین شاگرد ره بازیافته، به شاخه و شعبه‌ای از پرتو انوار این دانشمندان، خویشتن را پیوند می‌دهد. پیوندی که او را به منازل و مقامات رفیع و ارجمندی بر می‌فرازد تا آنجا که با علماء و دانشمندان در قله‌های رفیع بوستانهای بهشت همطراز می‌شود و در برابر آنها قرار می‌گیرد.  
آری چنین شاگردانی در منازل و کاخهائی از بهشت ماءوی می‌گیرند که آن منازل در جوار استادان و معلمان آنها آماده گشته است. (و سرانجام به این افتخار دست می‌یابند) که در پیشگاه امامان و پیشوایانی قرار گیرند که این دانشمندان، آنها را به ایده‌ها و آرمانهای آن امامان دعوت می‌کردند.  
ولی هیچیک از بدخواهان و دشمنان ما خاندان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) ، تاب تحمل چنان اشعه‌ای را - که از این تاجها و افسرها بر می‌خیزد - ندارند. این اشعه، نیروی دید و بینائی آنها را از کار انداخته و حس سامعه و شنوائی آنان را فلج می‌سازد و زبان آنها را نیز لال می‌گرداند. این اشعه (به علت عدم لیاقت و فقدان شایستگی آنان) به چنان نیروی کوبنده‌ای مبدل می‌شود که از لهیب آتش جهنم، سخت تر و فرساینده تر است. این اشعه (بجای آنکه دشمنان ما را به سوی نجات و رهائی از گودالهای دوزخ رهنمون گردد) آنان را با خود برداشته تا آنگاه که آنها را به طرف خازنان دوزخ پرتاب می‌کند، و آنان نیز این افراد بدخواه را به میان آتش دوزخ می‌سپرند.»

14 حضرت ولی عصر، امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف)

(حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) در ذیل یکی از توقیعات شریف خود - که در پاسخ به مسائل اسحق بن یعقوب مرقوم فرمود - علماء و دانشمندان آگاه به احادیث را به عنوان مرجع و پناهگاه واقعی در حل معضلات و مسائل پیچیده و حوادث و رویدادهای زندگانی معرفی نمود که باید در شناخت وظائف انسانی و معنوی - به هنگام برخورد با مسائل مختلف زندگانی - به آنان مراجعه نمود. آن حضرت برای آنکه شیعیان، مرجع خویش را در باز یافتن تکالیف انسانی و الهی شناسائی کنند و در انجام وظائف خویش، احساس آرامش نمایند، فقهاء و محدثان روایات اهل بیت را تکیه گاه مطمئنی معرفی فرمود، و رسمیت فتوای آنان را بدینگونه اعلام نمود:  
«هرگونه مسائلی که با آنها مواجه هستید (و به تکالیف الهی و انسانی خود در آن مسائل آگاه نیستید) به روات و حاملان احادیث و مسئولان تعالیم ما (یعنی فقهاء و محدثین و سخنگویان ما) مراجعه کنید؛ زیرا آنان حجت من نسبت به شما می‌باشند و من نیز حجت خدایم.» (125) (و اینان در حجیت فتوی و سخن‌های خویش، با من همطراز می‌باشند، و لذا باید با جان و دل فرمان آنها را پذیرا باشید).  
احادیثی که از نظر خوانندگان محترم گذشت نمونه هائی از روایاتی است که راجع به ارزش علم و علماء و متعلمان از معصومین (علیهم السلام) به ما رسیده است (اگرچه این گونه احادیث که نمایانگر شرف و فضیلت علم و دانش می‌باشد بی اندازه فراوان و چشمگیر است) ولی ما به منظور رعایت اختصار در تدوین کتاب و مناسبات مربوط به موضوع بحث، به ذکر همین مقدار از احادیث بسنده نمودیم.

ه - اهمیت و ارزش علم و دانش از نظرگاههای حکماء و کتب کهن آسمانی

لقمان

لقمان حکیم به فرزند خود می‌گوید:  
«فرزند عزیز! دیدگان بصیرت خود را در انتخاب مجالسی که در آنها شرکت می‌کنی کاملا باز کن و به گزین باش. اگر دیدی مجلسی از مردمی متشکل شده است که با دل و جان و زبان، خدا را یاد می‌کنند، در آن مجلس شرکت کن؛ زیرا اگر عالم و دانشمند باشی علم و آگاهی تو در چنین مجلسی به مدد تو بر می‌خیزد و به تو سود میرساند و خاطر ترا نسبت به علم تجدید می‌نماید.  
و اگر جاهل و نادان باشی آنان به تو علم می‌آموزند، و با شرکت در آن مجلس سرانجام، به علم و بصیرتی دست می‌یابی. بنابراین باز هم شرکت تو در چنین نشستی، درخور و مناسب تو می‌باشد، و این امید هم وجود دارد که خداوند، شرکت کنندگان در این مجلس را زیر سایه لطف و رحمت خود قرار دهد، و از طریق، چنین لطف و مرحمتی ضمنا شامل حال تو نیز گردد.  
آنگاه که با گروهی از خدا بی خبر مواجه شوی و ببینی که در مجلسی، افرادی شرکت دارند که از خدا یاد نمی‌کنند، بلکه او را بدست فراموشی سپردند، با آنان نشست و برخاست نکن؛ زیرا اگر خود، از علم و آگاهی برخوردار باشی، علم تو در طی مجالست با آنها به تو سودی نمی‌رساند.  
و اگر جاهل و نادان باشی همنشینی تو با آنها، جهل و بی خبری و غفلت ترا فزاینده تر می‌سازد. علاوه بر این ممکن است خداوند متعال آنان را به کیفر جهل و غفلت دچار سازد و این کیفر، ترا نیز دربرگیرد.» (126)

تورات

در تورات آمده است که موسی (علیه السلام) فرمود:  
«علم و حکمت و استوارمندی در اندیشه و گفتار و کردار را، بس شگرف و عظیم بر شمار و از آن تجلیل کن؛ زیرا اگر من نیروی حکمت و صواب اندیشی را در قلب کسی برقرار می‌سازم صرفا بدین منظور است که می‌خواهم او را مشمول رحمت و آمرزش خویش قرار دهم.  
ای موسی! حکمت آموز باش و رفتار خویش را بر موازین حکمت منطبق ساز و آن را به دیگران بیاموز تا در این رهگذر به کرامت من در دنیا و آخرت دست یابی.»

زبور

خداوند متعال در کتاب زبور به داود پیامبر (علیه السلام) می‌فرماید:  
«داود! به احبار و دانایان و علماء بنی اسرائیل و رهبانان (صومعه نشین) هشدار ده که با مردمان پرهیزکار، گفتگو و مجالست و بحث و مذاکره نمائید. اگر در محیط خود؛ با مردم تقوی پیشه و پرهیزکار برنخوردید با علماء و دانشمندان به بحث و مذاکره بنشینید.  
و اگر در جمع افراد محیط و پیرامون خود، دانشمندی را نیافتید با عقلاء و بخردان نشست و برخاست و گفتگو کنید؛ زیرا پرهیزکاری و دانش و خردمندی عبارت از سه مرحله و درجه‌ای است که هدف من از سپردن هر یک از این سه مرحله به مردم، اینست که می‌خواهم بشر دچار سقوط و نابودی نگردد.» (و هر کسی گمشده خویش یعنی تقوی و علم و عقل را در جوامع بشری بیابد.  
و از هر یک از گروه پرهیزکاران و دانشمندان و خردمندان، بهره خویش را باز گیرد تا جامعه انسانی احساس فقر و کمبود نکرده و دچار انحطاط و سقوط نگردد).  
درباره مطلب فوق، این سؤال پیش می‌آید که چرا خداوند در طبقه بندی این مراحل، تقوی و پرهیزکاری را بر سایر مراتب دیگر مقدم داشته است؟  
پاسخ چنان سؤالی این است که تقوی و پرهیزکاری، با علم و دانش به گونه‌ای پیوند و همبستگی دارد که تقوای بدون علم، قابل تصور و امکان پذیر نیست.  
و چنانکه قبلا نیز یادآور گشتیم خشیت و بیم از خداوند صرفا در سایه علم و دانش امکان پذیر است. لذا خداوند در طبقه بندی مراتب سه گانه مذکور، علم و دانش را بر عقل و خرد مقدم نموده است؛ زیرا هر عالم و دانشمندی، ناگزیر باید عاقل و خردمند باشد تا به مرحله علم ارتقاء یابد.

انجیل

خداوند متعال در سوره هفدهم انجیل می‌فرماید:  
«وای بر کسی که نام و عنوان علم و دانش بگوش او برسد و از آن جویا نگردد. او چگونه حاضر است، با نادانان محشور شود و در آتش جهنم با آنان همنشین گردد؟  
مردم! پویای علم باشید و آن را بیاموزید؛ زیرا علم و دانش اگر فرضاً موجبات سعادت و نیکبختی شما را فراهم نیاورد باعث تیره روزی و بدبختی شما نمی‌گردد. اگر علم و دانش، مقام شما را رفیع نگرداند، سبب پستی و فرو هشتگی منزلت شما نمی‌شود. اگر شما را بی نیاز نسازد، تهی دستی را برای شما به ارمغان نمی‌آورد. اگر به شما سودی نرساند، زیانبخش نخواهد بود.  
این سخن را بر زبان جاری نسازید:  
که می‌ترسیم عالم و دانشمند شویم و نتوانیم به مضمون علم و آگاهی خود عملا پای بند باشیم؛ بلکه باید بگوئید:  
امیدواریم که عالم و دانشمند گردیم و طبق آگاهی و علم خود عمل کنیم.  
علم و دانش به مدد عالم و دانشمند برمیخیزد، و از او شفاعت و وساطت می‌کند، و بصورت قدرتی در می‌آید که با عالم و دانشمند همیاری می‌نماید. بنابراین حقا نباید خداوند، عالم و دانشمند را در روز قیامت، فرومایه و ذلیل سازد.  
ای گروه علماء و دانشمندان! درباره پروردگار خود چگونه می‌اندیشید؟ آنها می‌گویند:  
فکر و گمان ما درباره پروردگار ما این است که ما را مشمول رحمت و آمرزش خویش قرار دهد. خداوند به آنان می‌گوید:  
من هم به اندیشه و درخواست و امید شما عمل کردم؛ زیرا من حکمت و دانش و استحکام و استوارمندی در تفکر و رفتار را به شما سپردم و هدف من از این کار، چنین نبود که بدخواه شما بودم؛ بلکه نسبت به شما اراده خیرخواهی داشتم. بنابراین - زیر سایه لطف و رحمت من - همراه بندگان شایسته من به بوستان بهشت و سرای نیکبختی من درآئید.»  
مقاتل بن سلیمان می‌گوید:  
در کتاب «انجیل» به این مطلب برخوردم که خداوند متعال به عیسی (علیه السلام) فرمود:  
«دانشمندان را گرامی دار و در بزرگداشت آنان دریغ مکن، و اهمیت و ارزش مقام و مرتبت والای آنان را بشناس؛ زیرا من دانشمندان را از لحاظ مقام و منزلت بر تمام آفریدگانم - بجز پیامبران و رسولان خود - مزیت و برتری بخشیدم، مزیت و برتری آنان بر مخلوقات، همانند مزیت و برجستگی آفتاب بر ستارگان؛ و همسان برتری آخرت بر دنیا، و همچون برتری من بر تمام پدیده‌های هستی می‌باشد.»  
و از سخنان مسیح (علیه السلام) است که فرمود:  
«اگر کسی به زیور علم و دانش آراسته گردد، و رفتار خود را با موازین علمی خویش منطبق سازد، یعنی به علم خود عمل کند، او همان کسی است که در ملکوت آسمان‌ها به عنوان شخصیتی عظیم و شکوهمند و انسانی بزرگ نامبردار بوده و از او به عظمت یاد کنند.»

و - سخن فرزانگان دین و دانش درباره علم و علماء و دانشجویان

ابی ذر غفاری

«هر باب و دری از علم که فراسوی ما گشوده می‌شود و آن را فرا می‌گیریم از دیدگاه ما از هزار رکعت نمازی که استحبابا و با هدف طاعت از امر غیر واجب انجام می‌شود، محبوب تر و خوش آیندتر است.» (127)  
ابوذر غفاری می‌گوید:  
از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدیم که می‌فرمود:  
«اگر مرگ دانشجوئی - همزمان با تحصیل و دانشجوئی او - در رسد به عنوان شهید و سرباز جان باخته در راه خدا محسوب می‌گردد.»

وهب بن منبه (128)

(تحصیل و تامین بسیاری از مزایا در خود دنیا نیز رهین علم و آگاهی انسان می‌باشد) ؛ زیرا علم و دانش منشاء بسیاری از مزایا است و این مزایا از علم سر بر می‌آورند، آری علم است که به شخص فرومایه، منزلت، و به انسان ذلیل و خوار، عزت و سرفرازی، و به اشخاص فراموش شده و نادیده انگاشته و بدور از انظار، قرب و منزلت، و به افراد تهی دست و بی چیز، غناء و بی نیازی، و به انسانهای گمنام، شهرت و نام آوری، و به افراد فاقد شخصیت و نفوذ اجتماعی، هیبت و شکوه (129) ، و به افراد بیمار و سست مزاج، نیرو و تندرستی می‌بخشد.

سخن عارفان در مزایای علم

یکی از عرفاء می‌گوید:  
«مگر نه چنین است که اگر از بیمار، غذا و نوشیدنی و دارو را دریغ دارند آن بیمار می‌میرد؟! قلب و دل آدمی نیز (به غذا و دارو نیازمند است). اگر دل و جان انسان از دانش و تفکر و حکمت محروم گردد چنین دل و جانی از کار می‌افتد و دچار مرگ و نابودی می‌شود.»

آثار نیک همنشینی با دانشمندان

عارفی دیگر می‌گوید:  
«اگر کسی در حضور عالم و دانشمندی بنشیند و نتواند از اندوخته‌های علمی او مایه‌ای ذخیره کند و در صیانت و حفظ کردن و از بر نمودن سخنانش احساس عجز و ناتوانی نماید (علیرغم چنین محرومیت و ناتوانی، صرف همنشینی با عالم و دانشمند و شرفیابی از محضر او) هفت کرامت و فضیلت، نصیب او می‌گردد:  
1 - به فضیلت و پاداشی - که (در تعالیم و فرهنگ دانش پرور اسلامی) برای شاگردان و دانش آموختگان منظور شده است - دست می‌یابد.  
2 - مادامی که در محضر عالم و دانشمند به سر می‌برد از گناهان و معاصی مصونیت دارد (و قهرا از تیررس جرم و نافرمانی خدا بدور است).  
3 - و آنگاه که در جهت پویائی از علم و دانش اندوختن، از خانه خویش بیرون می‌آید - تا آنگاه که در سرای عالم و مجلس درس او حاضر شود - مشمول لطف و رحمت الهی است.  
4 - وقتی که در میان حلقه درس و در حضور عالم و دانشمند، جلوس می‌کند - نظر به اینکه سایه رحمت الهی، چنین حلقه‌ای را زیر پوشش خود قرار میدهد - او را از این بارش رحمت، نصیبی خواهد بود.  
5 - مادامی که او به درس و سخنان عالم و دانشمند گوش فرا می‌دهد، همین گوش فرا دادن، به عنوان طاعت او به شمار آمده و در پرونده اعمال او ثبت و ضبط می‌گردد.  
6 - و اگر او علیرغم استماع سخنان استاد، احساس کند که چیزی از گفتار او را درک نکرده و به خاطر چنین احساسی، اندوهگین گردد، همین اندوه و تنگدلی، وسیله‌ای برای قرب او به پیشگاه خدا می‌شود؛ چون خداوند متعال فرموده است:  
انا عند المنکسرة قلوبهم  
من در دلهائی که (به خاطر من) درهم شکسته و فرو ریخته است، جای دارم.  
7 - چنین شخصی با حضور خود در حوزه درس عالم و دانشمند - با وجود اینکه نمیتواند از لحاظ دانش اندوزی، طرفی ببندد - این حقیقت را در می‌یابد که مسلمانان به عالم و دانشمند دینی ارج می‌نهند، و فاسقان و گناهکاران را تحقیر و تقبیح می‌نمایند. درک این حقیقت موجب می‌شود که قلبش از فسق و گناه، متنفر و روی گردان شده و سرشت و طبیعتش به علم و دانش، گرایش و آمادگی یافته، و روحش با علاقه و دلبستگی به علم و معرفت، آمیخته و عجین گردد. به همین جهت رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به مردم فرمان میدهد که با افراد صالح و مردمی که کاملا آراسته و پیراسته‌اند مجالست و نشست و برخاست نمایند.»  
آثار متفاوت همنشینی با طبقات مختلف:  
و نیز همان عارف گفته است:  
«مجالست و همنشینی با هفت فرقه، موجب فزونی هفت خصلت می‌گردد:  
1 - مجالست با اغنیاء و دولتمندان، موجب فزونی دلبستگی به دنیا و ازدیاد  
گرایش و تمایل عصبی انسان به مسائل دنیوی می‌شود.  
2 - نشست و برخاست با تهی دستان و فقراء، سبب ازدیاد رضای درونی و شکر و سپاس انسان در برابر همان مقداری از نعمتها می‌گردد که خداوند نصیب او ساخته است.  
3 - همدمی با پادشاهان، مایه فزایندگی قساوت و سخت دلی و باعث ازدیاد تکبر انسان می‌شود.  
4 - همنشینی با زنان بر مراتب جهل و بی خبری و هوسرانی آدمی می‌افزاید.  
5 - مجالست با کودکان و خردسالان موجب فزایندگی جرات و جسارت انسان نسبت به گناه و باعث تأخیر و مسامحه در توبه و تعویق در بازگشت به خدا می‌شود.  
6 - مخالطت و شد آمد انسان با افراد صالح و شایسته، بر گرایش انسان در طاعت از خداوند متعال، فزونی می‌بخشد.  
7 - رفت و آمد و مجالست با علماء و دانشمندان بر علم و آگاهی انسان می‌افزاید (و فرد از این رهگذر، اندوخته‌های علمی خود را غنی تر می‌سازد» (130).  
هر علم و فنی راه گشای نیکبختی انسان است:  
«خداوند متعال، هفت چیز را به هفت نفر آموخت:  
1 - اسماء اعظم (و رمزهای گشایشگر و نمایانگر حقایق) را به آدم ابوالبشر (علیه السلام) تعلیم داد.  
2 - فراست و هوشمندی ژرف بینانه‌ای به خضر (علیه السلام) اعطاء کرد.  
3 - تعبیر رؤیا و خواب گزاری را به یوسف (علیه السلام) تعلیم داد.  
4 - فن و هنر زره سازی را به داود (علیه السلام) آموخت.  
5 - زبان مرغان و پرندگان را به سلیمان (علیه السلام) تعلیم داد.  
6 - عیسای مسیح (علیه السلام) را به توراة و انجیل آشنا و آگاه ساخت.  
قرآن کریم در این باره می‌گوید:  
و یعلمه الکتاب و الحکمة و التوراة و الانجیل (131)  
خداوند متعال به عیسی (علیه السلام) کتاب و حکمت و توراة و انجیل را تعلیم میدهد.  
7 - به (خاتم الانبیاء) محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) شریعت و قوانین الهی و آئین یگانه پرستی را آموخت.»  
و منظور از تعلیم کتاب و حکمت به پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) (که در آیات قرآنی به چشم میخورد) همین آگاهیهای مربوط به قوانین الهی و آئین یکتاپرستی است.

نتیجه

الف - علم و آگاهی آدم ابوالبشر (علیه السلام) به اسماء و حقایق الهی، سبب گشت که فرشتگان در پیشگاه او به سجده افتند و رفعت مقام و منزلت انسان بر همه موجودات، محرز گردد.  
ب - هوشمندی و فراست و ژرف بینی خضر (علیه السلام) موجب شد که موسی و یوشع (علیهماالسلام) همچون شاگردان مکتب او گردند، و سرانجام موسی را ناگزیر کند که در برابر او سخت فروتنی نماید؛ چنانکه این حقیقت از لابلای آیات مربوط به داستان موسی و خضر (علیهماالسلام) ، استفاده می‌شود.  
ج - علم به تعبیر رؤیا و خواب گزاری یوسف (علیه السلام) زمینه‌ای برای او فراهم ساخت که خاندانی آبرومند تشکیل دهد، و ریاست مملکت و کشوری را بدست گرفته و به گونه‌ای تمکن یابد که به عنوان فرد شاخص و برگزیده‌ای در میان خاندان یعقوب و تمام خاندان بشری بدرخشد.  
د - مهارت و کارآئی فنی داود (علیه السلام) در امر زره سازی، موجب ریاست و والائی مقام او گشت.  
ه - سلیمان (علیه السلام) از رهگذر درک زبان مرغان، توانست بلقیس را بیابد و بر حکومت او (یعنی حکومت ابرقدرت زمان) چیره شود.  
و - اطلاع عیسی (علیه السلام) بر حقایق توراة و انجیل، موجب گشت که لکه‌های تهمت را از دامن مادر پاکدامن خویش بسترد.  
ز - بصیرت و آگاهی حضرت خاتم الانبیاء محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) به راه و رسم زندگانی انسانی و قوانین الهی و آئین یکتاپرستی، این افتخار را نصیب او ساخت تا از امت خود در روز قیامت، شفاعت کند.  
راه بهشت و سعادت جاوید در دست چه کسانی است؟  
«راه بهشت و نیکبختی جاوید در دست چهار کس قرار دارد:  
عالم، زاهد، عابد، و مجاهد  
1 - اگر عالم و دانشمند در دعوی خویش، راستین باشد، حکمت و دانائی و ژرف اندیشی بدو ارزانی می‌شود.  
2 - زاهد و پارسا (در سایه زهد و پارسائی خود) از رفاه و امنیت روحی و آرامش درونی برخوردار می‌شود، و در روز قیامت از عذاب دوزخ ایمن است.  
3 - عابد و نیایشگر درگاه الهی، از نعمت خوف و بیم از خداوند بهره‌مند می‌گردد.  
4 - مجاهد و کوشای در راه خدا (که همه هم خویش را به راه خدا می‌نهد و در اعلاء کلمه حق، فرسایش ناپذیر و نستوه است) از ستایش و تکریم خدا و خلق برخوردار می‌شود» (و گامهایش در راه حق، استوارتر می‌گردد).  
طبقه بندی دانشمندان و تفاوت درجات آنها: علماء، حکماء و کبراء:  
یکی از محققان می‌گوید:  
دانشمندان، سه دسته‌اند:  
الف - کسانی که خداشناس اند، و در عین حال به احکام و دستورات او آگاهی دقیق ندارند، این گونه دانشمندان، بندگانی هستند که معرفت و بینش الهی بر دلهایشان چیره گشته است. لذا در مشاهده انوار جلال و کبریاء پروردگار، مستغرق اند و برای دانش اندوزی و کسب علم در مورد احکام و دستورات خداوند - جز در مسائل مبتلابه و حداقل احکامی که ناگزیر از فراگرفتن و عمل به آنها هستند - مجال و فرصتی نمی‌یابند و در آن توفیقی ندارند.  
ب - گروهی دیگر از دانشمندان، به اوامر و احکام الهی وقوف و آگاهی عمیق دارند؛ ولی نسبت به خود خداوند، فاقد چنین آگاهی ژرف بینانه‌ای هستند. اینان همان دانشمندانی هستند که حلال و حرام و دقائق احکام فقهی را عمیقا شناسائی کرده اند؛ لکن در شناخت اسرار الهی گرفتار قصور و نارسائی علمی می‌باشند.  
ج - سه دیگر، دانشمندانی هستند که در عین علم و آگاهی ژرف بینانه نسبت به خداوند، واجد بصیرت و بینش فقهی در مورد اوامر الهی هستند. چنین دانشمندانی در مرز مشترک میان جهان معقولات، و جهان محسوسات جای دارند. آنها گاهی از جهت حب الهی و قرب به خداوند، با خود او مانوس و دلخوش اند.  
و گاهی از رهگذر پیوند و ارتباط با محسوسات، از طریق شفقت و رحمت به بندگان خداوند، با آنها انس و الفتی برقرار می‌سازند.  
آنگاه که این گونه دانشمندان، حاجت روحی و درونی خود را از طریق پیوند با خدا برآورده ساختند، نظر خویش را سوی خلق خدا معطوف داشته و بدانها می‌پیوندند و آنچنان با بندگان خداوند، اتحاد و همبستگی می‌یابند که بصورت اندامهائی از پیکره آنها درمی آیند که گوئی خدای را نمی‌شناسند.  
اما آنگاه که خلق خدا می‌برند و در جهت همبستگی با پروردگار خود با وی خلوت می‌کنند چنان سرگرم یاد خدا و خدمت به او می‌گردند که گوئیا خلق خدا را نمی‌شناسند.  
آری، راه و رسم زندگانی رسولان و فرستادگان خدا و صدیقین و افراد راستین، این چنین می‌باشد (که ارتباط و پیوند دو جانبه خویش را با خدا و خلق، همواره پاسداری نموده و هیچگاه از طریق پیوند با خدا، وابستگی خود را با خلق از دست نمی‌دهند. چنانکه با برقراری ارتباط با خلق، پیوند خویش را از خدا نمی‌برند).  
این دانشمندان سه گانه را باید مصداق کلمه‌های «العلماء» و «الحکماء» و «الکبراء» دانست که در سخن رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به چشم میخورد آنجا که میفرماید:  
سائل العلماء و خالط الحکماء و جالس الکبراء: (کنز 10/238)  
از دانشمندان بپرسید، و با حکماء و دانشمندان استوارمند نشست و برخاست کنید، و با بزرگمردان همنشینی نمائید.  
منظور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از کلمه «العلماء» در جمله «سائل العلماء» دانشمندانی هستند که دقیقا اوامر و احکام الهی را شناسائی کرده‌اند، ولی از تعمق و ژرف بینی درباره خود خداوند بی بهره هستند، و مردم موظفند به هنگام نیاز به استفتاء، سؤالات خود را با آن‌ها در میان گذارند (و در شناخت تکالیف شرعی خود به آنان مراجعه کنند).  
و مقصود از کلمه «الحکماء» در جمله «خالط الحکماء» دانشمندانی هستند که به (اسرار جلال و ملکوت الهی آگاه بوده، و دقیقا به خود) خداوند، عالم و آشنا هستند، ولی به احکام و اوامر و تکالیف الهی (جز در حد ضرورت شخصی) ، علم و آگاهی رسائی ندارند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مردم را مامور فرمود (تا به منظور وقوف به اسرار ملکوت الهی) با آنان مخالطت و شدآمد کنند.  
اما منظور از کلمه «الکبراء» در جمله «جالس الکبراء» دانشمندانی هستند که در هر دو جهت، معرفت و آگاهی به هم رسانده‌اند (یعنی هم واقف به اسرار جلال و ملکوت الهی هستند، و هم نسبت به احکام و اوامر الهی از آگاهی عمیق و گسترده‌ای برخوردار می‌باشند) و مردم بر طبق فرمان پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) مکلفند تا با آنان نیز همنشینی کنند و از این رهگذر به خیر و نیکبختی دنیا و آخرت دست یابند.  
مشخصات و امتیازات گروههای سه گانه دانشمندان مذکور:  
برای هر یک از این گروه سه گانه دانشمندان مذکور، علائم و مشخصاتی وجود دارد که آنها را ممتاز نموده و تفاوتهائی میان آنان برقرار می‌سازد که به شرح زیر شناخته می‌شوند:  
الف - نشانه علم و دانشمندی که (در حد گسترده و عمیق) به اوامر و تکالیف الهی آگاهی دارد این است که زبانش به ذکر خدا گویا است؛ ولی قلبا به یاد او نیست. از خلق و توده مردم بیمناک است؛ ولی نسبت به پروردگار در دل خویش هراسی ندارد. در ظاهر نسبت به مردم، دارای شرم و حیاء است ولی در سر و نهان از خدا شرمی ندارد.  
ب - نشانه عالم و حکیمی که (به اسرار ملکوت الهی واقف است) و به خود خداوند، عالم و آگاه می‌باشد این است که از ژرفای درون به یاد خدا بوده و از او خائف و شرمگین است. ذکر او ذکر درونی و باطنی است نه ذکر زبانی. خوفی که در دل دارد با آمیزه رجاء و امید توام است، و بیم و هراس او، بیم معصیت و گناه نیست. شرم و حیاء او به باطن و قلب او نفوذ کرده است و صرفا شرم و حیاء ظاهری و برون سازی نیست، یعنی شرم خویش را آشکار ننموده و بدان تظاهر نمی‌کند.  
ج - مشخصات عالم و دانشمند کبیر - که هم عالم و آگاه به اوامر الهی، و هم واقف به اسرار ملکوت پروردگار می‌باشد - این است که دارای شش امتیاز می‌باشد:  
سه امتیاز ویژه دسته اول، یعنی علماء که فقط در اوامر و احکام الهی دارای بینش عمیق هستند. به عبارت دیگر: کبراء، واجد سه خصلت علماء می‌باشند که عبارتند از اینکه:  
1 - با زبان به یاد خدا هستند  
2 - از خلق بیمناکند  
3 - نسبت به مردم دارای شرم و حیاء می‌باشند.  
علاوه بر اینکه این دسته سوم دارای سه امتیاز ویژه دیگری نیز می‌باشند:  
1 - در مرز مشترک میان جهان غیب و شهود جای دارند.  
2 - چنین دانشمندانی، معلمان و رهبران علمی مسلمین و جامعه پیرو قرآن اند.  
3 - دو فرقه اول و دوم یعنی (علماء و حکماء) به گروه سوم یعنی کبراء نیازمندند، ولی گروه سوم به هیچ وجه به دو فرقه اول و دوم نیازی ندارند.  
فرقه اخیر (که «کبراء» و بزرگان نام دارند) علاوه بر آنکه اصحاب معرفت و بینش عمیق نسبت به اسرار جلال و ملکوت الهی می‌باشند و اوامر و تکالیف الهی را نیز دقیقا شناسائی کرده‌اند - همانند خورشید تابناکی هستند که نه فزونی می‌یابد و نه کاهش می‌پذیرد.  
و فرقه دوم یعنی حکماء - که صرفا اصحاب معرفت الهی هستند - همانند ماه می‌باشند که گاهی به صورت بدر، تام و کامل.  
و گاهی به صورت هلال، زیاده و نقصان پذیر است.  
اما فرقه اول یعنی علماء - که اهتمام و عنایت خود را در شناخت عمیق اوامر و تکالیف الهی، محدود می‌سازند - همانند چراغ فروزانی هستند که خود را می‌سوزانند و به دیگران روشنائی می‌بخشند.

ز - رهنمودهای عقل و خرد در فضیلت علم و علماء

از میان دلائل و رهنمودهای عقل در ارائه فضیلت علم و علماء، فقط به ذکر دو وجه اکتفاء می‌کنیم:  
1 - با طبقه بندی معقولات، اهمیت و ارزش علم و علماء روشن می‌گردد:  
آنچه در ظرف عقل و ذهن انسان می‌گنجد - که ما آن را «معقولات» می‌نامیم - به دو بخش تقسیم می‌گردد:  
موجود و معدوم.  
هر عقل سلیمی گواهی و تایید می‌کند که (در سلسله ممکنات) ، موجود بر معدوم، شرف و برتری دارد و بلکه اساسا معدوم، فاقد هرگونه شرف و اعتبار است.  
همه موجودات و پدیده‌های هستی نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند:  
1 - جمادات (که فاقد هرگونه جنبه‌های حیاتی هستند).  
2 - نامی (که به نوعی از حیات و زندگی برخوردارند. مانند همه موجوداتی که رشد و نمو می‌نمایند).  
موجودات نامی - که از لحاظ حجم، متوقف نمی‌مانند و همواره در حال رشد و نمو به سر می‌برند) - بر جمادات (که همیشه در حال توقف به سر می‌برند و فاقد رشد و نمواند) برتری دارند.  
موجودات نامی به دو قسم: حساس و غیرحساس تقسیم می‌شوند (به عبارت دیگر: بخشی از موجودات نامی دارای حس می‌باشند، و بخشی دیگر فاقد حس هستند).  
و بدون تردید موجودات حساس (امثال انسان و حیوان) بر موجودات غیرحساس (امثال نباتات و جمادات) شرف و برتری دارند.  
موجودات حساس نیز به دو بخش: عاقل (انسان و امثال آن) و غیرعاقل (یعنی حیوان گنگ و جانور) تقسیم می‌گردند.  
و بدون شک موجودات عاقل بر موجودات غیرعاقل فضیلت دارند.  
موجودات عاقل نیز به دو قسم: عالم و دانا، و جاهل و نادان تقسیم می‌گردند. بدون هیچگونه شبهه و تردید، عالم و دانا، برتر از جاهل و نادان می‌باشد.  
بنابراین با توجه به طبقه بندی معقولات به این نتیجه قطعی می‌رسیم که عالم و دانشمند، شریفترین و والاترین معقولات و پدیده‌های هستی است.  
و این نتیجه را باید یکی از بدیهیات تلقی نمود (که هیچگونه شک و تردید در آن راه ندارد).  
2 - رده بندی اموری که در زندگانی با آنها سر و کار داریم ما را به فضیلت علم و علماء، رهنمون است:  
اموری که در زندگانی خود با آنها سر و کار داریم به چهار بخش تقسیم می‌شود:  
1 - اموری که عقل و خرد انسان، آن را می‌پسندد ولی مطابق دلخواه و شهوات و تمایلات نفسانی نیست.  
2 - اموری که با تمایلات و دلخواه انسان هماهنگی دارد؛ ولی عقل و خرد آدمی آن را تایید نمی‌کند.  
3 - اموری که هم مطابق دلخواه آدمی است، و هم عقل و خرد انسان بر آن صحه می‌گذارد.  
4 - اموری که نه عقل آن را می‌پسندد و نه با دلخواه آدمی هماهنگی دارد.  
الف - نمونه بخش اول، امراض و بیماریها و حالاتی است که انسان با نارضایتی با آنها مواجه می‌شود.  
و به خاطر دنیا و دلبستگی به آن، آدمی از چنین عوارضی بیزار است.  
ب - تمام معاصی و گناهان، نمودار بارزی برای بخش دوم می‌باشد (که با تمایلات انسان هماهنگی دارد ولی خرد انسان، آن را تایید نمی‌کند).  
ج - علم و دانش را میتوان به عنوان نمونه بخش سوم دانست (که عقل و خواهش دل - هر دو - آن را می‌پسندند).  
د - جهل و نادانی، بهترین مثال و نمونه برای بخش چهارم است (که عقل و خواهش دل از آن بیزارند).  
علی هذا مقام و منزلت علم و دانش در کنار جهل و نادانی، به منزله بهشت در کنار دوزخ است.  
و همانگونه که عقل و دل و خرد و شهوت انسان، آتش دوزخ را نمی‌پسندند، نباید به جهل و نادانی رضایت دهند.  
و همانطور که عقل و خواسته دل انسان، بهشت و نیکبختی جاوید را خواهان است بدینسان باید پویای علم باشند.  
اگر کسی علم و دانش را پسند کرده و به آن دلبستگی یابد قطعا به بهشتی درآمده است که دنیا در اختیار او قرار داده، و این بهشت را در دسترس او آماده ساخته است.  
ولی اگر کسی جهل و نادانی خویش را تایید کند و به آن تن در دهد، در حقیقت به آتش دوزخی تن در داده است (که باید در دنیا نیز زندگی خود را در میان لهیب شکنجه آور آن سپری کند) ، آتشی که حاضر و در دسترس او است (و خرمن دنیا و آخرت او را نیز می‌سوزانند).  
اگر کسی (از میان تمام مزایای حیات و زندگانی دنیا) علم و دانش را برگزیند، به او پس از مرگ می‌گویند:  
تو در دنیا به اقامت و زندگانی در بهشت خو گرفته و با آن مانوس بودی؛ پس هم اکنون نیز به بهشت درآی (و شیوه و عادت خود را پیوسته دار).  
و به دیگری (یعنی جاهل و نادان - که بجز علم و دانش - به همه مزایای دیگر زندگانی، روی آورده بود پس از مرگش) می‌گویند:  
تو در دنیا با آتش دوزخ جهل، دمخور و معتاد بودی، پس هم اکنون نیز به آتش دوزخ درآی.  
دلیل بر اینکه علم و دانش به منزله بهشت، و جهل و نادانی همچون آتش دوزخ می‌باشد این است که کمال لذت و کامجوئی انسان را باید در درک و نیل او به امور مجهول و مسائل نهانی جستجو کرد (یعنی انسان دارای حس کنجکاوی است و میخواهد از اسرار و رموز مسائل نهانی و نایافته جهان سر درآورد و آنها را بیابد و از این امر لذت می‌برد).  
و شکنجه شدید و کمال رنج و درد انسان، عبارت از فراق و جدائی و دوری از مطلوب و محبوب او است.  
علت اینکه جراحت و زخمهای بدنی، شکنجه آور و دردناک می‌باشد این است که این زخم، بخشی از اندام را از بخش دیگری که محبوب آنست و با آن وابستگی دارد جدا نموده و از هم دور می‌سازد، اجزائی که اجتماع آنها محبوب است و در نتیجه، آدمی احساس درد می‌نماید؛ چون اجزاء اندام بدن، آن اجتماع و همبستگی محبوب و مطلوب را از دست می‌دهد.  
درد و شکنجه‌ای که آتش به طور عموم و یا آتش جهنم در اندام آدمی ایجاد می‌کند به مراتب سخت تر و گرانتر از درد و رنجی است که از جراحت و زخم پدید می‌آید؛ زیرا جراحت و زخم از آن جهت شکنجه آور است که میان جزء معینی از اندام و جزء معین و محدود دیگری جدائی ایجاد می‌کند (و در نتیجه، میان اجزاء محدودی از بدن، ناهماهنگی و گسستگی و دوری بوجود می‌آید و انسان، احساس درد می‌نماید) ؛ ولی آتش دوزخ در تمام اجزاء بدن رسوخ و نفوذ می‌نماید، و مآلاً تمام بخشی از اجزاء و اندام انسان نسبت به مجموع بخش دیگر از هم پاشیده شده و دستخوش تفرق و تجزیه می‌گردند.  
(پس بنابراین، رنج و شکنجه ناشی از آن، بی اندازه سهمگین و فرساینده خواهد بود. اعاذنا الله تعالی بفضله من عذاب النیران.  
با توجه به مقدمات مذکور، باید چنین بیندیشیم که هر اندازه، درک و فهم ما درباره حقایق، عمیق تر و ژرف تر و استوارتر باشد، و نیز موجودی که حقایق را بدینگونه درک می‌کند، شریفترین و کامل ترین موجودات باشد، و همچنین مدرکات و موضوعات مورد شناسائی او نیز پاکیزه ترین و مقدس ترین موجودات باشند، قطعا لذت ناشی از درک چنین حقیقتی، والاترین و شریفترین لذات خواهد بود.  
شکی نیست، نیروئی که انسان به وسیله آن، لذت را درک و احساس می‌نماید، و به عبارت دیگر: کانون لذت آدمی، عبارت از روح و جان او است. روح و جان آدمی، خود شریفتر و والاتر از بدن انسان می‌باشد؛ (چون موجودی لطیف و پاکیزه و در عین حال فناناپذیر است؛ بر خلاف بدن که موجودی آلوده و ناپایدار می‌باشد). مسلما ادراکات عقلی و دریافتهای روحی، عمیقا در انسان اثر می‌گذارد.  
و همین ادراکات روحی، شریفترین حالات در اوضاع و شرایط زندگانی انسان، محسوب می‌گردد.  
بدون تردید، انسان در ادراکات عقلی و روحی با موضوعاتی آشنا می‌شود که شریفترین وجود و پدیده‌های هستی هستند و آنها عبارتند از: خدای پروردگار جهان، و همه پدیده‌های آفرینش اعم از فرشتگان و امثال آنها، و نیز شناخت تکالیف و وظائف انسانی (در سایه راهبریهای آسمانی).  
واقعا چه موضوعاتی را سراغ داریم که (مورد شناسائی عقل انسان قرار گیرد و در عین حال) از چنین موضوعاتی از لحاظ شرف و منزلت، والاتر و ارجمندتر باشد؟  
(تمام مطالبی که درباره شرف و فضیلت علم و علماء و متعلمان از دیدگاههای مختلف - در تحت عنوان «مقدمه» - مورد بحث قرار گرفت، ما را به این حقیقت مسلم و قطعی واقف می‌سازد) که عقل و نقل، (و دین و خرد، و وحی و حکمت) ، شرف و فضیلت علم و دانش و والائی و منزلت و عظمت و شکوه ماهیت و حقیقت بینش و گرانمایگی ذات علم و معرفت را، تایید و گواهی می‌کنند.  
در بیان ارزش و اهمیت مقام علم و دانش و عظمت مقام معلمین و متعلمین به همین مقدمه اکتفاء می‌کنیم (و از این پس به بحث و تحقیق درباره آداب و وظائفی آغاز می‌نمائیم که باید استاد و شاگرد در مسیر تعلیم و تعلم با آن‌ها آشنا شده و خویشتن را عملا پای بند چنین آداب و آئین‌ها بدانند تا در رسیدن به هدف‌های عالی علمی، کاملا پیروز و کامیاب گردند).

باب 1 آداب و وظائف معلم و شاگرد

نوع 1 آداب و وظایف مشترک معلم و شاگرد

اشاره

بخش اول: آداب و وظائف معلم و شاگرد نسبت به خود  
1 - ضرورت و لزوم اخلاص و پاکسازی نیت  
نخستین آداب و آئینهای مربوط به معلم و شاگرد که باید (در امر تعلیم و تعلم) به عنوان یک امر ضروری و قطعی مورد توجه قرار گیرد این است که در پویائی از علم و یا بذل و اعطاء آن به دیگران، دارای خلوص نیت باشند (یعنی باید معلم و شاگرد در مسیر تعلیم و تعلم در جهت هدفی الهی و انسانی گام بردارند، و هیچگونه شوائب انتفاعی و مادی را با این هدف الهی نیامیزند) ؛ زیرا محور و کانون ارزش علم و رفتار هر کسی بر قصد و نیت است که اعمال و رفتار انسان گاهی همچون سفال و کوزه شکسته‌ای - فاقد ارزش و اعتبار می‌شود.  
و گاهی نیز همین اعمال و رفتار در ظل نیت و جهت یابی، و هدف گیری درست و الهی، همانند گوهری گرانبها آنچنان دارای ارزش و اعتبار می‌گردد که نمیتوان آن را به علت گرانمایگی، ارزیابی کرد.  
و گاهی نیز همین اعمال و رفتار، به خاطر هدف گیریهای نادرست و غیرانسانی به صورت وزر و وبالی بر دوش انسان سنگینی کرده، و برگه‌های جرم و گناه فزونتری بر صفحات پرونده اعمال سیاه او اضافه خواهد نمود، اگر چه این اعمال به صورت اعمال واجب و تکالیف حتمی الاجراء او باشد.  
بنابراین لازم است که معلم و شاگرد در اعمال و کوششهای خود صرفا خدا و طاعت از فرمان او و پیراستن خویش (از رذائل) و ارشاد بندگان خدا به حقایق دین را منظور نهائی خود قرار دهند. آنها نباید در انجام وظائف خویش، هدف دیگری را در قصد و نیت خود راه دهند؛ یعنی نباید اغراض و هدفهای دنیائی و نادرست و کم ارزشی را - که موجب لذت و خواری و فرومایگی آنها نزد خدا، و باعث خشم او، و از دست دادن سعادت و نیکبختی جاوید سرای پسین، و محرومیت از اجر و پاداش دائمی می‌گردد - در مد نظر گیرند.  
این گونه اهداف و اغراض دنیائی و نادرست و کم ارزش، عبارتند از: حب مال، جاه طلبی، نام جوئی و تشخص، نمودیابی در میان اقران و همگنان، برتری جوئی نسبت به همالان، بالیدن نسبت به برادران ایمانی و امثال آنها از هدفهای نادرستی (که همت انسانی را دستخوش ابتذال ساخته و انسان را به فرومایگی شخصیت سوق میدهند) ، و مآلا اشخاص را به صورت «زیانکارترین افرادی درمی آورد که مساعی و کوششهای آنان در زندگی، فاقد جهت یابی و آمیخته با گمراهی و سرگشتگی است و این چنین افرادی می‌پندارند که رفتار و کار درستی را در پیش گرفته اند» (132)

الف - رهنمودهای قرآن کریم برای ایجاد اخلاص نیت

آن عامل جامع و اساسی - که می‌تواند اخلاص نیت را در رفتار انسان به ثمر رساند - تصفیه و پالایش درون و باطن از هر گونه آلایشها است. به این معنی که باید انسان سر و باطن خویش را از ملاحظه و توجه به غیر خدا - از طریق عبادت و بندگی او - پاکسازی کند. خداوند متعال در این باره می‌فرماید:  
فاعبدالله مخلصا له الدین الا لله الدین الخالص (133)  
پس خدای را با خلوص نیت در آئین داری، بندگی کن، هان ای انسان! دین و آئین خالص و پاکیزه از آن خدای متعال و برای او است.  
و یا اینکه می‌فرماید:  
وما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین حنفاء و یقیموا الصلوة و یؤتوا الزکوة و ذلک دین القیمة (134)  
انسانها - صرفا - مامور و موظفند که خدای را با آمیزه اخلاص در دینداری، و درونی پالایش شده پرستش نمایند، و نماز را به پای دارند و زکوة را بپردازند، - و این است دین و آئین استوار و پایدار و راه راست زندگی انسانی.  
خداوند متعال (وصول به مقام سعادت و نیل به لطف و رحمت خویش را بر پایه توحید در عبادت و بندگی، و تصفیه باطن استوار ساخته، آنجا که) می‌فرماید:  
فمن کان یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا و لا یشرک بعبادة ربه احدا (135)  
آنکه برای وصول به لطف و رحمت پروردگارش امیدوار است باید رفتار شایسته‌ای را در پیش گیرد، و هیچ کس و هیچ چیز را در مسیر بندگی پروردگارش، شریک و انباز او قرار ندهد.  
گویند:  
این آیه درباره افرادی نازل شده است که در اعمال و رفتار خود، جویای رضای غیرخدا هستند، و برای جلب ستایش مردم به عبادت می‌پردازند.  
خداوند متعال (درباره محرومیت و ناکامی دنیاپرستان از لذات و نعمای اخروی) می‌فرماید:  
من کان یرید حرث الآخرة نزد له فی حرثه، و من کان یرید حرث الدنیا نؤته منها و ماله فی الآخرة من نصیب (136)  
اگر کسی کوشش خویش را در تحصیل فراورده‌های اخروی مصروف دارد، ما به نفع او بر این فراورده‌ها می‌افزائیم.  
و چنانچه هم و عنایت و اراده خود را در تحصیل فراورده‌های دنیوی محدود سازد، این هدف را برای او تامین می‌کنیم، ولی برای او از بهره‌های آخرت، نصیبی نخواهد بود.  
و نیز چنین می‌فرماید:  
من کان یرید العاجلة عجلنا له فیها ما نشاء لمن نرید، ثم جعلنا له جهنم یصلیها مذموما مدحورا (137)  
اگر کسی دنیای شتابنده و زودگذر را هدف زندگانی خود قرار دهد و فقط خواهان آن باشد، ما - بر حسب اراده و مشیت خویش - خواسته‌های او را با شتاب و سرعت برآورده می‌سازیم، ولی در باز پس، آتش دوزخ را برای او آماده می‌نمائیم تا با وضعی نکوهیده و حالتی سرافکنده و رانده شده به آن درآید و طعم تلخ آن را بچشد.

ب - سخنان پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) در اهمیت اخلاص نیت

«ارزش و اعتبار عمل و رفتار هر فردی مطابق نیت و قصد و هدف او است.  
و کاربرد سود و عوائد اعمال هر انسان صرفا به نیت او وابسته است. اگر کسی (از هرگونه هدفهای انتفاعی مادی بگریزد و) از وادی هدفهای نفسانی هجرت کند و راه وصول به رضای خدا و رسول او و مقصدی الهی و هدفی انسانی، کوچ و هجرت کرده است. ولی اگر هجرت و گریز او به سوی دنیا انجام گیرد، به دنیائی که میخواهد (از منافع آن بهره‌مند گردد و) به آن دست یابد، و یا میخواهد از رهگذر هجرت و کوچیدن خود، به تمایلات جنسی خویش دامن زند و از وجود جنس زن بهره کشی کند؛ هجرت و کوچیدن او به همان هدفهای مبتذل و کم ارزش تنزل خواهد یافت.» (138)  
این حدیث شریف از اصول و قواعد بنیادی اسلام، و یکی از پایه‌ها و بلکه نخستین استوانه‌های تعالیم مقدس اسلام است.  
یکی از دانشمندان (درباره ارزش و اهمیت شگرف این حدیث) می‌گوید:  
این حدیث با محتوای جالب آن، یک سوم علم و معرفتی است (که باید شاگرد یا معلم، آن را ضمیمه اندوخته‌های علمی خود ساخته و بدینوسیله معارف خویش را تکمیل نمایند).  
یکی از فضلاء و دانشمندان برجسته در توجیه این سخن می‌گوید:  
اندوخته‌ها و فراورده‌ها به مدد دل و زبان و سرانگشتان آدمی بدست می‌آید (به عبارت دیگر: عوائد و بهره‌های انسان در زندگانی در سایه جنبش و کوشش درونی و به کمک زبان و به یاری تحرک اعضاء و اندام او به هم میرسد و فراهم می‌گردد). بنابراین نیت و اراده انسان (که عبارت از جنبش و تحرک درونی است) یکی از عوامل سه گانه تحصیل عوائد و اندوخته‌های بشر می‌باشد. این عامل درونی بر دو عامل دیگر یعنی زبان و سرانگشتان و اندام انسان، رجحان و برتری دارد؛ زیرا نیت و اراده انسان - منهای جنبش و تحرک زبان و اندام - مستقلا به عنوان عبادت و بندگی خدا تلقی می‌گردد، در حالی که فراورده‌های زبان و اندام و به عبارت دیگر: گفتار و کردار انسان - منهای نیت و اراده صحیح - فاقد هرگونه ارزش عبادی است. (یعنی اگر گفتار و رفتار انسان و لو در جهت بندگی و با رنگ و چهره عبادت انجام گیرد؛ ولی عاری از قصد قربت باشد، بهیچ وجه به عنوان عبادت تلقی نخواهد شد و بهیچگونه پاداش و ثوابی منتهی نخواهد گشت).  
علماء و دانشمندان سلف و جماعتی از رهروان و پیروان آنها با علاقه و دلبستگی شدیدی، طلیعه کتاب خود را با این حدیث آغاز می‌کردند تا بدینوسیله به مطالعه کنندگان آثار خود هشدار دهند که باید (در تمام امور) از حسن نیت و تصحیح عقیدت، برخوردار بوده، و نسبت به آن اهتمام ورزیده، و عنایت خویش را در شروع به کارها در پاکسازی نیت و اخلاص در اراده معطوف سازند.  
باری رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«نیت و جنبش درونی مؤمن از رفتار و تحرک اندام و زبانش بهتر و پرارزش تر است.»  
و در حدیث دیگری آمده است:  
«نیت مؤمن از عمل او رساتر و کارسازتر است.» (139)  
«مردم در روز قیامت بر حسب نیت‌ها و اراده‌های خویش، محشور می‌گردند.» (140)  
پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) با روایت از جبرئیل (علیه السلام) ، و او از خدای (عز و جل) چنین آورده که خداوند متعال فرموده است:  
«اخلاص و پالایش قصد و نیت یکی از اسرار من می‌باشد که در دل بندگان محبوب خویش به ودیعت نهاده ام.» (141)  
(برای آنکه به اهمیت و ارزش نیت انسان پی ببریم و بدانیم که اعمال و رفتار انسان، چگونه بوسیله نیت و اراده او ارزیابی می‌شود، رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود):  
«نخستین کسی که در روز قیامت مورد محاکمه و داوری قرار می‌گیرد و به زبان او حکم صادر می‌شود، عبارت از کسی است که در دنیا به شهادت رسید. (چنین شخصی را می‌آورند) و نعمتهائی را که در دنیا به وی ارزانی شده است بدو معرفی کرده و به رخ او می‌کشند، او نیز نعمتهای ارزانی شده را شناسائی کرده (و بدان اعتراف می‌کند). سپس به او می‌گویند:  
در ظل این نعمتها چه کاری را در دنیا صورت داده ای؟ می‌گوید:  
خدایا در راه تو به جهاد و پیکار با دشمنان دین برخاستم با آنگاه که به درجه شهادت نائل شدم. به او می‌گویند:  
دروغ می‌گوئی؛ زیرا تو با این منظور و هدف به جهاد قیام نمودی تا دیگران درباره تو بگویند:  
«او مردی دلیر و با شهامت بوده است.» مردم نیز اجر و پاداش تو را پرداختند و شهامت تو را بر زبان راندند (یعنی تو به قصد پاداش لسانی مردم به جهاد برخاستی و آنها نیز درباره تو و این هدف تو، دریغ نکردند و اجر تو را توام با تمجید و تجلیل به تو تسلیم کردند. بنابراین آیا تو می‌توانی - با وجود آنکه غیر خدا را در قصد و هدف خویش در مد نظر گرفته‌ای - از خدا درخواست اجر و پاداش نمائی؟!) لذا خداوند متعال فرمان میدهد که وی را به رو در افکنند و بر روی زمین بکشند تا در میان آتش دوزخ افتد.  
سپس شخص دیگری را احضار می‌کنند که در دنیا به دانش آموختن و یا تعلیم آن به دیگران و نیز تلاوت قرآن کریم، سرگرم بوده است. آنگاه نعمتهائی که در دنیا از آنها برخوردار بوده به وی عرضه می‌کنند. او نیز آنها را شناسائی کرده و بدانها اعتراف می‌نماید. سپس به وی می‌گویند:  
چه کاری در دنیا و در سایه این نعمتها انجام داده ای؟ پاسخ می‌دهند که در دنیا به دانش اندوختن و تعلیم آن به دیگران و تلاوت قرآن مشغول بوده ام، و در این رهگذر تو را می‌جستم و هدفم، تو بوده ای. ولی به وی می‌گویند:  
دروغ می‌گوئی، زیرا تو از آن جهت به تعلم و تعلیم و تلاوت قرآن دست یازیدی که مردم، ترا به عنوان یک عالم و دانشمند تلقی کرده و دیگران درباره تو بگویند که قاری قرآن می‌باشی. مردم نیز (اجر و پاداش نیت ترا پرداختند) و گفتند:  
تو قاری قرآن و عالم و معلم دیگران بوده ای. (بنابراین به چه جهت و روی چه اساسی از خدا توقع اجر و پاداش را داری؟! مگر نه این است که تو علم و دانش را برای غیر خدا اندوختی و آموختی و با هدفی بیگانه از خدا به تلاوت قرآن قیام نمودی؟!) لذا دستور میدهند که او را به چهره بر روی زمین بکشند با آنگاه که در میان آتش دوزخ، افکنده شود.» (142)  
«اگر کسی در طی تحصیل علم و دانشی - که باید آن را به منظور کسب رضای خدای (عز و جل) فراگیرد - جویای هدفی دیگر باشد، و بخواهد از طریق علم و دانش فقط به اغراض دنیوی دست یابد؛ نمیتواند در روز رستاخیز بوی خوش بهشت را نمی‌یابد» (143) (یعنی آنچنان از بهشت بیگانه می‌گردد که از آن اثری نخواهد یافت).  
«اگر کسی علم را برای غیر خدا فراگیرد یعنی غیر خدا را هدف علم آموزی خویش قرار دهد، جایگاه او از آتش دوزخ فراهم و آماده خواهد شد.»  
«اگر کسی علم و دانش را از آن جهت فراهم آورد که بخواهد با دانشمندان دیگر بستیزد، و یا بر سفیهان و سبک مغزان بتازد و در افتد، و یا آن را وسیله جلب نظر مردم به خویشتن قرار دهد، باید جایگاه و ماوای خود را از آتش دوزخ فراهم آورد» (144)  
«علم و دانش را با این اهداف (بی ارزش) نیاموزید که با سفیهان و نابخردان درافتید، و با دانشمندان به جدال و ستیز برخیزید، و یا نظر مردم را به خود معطوف سازید؛ بلکه در گفتار خویش، پویای همان اهدافی باشید که در پیشگاه خداوند متعال و در نزد او قرار دارد؛ زیرا آنچه نزد خدا است پایدار و فناناپذیر است؛ چون خدا، باقی و پایدار می‌باشد، و ماسوای آن دستخوش فنا و نابودی است. باید شما آبشخورهای حکمت و چراغهای فروزان هدایت، ملازم خانه‌های خویش (همچون فرش و بساطی ستبر که در خانه گسترده و افتاده است) بوده و مانند مشعلهای تابناک در شب تاریک و دیجور، دل زنده و کهن جامه و ژنده پوش باشید که میان اهل آسمان، معروف و در میان اهل زمین، گمنام زیست کنید.» (145)  
«اگر کسی چهار چیز را هدف دانش آموختن خود قرار دهد، موجبات ورود به آتش دوزخ را برای خویش فراهم می‌نماید:  
باین معنی که از رهگذر عالم بودن بخواهد:  
1 - بر دانشمندان مباهات ورزد.  
2 - با سفیهان و نابخردان بستیزد.  
3 - توجه و انظار دیگران را به خود جلب نماید.  
4 - از امراء و دولتمردان، (مال و ثروتی) اخذ کند.» (146)  
«اگر کسی ضمن ازدیاد مایه‌های علمی، بر مراتب علاقه و دلبستگی خویش به دنیا بیفزاید (این دلبستگی فزاینده او به دنیا) موجب می‌شود که بیش از پیش از خداوند متعال، فاصله گرفته و بر مراتب بعد و دوری خود را از او بیفزاید.» (147)  
«هر علم و دانش و آگاهی - برای هر فردی - باری سنگین و وزری ننگین است، و در روز قیامت بر شانه او فشار می‌آورد، مگر آن علمی که بر طبق آن عمل شود و انسان، رفتار خویش را با آن هماهنگ سازد.» (148)  
«در روز قیامت، عذاب و شکنجه عالم و دانشمندی که علم او به وی سود نرساند و عملا از آن نتیجه نگیرد، از عذاب تمام مردم دیگر سخت تر و طاقت فرساتر خواهد بود.» (149)  
«قضیه و مثل دانشمندی که راه و رسم خیر و نیکی را به مردم می‌آموزد و خویشتن را فراموش می‌کند و بخود نمی‌پردازد، همانند فتیله‌ای است که به دیگران روشنائی می‌بخشد، و خود را سوزانده و تباه می‌گرداند.» (150)  
در حدیث دیگری چنین آمده است که:  
«مثل چنین دانشمندی مثل چراغ است (چراغی که خود می‌سوزد و تباه می‌گردد؛ ولی به دیگران بهره و روشنائی میرساند).»  
«علماء و دانشمندان این امت، دو تیره‌اند:  
1 - دانشمندانی که از علم و آگاهی خود سودمند می‌گردند، آن را بدون چشم داشت (به هدفهای دنیوی) و عاری از هر گونه آزمندی و صید طعمه و سودجوئی، در اختیار دیگران قرار می‌دهند، برای چنین دانشمندانی همه جانداران عالم - اعم از ماهیان دریا و جانوران خاک زی و پرندگان و مرغان هوا - از خداوند متعال، رحمت و آمرزش را درخواست می‌کنند. آنان با جلال و شکوه ویژه‌ای در پیشگاه خداوند متعال حضور می‌یابند؛ و در حالی که بزرگی و سروری و شرف در سراپای وجود آنها به چشم می‌خورد، محشور می‌گردند.  
و در پیشگاه خداوند حضور می‌یابند و با پیامبران و فرستادگان خدا همره و همدم اند.  
2 - و دانشمندانی که خداوند؛ آنان را از علم و آگاهی برخوردار ساخته است؛ ولی از تعلیم و ارشاد دیگران دریغ می‌ورزند.  
و به شرطی، علم و آگاهی خود را در اختیار دیگران قرار می‌دهند که عوض و نفع مادی از رهگذر آن، عاید آنها گردد.  
و بالاخره با چشم داشت به سوی منافع مادی و با روح آزمندی و صید طعمه، حاضرند دیگران را تحت تعلیم و ارشاد خویش قرار دهند. چنین دانشمندانی با لگام و دهان بندی آتشین - در روز قیامت - میان مردم پدیدار می‌گردند.  
و منادی بانگ بر می‌آورد و به مردم می‌گوید:  
اینان کسانی بودند که در دنیا - جز با هدف انتفاعی و سودجوئی و آزمندی و بالاخره اغراض دنیوی - از تعلیم دیگران دریغ می‌ورزیدند. چنین دانشمندانی بدینسان در روز رستاخیز شکنجه می‌شوند تا آنگاه که مردم و یا خود آنها از محاسبه و بازپرسی در دادگاه الهی فارغ شوند.» (151)  
«اگر کسی علم و آگاهی خویش را کتمان نماید، و از نشر و تعلیم آن به دیگران دریغ ورزد، خداوند متعال بر چهره او لگامی (آتشین) افکند» (و بدینسان او را معذب و ذلیل می‌سازد).  
«علم و دانش بر دو گونه است:  
1 - علمی که به قلب و درون انسان راه یافته (و روح انسان را سامان می‌دهد). چنین علمی می‌تواند نافع و سودمند افتد.  
2 - علمی که بر سر زبان متوقف مانده (و به دل و درون انسان رسوخ نکرده) است. این گونه علم و دانش، به صورت حجت و دلیل کوبنده خدا نسبت به افراد بشر، درمی آید» (152) (که در روز قیامت، نکبت و مقهوریت و خواری را برای صاحب آن به ارمغان می‌آورد).  
«من نسبت به امت مسلمان و پیروان خودم اعم از مؤمن و مشرک، بیم و هراسی ندارم؛ زیرا ایمان و اعتقاد مؤمن، از او نگاهبانی می‌کند، و کفر و انکار و ناسپاسی مشرک، موجبات قلع و قمع او را فراهم می‌آورد.  
من از منافق و فرد دورو، سخت بیمناک هستم که زبانش گویا و آشنا، و به اصطلاح زباندان و عالم است. مطالبی را بر زبان جاری می‌سازد که شما آن را به عنوان کار خوب می‌شناسید. ولی از لحاظ عمل، دست به کارهائی می‌زند که شما آنها را زشت تلقی می‌کنید» (153) (یعنی خوب حرف می‌زند و حرف خوب می‌گوید، ولی عملا زشت کردار است. من بر امت خود از چنین عالم منافق و گرفتار دوگونگی شخصیت سخت هراس دارم).  
«بیشترین ترس و بیم من بر شما ملت مسلمان - پس از درگذشتم - از کسی است که - علیرغم علم و زباندانی و کارآئی در سخن و گفتار - مردی منافق و اسیر دوگانگی شخصیت است» (154) (و میان گفتار و رفتار او هماهنگی و همسانی به چشم نمی‌خورد و فقط دانش او زبانی می‌باشد).  
«بدترین بدترها، علماء و دانشمندان بدسیرت و زشت سریرتند.  
و خوب ترین خوب ترها، همان دانشمندان برگزیده و پاک سیرت می‌باشند.» (155)  
«اگر کسی مدعی علم و دانش گردد و بگوید:  
من دانشمند می‌باشم (بدانید) که او جاهل و نادانی بیش نیست.» (156)  
«دین و آئین الهی آنچنان پدیدار و گسترده گردد که از پهنه دریاها بگذرد و دریاها در راه خدا ژرفای خود را برای علم و دانش و دین و آئین الهی آماده پذیرائی می‌سازند و علم در عمق آنها نفوذ پیدا می‌کند (و یا آنکه دریاها در راه دین فروهشته گردند). سپس از پس شما گروه هائی پدید می‌آیند که قرآن را تلاوت کنند و مدعی شوند که ما قاری قرآنیم (و در ادعای خود، چنان بلندپروازند که می‌گویند):  
آیا در دنیا و جهان، کسانی وجود دارند که از لحاظ آشنائی به قرائت قرآن و فقاهت و بینش دینی و علم و دانش، بر ما فزونی داشته باشند؟!  
پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) پس از چنین بیانی، رو به اصحاب و یاران خود کرده و فرمود:  
آیا از میان این گروه پرمدعا، انتظار خیر و نیکی را دارید؟  
عرض کردند:  
نه. حضرت فرمود:  
این گروه بی خاصیت، از مردم همین امت مسلمان هستند (و ادعای مسلمانی دارند) ، اینان هیزم آتش دوزخ خواهند بود» (بنگرید به: کنزالعمال.10/212)

ج - احادیث شیعی درباره خلوص نیت

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله):  
کلینی به اسناد خود از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) آورده است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود:  
«دو گروه از مردم جامعه بشری آنچنان همواره گرسنه‌اند که به هیچ وجه اشباع و سیر نمی‌گردند:  
1 - کسانی که پویای مال و طالب ثروت اند.  
2 - کسانی که جویای علم و خواهان دانش می‌باشند.  
اگر کسی در این دنیا به آنچه برای او حلال و مباح می‌باشد، بسنده و قناعت کند، سالم و تندرست و با خاطری آسوده و درونی سالم زیست می‌کند؛ ولی اگر کسی بخواهد از راههای ناروا (به حطام دنیوی و مال و مکنت، دست یازی کند و) به هدفهای مادی برسد، موجبات هلاک و نابودی (و اضطراب درونی و تشتت خاطر) خویش را فراهم می‌آورد، مگر آنکه به خود آید و به خدای خویش بازگردد و از گذشته خود توبه نماید.  
هرگاه کسی علم و دانش را از افراد درخور و شایسته، فراگیرد و عملا پای بند به آن باشد راه نجات و رهائی خویش را از آتش دوزخ تدارک دیده (و از هرگونه گزند روحی و معنوی در دنیا و آخرت مصون خواهد بود) ؛ ولی اگر هدف او در فراگیری علم، عبارت از مطامع دنیوی باشد باید حظ و بهره خود را صرفا در دنیا بجوید» (157) (بنابراین نباید در انتظار اجر و پاداش اخروی باشد).  
امام باقر (علیه السلام):  
و نیز همان کلینی، حدیثی با اسناد خود از امام محمد باقر (علیه السلام) در کتاب (الکافی ج 1 ص 59) آورده است که محتوای آن، چنین می‌باشد:  
«اگر هدف طالب علم (با اغراض هوس آمیز، آلوده گردد) و بخواهد با مایه علمی و حربه علم، بر علماء و دانشمندان مباهات ورزد، با سفیهان و سبک مغزان بستیزد، و یا انظار مردم را به خود جلب نماید، جایگاهش از آتش دوزخ فراهم و آماده خواهد شد. (باید متوجه باشیم:) ریاست و سرپرستی صرفا درخور افرادی است که دارای شایستگی کافی هستند.»  
امام صادق (علیه السلام):  
همان کلینی (رضوان الله علیه) با اسناد خود از امام صادق (علیه السلام) آورده است که فرمود:  
«اگر کسی در تحصیل حدیث (آشنائی به ماخذ آئین و اعتقادات دینی) منافع دنیوی را هدف قرار دهد، حظ و بهره‌ای در آخرت عائد او نخواهد شد؛ ولی اگر هدف او در فراگرفتن سنت و حدیث - (که خود از منابع اساسی شریعت اسلامی است) - عبارت از خیر و نیکبختی اخروی و معنوی باشد، خداوند نیز خیر و سعادت دنیا و آخرت را به وی ارزانی خواهد.کرد (158)  
«اگر احساس نمودید که عالم و دانشمندی به دنیا دلبستگی شدید دارد، نسبت به او درباره دین و آئین خود بر حذر بوده و او را نسبت به دینتان متهم سازید (و یکپارچه تسلیم عقائد او نشوید، و به راستین بودن او دل نبندید) ، زیرا هر کسی که چیزی را دوست میدارد و خاطر خویش را بدان سرگرم میسازد، اهتمام و عنایت او به صیانت و نگاهبانی همان چیز مبذول و محدود بوده و گرد همان می‌گردد.» (159)  
حضرت صادق (علیه السلام) ، سپس فرمود:  
خداوند به داود پیامبر (علیه السلام) وحی نمود که:  
«عالم و دانشمند شیفته و فریفته دنیا را میان من و خودت واسطه قرار مده؛ زیرا چنین دانشمندی ترا از راه محبت و عشق به من بازمیدارد. این گونه دانشمندان؛ قطاع الطریق و راهزنانی هستند که راه را بر بندگان خواهان من، می‌برند و مسدود می‌سازند. کمترین و ناچیزترین رفتاری را که من با آنان در پیش خواهم گرفت، این است که حلاوت و شیرینی و گوارش مناجات و نیایشم را از دلهای آنان بیرون می‌کشم.» (160)  
همان امام (علیه السلام) از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) روایت کرده است که فرمود:  
«فقهاء و دانشمندان واجد بینش دینی، نمایندگان امین انبیاء و پیمبران و نائبان و فرستادگان خدا هستند؛ البته تا آنگاه که در منجلاب مطامع دنیوی غوطه ور نشوند، و حرفه دنیاداری را در پیش نگیرند.  
عرض کردند یا رسول الله، فقهاء و دانشمندان، چگونه و با چه کیفیتی در دنیا و مطامع آن، غوطه ور می‌گردند؟  
فرمود:  
آنگاه که از کارهای سلطان و پادشاه زمان پیروی کنند، (ناگزیر به دنیا روی آورده و در مزبله آزمندی‌های مادی آلوده می‌شوند).  
اگر متوجه شدید که فقهاء و دانشمندانی چنین راه و رسمی را پیشه خود ساخته‌اند نسبت به دین و آئین خویش کاملا از آنان برحذر باشید» (161) ؛ (چون ممکن است اینان، جان و شیره دین و ایمان شما را - همچون راهزنان - از قلب و دلتان بربایند).  
گروه بندی طالبان علم و دانشجویان:  
از همان امام صادق (علیه السلام) چنین روایت شده است که فرمود:  
طالبان علم و دانشجویان به سه گروه تقسیم می‌شوند؛ لذا بایسته است که خود آنها و ماهیت و مشخصات ظاهری و باطنی آنان را شناسائی کنید:  
1 - گروهی از آن جهت، طالب علم اند، که میخواهند - با تحصیل آن - سفاهت و سبک مغزی و فخر و مباهات به دیگران، و ستیز و درگیری با رقیبان و همالان را پیشه خود سازند.  
2 - گروهی دیگر که هدف آنان در تحصیل علم، عبارت از فزون جوئی و دست یازی به مقام و منصب و تکبر و خود بزرگ بینی، و خدعه و نیرنگ کاری می‌باشد.  
3 - گروه سوم، دانشجویانی هستند که بخاطر کسب بینش دینی و نیز عمل و رفتار بر طبق موازین آن، جویای دانش و پویای علم اند.  
نتیجه:  
الف - گروه اول، که (عالم نمایانی) نادان هستند، افرادی ستیزه جو و آزاردهنده می‌باشند و میخواهند با تظاهر به مذاکره علمی و اظهار حلم و بردباری، در محافل و در حضور مردم سخن گویند. (و در کمین آن هستند که ضمن صحنه سازی) و در زیر ماسک خشوع و پارساجامگی، پیشخوانی کنند و زبانزد مردم گردند، در حالی که از هر گونه تقوی و پارسائی، عاری و تهی می‌باشند.  
خداوند متعال به خاطر همین صحنه سازیها، اندرون بینی آنها را در هم کوبیده و استخوان سینه شان را در هم می‌شکند و پاره پاره می‌سازد (و سرانجام، آنها را در سر جای خود می‌نشاند).  
ب - گروه دوم که اهل دست درازی و ترفع و حیله و نیرنگ می‌باشند، افرادی خائن و متملقند که با نیرنگ و چاشنی چاپلوسی، بر رقیبان و همگنان، ترفع و دست یازی و فخر می‌نمایند.  
و نسبت به مالداران و دولتمندان فرومایه تر از خود، (آن هم عاری از هرگونه قصد قربت) اظهار فروتنی می‌نمایند.  
اینان شهد و حلوا و طعمه‌های گوارای مالداران را می‌بلعند، و در جهاز گوارش خود هضم می‌کنند؛ ولی (ضمن آن) دین و آئین خود را در هم می‌کوبند. خداوند متعال به کیفر چنین انحراف و انحطاطی، آنان را خامل و گمنام کرده و در میان مشخصات و عوامل ناموری علماء و دانشمندان واقعی، آثار و نشانه‌های آنها را محو و نابود می‌سازد.  
و سرانجام بی نام و نشان خواهند گشت.  
ج - گروه سوم که به حق، صاحب فقه و بینش و آگاهی و اهل عمل به موازین آگاهیهای خود می‌باشند، همواره گرفتار هم و غم و اندوه شدید و بیداری شب هستند بگونه‌ای که تحت الحنک به کلاه خویش بسته (و انزواء اختیار کنند) و در تاریکی شب به عبادت برخیزند.  
و در حالی که بیمناک و خواهان و هراسان هستند عمل می‌کنند، سرگرم کار خود می‌باشند، و از مردم شناسی بهره‌ای کافی دارند. (به همین جهت) از مطمئن ترین برادران دینی خود بیمناک هستند (که مبادا بوسیله همین دوستان مصالح دنیا و آخرت، دین و ایمانشان مورد دستبرد افکار و آراء واهی آنها قرار گیرد). خداوند متعال (به جای اینهمه رنجها و شکنجه‌های روحی که علماء واقعی با آنها درگیر هستند) پایه‌های وجودشان را استوار داشته (و در سایه لطف و مرحمت خویش، نیازهای آنها برآورده ساخته) و آنان را در روز رستاخیز در پناه امن و حمایت خود قرار میدهد.» (162)  
امام باقر (علیه السلام) و سخنان او در رده بندی علماء و دانشمندان:  
صدوق (رحمه الله) در کتاب «الخصال» روایتی با اسناد از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده است (که ضمن آن، علماء و دانشمندان به هفت رده و طبقه تقسیم شده اند):  
«1 - دسته‌ای از علماء و دانشمندان (محتکرانی بیش نیستند) و دوست دارند که اندوخته‌های علمی خود را ذخیره نمایند، و نمیخواهند مایه‌های علمی آنها را در اختیار دیگران قرار گیرد. چنین دانشمندانی در نخستین قعر آتش دوزخ، جای دارند.  
2 - گروهی دیگر از اندرز دیگران و نصایح اخلاقی ناصحان، بیزارند (و نمی‌خواهند زیر بار موعظه دیگران قرار گیرند) ؛ ولی در پند و موعظه دیگران سختگیری می‌کنند. اینان در دومین ژرفای دوزخ، ماوی دارند.  
3 - برخی از علماء (سوداگران و تجارت پیشه‌اند و) صلاح و سود خود را در آن می‌بینند که مالداران و دولتمندان و ارباب منصب و مقام و طبقه اشراف و کاخ نشینان را از معلومات و معارف خویش بهره‌مند سازند (و حرفه تعلیم خود را در این گونه طبقات محدود نمایند) ، و چنین معتقدند که افراد بینوا و تهی دست و کوخ نشینان را در محدوده علم و دانش، جائی نیست. چنین دانشمندان (بی وجدان و تجارت پیشه) در سومین عمق جهنم مسکن دارند. 4 - فرقه‌ای از دانشمندان، راه و رسم جباران و پادشاهان را در علم خویش، پیشه خود ساخته، به گونه‌ای که اگر بر آنها ایراد گیرند و در اداء حق آنها (از لحاظ احترام و مطامع دنیوی) کوتاهی شود، خشمگین گردند. این گونه علماء در چهارمین ژرفنای آتش دوزخ جای دارند.  
5 - برخی از دانشمندان، جویای گفته‌های یهود و نصاری هستند (همچون زمان معاصر که برخی از دانشمندان به گفته‌های غربی‌ها استناد می‌جویند) تا بدینوسیله معلومات و معارف خویش را آبرومندانه تر و فزونمایه‌تر و مفصل تر جلوه دهند (و به اصطلاح: حدس و تفطن‌های علمی خود را از رهگذر اطلاعات مخدوش و محرف دانشمندان یهود و نصاری تقویت و تایید کنند، و در این مسیر، حجم گفته‌های خویش را افزایش دهند) این فرقه از دانشمندان در پنجمین قعر دوزخ جای گیرند. (163)  
6 - دسته دیگری از دانشمندان (اهل عرض اندام هستند) و خویشتن را در منصب فتوی و صدور حکم دینی قرار می‌دهند، (و این منصب را به رخ دیگران می‌کشند) و به مردم می‌گویند:  
پرسشهای دینی خود را با من در میان گذارید. در حالی که احیانا ممکن است این گونه دانشمندان اطلاع درستی در مورد هیچ مساله‌ای نداشته باشند (و با آنکه گرفتار جهل و گمرهی هستند می‌خواهند همچون نابینائی، عصاکش کوری دگر شوند). خداوند متعال چنین افراد صحنه پرداز و خودآرا و اساسا هر فرد متکلف را (که با تکلف و خروج از موضع طبیعی، در صدد خودنمائی بر می‌آید) به هیچ وجه دوست نمی‌دارند. این طبقه از دانشمندان در ششمین درجه ژرفای جهنم قرار گیرند.  
7 - جماعتی از علماء و دانشمندان (گرفتار افزارگرائی هستند!) و میخواهند علم و دانش را وسیله مردانگی و سرفرازی و اندیشمندی خویش قرار دهند (تا از این رهگذر به عنوان فردی عالم و اندیشمند، مورد احترام دیگران قرار گرفته و دانش خویش را نردبانی برای ارتقاء به این هدف و نخوت و تظاهر به مردانگی و عقل، سازند). جای چنین دانشمندان (فرصت طلب و نامجوی) ، هفتمین قعر آتش دوزخ می‌باشد.» (164)

د - راه و رسم اخلاص نیت در سخنان بزرگان و راهبران دینی

خضر (علیه السلام):  
از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) چنین روایت شده است که فرمود:  
«موسی (علیه السلام) با خضر (علیه السلام) برخورد کرد و به او گفت:  
مرا نصیحت و سفارش فرما. خضر گفت:  
ای طالب علم! باید بدانی که گوینده، کمتر از شنونده، گرفتار ملال خاطر و خستگی روحی می‌گردد. بنابراین - آنگاه که با همنشینان خود سخن می‌گوئی (با پرگوئی و زیاده روی در گفتار) ، آنان را خسته و ملول نساز.  
ای موسی! بدان که قلب تو، ظرف و جایگاهی پذیرا برای مواد مختلف می‌باشد. بنگر که این ظرف را با چه مایه‌ها و موادی آکنده می‌سازی.  
دنیا را بشناس و آن را در پس پشت خویش قرار ده (و از آن بگذر و عبور کن) ؛ زیرا دنیا نمیتواند خانه و جایگاه پایداری برای تو باشد. دنیا صرفا وسیله و ابزاری برای رسیدن به کمال روحی و معنوی است تا بندگان الهی توشه خویش را از این گذرگاه برای معاد و توقفگاه همیشگی خود بردارند.  
ای موسی! خویشتن را برای صبر و استقامت آماده ساز تا به مقام حلم و خویشتن داری نائل گردی. احساس و درک لذت تقوی و پرهیزکاری را در قلبت بیدار ساز تا به علم و آگاهی دست یابی. نفس سرکش خود را با حربه بردباری و شکیبائی تمرین ده و آن را بدینوسیله مقهور ساز تا از گناه و جرم رهائی پیدا کنی.  
ای موسی! اگر خواهان علم و دانش هستی باید خویش را برای پذیرائی از علم هر چیزی فارغ و آسوده خیال سازی؛ زیرا علم و دانش صرفا از آن کسی است که خود را فارغ از هر چیزی، در اختیار آن قرار دهد.  
زیاده از حد سخن مگو، و آنچنان یاوه سرائی مکن؛ زیرا پرگوئی و یاوه سرائی دانشمندان، آنان را در نظر دیگران خوار و زشت جلوه می‌دهد و موجب می‌گردد که بدیها و زشتیهای درونی نابخردان، آشکارا بروز نماید. بر تو است که جانب اقتصاد و اعتدال در سخن گفتن را رعایت کنی؛ چون اعتدال در سخن گوئی نمایانگر موفقیت و نشانه حکمت و صواب اندیشی انسان است.  
از نادان دوری گزین، و از آنان روی گردان باش، و در برابر نابخردان و سبک مغزان، حلم و خویشتن داری را در پیش گیر؛ چون حلم و خویشتن داری از مزایای برجسته و ارزشمند صبرپیشگان و زیور دانشمندان است.  
آنگاه که فرد نادانی ترا دشنام گفت، با نرمش و آرامی در برابر دشنام او سکوت اختیار کن، و با حزم و احتیاط از او جدا شو؛ زیرا جهل و ندانم کاری او نسبت به تو و دشنامی که نثار تو کرده است بیش از آن می‌باشد که به تو اظهار نموده است. (بنابراین با سکوت و فاصله گرفتن محتاطانه خود از او، کمتر زیان مند میگردی).  
ای پسر عمران! دری را که نمیدانی چه چیزی آن را بست و به طرز بستن آن آشنائی نداری، مگشا.  
و نیز دری را مبند که نمیدانی چه چیزی آن را گشود و باید به چه کیفیت آن را باز کرد.  
ای پسر عمران! کسی که دلبستگی و گرسنگی و طمع او نسبت به دنیا در هیچ حد و مرزی متوقف نمی‌گردد، و رغبت و گرایش او به دنیا پایان نمی‌گیرد و نمی‌گسلد، چگونه می‌تواند عابد خدا بوده و خویشتن را بنده خدا بداند؟ او که خود را فرومایه می‌سازد و به حقارت حال خود واقف است، و خدای را در سرنوشت خویش متهم می‌کند (و به تقدیر و مشیت او راضی نیست) چگونه می‌تواند زاهد، و دارای خوی پارسائی و بی اعتنائی به دنیا باشد؟!.  
ای موسی! معارف و معلومات را با این هدف بیاموز که بر طبق موازین آن عمل کنی. نباید هدف تو در تعلیم علم به دیگران، در سخن گفتن و حرف زدن، محدود بماند؛ زیرا نتیجه آن این است که خویشتن را تباه ساخته و از رهگذر تباهی خود، دیگران را در مسیر نور هدایت قرار دهی» ؛ (ولی خود از این نور، بی بهره بمانی).  
عیسی (علیه السلام)  
عیسی (علیه السلام) (به یاران خود) فرمود:  
«شما نیروی خود را برای تامین نیازهای دنیوی به کار میدارید، در حالی که روزی شما بدون مساعی (و کوشش‌های خارج از اندازه شما) تامین شده است. لکن برای آخرت (آنچنان که باید و شاید) نمی‌کوشید؛ در حالی که تامین روزی آخرت جز در سایه عمل و کوشش شما میسر نیست.  
شما عالمان و دانشمندان بدی هستید، چون مزد خویش را دریافت می‌دارید ولی علمتان را ضایع و تباه می‌سازید. (شما مزدوران خدا باید متوجه باشید) که ممکن است صاحب کار قریبا از عمل جویا گردد، و بدانید آن لحظه‌ای که او از شما درخواست عمل می‌کند به زودی فرا می‌رسد، و شما نیز قریبا از این دنیای پهناور به تنگنای تیره گور منتقل می‌گردید. (آنگاه در برابر این مطالبه و درخواست چه خواهید گفت؟) خداوند متعال شما را از جرم و گناه به همان کیفیت و با همان تاکیدی نهی می‌فرمود که به شما فرمان داد تا روزه گیرید و نماز را به پای دارید.  
چگونه می‌توان کسی را - که اوضاع و شرایط روزی و رزق او، وی را به خشم آورده است - عالم و دانشمند دانست.  
و آنکه مقام و منزلت خویش را حقیر و پست می‌سازد، نام اهل علم را بر وی اطلاق کرد، در حالی که خود میداند که اوضاع و شرایط زندگی او پا به پای علم و قدرت الهی تعیین شده است؟  
آیا کسی که خود خدای را در سرنوشت زندگانی خویش، متهم می‌سازد و به هیچ چیزی - که در زندگانی خود با آنها مواجه است - راضی نمی‌گردد، چگونه می‌تواند خود را در شمار اهل علم به حساب آورد؟.  
آیا آنکه دنیایش در دیدگاه او بر آخرت رجحان دارد و به خود دنیا روی آورده (و از آخرت روی گردان است) و به عوامل زیان بخش به معنویاتش بیش از عوامل سودمند به شخصیت معنوی و انسانی خویش، اقبال و علاقه و دلبستگی دارد، چگونه می‌تواند در عداد اهل علم قرار گیرد؟.  
آیا می‌توان عنوان عالم را بر کسی اطلاق کرد که به منظور شهرت و نام آوری، سخن می‌گوید؛ ولی خود جویای عمل و رفتار، بر طبق گفتارش نمی‌باشد؟» (165).  
(آری به این گروهها نمی‌توان عنوان علماء و اهل علم را اطلاق نمود.  
و به هیچوجه، شایستگی دریافت چنین عنوان و نشانی را دارا نیستند).  
رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود:  
«وای بر دانشمندان بدسیرت، که آتش دوزخ بر آنها درآید و آنها را بریان سازد و بسوزاند و برای آنها برافروخته گردد. سپس فرمود:  
چقدر سخت و طاقت فرسا است بار گران و قوت روزانه دنیا و آخرت چنین مردمی؟ اما از لحاظ مؤنه و هزینه زندگانی دنیا؛ چون دستت را به چیزی از دنیا دراز نکردی جز آنکه دیدی فاسق و گناهکاری پیش از تو، به آن دست یافته و بدان پیشدستی کرده است.  
و اما از نظر مؤنه آخرت؛ زیرا تو در آخرت؛ یارانی برای خویش نمی‌یابی که در تامین توشه و هزینه آخرت تو، یاری ات دهند. (166)  
از ابی ذر غفاری (رضوان الله عنه) چنین آورده‌اند که گفت:  
اگر کسی علمی از علوم و معارف مربوط به آخرت و انسانیت را فراگیرد، و بخواهد از رهگذر آن به یکی از اغراض دنیوی دست یابد، یعنی آن را وسیله نیل به هدفی از اهداف دنیوی قرار دهد، (حتی) بوی بهشت به مشام وی نخواهد رسید و نمیتواند اثری از بهشت را برای خویش بیابد» (167).

ه - شیطان برای از میان بردن اخلاص دانشمندان همواره در کمین است

اشاره

مقام و منزلت اخلاص و پاکی نیت، بسی گرانقدر و در عین حال پرمخاطره و دارای اهمیت فراوانی می‌باشد. اخلاص دارای معنی و مفهوم دقیقی است که ارتقاء به قله آن، سخت دشوار و ناهموار است به این معنی که اگر کسی پویای مقام عالی اخلاص باشد، به بررسی دقیق و اندیشه درست و استوار و جد و جهد کافی نیاز دارد. چرا چنین نباشد؛ زیرا اخلاص و پاکیزگی نیت، مدار قبولی اعمال انسان است. پاداش اعمال انسان بر پایه اخلاص و کیفیت اراده او مبتنی و استوار می‌باشد. ثمره و بازده عبادت عابدان و پارسایان، و رنج و زحمت دانشمندان، و کوشش مجاهدان راه خدا بر محور اخلاص و کیفیت اراده آنان پایدار (و ارزیابی) می‌گردد.

قلت اخلاص برخی از علماء

اگر انسان با خود بیندیشد و در خویشتن فرو رود و حقیقت و ماهیت رفتار خود را تفتیش و بازرسی کند، می‌بیند که آمیزه اخلاص، در اعمال و رفتار او، اندک و ناچیز می‌باشد. اما شائبه‌های فساد در عقیدت، به اعمال او روی آورده و عوامل مخل به اخلاص، در رفتار او رو به تزاید و تراکم نهاده است.  
و بخصوص کسانی که دارای عنوان عالم و دانشمند، و دانشجو و متعلم هستند (بیش از دیگران در معرض هجوم این عوامل مخل به اخلاص قرار دارند) ، و بالاخص که انگیزه عمومی طلاب و دانشجویان و نیز اهل علم - در آغاز کار - از مجموعه‌ای (از شوائب دنیوی و مادی، فرم یافته است) که عبارتند از: جاه طلبی، مال اندوزی، نام آوری، لذت برتری جوئی، دلخوشی و شادمانی به مقام و منصب رهبری و داشتن پیروان زیاد، و برانگیختن مدح دیگران و جلب سپاس و ستایش مردم، به سوی خود.  
نیرنگهای حق بجانب شیطان: گاهی شیطان (نیز به مدد این انگیزه‌ها بر می‌خیزد) و علاوه بر آن، آنان را دچار اشتباه می‌سازد (و علیرغم وجود چنین انگیزه‌های سخیفی، آنها را وسوسه می‌کند) و می‌گوید:  
هدف شما دانشمندان و دانشجویان، عبارت از نشر دین و حمایت و دفاع از شریعت و آئینی است که رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) آن را بنیاد کرده است!

علائم فریب خوردگی از شیطان

مظهر و نمودار این اهداف و مقاصد (که بسیاری از طلاب و اهل علم را تحت تاثیر قرار می‌دهد) آنگاه چهره می‌گشاید که این گونه علماء و دانشجویان با افراد و همالانی بهتر و برتر و عالم تر از خود مواجه می‌گردند، و چنین احساس کنند که مردم از خود آنها روی گردان شده و به شخصیتهای والاتر از آن‌ها روی آور می‌شوند.  
در چنین حالتی باید از نظر روانی، خویشتن را بیازمایند. اگر چنین احساس نمایند که نسبت به کسی که به این افراد عالم احترام می‌گزارد و به فضل و برتری او معتقد است احترام بیشتری قائل اند و از دیدار او خوشحال می‌گردند، ولی نسبت به کسی - که احترامی برای آنها قائل نیست و نیز به عالم دیگری که شایستگی فزون تری از آنها دارد، تمایل بیشتری نشان می‌دهد - در خود علاقه‌ای احساس نمی‌نمایند، باید این دانشجویان و دانشمندان بدانند - که به خاطر داشتن چنین حالتی - سخت، شیفته دنیا گشته و نسبت به دین و آئین خود، گرفتار فریب و نیرنگ شیطان شده‌اند. البته ممکن است ندانند که چگونه تحت تاثیر نیرنگهای شیطانی قرار گرفته (و از چه طریقی، فریب خورده اند).  
گاهی نیز این حالت روانی، پاره‌ای از اهل علم را به جائی سوق می‌دهد که همچون زنان، دستخوش غیرت مندی زنانه و دگرگونی روانی می‌شوند. به این صورت که اگر ببینند بعضی از شاگردانشان با استاد و معلم دیگر رفت و آمد دارد بر آن‌ها ناخوش آیند و شاق و طاقت فرساست، با اینکه می‌دانند که این گونه شاگردان از چنین استادی نیز از لحاظ دین و ایمان، سود و بهره فزونتری کسب کرده و از او در حر قابل توجهی مستفیض می‌گردند.  
این حالت روانی یک عالم و دانشمند، تراوشی از صفات و خصوصیات (دردناک و) کشنده‌ای است که در نهانگاه‌ها و زوایای مخفی قلب او جای گرفته است؛ ولی این عالم و دانشمند تصور می‌کند که از این صفات، رهیده است، در حالی که باید بداند که در چنین تصوری نیز گرفتار نیرنگ و فریب شیطان می‌باشد. این صفات و خصوصیات مرموز - با چنان علائم و نشانه‌ها و امثال آنها - سرانجام بر خود او و یا دیگران، مکشوف و پدیدار می‌شود.  
اگر انگیزه یک عالم و دانشجو در تعلیم و تحصیل، منحصرا عبارت از دین و آئین خدا باشد، بی تردید در صورت مشاهده عالم و دانشمند دیگر - که با او اشتراک مساعی کرده، و او را در تعلیم و نشر دین، یاری می‌دهد باید بسیار خوشحال گردد (نه آنکه دچار حالات دگرگونی و غیرت زنانه شود که چرا ارادتمندان و معاشرانش از او روی برتافته و به شخص دیگری روی آورده اند). لذا باید با پدیدار شدن عالم و دانشمند دیگری این چنین، خدای را سپاس گزاری کند که او را با وجود چنان دانشمندی، مدد رسانده و در اداء وظیفه تعلیم، یاریش داده است (آری باید شاکر و سپاسگزار پروردگار باشد) که عوامل تحکیم دین را فزاینده ساخته و راهبران توده مردم و آموزگاران آئین الهی و احیاء کنندگان سنن و راه و رسم فرستادگان خدا را فراوان در اختیار مردم قرار داده است.

شیطان از در دیگری وارد می‌شود

گاهی شیطان (از طریق دیگر) دانشمندان را به اشتباه می‌اندازد (و حالات روانی لغزنده و لغزاننده‌ای در آنها به ثمر می‌رساند، و با سخنانی حق به جانب) به آنها می‌گوید:  
که اندوه تو (در روی برتافتن مریدان از تو) از آنجا ریشه می‌گیرد که به خاطر روی برتافتن شاگردان از تو - از ثواب و پاداش تعلیم محروم می‌گردی. پس اندوه تو صرفا به خاطر نفس انصراف و روی گرداندن شاگردان و مریدان از تو، و روی آوردن به دیگران نیست. (و بالاخره این غم و اندوه تو بجا و شایسته است) ؛ زیرا اگر این شاگردان و یا مردم دوباره به سوی تو بازگردند و از تو اندرز گیرند و به وسیله تو، دانش و بینش دینی خویش را فراهم آورند مسلما از پاداش تعلیم و ارشاد برخوردار خواهی بود.  
بنابراین بدیهی است که اندوه تو - به خاطر از دست دادن چنان ثواب و پاداشی - ستوده و بجا است! (شیطان با چنین وسوسه‌ای، اندوه چنان عالم و دانشمندی را برای او توجیه کرده، و به حالات روانی او چهره‌ای حق به جانب می‌دهد. این عالم و دانشمند نیز مانند دیگران از تیررس این گونه وسوسه‌ها در امان نیست؛ لذا فریب می‌خورد و تصور می‌کند که حق با او است و اندوه و غم او - به خاطر روی برتافتن مریدانش از او - بجا و پسندیده است) ؛ ولی این عالم و دانشمند بی نوا نمی‌داند که انقیاد و تسلیم بودن او در برابر حق، و تسلیم کردن امور مهم به افراد لایق تر و برتر از خویشتن، ثواب و پاداش او را فزاینده تر ساخته، و عوائد دین و بازده معنوی او را فراوانتر از آن صورتی می‌گرداند که به تنهائی به تعلیم و ارشاد دیگران بر می‌خاست.  
باید او بداند که پیروان پیامبران و امامان (علیهم السلام) چنانچه با از دست دادن مقام و منصب ارشاد و تعلیم، و تسلیم آن به افراد شایسته، و انحصار آن به صالحان، مغموم و اندوهگین می‌شدند به شدت مورد انتقاد و نکوهش قرار می‌گرفتند، نکوهشی که مافوق آن قابل تصور نیست. بلکه باید گفت که انقیاد و تسلیم بودن پیروان انبیاء و امامان در برابر حق، و تفویض امور و منصب‌ها به افرادی که از شایستگی کافی برخوردارند والاترین و پرارزش ترین رفتار آنها به شمار می‌آید.  
و این حالت تسلیم و رضا در برابر حق، عوائد دینی و ایمانی آنان را در دنیا و آخرت، سرشارتر می‌سازد.  
باری، غم و اندوه از دست دادن منصب تعلیم و ارشاد (و افسوس از تسلیم آن به افراد شایسته تر) ، بازده نیرنگ‌ها و فریب‌های شیطانی است.

چشمه دیگری از نیرنگهای شیطانی

بلکه گاهی نیز دانشمندان (به گونه‌ای دیگر) تحت تاثیر نیرنگ شیطان قرار می‌گیرند و با خود می‌گویند:  
اگر فرد دیگری - که برتر و بهتر از اوست - پیدا شود شادمان خواهند شد. البته این حدیث نفس را - تا موقعی که با محک تجربه، امتحان و آزمون نگردند - با خود دارند.  
و پیش از آنکه در بوته امتحان قرار گیرند با این گفتگو، خویشتن را راضی می‌سازند؛ زیرا میدانیم که انسان در برابر وعده (های به اصطلاح: سر خرمن) و حدیث نفسهائی امثال این گونه سخنها - پیش از آنکه در برابر عمل و امتحان قرار گیرد - حالتی پذیرا و انعطاف آمیز دارد، و به سادگی و آسانی به خویشتن وعده خوش می‌دهد. ولی اگر همو با حادثه‌ای سنگین روبرو گردد (و با غول مهیب امتحان مواجه شود) چنان دچار انقلاب روحی و دگرگونی روانی می‌گردد که حالت ارتجاع و عقب نشینی در او پدید می‌آید و به وعده و پیمانی که با خود بسته است به هیچ وجه وفاء نمی‌کند.  
البته افراد استثنائی نیز وجود دارند که در سایه نگاهبانی و لطف خداوند (و مجاهدتهای شخصی) به هنگام تجرید و امتحان، خویشتن را نباخته و گرفتار انقلاب و دگرگونی روانی نمی‌گردند. (چنین افراد استثنائی آنقدر زیاد نیستند، افرادی که در برابر آزمایشها و امتحانات، شاهد پیروزی و موفقیت را در آغوش می‌گیرند). این (نکته باریکتر از مو) را کسانی می‌دانند که از حیله‌ها و نیرنگهای شیطانی آگاه‌اند، و مدتهای طولانی سرگرم آزمایش با خدعه‌های او بوده‌اند، (و با شیطان و مکاید و حیله‌های او از دیرباز دست و پنجه نرم کرده و به فوت و فن فریب کاریهای او آشنائی پیدا کرده اند).

راه گریز از تیررس نیرنگهای شیطان

اگر کسی احساس کند که این حالت روانی دردناک و کشنده در جان و روانش راه یافته است باید به درمان روحی خود برخیزد، و از اهل دل برای مداوای چنین بیماری روانی مدد گیرد. اگر در محیط خود - علیرغم کوشش و پویش - به اهل دل و مردم درد آشنا و داروشناس دسترسی پیدا نکرد به نوشته‌ها و آثارشان - برای یافتن نسخه درمان خویش - پناه برد.  
و اگر احیانا نه به اهل دل و نه به آثارشان نتوانست دست یابد و متوجه شود که آثار آنان از میان رفته، و فقط نام و نشانی از آنان و آثار علمی شان باقی مانده است، اینجا است که باید به مدد توفیق پروردگار و نصرت و یاری او پناهنده گردد، (و علاج و درمان بیماری خود را با خدای خویش در میان گذارد و از او درخواست نماید). اگر احساس کند که استعداد و زمینه پذیرش و دریافت توفیق الهی در او وجود ندارد ناگزیر باید تنهائی اختیار کند، و راه عزلت و زاویه نشینی را در پیش گیرد، و جویای خُمول و گمنامی باشد، و خویشتن را در تیررس سؤالات و پرسشهای دیگران قرار ندهد.  
و در صورت مواجه شدن با پرسشها - تا آنگاه که شرایط لیاقت و شایستگی تعلم و تعلیم را احراز نکند - از پاسخ دادن خودداری نماید.

شیطان از هر دری وارد می‌شود

گاهی نیز شیطان (برای فریب دادن عالم و دانشمند) از در دیگری وارد می‌شود و می‌گویند:  
اگر بنا باشد (انسان به خاطر عدم احراز شایستگی و فقدان خلوص نیت؛ انزواء اختیار کند و) گوشه نشینی، فتح باب و معمول و رایج گردد، علوم و معارف بشری و دانشهای الهی در معرض خطر فرسایش و نابودی قرار می‌گیرد، و اساس و سازمان دین و آئین اسلام رو به ویرانی می‌گذارد؛ چون افراد واجد لیاقت و برخوردار از خلوص و حسن نیت، بسیار اندک و انگشت شمارند.  
و نیز همه می‌دانند که سامان بخشیدن دین و آئین مردم از بزرگترین طاعت‌ها و عبادات بشمار می‌آید!  
(شیطان - با چنان وسوسه‌های حق بجانب و چهره نمائی‌های معصومانه - می‌خواهد افراد را از صراط مستقیم به انحراف و کجرویها سوق دهد؛ ولی) باید به چنین اندیشه‌های ابلیس مآبانه و خدعه‌های دلسوزمندانه پاسخ داد که دین اسلام با کناره گیری و انزواجوئی افراد بی لیاقت، دچار اندراس و فرسودگی نمی‌گردد. البته تا زمانی که شیطان، جاه طلبی و ریاستمداری را در میان مردم ترویج می‌کند و افراد را به سوی آن جلب می‌نماید - و می‌دانیم که تا روز قیامت نیز از چنین فعالیت‌های وسوسه انگیز خسته و فرسوده نمی‌شود - دین، منقرض و مندرس نمی‌گردد؛ بلکه برای نشر علم و دانش گروهی به پا می‌خیزند که در آخرت و روز قیامت، حظ و بهره و نصیبی ندارند. چنانکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود:  
ان الله یؤید هذا الدین باقوام لاخلاق لهم (168)  
خدای متعال این دین را به مدد گروهی از مردم تقویت و تایید می‌کند که (در روز قیامت) بی نصیب اند.  
و نیز فرمود:  
ان الله یؤید هذا الدین بالرجل الفاجر (169)  
خداوند متعال این دین را با مساعی فرد فاجر و گناهکار، تایید و نگاهبانی و تقویت می‌کند.  
با توجه به این حقیقت نباید تحت تاثیر چنان وسوسه‌ها و غلط اندازیهای شیطانی قرار گرفت، و به حشر و آمیزش با مردم، سرگرم شد؛ (چون در صورت فقدان خلوص نیت و عدم احراز شایستگی) ، حس جاه طلبی و ثناجوئی و علاقه به برخورداری از تعظیم و بزرگداشت مردم - از رهگذر معاشرت با آنها - در قلب انسان رو به رشد و نمو می‌گذارد. آری مخالفت و آمیزش با مردم (در صورت عدم احراز شایستگی) ، بذر نفاق و دوگانگی شخصیت را در دل انسان غرس می‌نماید.  
رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود:  
«جاه طلبی و دلبستگی به مال دنیا، نفاق و دوروئی را در قلب انسان می‌رویاند، آنچنانکه آب (و رطوبت) به رویش گیاه مدد می‌کند.» (170)  
و همو فرموده است:  
«زیان و فساد دو گرگ درنده و خونخوار و گرسنه و حریص - که در میان آغل گوسفندان رها می‌شوند - از ضرر و زیانباری، و لطمه حس جاه طلبی و مال دوستی به دین و ایمان فرد مسلمان، بیشتر و زیانبارتر نیست.» (171)  
پس باید یک فرد عالم و دانشمند دینی، فکر و اندیشه خویش را به کار اندازد تا اسرار و رموز صفات پست را - که احیانا ممکن است در دلش راه یافته باشد - تفطن و شناسائی کند، و راه و رسم نجات و رهائی از آنها را استنباط نماید؛ چون ضرر و فتنه‌ای - که از طریق رسوخ این صفات پست و حالات روانی نامطلوب در قلب عالم و دانشمند و متعلم و شاگرد - عائد مردم می‌گردد از فتنه و فسادی که از غیر عالم و متعلم به جامعه می‌رسد، به مراتب زیادی مهمتر و بزرگتر است؛ زیرا عالم و دانشمند در تمام مظاهر و پایگاه مثبت و منفی رفتار خود، الگو و سرمشقی برای دیگران می‌باشد. افراد عامی و توده مردم - با مشاهده اعمال و رفتار یک عالم و دانشمند - می‌گویند:  
اگر چنین اعمالی، زشت و ناستوده باشد علماء و دانشمندان شایسته تر از ما هستند که دست به چنین اعمالی نزنند و سزاوارترند که از آنها اجتناب نمایند.  
افراد جاهل و نادان - از رهگذر اعمال ناستوده علماء -، گرفتار رفتارهای ناپسند می‌گردند. (و جرات و جسارت آنها در ارتکاب اعمال زشت، رو به فزونی می‌گذارد.  
و برای آنکه روی عمل ناستوده خویش صحه گذارند به رفتار عالم و دانشمند استناد می‌جویند).  
میان جرم و گناه یک فرد عامی و بی اطلاع، و گناه یک مرد عالم و دانا، تفاوت زیادی وجود دارد:  
فرد عامی و بی اطلاع در روز رستاخیز فقط بار گناه شخصی خویش را به دوش می‌کشد. ولی بر دوش یک عالم و دانشمند، بار گناه خود او و گناه همه کسانی که در اعمال خویش از او سرمشق گرفته - و تا روز قیامت از راه و روش او پیروی می‌نمایند - سنگینی می‌کند.  
و باید با چنان بار گران و کمرشکنی به روز رستاخیز در پیشگاه عدل الهی حضور یابد. چنانکه این حقیقت طی اخبار و احادیث صحیح و معتبر، به ما گوشزد شده است.  
به طور فشرده باید گفت:  
شناخت صحیح حقیقت اخلاص نیت و مساله هماهنگی رفتار با خلوص عقیدت، همچون دریائی عمیق و ژرفناک است که - جز اندکی از مردم و افراد نادری - همگی در آن، احتمالا غرق شده و گرفتار نیرنگ شیطانی خواهند گشت. خداوند نیز از این مردم نادر و استثنائی در قرآن کریم یاد کرده و می‌فرماید:  
الا عبادک منهم المخلصین (172)  
شیطان می‌گوید:  
(من همه مردم را اغواء خواهم کرد) به جز بندگان پاکیزه تو که از میان همین مردم، از اخلاص بهره مندند.  
بنابراین، بندگان با ایمان خداوند باید خویشتن را سخت بپایند، و نکته‌های دقیق رفتار خود را تحت مراقبت قرار دهند؛ زیرا در غیر اینصورت ناخودآگاه به پیروان و رهروان راه و رسم شیاطین می‌پیوندند.  
2 - عمل به علم - یا - لزوم هماهنگی رفتار معلم و شاگرد با علم و آگاهی آنها  
2 - عمل به علم - یا - لزوم هماهنگی رفتار معلم و شاگرد با علم و آگاهی آنها  
دومین مساله‌ای که باید معلم و شاگرد درباره خویشتن نسبت به آن اهتمام و عنایت داشته باشند این است که همراه با علوم و آگاهیهای خویش، به تدریج و گام به گام، این آگاهیها و معارف را به کار بندند؛ زیرا اهتمام و عنایت هر فرد عاقل و خردمند، در مراقبت و پرداختن به خویشتن و عمل به علم، مصروف می‌گردد؛ ولی کوششها و عنایات یک فرد عامی به نقل و روایت و گفتگو محدود است.

الف - احادیث درباره به کار گرفتن علم:

از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) روایت شده است که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود:  
«علماء و دانشمندان از دو دسته تشکیل یافته‌اند:  
1 - دسته‌ای که علم و آگاهی خود را به کار گرفته و بر طبق آن عمل می‌کنند. این گونه دانشمندان از عواقب سوء روز قیامت مصون هستند.  
2 - و دسته‌ای دیگر که بر طبق علم خود عمل نمی‌کنند. این گروه از علماء، دچار هلاک و نابودی شده و به گونه‌ای در روز قیامت محشور می‌شوند که دوزخیان هم از بوی بد و تعفن وجود آنها رنج و آزار می‌بینند.  
در میان جمع اهل دوزخ - آنکه بیش از همه و سخت تر از دیگران احساس تاسف و ندامت می‌نماید - عبارت از کسی است که شخص دیگر و بنده خدائی را به سوی خدا دعوت کند و دعوت او با پاسخ مثبت روبرو شده و مؤثر می‌افتد. یعنی آن شخص، پذیرای دعوت او گشته و در صراط مستقیم قرار گیرد، و به راه و رسم دین و آئین پای بند گردد و موفق به طاعت از خدا شود.  
و سرانجام، خدایش او را وارد بهشت سازد؛ ولی راهبر و راهنمای او را - به خاطر فقدان عمل و هواپرستی و دورپروازی در آرزوها و تمایلات - وارد دوزخ نماید؛ زیرا پیروی از تمایلات و روح هواپرستی، مانع وصول انسان به حق و واقعیت است.  
و آرزوهای دور و دراز، آخرت و معنویت انسان را به دست فراموشی می‌سپارد.» (173)  
امام صادق (علیه السلام) فرمود:  
«اگر عالم و دانشمند به علم خود عمل نکند، موعظه و اندرز او از دلها می‌لغزد، آنچنانکه باران از روی سنگ صفا که صاف و لغزاننده و لغزنده است بلغزد.» (174)  
مردی حضور علی بن الحسین امام سجاد (علیه السلام) رسید و پرسشهائی با آن حضرت در میان گذاشت. امام سجاد (علیه السلام) پاسخهای لازم را به او داد. این مرد دوباره نزد امام بازگشت و پرسشی از سنخ پرسشهای اولیه را در میان نهاد و در ادامه همان پرسشها، سؤالاتی مطرح کرد. حضرت فرمود:  
در کتاب انجیل چنین نوشته شده است:  
«تا آنگاه که نسبت به دانسته‌های خویش عمل نکردید، از آنچه نمی‌دانید سؤال نکنید؛ زیرا هر نوع علم و آگاهی دینی که بدان عمل نشود، کفر و ناسپاسی و مراتب دوری انسان نسبت به خدا را فزاینده می‌سازد.» (175)  
«مفضل بن عمر از امام صادق (علیه السلام) سؤال کرد:  
ناجیان از آتش دوزخ با چه نشانه‌ها و مشخصاتی، قابل شناسائی هستند؟  
فرمود:  
هر کسی که گفتار و رفتارش با هم هماهنگی دارد، می‌توانی نجاتش را از آتش دوزخ گواهی کنی.  
و کسی که گفتار او موافق کردارش نباشد چنین کسی از لحاظ دین و آخرت، دارای وضع متزلزل و نگران کننده‌ای است.» (176)  
امیرالمؤمنین (علیه السلام) ضمن یکی از گفتارهای خود - به هنگام سخنرانی بر منبر - فرمود:  
«مردم! آنگاه که عالم و دانا شدید، به علم و آگاهی خویش عمل کنید به این امید که راه راست را بازیابید.»  
عالم و دانشمندی که رفتار خود را برخلاف جهت معلومات خویش تنظیم کند همانند جاهل و نادان و خائنی است که دچار حیرت و سرگشتگی است و از خواب نادانی خویش، به هوش نیاید و از آن رهائی نمی‌یابد؛ بلکه می‌توان گفت که حجت و دلیل کوبنده، علیه او بزرگتر بوده، و افسوس و حسرت چنین دانشمند فاقد عمل، از حسرت جاهل سرگردان در جهالت و نادانی، بیشتر است.  
این عالم و جاهل هر دو دچار حیرت و سرگردانی بوده و هر دو بی ثمر و خالی از اثر و عاطل هستند. نگرانی به خود راه ندهید که ممکن است به شک و دودلی منجر گردد. نباید شک و تردید کنید؛ چون شک و تردید، شما را به کفر و ناسپاسی سوق می‌دهد.  
و آنقدر ارزش و شخصیت خود را تنزل ندهید (و احساس بی وزنی نکنید و خودکم بین نباشید) ؛ چون ممکن است این حالت شما باعث مجامله و سازشکاری تان گردد. آری نباید در طریق حق با هیچ کسی مداهنه و سازشکاری کنید؛ زیرا شما با این سازشکاری زیان می‌بینید (یعنی اگر بنا باشد طبق مثل سائر: «خواهی نشوی رسوا، همرنگ جماعت شو» با هر فضاء و شرایطی - در جهت خلاف حق - بسازی و رفتار خویش را باری به هر جهت همرنگ با محیط تنظیم نمائی ناگزیر باید از انحطاط و خسران و زیان آن استقبال کنی).  
حقا باید شما در دین، فقه و بصیرتی به دست آورید. بصیرت و بینش صحیح دینی، در این است که دچار غرور و خودباختگی نگردید. آن کسی که نسبت به خود، دلسوزتر می‌باشد و خویشتن را بیش از دیگران اندرز می‌دهد، او عبارت از کسی است که طاعت او از پروردگارش، از دیگران، فزونتر می‌باشد.  
و آنکه خویشتن را فزونتر از دیگران فریب می‌دهد (و به نیات و کردار آلوده خود در پیشگاه وجدانش چهره حق به جانب می‌بخشد، و ماسک معصومیت بر گونه رفتار خویش می‌اندازد) ، نسبت به پروردگارش، گناهکارتر محسوب می‌گردد.  
و آنکه از خدای خویش فرمان می‌برد، از امنیت و رفاه روحی برخوردار است و شایسته بشارت و مژده الهی می‌باشد؛ ولی آنکه از فرمان خداوند متعال سر بر می‌تابد، و راه گناه و جرم را در پیش می‌گیرد، فرجام کار او جز نومیدی و ناکامی و پشیمانی، چیز دیگری نخواهد بود (177).  
امام صادق (علیه السلام) فرمود:  
«مردی حضور رسول گرامی (صلی الله علیه و آله) رسید و عرض کرد:  
علم و دانش چیست؟ حضرت فرمود:  
سکوت.  
عرض کرد:  
پس از سکوت؟  
فرمود:  
استماع و شنیدن. گفت:  
پس از آن؟  
فرمود:  
حفظ و نگاهداری.  
عرض کرد:  
پس از حفظ کردن؟  
فرمود:  
عمل کردن بر طبق آن.  
عرض کرد:  
پس از عمل کردن؟  
فرمود:  
نشر و ترویج آن» (178).  
(پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) با چنین بیان ساده و روشن، مرحله و موقعیت اداء وظیفه تعلیم و ارشاد دیگران را به ترتیب پس از گذراندن مراحل سکوت و استماع و حفظ و عمل بر طبق موازین علمی، قرار داده، و به تمام معلمان و مربیان و همه راهبران دینی اعلام فرموده است:  
تا وقتی که این مراحل و درجات مختلف و متسلسل را نپیمایند حق ندارند مقام و منصب تعلیم و ارشاد دیگران را به عهده گیرند).  
همان امام (علیه السلام) فرمود:  
«موسی بن عمران (علیه السلام) در جمع یاران خود، همنشینی داشت که از لحاظ علمی، به مایه‌های فزونتری از دیگران دست یافته بود. روزی از آن حضرت اجازه خواست (تا به مسافرت کوتاهی برود و) با نزدیکان و خویشاوندان خود صله رحم و ملاقاتی به عمل آورد. حضرت موسی (علیه السلام) فرمود:  
صله رحم و استمرار پیوند با خویشاوندان یکی از حقوقی است که افراد وابسته و خویشاوند، نسبت به همدیگر دارند (برو و این مسافرت را در پیش گیر). ولی مبادا از این رهگذر در تو گرایش و تمایل عصبی به دنیا پدید آید و متکی به دنیا گردی؛ زیرا خداوند متعال بار علم را بر دوش تو نهاده است که نباید آن را ضایع و تباه سازی، و جز خدا تکیه گاه دیگری برای خود انتخاب کنی و بدان گرایش یابی. آن مرد عرض کرد (من در مسیر ملاقات و صله رحم با خویشاوندان خود) ، جز کار و کردار نیک، هدف دیگری ندارم.  
(باری پس از کسب اجازه) از جا برخاست و برای صله ارحام خود به راه افتاد. این مسافرت - به طور غیر منتظره‌ای - طولانی شد تا آنجا که حضرت موسی (علیه السلام) (به تکاپو افتاد و از هر کسی) جویای احوال او می‌شد؛ ولی (علیرغم این پرس و جو) هیچکس از حال او اطلاعی نداشت. موسی ناگزیر گشت از (خبرگزار الهی و آسمانی یعنی) جبرائیل (علیه السلام) جویای احوال او گردد؛ لذا از او پرسید:  
آیا راجع به ندیم و همنشین من اطلاعی داری؟ جبرائیل گفت:  
آری، هم اکنون را چهره‌ای دگرگون شده و میمون وار، کنار در ایستاده و زنجیری به گردن دارد. موسی (علیه السلام) از این خبر بیمناک گشت و بیم و هراس خود را با خدا در میان گذاشت و در نمازگاه خویش ایستاد و خدای را می‌خواند و عرض می‌کرد:  
پروردگارا یار و همنشین مرا از این وضع دلخراش و دردناک نجات ده.  
خدا به موسی (علیه السلام) فرمود:  
ای موسی! اگر - برای نجات جلیس و همنشین خود - مرا آنچنان بخوانی که رگهای دو چنبره گردن تو از هم بدرد، خواسته تو را درباره این شخص برآورده نمی‌سازم. من بار علم و دانش را بر دوش هوش او نهادم؛ ولی او این بار گرانبها و کالای ارزشمند را ضایع و تباه ساخته و به غیر علم یعنی، دنیا روی آورده است.» (179)  
ابوبصیر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرمود:  
«ای طالب علم، (تو که پویای علم و معرفت هستی باید بدانی که) علم دارای فضائل فراوانی است (که همچون انسان مجهز و رزمنده‌ای از اندامها و اجزاء گوناگونی تشکل می‌یابد، و دارای پیکره‌های متعددی است بدین صورت): که سرش تواضع و فروتنی. چشمش بیزاری و پاکی از حسد. گوشش فهمیدن و درک کردن. زبانش راستگوئی. حافظه اش بحث و کاوش. قلبش حسن نیت. عقلش شناخت اشیاء و امور زندگانی. دستش مهر و محبت و رحمت. پایش دیدار دانشمندان. همتش سلامت. حکمتش پرهیزکاری. قرارگاهش نجات و رستگاری. راهبرش عافیت و پاکیزگی روح و جسم. مرکبش وفاء. سلاح و رزم‌افزارش سخن نرم و ملایم. شمشیرش رضا و قناعت. تیر و کمانش مدارا. لشکر و ارتشش گفتگوی با دانشمندان. سرمایه و ثروتش ادب و نزاکت. ذخیره و اندوخته اش اجتناب از گناهان. دارویش کار نیک. پناهگاهش صلح و آشتی. توشه اش نیکی. نوشیدنی اش سازگاری. راهنمایش هدایت.  
و رفیق و همرهش دوستی با افراد برگزیده است» (180). (این اندامها و افزارها، سازنده و تشکیل دهنده پیکره فضائل و مزایای علم و دانش است).  
در طی حدیث طولانی عنوان بصری از امام صادق (علیه السلام) آمده است:  
«علم و دانش با کثرت تعلم و مداومت بر تحصیل به دست نمی‌آید. علم و دانش منحصرا عبارت از نور و پرتوی است که در قلب کسی که خداوند، خواهان هدایت او است جای می‌گیرد. آنگاه که آهنگ علم می‌نمائی نخست باید در دلت جویای حقیقت بندگی باشی. علم را از آن جهت پویا باش که در صدد به کار بستن آن باشی، و در سایه هوش خود از خدا درخواست کن تا فهم و درک حقایق را به تو موهبت فرماید.» (181)

ب - نکته‌های جالب و مثالهای هشداردهنده درباره دانشمندان فاقد عمل

علم و دانش به منزله درخت، و عمل کردن بر طبق آن به مثابه میوه همان درخت است. غرض و فائده درخت بارور، فقط ثمره و میوه آن است. اما خود درخت میوه - منهای ثمره و میوه آن - نمی‌تواند هدف غائی و منظور نهائی غرس و کاشتن آن را تشکیل دهد؛ چون انسان در هر حال وقتی می‌تواند از درخت میوه، سودمند گردد که آن درخت، به نوعی از میوه بارور شود.  
هدف اصلی و منظور اساسی علم و دانش - مطلقا و بدون هیچ قید و شرطی - عبارت از عمل و کردار بر طبق آنست؛ زیرا بازگشت تمام علوم و معارف بشری به دو علم و دانش می‌باشد:  
1 - علم معامله و رفتار 2 - علم معرفت و شناخت.  
1 - علم معامله و رفتار (که کیفیت عمل و روابط مختلف را در شئون گوناگون زندگانی تنظیم می‌کند) عبارت از شناخت حلال و حرام و احکامی امثال آنها؛ و نیز شناخت اخلاق و خوی‌های ستوده و ناستوده نفس و روان، و کیفیت درمان بیماریهای روانی و باز یافتن راه‌های گریز از این بیماریها و خوی‌های ناپسند است.  
2 - علم معرفت و شناخت: - (که خود شناخت، با صرف نظر از رفتار، در آن علم، مورد نظر می‌باشد) - عبارت از علم به خدا و صفات و اسماء او است.  
علوم و دانشهائی که در بیرون از محدوده این دو نوع علم قرار دارند یا (به عنوان علوم آلی و دانشهای افزاری به شمار می‌روند که) ابزار و وسائل علوم مذکور در فوق هستند.  
و یا آنکه هدف و منظور از آنها - فی الجمله - نوعی از عمل و رفتار می‌باشد.  
این نکته بر فرزانگانی که دست اندر کار تتبع و علوم و دانشها هستند (و در طبقه بندی معارف بشری اطلاعاتی دارند) مخفی نیست.  
پیدا است که منظور و هدف علوم معاملی و رفتاری، به طرز عمل و رفتار انسان محدود است. اگر بشر در زندگانی خود به این گونه اعمال و رفتار نیازمند نمی‌بود چنین علوم و معارف، فاقد ارزش می‌گشت.  
اینجاست که باید یادآور گردیم: کسانی که علوم شرعی و امثال آن را به درستی فرا می‌گیرند، اگر در تفقد جوارح و اندامشان سهل انگاری کنند، یعنی اندام و جوارح خویش را از گناهان حفظ ننمایند، و مجموع اجزاء پیکر خود را به طاعت و فرمانبرداری از دستور خدا، ملزم و پای بند نسازند، و با توجه به اینکه به صفات علم آراسته‌اند و تصور کنند علم و دانش ذاتاً مطلوب می‌باشد و نیازی به عمل به آن نیست، و به همین جهت در صدد برنیایند که اعمالشان را از مرحله واجبات به مرحله مستحبات تعالی بخشند، چنین دانشمندانی قطعا از نظر روانی، گرفتار خودباختگی و شیفتگی هستند، و باید بدانند که در دین و ایمان خویش، دچار فریب و خدعه شیطان شده‌اند، و فرجام زندگانی آنها در نظرشان مبهم و اشتباه آمیز و گرفتار نابسامانی می‌باشد.  
مثالی گویا درباره عالم بی عمل:  
داستان عالم و دانشمند آگاه به علوم شرعی - (که اطلاعات درستی در این علوم کسب کرده؛ ولی علم خویش را به کار نمی‌گیرد و دانسته‌های او پا به پای کردارش پیش نمی‌رود) - همانند مثل و داستان بیماری است که بیماریش جز با داروی مرکب از عناصر و اجزای آن را جز پزشکان حاذق و کارآمد نمی‌توانند شناسائی کنند. چنین بیماری می‌کوشد - که با جلای وطن - طبیب و پزشکی را در دیار و مملکتی دیگر بیابد، و سرانجام موفق می‌شود که به چنین طبیب حاذق و آگاه دسترسی پیدا کند. طبیب - پس از ملاقات و معاینه - دارو را معرفی می‌کند، و با تفصیل و توضیح دقیق، عناصر و مواد مختلف این داروی مرکب و انواع و اندازه و مقدار و حتی معادن و مراکزی را که این عناصر در آنجا وجود دارد به اطلاع او میرساند و به او می‌آموزد که باید با چه کیفیتی این عناصر را کوبیده و نرم ساخته و آنها را به هم مخلوط و عجین سازد.  
بیمار مذکور همه این نکات دقیق را از پزشک فرا می‌گیرد، و از همه این جزئیات یادداشت و نسخه‌ای برمیدارد، و آن را با خط خوش و خوانا می‌نویسد، و به خویشتن بازمی گردد و در خود مطالعه می‌کند. بارها و بارها نوشتن این نسخه را تکرار می‌نماید، و مکرر آن را می‌خواند، و کیفیت درمان بیماری را دقیقا به بیماران دیگر تعلیم می‌دهد؛ ولی خود - متاسفانه - از این دارو نمی‌نوشد، و معلوماتی که دقیقا در مورد درمان بیماری خود فراهم آورده است به کار نمی‌بندد.  
آیا چنین فرد بیماری با خواندن و نوشتن و تعلیم داروسازی و آموزش راه درمان بیماری به دیگران، می‌تواند خود را از درمان بیماری خویش بی نیاز کند و خویشتن را درمان نماید، و یا اندکی از شدت آن بکاهد؟! چه خیال خام و خواب خوشی (که هرگز تعبیر نخواهد شد).  
اگر همان نسخه دیگر استنساخ کند، و به هزار بیمار دیگر راه و رسم درمان را تعلیم دهد و همه آنها بهبودی یابند، و او هر شب هزار بار آن نسخه را بخواند؛ این تلاشها و کوششها به هیچ وجه برای علاج بیماری او مؤثر نخواهد بود، مگر آنکه زر بکشد (و درهم و دینار را از جیب خود بیرون کند) ، و به وسیله آن، داروی مورد نظر را خریداری نماید، و عناصر و مواد مختلف آن را - همانگونه که آموخته است با هم درآمیزد، و تلخی تناول و نوشیدن آن را تحمل نماید، و با حفظ رژیم و پرهیز، در اوقات و ساعات معین، آن دارو را لاجرعه بنوشد، و تمام شرائط بهداشتی و پرهیز و احتیاط را رعایت کند.  
با وجود رعایت موازین درمان و نوشیدن دارو و پرهیز و احتیاط، باز هم خطر بیماری (و سرانجام، خطر مرگ) احیانا در پیش است، تا چه رسد به اینکه دارو را به کار نبندد و آن را تناول ننماید (مسلما خطر شدت بیماری - که فرجام آن، مرگ و نابودی است - او را بیشتر تهدید خواهد کرد).  
همچنین فقیه و دانشمند دینی که کاملا رژیم طاعات و برنامه فرمانبرداری از دستور خدا را می‌داند، و به آن عمل نمی‌کند، و او که به طور دقیق، گناهان ریز و درشت و جرمهای حساس و غیر حساس را شناسائی کرده؛ ولی از آنها اجتناب نمی‌نماید، او که به همه موازین و دقائق اخلاق مذموم و نکوهیده آگاهی درستی کسب کرده؛ ولی جان و دل خود را از این اخلاق زشت تصفیه نکرده است، و با ژرف بینی و استوار اندیشی، از خویهای پسندیده و ستوده آگاهی یافته؛ ولی خویشتن را بدانها نیاراسته و مجهز نساخته است، چنین عالم و فقیه دانشمند، خود را فریب می‌دهد.  
و در دین و آئین خود، گرفتار خدعه شیطان می‌باشد؛ زیرا خداوند متعال در قرآن کریم (مجهز شدن نفس را به علم و دانش، عامل رستگاری نمی‌داند؛ بلکه عامل رستگاری و پیروزی انسان در روز رستاخیز را عبارت از پاکسازی جان؛ و تهذیب نفس از هرگونه نیات پلید شیطانی معرفی می‌کند، آنجا که می‌فرماید):  
قد افلح من زکیها. (182)  
محققاً کسی رستگار و کامیاب است که جان و دل خویش را از هر گونه آلودگیها پاک ساخت و به رشد آن مدد کرد.  
ولی نگفت:  
قد افلح من تعلم کیفیة تزکیة النفس و کتب علمها و علمها الناس: آری نگفت:  
که رستگار، عبارت از کسی است که آگاهیهای مربوط به کیفیت تزکیه نفس را آموخته و آن را در کتابی تدوین نموده و یا آن را به دیگران تعلیم داده است. (اگر عقل آدمی صرفا از آگاهیهای مربوط به آئین رستگاری، مایه گیرد و از لحاظ علمی مجهز گردد، این آئین شناسی، ضامن موفقیت او نخواهد بود. بلکه علاوه بر تجهیز نفس به علم اخلاق، لازم است با همان معیارها قلب و جانش را نیز تزکیه نماید و آن را دگرگون سازد).

ج - باید دید که شیطان چگونه دام گستری می‌کند.

آری در چنین شرائطی، شیطان (در کمین نشسته و منتظر طعمه‌ای است تا آن را شکار کند؛ لذا در گوش همین عالم و دانشمند زمزمه می‌کند و) به او می‌گوید:  
که این مثال (: یعنی مثال بیمار داروشناس) ، ترا تحت تاثیر قرار ندهد و ترا نفریبد. درست است که داروشناسی، بیماری را علاج نمی‌کند؛ ولی مسلما هدف تو در کسب علم و یا تعلیم آن به دیگران، قرب به خداوند و نیل به پاداش الهی است. علم و دانش، ثواب و پاداش الهی را برای انسان به ارمغان می‌آورد و آن را به سوی او جلب می‌کند.  
(شیطان می‌خواهد با چنین دامی به شکار پردازد) او در پی چنین وسوسه هائی راجع به فضائل و مزایای علم، اخبار و احادیث مربوط را بازگو می‌کند. اگر این عالم بی نوا، سبک مغز باشد تحت تاثیر این تلقینات قرار می‌گیرد و حس می‌کند که وسوسه هائی شیطانی، مطابق دلخواه او است.  
و در نتیجه به شیطان پناه آورده و بدو متکی می‌گردد و از به کار گرفتن علم، دریغ ورزیده، سهل انگاری و مسامحه در کردار و عمل را در پیش می‌گیرد.  
ولی اگر این فقیه و دانشمند، هوشمند و زیرک باشد (و در برابر وسوسه‌های شیطان، پایداری کند، به او) پاسخ می‌دهد که تو برای من از فضائل و مزایای علم و دانش یاد می‌کنی، و مرا به مزایای پرارزش علم و معرفت آگاه می‌سازی؛ لکن آیات و اخبار مربوط به عواقب سوء عالم فاقد عمل را از دیدگاه من مخفی نموده و آنها را به دست فراموشی ام می‌سپاری، و چشم بصیرتم را در مشاهده آنها می‌بندی، و در من غفلتی بوجود می‌آوری که از نتایج سوء علم بی عمل، بی خبر بمانم. تو می‌کوشی که من آیات و اخبار مربوط به دانشمند عاری از کردار را فراموش کنم. نه، من فراموشکار و غافل نیستم و آیات خدا را به یاد دارم که خداوند در وصف عالم بلا عمل به داستان بلعم بن باعور اشاره می‌فرماید که در محضر درس او دوازده هزار قلمدان (برای نگارش سخنانش) فراهم بود تا حاضران مجلس درس او با استفاده از این نوشت افزار، گفتار علمی او را بنویسند. (علاوه بر این که جلسه درس او، شاگردان فوق العاده زیادی را به خود جلب کرده بود) خود نیز از مواهب الهی و علوم وهبی و معارف لدنی، برخوردار بوده است. خداوند متعال یک سلسله کرامات و نشانه هائی که نمایانگر عمق و گسترش مقام علمی او بود به وی مرحمت فرمود، که از آن جمله - طبق گفته گروهی از دانشمندان - می‌توانست به هنگام نظر و توجه و التفات، عرش الهی و مقام ملکوتی پروردگار را شهود نماید. (یعنی در حقیقت علاوه بر احاطه نسبت به معارف و علوم رسمی و متداول، از یک دید نافذ روحی و ملکوتی برخوردار بوده که می‌توانست پرده‌های ابهام را از روی حقایق، کنار زده و اسرار نهانی را کشف و شهود نماید). پروردگار متعال درباره چنین دانشمند خارق العاده و ابرمرد علم و دانش - به خاطر فقدان عمل - می‌فرماید:  
فمثله کمثل الکلب ان تحمل علیه یلهث او تترکه یلهث (183)  
داستان بلعم بن باعور، همانند داستان سگ می‌باشد که اگر به او یورش بری، زبانش از کامش به در آرد و پارس کند.  
و یا اگر رهایش کنی و کار به کارش نداشته باشی (باز هم چنین حالتی را از خود نشان می‌دهد و) زبانش را از دهانش بیرون کشد.  
و نیز حضرت باریتعالی (نمودار دیگری را درباره دانشمندان عاری از عمل ترسیم می‌کند و) در وصف آنها میفرماید:  
مثل الذین حملوا التوریة ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا (184)  
داستان کسانی که بار علم و آگاهی به مضامین کتاب آسمانی تورات را به دوش می‌کشند، ولی عملا زیر بار آن نمی‌روند (و کردار آنها با محتوای تورات توافق ندارد) ، همانند الاغ و درازگوشی است که بار نوشته‌ها را به دوش می‌کشد.  
یعنی مثل و داستان مردمی که حامل اطلاعات در مورد تورات هستند و به هدف نهائی علم خود عمل نمی‌کنند، مانند الاغی هستند که بار کتب و نوشته‌ها را به دوش می‌کشد.  
(سعدی نیز از این بیان الهی الهام گرفته و می‌گوید:  
مراد از نزول قرآن، تحصیل سیرت خوبست نه ترتیل سورت مکتوب:  
علم چندانکه بیشتر خوانی چون عمل در تو نیست نادانی  
نه محقق بود نه دانشمند چارپائی بر او کتابی چند  
آن تهی مغز را چه علم و خبر که برو هیزم است یا دفتر  
و (مولوی) می‌گوید:  
گفت ایزد یحمل اسفاره  
بار باشد علم، کان نبود ز هو  
علم‌های اهل دل حمالشان  
علم‌های اهل تن احمالشان  
علم چون بر دل زند یاری بود  
علم چون بر گل زند باری بود  
چون بدل خوانی ز حق گیری سبق  
چون به گل خوانی سیه سازی ورق) (185)  
به راستی آیا هیچ نوع تیره روزی و خزی و خواری، بزرگتر و مهمتر از این را سراغ داریم که خداوند متعال انسان را (به علت نابسامانی عملش، چنان از مقام انسانیت تنزل دهد که او را به سگ و الاغ تشبیه نماید، (خدا هرگز به گزاف سخن نمی‌گوید:  
گفتار پروردگار متعال همواره نمایانگر واقعیت، و سراپا حکمت است، و کمترین بیهوده گوئی در آن راه ندارد.  
و واقعا باید گفت:  
عالم و دانشمند فزونمایه‌ای که فاقد عمل می‌باشد، و میان کردار و معلوماتش هیچ تناسبی وجود ندارد، همانند سگی است که همواره زبانش به کار است؛ ولی جان و درونش، و کردار و رفتار و اندام و برونش با این زبان بازیها هیچ توافق و تطابقی ندارد. آیا چنان عالم و دانشمند، همچون الاغی نیست که محتوای نگارشهای علمی و نبشته‌های عرفانی را بر دوش هوش خود بار کرده، ولی جان و دل و کردارش به مضامین این نوشته‌ها انس و الفتی ندارد، و عملا از آنها بیگانه است. بنابراین عالم فاقد عمل، خود را به مقام بهائم و چارپایان و جانوران و حتی موجودی فرومایه تر تنزل می‌دهد).  
رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود:  
«اگر کسی اندوخته‌های علمی خود را افزون سازد و همسان با آن، سرمایه‌های روحی و معنوی و هدایت خویش را افزایش ندهد و بر مراتب رهنمونیش به حق نیفزاید، صرفا بر مراتب بعد و دوری خود از خداوند، می‌افزاید» (186).  
و همو فرمود:  
«علم بی عمل را در میان آتش دوزخ می‌اندازند (آتشی که آنچنان شدید و گدازنده است) که روده‌ها و امعاء و اندامهای درونی او را به صورت گدازه‌ای، از حنجره او بیرون می‌ریزد.  
و سپس این امعاء گرداگرد چنان عالمی می‌پیچد و یا او را به گردش درمی آورد آنچنانکه الاغ، پیرامون آسیاب به پیچش و گردش درمی آید.» (187)  
و نیز معصوم (علیه السلام) فرمود:  
بدترین مردم عبارت از دانشمندان بدسیرت و زشت کردار می.باشن (188)  
ابودرداء می‌گوید:  
باید به حال کسی که فاقد علم و بصیرت دینی است، یکبار متاسف بود؛ چون او در شرائطی قرار دارد که اگر مشیت الهی تعلق گیرد، وی را از علم و بصیرت برخوردار می‌گرداند. ولی به حال کسی که عالم و دانشمند است باید هفت بار متاسف بود (و تاسف بر دانشمندی که علم خویشتن را به کار نمی‌گیرد، به مراتب شدیدتر از تاسف بر جاهل و نادان می‌باشد). یعنی علم و آگاهی عالم، حجت و دلیلی است که می‌تواند برای او زیان بار باشد؛ به این دلیل که در روز قیامت به عالم و دانشمند دینی می‌گویند:  
«کاربرد علمی معارف و معلومات تو در دنیا تا چه پایه بوده و تا چه مقدار به آگاهیهای خود عمل کرده‌ای، و در برابر موهبت علم و دانش شکر و سپاس الهی را چگونه برگزار نموده ای؟.» (حدیثی قریب به همین مضمون در کنز.10/198)  
رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود:  
«پرشکنجه ترین مردم - در روز قیامت - عبارت از عالم و دانشمندی است که خداوند، او را علیرغم علم و بصیرتش؛ از علمش بهره‌مند نساخته است.» (189)  
این روایات و هشدارهائی این چنین - که نمونه هائی از آنها را نیز در آغاز کتاب، ترسیم کردیم - بیش از حد شمار و آمار است.  
بدیهی است آن کسی که ما را به فضیلت و شرافت علم، آگاهی داده است مسلما راجع به مذمتها و نکوهشهای مربوط به دانشمندانی را - که از لحاظ عمل به علم، مقصر و سهل انگارند - گزارش و بیان کرده است که اوضاع و احوال علمائی که گرفتار نارسائی و کوتاهی در عمل هستند، سخت تر و طاقت فرساتر از اوضاع و احوال نادانان و جهال می‌باشد؛ چون همان خدائی که فضیلت علم را اعلام کرد، همه عالمان بی عمل را نیز مورد نکوهش قرار داده است، و لذا فرمود:  
افتومنون ببعض الکتاب و تکفرون ببعض (190)  
آیا به بخشی و پاره‌ای از قرآن ایمان دارید، و نسبت به پاره دیگر از آن انکار می‌ورزید.  
مثال جالب دیگر:  
اما علم خداشناسی و آن بخش از علوم عقلی - که اساس و بنیاد علم خداشناسی را تشکیل می‌دهند - قضیه و داستان عالم و دانشمندی که به چنین علومی مجهز است؛ ولی در عمل و کردارش سهل انگاری می‌کند و درباره آن اهمال می‌ورزد، و اوامر و حدود و ضوابط الهی را - توام با غرور و خودباختگی شدید - عملا ضایع و تباه می‌سازد. مانند داستان مردی است که می‌خواهد در سلک خادمان پادشاه و فرمانروائی درآید، و ضمنا پادشاه را هم می‌شناسد و از اخلاق و اوصاف و رنگ چهره و قیافه و طول و عرض قامت و عادات و طرز جلوس و محفل و مجلس او آگاهی دارد؛ ولی از چیزی که پادشاه به آن علاقه‌مند است و یا از آن نفرت دارد و یا از آن خشمگین می‌گردد، و نیز از عاملی که مراتب رضامندی خاطر او را تامین می‌کند هیچگونه آگاهی ندارد.  
و یا آنکه به همه این خصوصیات و ویژگیهای مذکور، واقف و مطلع است و ضمنا آهنگ آن را دارد که در دستگاه او خدمت کند. لکن از عوامل جلب محبت وی از قبیل شئون و تشکیلات ظاهری و حرکات و سکنات خویش که می‌تواند دوستی پادشاه را برانگیزد کاملا بی اطلاع و عاری و بی بهره است:  
چنین شخصی بر چنان فرمانروائی وارد می‌شود، و می‌خواهد مقرب درگاه او گردد، و در پیشگاه او ویژگی یابد (و به اصطلاح: در کادر خصوصی او قرار گیرد) ؛ ولی سر تا پا به مسائلی آلوده است که موجبات تنفر پادشاه را فراهم می‌کند. او از هر گونه عاملی که بتواند محبت پادشاه را به خود جلب کند، عاری و بی بهره است، و در عین چنین آلودگی و فقدان آگاهی و بهره از عوامل جلب محبت، انتظار دارد - به خاطر اینکه پادشاه و نام و نسب و شهر و قیافه و چهره و طرز برخورد و عادت او در سیاست خادمان، و رفتار او با رعیت و افراد مملکت را می‌شناسد - نزد او دارای قرب و منزلتی گردد، و در دستگاه او عزیز و سرفراز شود؟!  
این دو مثال، نمودار وضع عالم و دانشمندی است که به علم و آگاهی خود عملا پای بند نیست و آنچه را می‌داند رها می‌کند؛ (چون او می‌خواهد به صرف شناسائی خدا و موازین دین - در عین آلودگی به عوامل تنفرانگیز، یعنی اعمال و عواملی که به هیچ وجه نمی‌تواند رضا و خشنودی خدا را جلب کند - در پیشگاه پروردگار، قربی پیدا کند. اگر چنین خیال خامی را در سر می‌پروراند باید بداند که به علت به کار نگرفتن علم خویش) چنین خیالی، بازده غرور و خودپسندی و خدعه و نیرنگ شیطانی است.  
اگر چنین دانشمندی تمام معلومات و مایه‌های خویش را رها می‌کرد و خود را به معرفت خدا و شناخت اجمالی عوامل جلب محبت الهی و نیز شناسائی اجمالی درباره اسباب تنفر او سرگرم می‌نمود، این وضع به او کمک بیشتری می‌کرد تا به منظور و هدف خود - یعنی قرب به خداوند متعال و ویژگی یافتن در پیشگاه او - زودتر نائل شود.  
بلکه باید گفت که کوتاهی و سهل انگاری چنین عالم و دانشمند در به کار گرفتن علم، و علاقه به پیروی از شهوات و تمایلات، نمایانگر این حقیقت است که او در شناخت خدا به قشر و پوسته و اسامی و عناوین، اکتفاء کرده و در لب و مغز و معنای این معرفت، طرفی نبسته است؛ زیرا اگر خدای را درست و به حق می‌شناخت بیمی از او در دلش پدید می‌آمد، و تقوی و پارسائی را در پیش می‌گرفت. چنانکه پروردگار متعال به همین نکته در قرآن کریم هشدار داده و فرموده است:  
انما یخشی الله من عباده العلماء (191)  
از میان بندگان خدا، فقط دانشمندان از او بیمناکند.  
اساسا معقول و قابل تصور نیست که فرد عاقلی، شیر را بشناسد و ترس و بیمی را از او در دل خود احساس نکرده و از آن نپرهیزد و نسبت به آن بر حذر نباشد.  
خداوند متعال به داود نبی (علیه السلام) وحی کرد:  
«همانگونه که از جانور نیرومند و شکارگر، می‌هراسی از من بترس.»  
آری، اگر کسی شیر را ندیده باشد و آن را فقط از لحاظ رنگ و فرم و نام و عنوان بشناسد ممکن است از آن، ترسی به دل راه ندهد. ولی باید گفت که گویا او حقیقة شیر را نشناخته است؛ (چون اگر واقعا این موجود نیرومند را درست می‌شناخت قطعا بیم و وحشتی او او در دلش پدید می‌آمد).  
در فاتحه و آغاز کتاب آسمانی «زبور» آمده است:  
«راءس و عضو حساس و اندام حیاتی حکمت و دانائی، ترس و بیم از خدا است.»

د - پالایش دل از رذائل اخلاقی:

(تقصیر و کوتاهی ورزیدن در به کار گرفتن علم، منحصر به مطالبی نیست که قبلا از آنها یاد کردیم؛ بلکه) عالم و دانشمند - علاوه بر تقصیر در عمل، و رفتار بر طبق قوانین شرع، و به کار گرفتن حقائقی که فقهاء و اصحاب فتوی تدوین کرده‌اند از قبیل: نماز، روزه، دعاء، قرآن و سایر انواع عبادات - ممکن است در انواع دیگری از اعمال، گرفتار تقصیر و سهل انگاری گردد؛ زیرا اعمالی که بر عالم و دانشمند واجب است، و نیز اعمال غیرواجب به آنچه که فقهاء گفته‌اند، منحصر و محدود نمی‌باشد؛ بلکه در بیرون از محدوده ابوابی که فقهاء و مجتهدان در کتابهای خود تنظیم نموده‌اند، فرائض و تکالیف واجب و غیرواجب دیگری برای عالم و دانشمند وجود دارد که از اهمیت بیشتری برخوردار بوده و شناخت و پی جوئی آنها واجب تر، و دقت و موشکافی درباره آنها مهمتر است.  
و آن عبارت است از پالایش دل و جان از رذائل اخلاقی مانند:  
تکبر، ریاء، حسد، کینه و امثال آنها از خویهای ناستوده‌ای که شخصیت روحی و معنوی انسان را به انحطاط و نابودی می‌کشاند. حقایق مربوط به آن در کتابهائی که منحصرا در این مسائل بحث می‌کند مانند کتب «علم اخلاق» کاملا ثبت و ضبط شده است.  
یک فرد عالم و دانشمند، باید زبانش را از غیبت، نمامی و سخن چینی، گفتار نفاق آمیز، ذکر عیوب و خرده گیریهای بی جا از مسلمانان، و امثال این گونه سخنها حراست نماید. او باید از سایر جوارح و اعضاء خود بدینسان صیانت کند؛ زیرا اعضاء و اندام انسان نیز دارای احکام خاص و گناهان ویژه‌ای است که این احکام و مقررات و گناهان مربوط به اندامهای مختلف انسان در موارد و جاهای مناسب خود مورد بحث و بررسی قرار گرفته است که هر فرد مسلمانی باید ناگزیر آنها را فراگیرد و در برابر این مقررات، سر تسلیم و طاعت فرود آورد.  
این مقررات و احکام عبارت از تکالیف و وظائفی است که از کتابهای فقهی - در ضمن بحث از بیع و اجاره و امثال آنها - به دست نمی‌آید؛ بلکه برای شناخت این وظائف (که فوق قوانین فقهی است و از موقعیتی والاتر برخوردار است) ، باید به علماء واقعی مراجعه نمود، علماء و دانشمندانی که پای بند عمل به علم، و کردار بر طبق آگاهی خود می‌باشند.  
و نیز باید به کتبی مراجعه کرد که صرفا وظائف و مقررات مذکور در آن تدوین شده است. (این کتب عبارتند از کتابهای اخلاق و عرفان دینی که در میان آثار دانشمندان اسلامی، شمار فراوانی از آنها به چشم می‌خورد، و حاوی نکات جالب و عمیقی است که می‌تواند در شخصیت روحی و انسانی فرد، سازمانی دقیق ایجاد کند).  
این قضیه، بسیار شگفت آور است که عالم و دانشمند خداشناس، منحصرا به علوم رسمی و متداول، مغرور گشته و بدان بسنده کند، و از اینکه دانشهای کلاسیک و علوم معمولی را فراگرفته است خود را دلخوش سازد؛ ولی از اصلاح نفس و آراستن و پیراستن جان و دل، و کوشش در جلب رضای پروردگار خود، غافل ماند. غرور و غفلت و خود باختگی دانشمندی که با چنین شرائطی به سر می‌برد از طریق علم و عمل یا به عبارت دیگر: از طریق آگاهی‌ها و رفتارش، مکشوف و روشن گردد.  
اما از نظر عمل: ما درباره علت و عاملی که یک فرد دانشمند از رهگذر آن گرفتار غرور و فریب شیطان می‌گردد مطالبی را قبلا یاد کردیم، و گفتیم که داستان چنین دانشمندی همانند داستان بیماری است که برای درمان خویشتن فقط به داروشناسی و نسخه پردازی و تکرار استنساخ و قرائت و خواندن نسخه دارو و تعلیم این دارو به دیگران، اکتفاء می‌کند. (بدیهی است که او - علیرغم همه این مساعی - اگر به نسخه دارو عمل نکند، معالجه نمی‌گردد).  
بلکه باید گفت:  
داستان چنین دانشمند، شبیه داستان کسی است که به بیماری «بواسیر = فیستول» و «برسام = التهاب کبد» مبتلا و گرفتار است، و شدت این دو بیماری، او را در لبه پرتگاه مرگ قرار داده است. چنین بیمار باید داروی درمان بخش و طرز بکاربردن آن را شناسائی کند. اگر او (به جای اینکه در صدد چنین کوشش برآید) خود را سرگرم شناختن داروی درمان کننده حیض و استحاضه نماید و شب و روز خود را در بررسی دوای حیض و استحاضه و تکرار آن صرف کند - در حالی که او به قطع و یقین میداند که مرد است و در تمام مدت طول عمر خویش به هیچ وجه دچار قاعدگی و استحاضه نمی‌گردد - ؛ ولی (در تایید مساعی خویش) می‌گوید:  
ممکن است زنی دچار این حالت شود و از من راجع به مسائل مربوط به آن، پرسش نماید. (پر واضح است که این گونه طرز تفکر) ، کمال غفلت و غرور، و منتهای حماقت و نابخردی است؛ زیرا چنین شخصی به جای آنکه خود را با شناسائی داروی درمان بخش و بکاربردن آن، از بیماری مهلک بواسیر و برسام نجات دهد، سرگرم همان مسائل مربوط به قاعدگی و استحاضه‌ای است که هرگز گرفتار آنها نخواهد شد.  
یک فقیه نما و باصطلاح: عالم به مسائل دینی - که پیروی از تمایلات نفسانی بر او چیره گشته، و به دنیا متکی است، و به بیماریهای کشنده: حسد، تظاهر و خودنمائی، خشم، کینه، و عجب و غرور نسبت به اعمالی که آنها را اعمال شایسته خویش می‌پندارد، مبتلا و گرفتار است، و تصور می‌کند که، اعمال او درست و شایسته می‌باشد، مسلما او همانند آن بیمار کذائی است (که به علت غفلت از خویشتن و پرداختن به دیگران، موجبات تیره روزی و نابودی خود را فراهم می‌کند). اگر او باطن و درون خود را، مورد تفتیش و بازرسی قرار دهد می‌بیند که این حالات درونی او از جمله معاصی آشکار و پلیدیهائی است (که برای هیچکس، تردیدی در زشتی آنها وجود ندارد).  
بنابراین باید چنین فردی، توجه و التفات خود را به سخنان نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) معطوف سازد که فرمود:  
«ناچیزترین ریا و خودنمائی، به عنوان شرک، تلقی می‌شود» (192) و به این سخن پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) گوش فرا دهد که گفت:  
«آنکه در دلش کمترین حالت کبر و ذره‌ای خود بزرگ بینی وجود دارد به بهشت درنیاید.» (193)  
و به این گفتار رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) بنگرد که فرمود:  
«حسد و تنگ نظری، حسنات و کارهای نیک انسان را می‌بلعد و نابود می‌سازد، آنچنانکه آتش، هیزم را می‌بلعد» (194) (و آن را به خاکستری ناچیز مبدل می‌نماید).  
و یا به این گفتار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) التفات کند که فرمود:  
«مال دوستی و جاه طلبی، نفاق و دو گونگی شخصیت را در دل انسان می‌رویاند همانگونه که آب، گیاه را می‌رویاند.» (195)  
او باید به اخباری بنگرد که درباره عوامل کشنده شخصیت انسان، (از معصومان (علیهم السلام) به ما رسیده و در کتابهای حدیث، تدوین شده است.  
باری، چنان عالم و دانشمند، بدینسان از به کار گرفتن داروهائی که سایر عوامل و بیماریهای کشنده باطنی را درمان می‌کند، دریغ می‌ورزد، به گونه‌ای که نسبت به این داروهای حیات بخش و شخصیت آفرین، بی اعتناء می‌گردد.  
و احیانا ممکن است به علت همین اهمال کاریها - پیش از آنکه موفق به توبه شود و رفتار نامطلوب گذشته خویش را جبران نماید - (با دست و دلی آلوده و کثیف، مرگ، او را در ربوده و این جهان را که آزمایشگاه انسان است، ترک گوید) و با شرائطی، خدا را ملاقات کند که بر او خشمگین باشد.  
چنین دانشمندی که باید برای درمان بیماری شخصیت روانی خود، سخت کوش و پرتلاش باشد - به جای اینکار - از مسائلی پی جوئی میکند که در زندگانی او کمتر به کار می‌آید. او مساعی و کوششهای بی دریغی در آن مسائل مبذول می‌دارد و به شدت، خود را به مطالعه و تدریس علم نحو و صرف کلمات و منطق و بحث از انواع دلالات، و بررسی مسائل حیض، استحاضه، صلح؛ اجاره، لعان، جراحات، دعاوی، بینه، قصاص، دیات (و امثال این گونه مسائل) سرگرم می‌سازد که در تمام مدت عمر و زندگانی خود - جز به ندرت - بدنها نیازی پیدا نمی‌کند.  
و اگر شخصا نیازمند شناسائی دقیق این مسائل باشد و یا دیگران به شناسائی آنها احساس احتیاج نمایند، باید بدانیم که دانستن این مسائل از واجبات کفائی است (که با دانستن دیگران، تکلیف او در شناسائی این مسائل، ساقط می‌شود و از آن پس، دانستن او الزامی نخواهد بود). اگر او در چنین شرائطی به این مسائل روی آورد، در حقیقت از علوم و معارفی روی گردان شده است که به اتفاق همه علمای اسلام، واجب عینی است (که اگر دیگران دست اندر کار چنین علوم و معارف گردند، تکلیف الزامی او نسبت به آنها ساقط نمی‌شود.  
و او موظف است - با وجود اینکه دیگران این علوم را فراگرفته‌اند - خود نیز به عنوان یک تکلیف صد در صد الزامی و واجب عینی - همین علوم و معارف را فراگیرد).  
هدف این علوم (یعنی علوم رسمی متداول از قبیل صرف و نحو و و …) - در صورتی که منظور از یادگیری آنها، جلب رضای خداوند بزرگ و نیل به پاداش عظیم او باشد - به عنوان یک تکلیف و واجب کفائی است. بدیهی است که واجبات کفائی در جنب واجبات عینی، در درجه دوم اهمیت قرار دارد. یعنی نخست باید واجبات عینی را فراگرفت و سپس به واجبات کفائی پرداخت.  
اگر هدف همان دانشمند فقیه - که معلومات و مایه‌های علمی خود را کاملا شناسائی کرده است - تحصیل رضای خدا و امتثال از اوامر او باشد باید در ترتیب علوم و تحصیل آنها، به علوم مهمتر و نافع تر پیش از علوم دیگر - بر حسب درجه اهمیت و نفع آنها - سرگرم شود (و بدانها پای بند باشد) ؛ چون در غیر اینصورت باید گفت که او یا دچار حیرت و سرگردانی و غفلت و بی خبری نسبت به علوم و معارف به سر می‌برد، و یا آنکه فردی متظاهر و ریاکار در دین و فریب خورده‌ای است که پویای ریاست و برتری و جاه و مقام و مال می‌باشد.  
بنابراین او باید برای درمان یکی از این دو بیماری: (غفلت و ریاکاری) از داروهای درمان بخش آن‌ها آگاه شود، و پیش از آنکه هر یک از این دو بیماری بر او چیره گردد و در او مزمن شود و شخصیت معنوی و انسانی او را از پای درآورد، به معالجه و درمان آنها مبادرت ورزد.  
فقه و علم واقعی چیست؟  
علاوه بر این باید بداند که صرف یادگیری مسائل مدون فقهی، از دیدگاه خداوند، فقه واقعی نیست. فقه و بصیرت واقعی دینی - از دیدگاه پروردگار متعال - درک و شناسائی جلال و شکوه و عظمت خداوند است. در سایه چنین درک و شناختی است که خوف از خدا و هیبت نسبت به او، و در نتیجه، خشوع و توجه و انعطاف مطلوب، در دل انسان به ثمر می‌رسد.  
و همین شناخت، او را به تقوی و پارسائی و شناسائی صفات مخوف و نامطلوب، و نیز درک صفات ستوده و مطلوب، وا می‌دارد تا سرانجام از صفات نکوهیده بر حذر بوده و دست اندر کار صفات مطلوب گردد.  
نتیجه این کوششها این است که خوف الهی را شعار دل خویش ساخته و در قلب او، حزن و اندوهی (به خاطر اعمال ناستوده اش) برانگیخته شود.  
خداوند متعال، انسان را به همین مساله در نبشتار آسمانی خود هشدار داده و فرموده است:  
فلولانفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون: (196)  
چرا پاره‌ای از اقوام و گروهها از شهر و دیار خود بیرون نمی‌روند تا در مسائل دینی، از فقاهت و بینش دینی برخوردار گردند؟ و آنگاه که به شهر و وطن خویش بازمی گردند مردم وابسته به خود را (از رفتار نادرست بازداشته و آنان را از چنان اعمالی) بیمناک سازند تا آنان از آنها برحذر باشند.  
علم و دانشی که انذار و بیمناک ساختن مردم از گناه - در سایه رهنمودهای آن به دست می‌آید - همین علم مدون فقهی معمول و متعارف نیست؛ زیرا منظور از فقه معمول و متداول، صیانت اموال است که با شرائط مورد نظر در معاملات، چنین صیانتی پیش بینی و ضمانت می‌گردد.  
و نیز منظور از فقه مدون، نگاهبانی بدن به وسیله مال و پیشگیری از قتل و جرح (و امثال آنها است). مال (که به وسیله قوانین مقرر در معاملات، صیانت می‌گردد) باید به عنوان آلت و ابزار و وسیله‌ای برای سیر به سوی «الله» مورد استفاده قرار گیرد. بدن (که صیانت آن در ظل قوانین حدود و دیات و قصاص، تامین می‌شود) مرکب و وسیله نقلیه‌ای است که باید از آن برای پیمودن این مسیر و گذرگاه - یعنی دنیا - بهره برداری شود.  
بنابراین نباید این آلت و ابزار (یعنی مال) ، و این مرکب و وسیله نقلیه (یعنی بدن) را هدف زندگانی انسانی دانست.  
و این وسیله را نباید به عنوان هدف و مقصود نهائی تلقی نمود. با توجه به این نکته، علم و دانش اساسی و بنیادی عبارت از شناختن و پیمودن طریقی است که انسان را به خدا می‌پیوندد. علم واقعی عبارت از شناختن طرز طی نمودن و در نوردیدن گردنه‌ها و دست اندازهای روحی است که این دست اندازها، همان صفات ناستوده انسانی می‌باشد. این صفات زشت، میان انسان و خدای او پرده و حجابی ایجاد می‌کند که اگر انسان - با آلودگی به چنان صفاتی - از دنیا برود، از لقاء رحمت پروردگار مهربان، محجوب و محروم خواهد شد.

ه - چند نمونه و مثال عبرت انگیز درباره دانشمندان غیرواقعی

با توجه به نکات مذکور به این نتیجه می‌رسیم که علم و دانش حقیقی، انگیزه پدید آمدن خشیت و بیم از خدا و ترس از گناه در دل انسان می‌گردد.  
و بلکه باید گفت:  
که ترس و بیم از گناه، ویژه دانشمندان واقعی است. چنانکه خداوند متعال ضمن آیه انما یخشی الله من عباده العلماء به همین نکته، مردم را آگاه کرده است.  
و در ترس از گناه، میان فقهاء و سایر دانشمندان در این جهت، فرقی وجود ندارد، (یعنی عالم واقعی اعم از فقیه و غیر فقیه، بیم از خدا را کاملا در دلش احساس می‌نماید).  
داستان فقیه و دانشمندی که صرفا به شناخت فقه معمول و متعارف و علوم رسمی، خویشتن را محدود و راضی می‌سازد (و به علوم و معارف اساسی نمی‌پردازد) ، داستان کسی است که در رفتن به سفر مکه و انجام مناسک حج، تنها به دانستن کیفیت دوختن درز مشک آب و موزه و پا افزار یعنی کفش اکتفاء کند، (و مسائل اساسی حج را فرا نگیرد). بی تردید اگر چنین مسافری، فاقد مشک آب و کفش و پا افزار باشد نمی‌تواند مناسک حج را برگزار کند. ولی صرف آشنائی به طرز دوختن درز مشک آب و پا افزار نمی‌تواند به هیچ وجه با این شخص کمک کند که پس از بازگشت از سفر حج به عنوان «حاجی واقعی» تلقی شود. (اگر این شخص به تمام اطلاعات مربوط به طرز دوختن درز مشک آب و کفش عمل کند کسی نمی‌گوید:  
او مناسک حج را انجام داده است؛ بلکه می‌گویند:  
به هیچ وجه کاری که به حج و مناسک آن ارتباط دارد، انجام نداده است).  
اگر فقیه، از علوم فقهی متداول، بی اطلاع باشد قهراً شناسائی احکام دینی دستخوش عقب افتادگی و تعطیل خواهد شد؛ ولی شناسائی احکام فقهی (منهای شناخت علوم واقعی و اساسی) نمی‌تواند خود فقیه را نجات داده، و نیز نمی‌توان چنان علمی را به عنوان علمی رهائی بخش شناخت. (فقیه باید پیش از فقه، از حس خودیابی و خدایابی و شناخت راه و رسم نیل به رضای خدا، برخوردار باشد تا راه نجاتی برای خویشتن - قبل از پرداختن به دیگران - در رسیدن به رضای خدا بگشاید). ما این واقعیت را پیش از این یاد کردیم.  
بلکه باید گفت:  
علوم رسمی و متداول، زمینه پرداز و مقدمه برای مقصد و هدفی است که صرفا آن هدف ذاتا مطلوب می‌باشد. (علوم رسمی، ابزار و وسیله رسیدن به این هدف است. بنابراین چگونه می‌توانیم در طریق و مسیر این هدف، متوقف بمانیم و هدف و مقصد را فراموش کنیم، و یا مقصد را فدای طریق و وسیله سازیم، و به اصطلاح: «ذی المقدمه را برای مقدمه قربانی کنیم.»  
اگر شرائط و اوضاع کسی که عالم و عارف به قوانین و احکام الهی است، و به دستورات پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه دین (علیهم السلام) آشنا می‌باشد و نسبت به معارف آئین آسمانی، برخوردار از آگاهی است، (و در عین حال، فاقد علوم اساسی و بنیادی می‌باشد) ، همانند همان شخصی باشد که برای انجام مناسک حج، فقط راه و رسم دوختن درز کفش و کفشگری و پینه دوزی را فراگرفته است؛ وضع و حال حکماء و فلاسفه چه خواهد بود؟! فلاسفه‌ای که عمر خویش را در شناسائی عالم کون و فساد مصروف می‌دارند، عالم و جهانی که آینده آن فساد و نابودی محض است، و این حکماء افکار خود را سرگرم شناختن وجود می‌سازند که آیا وجود، عین ذات موجودات است، و یا امری است زائد بر ذات موجودات، و یا امری است مشترک میان موجودات.  
و بالاخره درباره این گونه مسائل بحث می‌کنند که هیچگونه بازده و ثمری ندارد. بلکه باید گفت:  
خود آنها نیز نمی‌توانند (از رهگذر این کاوشها) به حقیقت خواسته و مطلوب خود در معرفت دست یابند تا چه رسد به اینکه دیگران را - که دست اندر کار این علم نیستند - به حقیقت خواسته و مطلوب آنان، آگاه سازند.  
داستان چنین دانشمندان، شبیه داستان پادشاه و فرمانروائی است که خدمه و نوکرانی برای خود تهیه ببیند و به آنها دستور دهد که وارد خانه و کاخ او گردند، و به انجام خدمات و وظائف خویش قیام نمایند، و به گونه‌ای در تکمیل و سازندگی خود بکوشند که در پیشگاه او دارای قرب و منزلتی گشته، و از کارهائی که موجب طرد آن‌ها می‌شود بپرهیزند.  
آنگاه که این مستخدمان را وارد سرای خویش می‌سازد تا به وظائف و ماموریت خویش عمل کنند، آنان به جای انجام وظائف و خدمات، سرگرم نظاره و تماشای در و دیوار و زمین و حیاط و سقف کاخ شوند.  
و این نظاره و تماشا را تا آخر عمر ادامه دهند، و تمام فرصتها را صرف تماشای اطراف و جوانب و داخل و خارج آن کاخ نمایند، تا آنگاه که مرگ آنها را فرارسد؛ در حالی که نفهمند منظور از آوردن آنها به این سرا و کاخ، چه بوده است.  
راستی، اوضاع و احوال این مستخدمان و این گونه علماء از دیدگاه سرور آنها چگونه خواهد بود، سرور و آقائی که - علیرغم تمام سهل انگاری آنان در طاعت، و تقصیر آنها در فرمانبرداری از دستورات، و بلکه آلودگی اشمئزازآور آنان به گناه - از انعام و احسان مهم خود نسبت به آنان هیچگونه دریغ نورزیده است؟ (بدیهی است که این خدمه و نوکران بی خاصیت و چنین دانشمندانی هیچگونه نصیبی نخواهند داشت).  
باید متوجه باشیم که داستان این گونه دانشمندان، داستان خانه‌ای است که اندرون آن، تیره و ظلمانی است؛ ولی چراغ فروزانی بر بام این خانه می‌درخشد که ظاهر و بیرون خانه را روشن می‌سازد؛ (ولی درون خانه همچون شب دیجور، تیره و ظلمانی است).  
بلکه داستان اینان همانند انبار فاضل آب و مزبله‌ای است که ظاهر و رویه آن با (سنگ و) گچ، سفیدکاری و آراسته شده است؛ ولی درون و ژرفای آن سخت متعفن و آلوده است.  
و یا آنکه مثل آنان همچون گور مردگان است که ظاهر و بیرونی آراسته دارد؛ ولی در دلش، مردار متعفنی را در بر گرفته است.  
ظاهرش چون گور کافر پر حلل باطنش قهر خدا عز و جل  
و یا مانند کسی است که پادشاه و شخصیت برجسته‌ای را به میهمانی دعوت کند و به همین جهت دروازه بیرون خانه را با گچ کاری می‌آراید؛ ولی در محل ورود منزل، مزبله‌ها و کثافات را رها کرده و فکری به حال آن نمی‌کند، (و برای جلوگیری از انتشار تعفن و بوی اشمئزازآور آن، چاره اندیشی نمی‌نماید).  
بی تردید، چنین حالاتی از چنان اشخاصی، نمایانگر فریب خوردگی و نیرنگ یابی آشکار آنها از شیطان است.  
نزدیکترین مثال برای نشان دادن حالت فریب خوردگی چنان دانشمندانی، داستان شخصی است که در زمینی به کشاورزی می‌پردازد، و کشته او می‌روید. اما همراه روئیدن آن، بوته‌ها و علفهای هرز و بی خاصیتی - که کشته‌های او را ضایع و تباه می‌سازد - نیز می‌روید. لذا دستور میدهد و در صدد بر می‌آید که زراعتش را از علفها و بوته‌های هرز، وجین و پاکسازی کنند و آنها را از میان ببرند. ولی این شخص به جای ریشه کن ساختن علفهای هرز، فقط آنها را از وسط می‌برد و در نتیجه، ریشه آن در دل زمین باقی می‌ماند و با چنین پاکسازی (به جای ریشه کن ساختن عوامل تباه سازنده زراعت) ، آنها را بیشتر تقویت می‌کند، و سرانجام، این علفها و بوته‌های هرز دوباره با قدرت و نیروی بیشتر شروع به روئیدن می‌نماید.  
کانون و مرکز رویش نقائص و ریشه تمام رذائل و حالات ناستوده انسان، عبارت از اخلاق و خویهای نامطلوب و پستی است که در دلها جای گرفته است. اگر کسی زمینه قلب و درون خویش را از این گونه خوی‌ها پاکسازی نکند، حتی طاعت و امتثال ظاهری او نسبت به اوامر و دستورات الهی، ناتمام و ناقص خواهد بود.  
و در نتیجه با عوامل زیان بخش به شخصیت معنوی و انسانی - که همواره رو به قوت و تزاید خواهد بود - درگیر می‌باشد.  
بلکه چنین عالم و دانشمند، مانند کسی است که به بیماری برص و پیسی و مرض جلدی، مبتلی شده و موظف است که بدنش را با داروئی مالش و ماساژ دهد، و شربت معالجی نیز بنوشد تا بیماری او درمان گردد. او باید بدن را با دارو مالش دهد تالک و پیس ظاهری، زدوده شود.  
و نیز شربت بنوشد تا ماده و منشاء این بیماری از درون او ریشه کن گردد. حالا این بیمار، فقط بدنش را با داروی مخصوصی مالش و ماساژ می‌دهد، ولی شربت را نمی‌نوشد؛ بلکه چیزهائی را تناول می‌کند که به ریشه و ماده این بیماری مدد می‌رسانند.  
بدیهی است که با چنین کاری، ریشه و منشاء بیماری در (درون) او تقویت می‌شود، ولی او همواره فقط به ظاهر بدن می‌پردازد و آن را ماساژ میدهد؛ در حالی که ریشه این بیماری - به خاطر ترک نوشیدن دارو - در اندرون وی هر چه بیشتر پیشروی می‌کند تا سرانجام او را از پای درمی آورد.  
از خداوند متعال میخواهیم که نخست ما را به اصلاح خویشتن موفق ساخته تا درون و باطن خود را از بیماریهای اخلاقی بپیراییم.  
و چشمان ما را به عیوب و خرده‌ها و نقائص مان بینا گرداند.  
و ما را از رهگذر معلومات و معارف مان بهره‌مند سازد.  
و مایه‌های علمی ما را حربه و دلیلی زیانبار بر ما قرار ندهد. توفیق و کامیابی ما در نیل به این آرزوها به دست توانای خدائی است که از تمام مهربانان و بخشایشگران، بخشایشگرتر و مهربان تر است.

3 - به کار بستن علم، و توجه و توکل به خدا، و برخورداری از جهت یابی صحیح

برای هر یک از معلم و شاگرد - علاوه بر خلوص نیت و به کار بستن علم - شرائط متعدد و وظائف متنوع و فراوانی وجود دارد که همه این شرائط و وظائف در همان شرط دوم یعنی به کار بستن علم، خلاصه می‌شود؛ زیرا علم و دانش وسیله نیل به اخلاق کریمه و رفتار ستوده و پسندیده، و منزه ماندن انسان از خویها و کردار زشت و بد می‌باشد.  
اگر عالم و دانشمند، این دست افزار گرانبها را عملا به کار گیرد و به علم خویش - به صورتی درست و در جهت صحیح - عمل کند، خداوند متعال او را به هر گونه خیر و سعادتی - که پویائی آن ممکن است - دسترسی می‌دهد.  
و از هر عامل و انگیزه‌ای - که موجب زشتی چهره شخصیت او می‌گردد - بدور می‌سازد.  
پس آنچه بر معلم و شاگرد - پس از پاکسازی و تصفیه باطن و جان و روان از رذائل اخلاقی، و به کار گرفتن علم - لازم و ضروری است این است که سراپای وجودشان را از درون و بیرون، متوجه خدا ساخته و در تمام شئون ضروری زندگانی خویش به او متکی باشند و فیض بهره‌ها را از پیشگاه الهی، درخواست و دریافت کنند؛ و آنها را نزد خدا جستجو نمایند؛ زیرا علم و دانش - همانگونه که از بیان امام صادق (علیه السلام) نقل کرده ایم - از رهگذر کثرت تعلم و دانش آموختن به دست نمی‌آید؛ بلکه علم و دانش عبارت از پرتو و نوری است که خداوند در دل و جان کسی می‌افکند که خواهان هدایت او است، و او باید متوکل به خدا بوده، و امور خویش را به وی واگذار نموده، و بر علل و اسباب طبیعی و دنیوی تکیه نکند. اگر این عالم و دانشمند در شئون مختلف زندگانی، صرفا به علل و اسباب دنیوی متکی باشد، و امور زندگانی خود را به همانها واگذار نماید، همین علل و اسباب به صورت بار گران و کمرشکن بر دوش او سنگینی می‌کند و موجب انحطاط شخصیت وی می‌گردد.  
آری عالم و متعلم نباید بر هیچ کس و بر هیچ چیزی از آفریده‌های خدا متکی باشند؛ بلکه باید زمام امور خود را - در زندگانی و رزق و روزی و امثال آنها - به خداوند متعال واگذار نمایند تا از این رهگذر نفحات قدس الهی و الطاف پاکیزه پروردگار و لحظات انس و الفت با خداوند، بر آنها تجلی کند و از رهگذر آن، مشکلات آنان حل و گشوده شده و کژی آنها به راستی آید، و منظورشان تامین گردد و امور زندگانی آنها به صلاح باز آید.  
از پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده‌اند که فرمود:  
«خداوند متعال به ویژه، عهده دار رزق و روزی طالب علم و دانشجو می‌باشد، و روزی او را اختصاصا به طریق خاص و متفاوت از دیگران تضمین می‌کند که سایر مردم، مشمول این لطف خاص او نیستند، یعنی علاوه بر آنکه به طور عموم، روزی سایر مردم را نیز به عهده گرفته است روزی او را به طرز خاصی بدو ارزانی می‌کند. به عبارت دیگر: سایر طبقات مردم در کسب اسباب معیشت و زندگانی، به سعی و کوشش نیاز دارند تا روزی خود را بدست آورند، و غالبا در سایه مساعی خود به آن دست می‌یابند؛ در حالی که یک دانشجوی پویای علم به چنین سعی و کوششی - برای امرار معاش - مکلف و موظف نیست، (و نیازی به آن ندارد) ، بلکه او موظف است که جویای علم و دانش باشد و باید بداند:  
چون در مسیر دانشجوئی، از حسن نیت و اخلاص در اراده، برخوردار است خداوند متعال، هزینه معاش و زندگانی او را کفایت و ضمانت خواهد کرد.»  
در طی حالات شخصی زندگانی من، حوادث و رویدادهای جالب و دقیقی را به یاد دارم که اگر به گردآوری و تدوین آنها بپردازم به جائی می‌رسد که خدا بهتر از هر کسی به این توجهات ظریف و مشحون از جمال و زیبائی، آشنا و آگاه است. آری او می‌داند که چه رفتار خوشایندی از ناحیه وی نصیب من گشت.  
از آن زمانی که به تحصیل علم سرگرم شدم:  
(اوائل دهه 930 ه ق.) تا این زمان که به نگارش این کتاب می‌پردازم یعنی (نیمه ماه رمضان 953 ه ق.) (حوادث جالبی که نمایانگر مراحم دقیق الهی است در سراسر زندگانی تحصیلی ام اتفاق افتاده که واقعیت سخنان نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را آشکار می‌سازد).  
و خلاصه: شنیدن کی بود مانند دیدن. (من همه این توجهات مهرآمیز و الطاف ظریف و دقیق پروردگار حکیم را شهود کرده‌ام که فعلا جای بازگو نمودن آنها نیست).  
نتیجه عدم توکل به خداوند متعال:  
استاد متقدم و پیشین ما: محمد بن یعقوب کلینی از حسین بن علوان آورده است که می‌گفت:  
«در مجلس درس استادم، سرگرم فراگرفتن علم بودیم. در یکی از سفرها هزینه مالی من تمام شد و چیزی نداشتم. یکی از دوستان و یاران ما به من گفت:  
تو که گرفتار چنین اوضاعی هستی به چه کسی دل بسته‌ای و به که امیدواری (تا هزینه زندگانی ترا تامین کند؟) گفتم: به فلانی. گفت:  
سوگند به خداوند که (با چنین فکر و اندیشه ای) نیاز تو برآورده نمی‌گردد، و آرزو و امید و درخواست تو، به سرانجامی موفقیت آمیز منتهی نخواهد شد. گفتم: خدای، ترا بیامرزاد، به چه دلیل با چنین قاطعیتی اظهار نظر می‌کنی و مرا نومید می‌سازی؟ گفت که امام صادق (علیه السلام) به من فرمود؛ در یکی از نبشتارها، این مطلب را خوانده است که خداوند متعال می‌گوید:  
به عزت و شکوه و بزرگواری و مقام والایم بر عرشم سوگند، امید و آرزوی هر آرزومندی را - که در آمال و آرزوهای خود به غیر من روی آورد و به آن دل ببندد - به یاس و نومیدی مبدل می‌سازم، و بر قامت چنین کسی از دیدگاه مردم، لباس خواری و مذلت را می‌پوشانم که در نظر آنها، فروهشته و خوار گردد. او را از درگاه خود می‌رانم و پیوند او را از خویش می‌گسلم.  
آیا او در شدائد و مشکلات زندگانی به که امیدوار است؟ در حالی که ناهمواریها و مشکلات زندگانی جهان زیر قبضه قدرت من قرار دارد؛ ولی او چشم امید به غیر من دوخته و با مدد فکر و اندیشه شخصی و تصور خود درگاه دیگری را می‌کوبد، با اینکه می‌داند کلید مشکل گشای تمام درهای بسته در دست من است.  
و درگه من همواره فراسوی بندگانی که مرا می‌جویند و مرا می‌خوانند، گشوده است.  
آیا کسی هست که در مصائب زندگانی، چشم امید به من دوخته باشد و من امیدها و آرزوهای (مشروع) او را برآورده نساخته باشم؟  
آیا چه کسی - در یک مسئله مهم و کاری عظیم - به من امیدوار بوده که من امید او را بریده و نومیدش ساخته باشم؟.  
من امید و آرزوهای بندگانم را حفظ و ضمانت کرده ام؛ ولی آنها به حفظ و ضمانت من، راضی و دلخوش نیستند. آسمانهایم را از موجوداتی مقدس یعنی فرشتگان، مشحون ساخته‌ام که از تسبیح و تقدیسم هیچگاه خسته و ملول نمی‌گردند. به این موجودات مقدس فرمان داده‌ام که هیچ دری را به روی بندگانم نبندند و میان من و آنان، مانعی ایجاد نکنند. ولی این بندگان (بدگمان من) به گفتار و وعده‌های من اطمینان نکرده‌اند. آیا آنان نمی‌دانند که اگر حادثه‌ای سنگین، آنها را بکوبد و ضربه‌ای بر آنها وارد سازد جز من، کسی قادر به جلوگیری و از میان بردن آن نیست، مگر آنگاه که به اراده و اذن من، کسی بتواند غمگسار و یاور انسانی دیگر باشد.  
پس چه شده است که می‌بینم او از من دل بریده و از من روی برگردانده است، چرا باید او را در چنین حالتی ببینم؟ من در مقام جود و کرم، نعمتهائی به وی ارزانی داشته‌ام که آنها را از من درخواست نکرده بود. آنگاه که این نعمتها را از او ربودم، بازگرداندن آن را از من درخواست نکرد، بلکه اعاده آن را با غیر من در میان گذاشت.  
آیا او چنین می‌پندارد - با اینکه من همواره قبل از درخواست و تقاضایش وی را مشمول عطای خویش قرار میدهیم - آنگاه که درخواست می‌کند، از وی دریغ می‌کنم؟!. (هرگز اینطور نیست. من به درخواست مشروع او پاسخ مثبت می‌دهم).  
آیا من، بخیل و دریغ کارم که او مرا رها کرده و از توجه به من، دریغ می‌ورزد و مرا دریغکار می‌پندارد و به غیر من روی می‌آورد؟  
آیا جود و کرم از آن من نیست؟ آیا گذشت و رحمت در ید قدرت من نیست؟ آیا من کانون و مرکز و محور امیدها و آرزوها نیستم؟  
اگر کسی از من قطع امید کند، و به غیر من در آمال خویش پناه برد، آیا چنین آرزومندان و امیدوارانی - که چشم امید به غیر من دوخته‌اند - هیچگونه ترس و بیمی ندارند (که مبادا آرزوهایشان بر باد رود؟)  
اگر تمام ساکنان کرات آسمانی و مردم کره خاکی، امید و آرزوی خود را با من در میان گذارند، و من در مقام برآورده ساختن آرزوهایشان، به هر یک از آنها همان مقدار عطاء کنم که برابر خواسته همگان باشد، به اندازه عضو مورچه و ذره‌ای از ملک و دارائی من کاسته نمی‌شود. آن ملک و دارائی که من، مدیر و سرپرست و نگاهبان پایداری و بقاء استمرار آن هستم چگونه دستخوش کاهش و نقصان می‌گردد؟ (چون دریای کرم و احسان مرا، کرانی نیست و مرحمت من پایان پذیر است).  
وای بر کسی که از مرحمت من نومید است، و از فرمان من سرمی پیچد، و مراقب من نیست. چنین کسی، بدفرجام و تیره بخت می‌باشد.» (197)  
شیخ و استاد بزرگوار یعنی کلینی، همین روایت را با سندی دیگر از سعید بن عبدالرحمن در کتاب خود آورده که در پایان آن، چنین آمده است:  
راوی گفت:  
«به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم:  
یابن رسول الله؛ این حدیث را بر من املاء فرما (تا آن را بنویسم) امام صادق (علیه السلام) آن را املاء فرمود.  
و من گفتم: سوگند به خداوند که از این پس، حاجتی را با غیر خدا در میان نمی‌گذارم.» (198)  
باید بگویم این سخن گرانمایه - که از مطالع نبوت بر افق امامت - از ناحیه خداوندی که منزه از هر گونه نقص و عیب است - پرتوافکن است، در تحریص و ایجاد شوق توکل به خداوند، سخنی است کافی و رسا، و مضامین عالی آن برای انسان، درس کاملی است (که به او می‌آموزد) تا امور زندگانی خود را به خدا سپرده و در تمام مسائل مهم حیاتی به او متکی باشد.  
این حدیث در مسئله توکل به خداوند از جوامع کلام می‌باشد و کاملا رسا است، به گونه‌ای که نمی‌توان مطلب و نکته دیگری بر آن افزود. (و در محتوای این حدیث برای توکل انسان به خداوند متعال، هیچگونه کمبودی احساس نمی‌شود).  
این بود مسئله سومی که مربوط به آداب معلم و شاگرد نسبت به خود می‌باشد.

4 - حسن خلق و فروتنی و کوشش در تکمیل نفس

معلم و شاگرد در پای بند بودن به حسن خلق - نسبت به سایر مردم - وظیفه بیشتر و سنگین تری دارند. آن دو موظفند که تواضع و فروتنی و رفق و مدارای کامل را درباره دیگران معمول دارند و در این رهگذر از بذل توان و طاقت خویش - به منظور تکمیل نفس - دریغ نورزند.  
از معاویة بن وهب روایت شده که گفت:  
از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که فرمود:  
«جویای علم و دانش باشید و خویشتن را همراه آن با آمیزه حلم و بردباری و متانت و وقار بیارایید، و نسبت به کسی که از او علم و دانش را درخواست می‌کنید متواضع و فروتن باشید، و همچون دانشمندان جبار و اشراف منش نباشید؛ چون طرز رفتار باطل و نابحق شما، حق شما را از میان می‌برد.» (199)  
حلبی در «الصحیح» یا در حدیث صحیح از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است که آن حضرت گفت:  
امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرمود:  
«می خواهید که شما را به حال فقیه و دانشمند واقعی دینی آگاه سازم؟ آری او عبارت از کسی است که مردم را از مهر و رافت خداوند، نومید نمی‌سازد.  
و در عین حال، آنان را (به گونه‌ای ارشاد می‌کند که) نسبت به عذاب خداوند احساس ایمنی نکنند، و به مردم در ارتکاب گناه، آزادی عمل نمی‌دهد، و قرآن را - به خاطر رغبت به غیر قرآن - رها نمی‌نماید.  
بدانید نباید - در علم و دانشی که درک و فهم آدمی را بیدار نسازد، و در تلاوتی که با تدبیر و اندیشیدن در حقایق و محتوای قرآن، همگام نباشد، و در عبادتی که تفکر و اندیشه بدان راه ندارد - خیر و نیکبختی را جستجو نمود.» (200)  
باید بدانید آن کسی که جامه علم را در بر می‌گیرد و به عنوان عالم و دانشمند در میان جامعه معرفی می‌شود، مردم به او چشم می‌دوزند تا آنجا که رفتار و گفتار و حتی طرز و فرم ظاهری او را الگو و سرمشق خود قرار میدهند. اگر روش و شیوه و سیرت او نیک و زیبا و مطلوب باشد، و حالاتی شایسته و درخور یک دانشمند در او به وجود آید، و تواضع و فروتنی را در برخورد با دیگران در پیش گیرد، و در اعمال و رفتار خود، دارای خلوص نیت باشد، اوصاف و خصوصیات او به دیگران منتقل می‌شود (و مردم، رفتار و گفتار و همه مظاهر وجود خود را با مظاهر وجودی وی هماهنگ و همگام می‌سازند).  
و در نتیجه، خیر و نیکی در میان جامعه، رواج و رونق یافته و اوضاع و احوال زندگانی آنها نظم و سامان پیدا می‌کند.  
اما وقتی اوضاع و شرائط زندگانی عالم و دانشمند، واژگونه بوده، و رفتار و گفتار ناپسند، شیوه و پیشه او باشد. قهرا مردم - به درجاتی بدتر و زشت تر و فرومایه تر از او - رفتار و گفتارشان را تنظیم می‌کنند تا چه رسد به آنکه همانند او عمل نمایند. چنین دانشمندی نه تنها خویشتن را تباه می‌سازد؛ بلکه موجب فساد و تباهی سایر مردم نیز می‌گردد. برای ارائه اهمیت گناه و جرم یک عالم و دانشمند تباه کار، و مطرودیت و دور بودن او از حق، همین نکته ترا بسنده است.  
و سخن به همین مقدار برای نشان دادن عظمت گناه و تیره روزی دانشمند تباهکار، و زیانبار بودن او، کافی است.  
ای کاش (حساب جاری) عمل و کردار چنین دانشمندی پس از مرگ او بسته می‌شد، و بار گناه او، (در حجم و گرانی گناه زمان حیات او محدود می‌بود و) پس از مرگ او پایان می‌گرفت؛ ولی این حساب جاری گناه عالم با مرگ او مسدود نمی‌گردد، و از سنگینی بار گناهش چیزی کاسته نمی‌شود؛ بلکه عمل و وزر و وبال او باقی است، و وبال گناه کسانی که به او تاسی کرده و از شیوه او سرمشق گرفته‌اند در عهده او قرار گرفته و پایدار است، و راه و رسم نابسامانی که در میان مردم بجای گذاشته است او را گرفتار ساخته و عواقب سوء گناهان دیگران، عاید او می‌گردد.  
و تا وقتی که پیروان او بر سر جای هستند وزر و وبال او سنگین تر می‌شود.  
یکی از عرفاء گفته است:  
همه مردم - نسبت به کسی که در زی، عالم و دانشمند جلوه گر است - همواره از لحاظ مقام و منزلت، در درجه پائین تری قرار دارند. اگر عالم و دانشمند با وجود علم، از مزایای دیگری از قبیل پارسائی و تقوی و صلاح و شایستگی در گفتار و کردار، برخوردار باشد، توده مردم دست به اعمالی می‌زنند که مباح و روا است.  
و اگر همان دانشمند به اعمال مباح و جائزی دست زند، توده مردم دست اندر کار اعمال شبهه ناک می‌شوند.  
و اگر عالم و دانشمند مرتکب اعمال شبهه ناک گردد، توده مردم مرتکب اعمال حرام می‌شوند.  
و اگر عالم و دانشمند مرتکب محرمات گردد و به کارهای حرام دست یازد، توده مردم کافر می‌شوند (و از دین و مبدء و معاد، روی گردان می‌گردند).  
برای اثبات راستی و واقعیت این امر (یعنی اثرپذیری توده مردم از رفتار و گفتار دانشمند، و اینکه اعمال او دستاویز بهانه و جرات و جسارت مردم در ارتکاب اعمال زشت تر می‌گردد) ، مشهودات ما در زندگانی روزمره همین مردم و وجدانهای عادل، گویاترین دلیل می‌باشد (و نیازی به احتجاج و استدلال ندارد؛ چون آنچه که عیان است چه حاجت به بیان است). علاوه بر این، سخنان شخصیت‌های برجسته نیز همین حقیقت و واقعیت را تایید می‌کند.

5 - عفت نفس و علو همت

باید معلم و شاگرد دارای عفت نفس و علو همت باشند.  
و از پادشاهان و اهل دنیا فاصله بگیرند (و با آنها پیوندی برقرار نسازند) ، و به خاطر طمع به دنیا در کادر آنها وارد نگردند، و مادامی که راه گریزی از دستگاه آنها برای آنان وجود دارد نباید - به خاطر طمع و آزمندی به مال و منصب - در سلک و رده آنان قرار گیرند تا بتوانند همانگونه که پیشینیان از علم و دانش پاسداری کرده‌اند، از حرمت و ارزش دانش، نگاهبانی کنند.  
اگر عالم و دانشمندی (به خاطر آزمندی و گرایش به دنیا) به ملوک و اهل دنیا بپیوندد، خویشتن را در معرض (سقوط) قرار داده و به امانتی (که خداوند متعال به دست او سپرده است، یعنی به علم و دانش) خیانت کرده است.  
غالبا دانشمندانی که حتی به خاطر هدفهای انسانی و دینی به سلاطین و اهل دنیا پیوستند به هدف و مطلوب خویش نائل نشدند؛ بلکه ناکام گشتند.  
و بر فرض هم اگر به پاره‌ای از هدفهای خود دست یافته باشند، حالات و شخصیت روحی آنها به پایه حالات و شخصیت والای دانشمندانی نمی‌رسد که دامن خویش را با چنین پیوندها و آلایشها نیالودند و توانستند خود را از سلاطین و اهل دنیا مصون دارند.  
علاوه بر منقولات و حکایاتی که از شخصیت‌های برجسته در این زمینه نقل شده است، گواهی وجدان ما درباره چنین دانشمندانی، دلیل گویائی است که دگرگونی روانی این دانشمندان را تایید می‌کند (حتی هر چند که آنان به منظور خدمت به همنوع و هدفی الهی، به سلاطین و اهل دنیا پیوسته باشند).  
یکی از دانشمندان برجسته به یکی از شخصیت‌های شریف و متدین و بزرگوار گفته بود:  
چرا بزرگان زمان و سلاطین و پادشاهان، گوش شنوا و حالت انعطاف برای سخنان ما ندارند، و ایده‌ها و آرمانهای ما را نمی‌پذیرند، و برای علم و دانش، ارج و مقداری قائل نیستند؛ در حالی که در زمانهای پیشین، ملوک و اشراف بدینسان عمل نمی‌کردند؛ بلکه روشی برخلاف روش معمول ملوک و سلاطین زمان ما را درباره علم و علماء به کار می‌بردند؟ این شخصیت عالی مقدار در پاسخ گفت:  
علماء و دانشمندان گذشته (حیثیت و شئون خویش را حفظ می‌کردند و به جای اینکه نزد ملوک و اهل دنیا بروند) خود پادشاهان و بزرگان! و اهل دنیا نزد آنان می‌رفتند، و می‌خواستند در ازاء بذل مال و پیشکشها از علم و آگاهی این دانشمندان، بهره‌مند شوند؛ ولی همین دانشمندان (به جای آنکه از آنها استقبال کنند و پیشکشهای آنها را قبول نمایند) در راندن آنان از پیشگاه خویش و رد منت و احسان آنها سخت پافشاری می‌کردند - و با استقامت و پایداری بی حد و مرزی، آنان را از نزد خود طرد می‌نمودند، و به منت و احسان آنها تن در نمی‌دادند).  
اهل دنیا با مشاهده چنین رفتاری از علماء، زرق و برقشان از دیدگاهشان بسیار حقیر و پست جلوه می‌کرد، و قدر و ارزش علم و دانش از نظر آنان، بسیار عظیم و شکوهمند چهره می‌نمود؛ چون از طرز برخورد با چنین دانشمندانی به این نتیجه می‌رسیدند که اگر علم و دانش، شکوهمند و گرانقدر نمی‌بود، دانشمندان آن را بر دنیا ترجیح نمی‌دادند.  
و اگر دنیا حقیر و بی ارزش و فرومایه نمی‌بود، علماء و دانشمندان از آن روی گردان نمی‌شدند و آن را از دست نمی‌نهادند.  
اما چون علماء و دانشمندان عصر ما (زمان مؤلف) ، به سلاطین و دنیاپرستان روی آوردند و علم و دانش خویش را - به خاطر جلب منافع مادی و دنیوی - در اختیار آنان قرار دادند، (و از بذل مساعی و کوششهای علمی به منظور دست یافتن به هدفهای انتفاعی و اغراض دنیوی و ارضاء خاطر دنیاپرستان، دریغ نکردند) به همین جهت دنیا و مطامع مادی آن از دیدگاه (چنین دانشمندان و نیز) ملوک و سلاطین و اهل دنیا، چنان پرشکوه و عظیم تلقی شد که به همان دلیل، علم و دانش از زاویه‌های دید دنیاپرستان، حقیر و بی ارزش گشت؛ (و به همین جهت سلاطین و اهل دنیا گوش شنوائی در برابر اوامر مشروع و انسانی دانشمندان ندارند و برای علم و دانش و دانشمندان، ارج و مقداری قائل نیستند).  
کسی که این کتاب را از نظر گذرانده است؛ در درسهای گذشته شمه‌ای از احادیث و اخبار مربوط به این مطلب را مطالعه کرده است که از آن جمله رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«علماء و دانشمندان فقیه - تا آنگاه که در ورطه دلبستگی و تعلق خاطر به دنیا غوطه ور نگردند - به عنوان سرسپردگان و امانت داران انبیاء و پیمبران و فرستادگان الهی، محسوب می‌گردند.  
عرض کردند چه علامت و نشانه‌ای می‌تواند نمایانگر ورود علماء به دنیا و غوطه ور شدن آنها در مزبله‌های مادی باشد؟  
فرمود:  
پیروی از سلاطین. بدانید اگر دانشمندانی، دچار چنین ورطه و سقوطی گردند، نسبت به دین و آئین خویش از آنها برحذر باشید و از آنها بهراسید.» (201)  
(روایاتی نظیر آن را در کنزالعمال 10/183.و 204)  
جز این حدیث، احادیث دیگری در نکوهش دانشمندان پیرو سلطان و معاشر با اهل دنیا وجود دارد (که ما قبلا پاره‌ای از آنها را از نظر مطالعه کنندگان محترم گذراندیم).  
ولی باید توجه داشت که صرف پیروی از سلاطین و ورود در کادر آنها به هر صورت و کیفیتی نمی‌تواند منشاء نکوهش و خرده گیری از دانشمندانی باشد که به سلاطین و اهل دنیا پیوستند؛ بلکه این نکوهش و انتقاد، متوجه دانشمندانی است که پیوستن به پادشاهان و ابناء دنیا را زمینه و وسیله‌ای قرار می‌دهند تا در سایه آن به مناصب و مقامات عالی دنیوی و تفوق و برتری بر همگنان و کسب جاه و منزلت عظیم، و حیثیت دنیوی و ریاست و امثال آنها نائل گردند.  
لکن اگر هدف عالم و دانشمند از پیوستن به سلطان و اهل دنیا چنین باشد که از این رهگذر، نظام و سازمان زندگی همنوعان خود را پایدار نگاه دارد، و کلمه حق و هسته مرکزی دین و آئین الهی اسلام را در پایه رفیعی قرار داده و از آن ترویج کند، و بدعت گزاران و تجددخواهان کوته فکر را قلع و قمع نماید، و امکاناتی برای امر به معروف و نهی از منکر در جامعه به وجود آورد و به این گونه هدفها نائل شود اعمال او با چنین اهداف والائی از پرارزش ترین کردارها و رفتارهای او محسوب می‌گردد. اگر عالم و دانشمندی با چنین اهداف الهی و انسانی به سلطان و ابناء دنیا بپیوندد و به هدف الهی خود برسد، نه تنها کار ناروائی را مرتکب نشده است؛ بلکه این کار او به عنوان عملی سرشار از فضیلت و شایسته ترین رفتار او به شمار می‌آید تا چه رسد به اینکه او را در این کار، مجاز بدانیم و عمل او را تایید کنیم.  
با چنین توجیهی می‌توان میان روایاتی که ورود در کار سلاطین و پیروی از آنها را نکوهش می‌کند، و میان احادیثی که پیوستن به سلطان و اهل دنیا را تجویز می‌نماید، جمع و سازش و تناسبی برقرار ساخت.  
بلکه گروهی از شخصیت‌های برجسته دینی (که در ایمان آنان به خداوند و مساعیشان در خدمت به خلق، تردیدی وجود ندارد و کسی نمی‌تواند از مراتب والای آنان در ایمان و دینداری خرده گیری کند) با سلاطین و ابناء دنیا (به خاطر حفظ و پاسداری دین و خدمت به شیعیان) پیوند و رابطه‌ای برقرار کرده بودند از قبیل:  
علی بن یقطین (202) و عبدالله نجاشی (203) و ابوالقاسم حسین بن روح (204) (یکی از ابواب شریفه) (و از نائبان چهارگانه حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) ، و محمد بن اسماعیل بن بزیع (205) ، و نوح بن دراج (206) و امثال آنها که همگی از اصحاب و یاران ائمه (علیهم السلام) بوده‌اند.  
درمیان فقهاء و دانشمندان اسلامی (می توان از افراد برجسته زیر یاد کرد که در خدمت به خلفاء و سلاطین، هدف و نظری جز خدمت به دین و یاری و دفاع از شیعیان و مستضعفان نداشته اند) از قبیل:  
سید مرتضی و سید رضی (207) و پدرشان ابواحمد حسین و خواجه طوسی (208) و علامه بحرالعلوم جمال الدین بن - مطه (209) (معروف به علامه حلی) و امثال آنها.  
محمد بن اسماعیل بن بزیع - که مردی موثق و صدوق و راستین (در میان رجال حدیث شیعه) به شمار می‌آید - از امام رضا (علیه السلام) روایت کرده است که (در حق او) (210) فرمود:  
«خدای را در درگاههای ستمکاران، کسانی هست که برهان و رهنمودهای روشنگر خویش را به وسیله آنها درخشان و نورانی می‌سازد. آری خداوند متعال چنین کسانی را در بلاد و ممالک از چنان تمکنی برخوردار می‌نماید که بتوانند در مقام حمایت از اولیاءالله، شر و ستم ظالمان را از آنان دفع کنند، و امور مسلمین را به صلاح باز آورند؛ زیرا این گونه اشخاص، پناهگاه مسلمین در برابر عوامل زیانبار هستند، و همه شیعیان نیازمند ما (در حوائج خویش) به آنها روی می‌آورند، و در سایه مساعی و مراقبتهای آنان، قلوب مؤمنین از بیم و هراس ایمن می‌گردد.  
چنین افراد، عبارت از مؤمنان واقعی و نمایندگان امین و سرسپردگان الهی در زمین می‌باشند. آنان، نور الهی در میان توده مردم، و بندگان خدا در قیامت هستند که کاربرد نور و درخشش پرتو وجود آنان (آنچنان گسترده و فراگیر است) که سماواتیان و اهل آسمانها را زیر پوشش خود قرار می‌دهد بدانگونه که ستارگان فروزان، به اهل زمین نورافشانی می‌کنند، و از نور آنها عرصه قیامت منور می‌گردد، و پهنه محشر در پرتو نور چنین مردمی می‌درخشد.  
سوگند به خداوند آنها برای بهشت، و بهشت برای آنان آفریده شده است. بهشت و نعمای آن، بر آنان گوارا باد. چرا در پی نیل به چنین مقامی برنمی آئید و هیچ مانعی (در رسیدن به چنین منزلتی برای هیچیک از شما وجود ندارد) اگر کسی خواهان چنین موقعیتی باشد می‌تواند کاملا به آن دست یابد.  
(محمد بن اسماعیل بن بزیع، آنگاه که چنین سخنانی از امام (علیه السلام) شنید) عرض کرد:  
قربانت گردم، راه وصول به این مقام و مرتبت چیست؟  
فرمود:  
با آنان به سر ببری و با چنین ستمکاران رابطه خود را حفظ کنی و از رهگذر آن، به وسیله شادمان ساختن قلوب شیعیان با ایمان ما، موجبات رضا و سرور خاطر ما را فراهم آوری.  
ای محمد بن اسماعیل! از آنان باش (یعنی در جهت منافع شیعیان ما بکوش) و همبستگی خود را با آنها حفظ کن، و بدان که این کوششهای تو اگرچه متضمن منافع و پاداش عظیمی است؛ ولی ممکن است پیوند با ستمکاران، کمین گاه و جایگاه خطرهای بدفرجام و غرور و خودباختگی و نیرنگ زدگی بزرگی باشد؛ چون اگر شکوه کاذب و زرق و برق دنیا و اشتیاق و دلبستگی به ریاست و تفوق بر دیگران، در دل کسی جای مناسب و استواری پیدا کند، بسیاری از طرق نیل به ثواب و مقاصد درست و پاداش آفرین را در برابر او مسدود، و از دیدگاه او مستور می‌سازد؛ (و احیانا باعث می‌گردد که معنویات و دین و ایمان انسان در معرض تهدید قرار گیرد. هر فرد مسلمانی اگرچه می‌خواهد از طریق ارتباط با دستگاه ستمکاران، ظاهر وجود خویش را در خدمت به آنها قرار دهد و در باطن، تمام نیرو و قوای خود را عملا در دفاع و حمایت از مستضعفین شیعه به استخدام گیرد؛ لکن با توجه به خطرهائی که ممکن است شخصیت ایمانی و انسانی او را تباه سازد) ناگزیر باید در این راه و طریق خطرناک، سخت بیدار و هشیار باش (211) (تا مبادا سراپای وجودش در اختیار مستکبران و ستمگران قرار گیرد و خویشتن را به تمام معنی ببازد.»

6 - قیام به وظائف و شعائر دینی و تأدب به موازین اخلاقی

باید معلم و شاگرد در قیام به شعائر اسلام و عمل به ظواهر احکام، همواره پای بند و مراقب باشند از قبیل: اقامه نمازهای یومیه در مساجد به صورت جماعت، و انجام آن در اوقات شریف و ساعات فضیلت اداء آن، سلام و تحیت گرم و توام با آمیزه صمیمیت نسبت به تمام مردم - اعم از عالم و عامی - چه در آغاز کردن به سلام و چه در پاسخ دادن به آن، امر به معروف و نهی از منکر، صبر و تحمل آزار و رنج در طریق امر به معروف و نهی از منکر، و دعوت مردم به حق. آری باید آنان از بذل جان در راه خدا دریغ نورزند و سراپای وجود خود را در طریق رضای خداوند قرار دهند و از سرزنش هیچ سرزنش گری، ترس و بیمی به دل خود راه ندهند.  
و در اداء چنین وظائف، به پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و سایر انبیاء (علیهم السلام) تأسی جویند، و یادآور رنجها و محنتهائی گردند که پیامبران الهی در طریق قیام به اوامر و تکالیف آسمانی، دچار آنها گشتند.  
معلم و شاگرد نباید در رفتار آشکار و نهان خویش، صرفا به اعمالی که شرعا مباح و جایز است بسنده کنند. باید بکوشند که خود را با زیبنده ترین و کاملترین اعمال ظاهری و باطنی بیارایند؛ زیرا علماء و دانشمندان - در نظر توده مردم - الگوهای سازنده و سرمشقهائی هستند که آنان را تحت تاثیر قرار می‌دهند. آنان به عنوان مرجع و مرکزی تلقی می‌گردند که مردم را به سوی خویش جلب می‌کنند.  
علماء و دانشمندان، حجتهای خداوند متعال و ادله و برهانهای او بر توده مردم می‌باشند که گاهی برای فراگیری راه و رسم زندگانی، افرادی مراقب این علماء هستند که این علماء آنها را نمی‌بینند، و نیز افرادی از این علماء پیروی می‌کنند و آنان را الگوی خود قرار میدهد که این علماء از آنها آگاهی ندارند (یعنی افرادی آشنا و ناآشنا - که علماء و دانشمندان، آنها را نه می‌بینند و نه می‌شناسند - پیرو دانشمندان بوده، و رفتار و گفتار آنها را سرمشق قرار می‌دهند).  
بنابراین اگر عالم و دانشمند از نظر انتفاع و برخورداری از علم و آگاهی خویش، محروم و بیگانه باشد، قطعا دیگران در انتفاع و بهره گیری از علم و دانش او، محرومتر و بیگانه ترند. به همین جهت لغزش عالم و دانشمند با توجه به مفاسدی که از این رهگذر بر آن مترتب است و زیان آن به توده مردم می‌رسد - (هر چند که این لغزش، اندک و ناچیز باشد) - عظیم و غیرقابل اغماض خواهد بود.  
باید معلم و شاگرد به رفتار و خویهائی ستوده، پای بند و متخلق باشند، اخلاق و رفتاری که در شریعت اسلام بدانها عنایت و توجه شده و تعالیم اسلامی، مردم را بدانها تشویق کرده است. عالم و دانشمند باید با خصلت هائی ستوده و شیوه‌ها و صفاتی پسندیده آراسته باشند تا از رهگذر آنها مراتب رضای پروردگار را به خود جلب کنند، از قبیل: جود و سخاء، گشاده روئی (که نباید افراط آمیز بوده و از حد اعتدال فراتر رود) ، فرونشاندن خشم، بی آزار بودن، تحمل آزار دیگران، بردباری، پایمردی و مردانگی و احترام به افکار عمومی؛ (البته در صورتی که این افکار صحیح و عاقلانه باشد) ، تنزه و خودداری از کسب‌های پست و فرومایه، از خودگذشتگی، کم توقع بودن و خودداری از فزون جوئی، انصاف، عدم توقع انصاف از دیگران نسبت به خود (ترک انصاف طلبی) ، سپاس داری از اشخاص نیکوکار، کوشش در تامین حوائج مردم، بذل جاه و مقام (در راه خدمات دینی و انسانی) ، وساطت‌های انسانی (در حمایت از ضعفاء) ، بذل لطف و محبت به تهی دستان و نیازمندان، اظهار دوستی نسبت به همسایگان و خویشاوندان، احسان به زیردستان، احتراز از قهقهه و شوخی‌های مفرط، حفظ همبستگی با ترس و اندوه، شکسته نفسی و فروتنی و خاموشی که خوف و خشیت را در چهره و رفتار و حرکات و سکنات و نطق و سکوت آنها نمایان سازد، به گونه‌ای که اگر نگاه کسی بدانها افتد این نگاه، یاد خدا را در دلش بیدار نماید. باید جهات ظاهری و چهره رفتارشان، حاکی از علم، و نمایانگر التزام و همبستگی آنها با آئین‌های دینی - اعم از آداب قولی و عملی ظاهری و باطنی - باشد.  
به عنوان مثال: آنگاه که عالم و دانشمند و یا شاگرد و دانشجو به تلاوت قرآن مشغول می‌گردند (آداب قولی) نباید تلاوت آنها (در چهارچوب قرائت و خواندن محض، محدود باشد؛ بلکه) در معانی قرآن بیندیشند:  
(آداب باطنی) ، و به اوامر و دستورات قرآن عمل کنند، و از منهیات و محرمات قرآن عملا ابراز انزجار نمایند. آنگاه که در خلال آیات با وعده و وعید (و بشارت و تهدید) مواجه گشتند به سرعت از آن عبور نکنند؛ بلکه با درنگهای اندیشمندانه خود درباره آنها تأمل و تدبر نمایند و به وظائف و حدودی که قرآن کریم مشخص ساخته است قیام کنند. خدای را با دل و زبان یاد نموده و بدینسان قلب و زبانشان را - به منظور اینکه همیشه به یاد خدا باشند - با ادعیه و اذکار شبانه روزی و نماز و روزه و حج مستحب (پس از عمل به واجبات) به جریان اندازند (و هیچگاه از این سیلان و جریان و جنبش، باز نایستد).  
و در مورد عبادت - که سازمان دهنده رابطه نزدیک انسان با خدا است - صرفا به علم و آگاهی خود اکتفاء نکنند؛ (بلکه علم خود را با عمل و کردار بیامیزند) ؛ زیرا در غیر این صورت، دچار قساوت قلب و تیرگی روح می‌گردند. چنانکه ما (در مبحث مربوط به لزوم عمل به علم) از این هشدار دریغ نکردیم، (و مطالب زیادی درباره بکاربستن علم بازگو نمودیم).  
معلم و شاگرد باید بدن و ظاهر خویش را - بیش از دیگران - نظیف و پاکیزه نگاه دارند و خود را با چرک زدائی و چیدن ناخن و زدودن موی هائی که زدودن و ستردن آنها مطلوب است بپیرایند، و از بویهای ناخوش آیند بپرهیزند (و خویشتن را خوشبو ساخته) و موها (ی سر و صورت) را با شانه کردن بیارایند.  
و بالاخره در پیروی از سنتها و روشهای ستوده و پسندیده و تعالیم متین و والای دینی و اخلاقی، کوشا باشند.  
معلم و شاگرد باید خود را از اخلاق ناستوده و اوصاف نامطلوب، تهذیب و تصفیه نمایند. این اخلاق و اوصاف ناستوده عبارتند از:  
حسد، تظاهر و خودنمائی، عجب و خودپسندی، تحقیر و کوچک شمردن دیگران (هرچند که دیگران به درجاتی از او پست تر و دون رتبه تر باشند) ، کینه، ستم و تجاوز به حقوق دیگران، خشم گرفتن برای غیر خدا، و دسیسه گری و نیرنگ، بخل و دریغ کاری، خبث سریرت و پلیدی باطن، خوشحالی مفرط، طمع و آزمندی، فخر، تکبر و خود بزرگ بینی، رقابت در امور دنیوی و مباهات به آنها، سازشکاری، خودآرائی برای مردم، ستایش جوئی از مردم در برابر کارهائی که انجام نداده است، چشم پوشی از عیوب خویشتن و عیبجوئی و خرده گیری از دیگران، غیرت و تعصب برای غیر خدا، غیبت و بدگوئی پشت سر مردم، سخن چینی، بهتان و افتراء، زشتی در گفتار، دروغ، (و امثال آنها). این اوصاف و خصلتهای ناستوده، با تفصیل و تهدیدهای مربوط به آنها و نیز داروهای درمان بخش آنها، و عوامل و موجباتی که انسان را به این اوصاف و حالات سوق میدهد، و علل و عواملی که انسان را از این اوصاف بیمناک و یا گریزان می‌سازد، (همه این مطالب) در جای ویژه خود (یعنی علم اخلاق) ثبت و ضبط و تدوین شده است.  
منظور از یادکردن صفات پسندیده و اوصاف ناپسند در کتاب حاضر، این است که معلم و شاگرد را هشداری باشد تا کلیاتی از این صفات را بازشناسی کرده و به طور اجمال از لحاظ تخلق به آنها، آگاهی نسبی به دست آورند.  
این اوصاف و حالات - اگرچه از لحاظ اخلاقی در میان همه مردم، اعم از عالم و عامی دارای مرز مشترکی است (و هر انسانی باید به اوصاف پسندیده، متخلق و آراسته بوده و از اوصاف ناستوده؛ مبری و پیراسته باشد) ؛ ولی باید معلم و شاگرد در شناسائی این اوصاف و اتصاف به آنها و یا اجتناب از آنها در مقایسه با هر طبقه دیگری، احساس نیاز بیشتری بنمایند. لذا ما این مساله (یعنی لزوم آراستگی به اخلاق حمیده و پیراستگی از اخلاق ناپسندیده) را مستقلا به عنوان یکی از آداب معلم و شاگرد یاد کردیم؛ زیرا علم و دانش به گفته یکی از بزرگان، عبادت قلب و درون انسان است و قلب انسان با عبادت، آباد و معمور می‌شود؛ و علم در حقیقت عبارت از نماز سر و عبادت درونی انسان می‌باشد.  
نماز - که به عنوان وظیفه جوارح و اندام انسان، بر مردم تکلیف شده است - آنگاه صحیح و درست است که بدن و جوارح آدمی از هرگونه حدث و خبثی، پاکیزه، و از هرگونه آلودگی بدنی و پلیدی اندام، طاهر باشد. همچنین علم - که عبادت باطن و نماز قلب و سر انسان است - وقتی صحیح و باارزش است که روح انسان را از هر گونه پلیدی‌های اخلاقی تطهیر شود (و در غیر این صورت، علم انسانی فاقد ارزش و اعتبار خواهد بود). خداوند متعال نور و پرتو علم را در قلبی که آلوده به تیرگیها و خویهای ناستوده است راه نمی‌دهد؛ چنانکه امام صادق (علیه السلام) فرمود:  
«علم و دانش با کثرت و تکرار تعلم و یادگیری به دست نمی‌آید، بلکه علم، نوری است که خداوند - بر حسب مشیت خویش - در دل افرادی قرار می‌دهد که خواهان هدایت و راهنمائی آنها است.» (212)  
ابن مسعود گفته است:  
«علم از رهگذر کثرت روایت و نقل آن به دست نمی‌آید، بلکه نوری است که در دل افکنده می‌شود.» (213)  
از همین جا نتیجه می‌گیریم که علم و دانش صرفا عبارت از حاضر الذهن بودن نسبت به معلومات و اطلاعات، و انباشتن و ذخیره ساختن معارف ویژه در وعاء و ظرف نیروی حافظه نمی‌باشد. اگرچه علم در اصطلاح توده مردم عامی؛ عبارت از همین انباشتن ذهن به اطلاعات و آگاهی‌های مخصوص است؛ (ولی نمی‌توان نام علم واقعی را بر آن اطلاق کرد) ؛ چون علم، عبارت از همان نوری است که از چنان علمی بر می‌خیزد؛ و منشاء بصیرت و بینش و ترس و خشیت از خدا می‌گردد. چنانکه قبلا توضیح چنین مطلبی بیان شد. (آری شاگرد و معلم در لابلای بصیرت و خشیت - از رهگذر خودیابی - خدای خویش را می‌یابند و نسبت به او احساس بصیرت و بینائی نموده و ترس و بیمی از او در دلشان راه می‌یابد).  
این بود پاره و مجموعه‌ای از آداب و وظائفی که باید معلم و شاگرد مشترکاً نسبت به خود بدانها پای بند باشند.  
و اکثر این وظائف به مسئله لزوم عمل به علم و به کار گرفتن آن بازمی گردد. ولی ما این وظائف را در کنار عمل به علم، به طور جداگانه یاد کردیم (و آنها را تحت عناوین مختلف، بررسی نمودیم) ؛ چون برای مقام و منزلت این وظائف اهمیت زیادی قائلیم و می‌خواهیم در طی آنها معلم و شاگرد را به اصول و مبانی و ضوابط فضائل، هشدار داده و بدانها آگاهشان سازیم.

بخش دوم: آداب و وظائف معلم و شاگرد در درس و سایر اشتغالات

1 - مداومت و استمرار بحث و اشتغالات علمی

باید معلم و شاگرد در اشتغالات علمی - اعم از خواندن، مطالعه، نگارش و حاشیه نویسی، مباحثه، مذاکره، تفکر و تدبر، حفظ و از بر کردن، اقرا (214) ، و امثال آنها همواره کوشا باشند.  
و باید ملازمت و همبستگی با اشتغالات علمی را مطلوب خویش برشمرده و آن را سرمایه زندگانی خود تلقی نمایند.  
و حتی الامکان به کارهای غیر علمی - یعنی به امور دنیوی سرگرم نشوند؛ ولی در صورت عدم امکان می‌توانند اشتغالات به امور دنیوی را به قدر ضرورت و نیازهای اولیه محدود سازند. البته باید توجه داشته باشند که اشتغالات غیر علمی و رسیدگی به ضروریات اولیه دنیوی - بر حسب نیازهای روزمره زندگی - آنگاه معقول است که معلم و شاگرد نیازهای علمی خود را برآورده ساخته و وظائف مربوط به آن را اداء کرده باشند. به همین جهت گفته‌اند:  
«تمام وجود خویش را در اختیار علم قرار ده، تا خود علم، مقداری از خویشتن را در اختیار تو قرار دهد و شمه‌ای از خود را به تو عطاء کند.»  
از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«خداوند (عز و جل) گوید:  
مذاکرات و گفتگوهای علمی در میان بندگانم - به شرط آنکه این مذاکرات، آنان را به امر و فرمان و شناخت من، رهنمون باشد - از عواملی است که می‌تواند قلبهای مرده و دلهای خفته را زنده و بیدار سازد.» (215)  
امام باقر (علیه السلام) فرمود:  
«خدای بیامرزاد بنده‌ای را که علم و دانش را حیات بخشیده و آن را زنده کرده است.  
عرض کردند:  
کیفیت احیاء علم چیست؟  
فرمود:  
به این صورت است که دینداران و افراد با تقوی از طریق مذاکره و گفتگوهای علمی، (به علم و دانش، روح تازه‌ای ببخشند و آن را احیاء نمایند.» (216)  
از همان امام (علیه السلام) نقل شده است که گفت:  
«مذاکره و گفتگوهای علمی به عنوان درس و بررسی است، و درس و بررسی و مطالعه، به عنوان نماز و عبادتی نیکو به شمار می‌آید.»

2 - خودداری از مراء و جدال و ستیزه جوئی در بحث

پرسشهائی که معلم و یا شاگرد مطرح می‌سازند نباید به منظور آزار رساندن و وانمود ساختن عجز و ناتوانی و طعنه زدن به شخصیت علمی طرف باشد؛ بلکه باید به صورت پرسش شاگرد باشد که برای خدا از معلم - به منظور فراگیری و کسب اطلاع - سؤال می‌کند.  
و نیز پرسش معلم از شاگرد باید به منظور ارشاد به حقیقت و واقعیت باشد و خدا را در این مسیر در مد نظر گیرند و همدیگر را به خیر رهنمون سازند. یعنی طرفین باید از سؤالهای خود ارشاد و راهنمائی و یا استرشاد و راه یابی را در نظر گیرند. با چنین شرائطی است که هدف عالی تعلیم و تعلم، پدیدار شده و شجره علم، رشد خود را آغاز نموده و نهال آن بارور می‌گردد.  
اما اگر هدف پرسش کننده صرفا عبارت از خودنمائی و ستیزه جوئی باشد و بخواهد از راه سؤال پیچ کردن، غلبه و پیروزی خویش و از به کار افتادن طرف را به رخ دیگران بکشد، این روش و چنین هدف گیری‌ها در جان و دل انسان نیروهای پست و فرومایه و عادات پلیدی را به ثمر می‌رساند، عاداتی که خشم خدا را بر می‌انگیزد.  
علاوه بر اینکه مراء و جدال، موجب فرومایگی روح و جلب خشم الهی می‌گردد، مفاسد و معاصی متعدد دیگری را برای انسان به ارمغان می‌آورد که این معاصی و مفاسد عبارتند از: آزار رساندن به طرف، نادان و بیسواد قلمداد کردن او، خدشه دار ساختن او، خودستائی، پاکیزه انگاری خویشتن، و امثال آنها از رفتارها و حالاتی که از گناهان گرانبار و از عیوبی به شمار می‌آیند که در سنت و راه و رسم دین مقدس اسلام به سختی از آنها نهی شده است. (غائله سوء و نتایج شوم پرسشهای ستیزه آمیز و عاری از هدف الهی و علمی، به همین جا ختم نمی‌شود؛ بلکه) از رهگذر آن، زندگانی انسان دستخوش پریشانی و اضطراب می‌گردد؛ زیرا اگر تو با فرد سفیه و نابخرد - به منظور خودنمائی - به جدال و ستیز برخیزی، رفتار سفیهانه او، ترا می‌آزارد.  
و اگر با فرد صبور و بردبار و دوراندیش بستیزی، ترا از خویش می‌راند و نسبت به تو کینه به دل می‌گیرد.  
الف - احادیث در نکوهش جدال و ستیز در بحث:  
الف - احادیث در نکوهش جدال و ستیز در بحث:  
خداوند متعال از زبان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان (علیهم السلام) شدت حرمت و ممنوعیت جدال و ستیز و درگیریهائی را - که فاقد هدف الهی و علمی است - به مردم اعلام فرموده است:  
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«با برادر ایمانی خود به جدال و ستیز بر نخیز، و با او مزاح و شوخی مکن، و وعده‌ای را که به آن وفا نمی‌کنی با او در میان نگذار.» (217)  
و نیز فرمود:  
«اگر کسی از ستیز و جدال خودداری کند، و با وجود اینکه خود را ذیحق می‌داند از درگیری در سخن صرف نظر نماید، خانه و سرای آرام بخشی در قله‌های رفیع بهشت برای او بناء و مهیا می‌گردد.  
و اگر کسی از جدال خودداری نماید - حتی در حالی که حق با او نیست و یاوه می‌گوید - برای او سرائی در کرانه و پیرامون و یا میانه بهشت بنا می‌شود.» (218)  
و همو فرمود:  
«جدال و ستیزه جوئی را کنار بگذارید؛ زیرا حکمت آن را باز نمی‌یابی، و نیز از فتنه و آشوب و آفات آن در امان نمی‌مانی.» (219)  
(یعنی هیچکس حکمتی را از لابلای جدال و ستیزه جوئی به دست نیاورده و نیز از آفات آن در امان نمانده است).  
ام سلمه (همسر رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) گفت:  
که آن حضرت فرمود:  
«نخستین پیمانی که خداوند متعال با من منعقد ساخت، و (مرا از آن نهی فرمود) - پس از نهی از پرستش بت‌ها و شرب خمر - همان درگیری و ستیز با مردم. است (220)  
(یعنی خداوند با من پیمان بست که به ترتیب، بت پرستی و شرب خمر ننمایم و با مردم نزاع نکنم).  
و فرمود:  
«فقط گروه و جامعه‌ای دچار گمرهی و سرگشتگی می‌شوند که جدال و ستیز میان آنها راه یافته است، و علت اساسی گمراهی آنها وجود حالت ستیزه جوئی در میان آنان است.» (221)  
و نیز گفت:  
«هیچ بنده‌ای از بندگان خدا به تکمیل حقیقت ایمان خود توفیق نمی‌یابد مگر آنگاه - که با وجود ذیحق بودن - دست از نزاع و درگیری (و خودنمائی) بردارد.» (222)  
امام صادق (علیه السلام) فرمود:  
«جدال و ستیزه جوئی، یک بیماری پنهان و غداری می‌باشد. در انسان، هیچ خصلتی بدتر از آن وجود ندارد. ستیزه جوئی، مشخص خوی ابلیس و نسبت او است. هیچ فردی در هیچ حالتی گرفتار آن نمی‌گردد مگر کسی که از خودشناسی و مردم شناسی بی بهره، و از شناخت حقایق دین، محروم است.» (223)  
(این گونه افراد که گرفتار خودباختگی هستند، و ارج و پایه انسانی خویش را نمی‌شناسند و از مردم شناسی نیز بی بهره‌اند و فاقد احساس وابستگی با تعالیم و حقایق دینی می‌باشند، ستیزه جوئی و درگیری با مردم را پیشه خود ساخته و بدون آنکه از این نزاعها و خودنمائیها بهره‌ای را عائد خویش و یا دیگران نمایند، موجبات رنج و آزار و پریشانی روانی خود و دیگران را فراهم می‌آورند، و مآلا، جامعه‌ای که با این گونه ستیزه جوئی فرم یافته است دستخوش هرج و مرج می‌گردد. چنین جامعه‌ای نه تنها راهی فراسوی آن برای سازندگی باز نمی‌شود؛ بلکه سرگشتگی و سراسیمگی و بالاخره انحطاط و نابودی، آن را تهدید می‌کند).  
گویند:  
شخصی به امام حسین (علیه السلام) عرض کرد:  
بنشین تا با هم در مسائل مربوط به دین مناظره کنیم. حضرت فرمود:  
فلانی! من در دین و آئین خود با بصیرت هستم و راه هدایت برای من مکشوف و روشن است. اگر تو درباره دینداری و آئین خویش، از نادانی و بی اطلاعی رنج میبری! برو کاوش و جستجو کن. (شئون انسانی و معنوی من اجازه نمی‌دهد که دست اندر کار جدال و ستیز گردم) مرا با جدال چه کار است؟ به هوش باش که شیطان، آدمی را وسوسه می‌کند و با سخنهای در گوشی با انسان، به نجوی و رازگوئی مشغول می‌شود و می‌گوید:  
از جدال و ستیز دریغ مکن، با مردم مناظره کن؛ چون ممکن است (کناره گیری و چشم پوشی از آن) این تصور را در مردم به وجود آورد که تو از لحاظ بینش دینی، عاجز و ناتوان، و گرفتار جهل و نادانی هستی.»  
ب - انواع جدال با مردم:  
جدال و مراء با مردم (که ریشه آن، حس خودنمائی و خویشتن آرائی و اعتراض به سخن دیگران است) از چهار صورت بیرون نیست:  
1 - ممکن است جدال و درگیری، مربوط به مسئله‌ای باشد که طرفین نزاع کاملا از آن وقوف و آگاهی داشته و در اساس و بنیاد آن مساله، هیچگونه اختلافی با هم نداشته باشند. بنابراین نزاع و درگیری طرفین در آن مساله، موجب از دست نهادن اخلاق و آداب حسنه و نصیحت و اندرزهای دینی گشته و در نتیجه، آن دو پویای فضیحت و رسوائی و بدنامی خود خواهند بود.  
و مآلاً علم و دانش را از این رهگذر تباه و بی مقدار خواهند ساخت.  
2 - و یا آنکه طرفین، گرفتار جهل و بی اطلاعی نسبت به آن مساله می‌باشند. در این صورت، نزاع آنها جز اظهار جهل و نادانی و ستیزه جوئی و اصرار در ابراز بی اطلاعی، نتیجه و ثمر دیگری نخواهد داشت و نیز تلاش و درگیری آنها به خاطر جهل خواهد بود.  
3 - و یا آنکه یکی از طرفین، فردی عالم و آگاه به مساله، و دیگری فردی فاقد علم و بصیرت در آن مساله می‌باشد. اگر آن فرد آگاه و عالم بخواهد از راه جدال و درگیری، عجز و ناتوانی و نارسائی علمی طرف را به رخ او و دیگران بکشد؛ در حقیقت، ظلم و ستم را - به خاطر پی جوئی از لغزشش - بر او روا داشته است؛ (زیرا برای ارشاد دیگران، جدال و ستیزه جوئی، راه منحصر به فرد نیست. انسان می‌تواند مردم را با آمیزه مهر و راءفت، و رحمت و شفقت، راهنمائی و ارشاد کند).  
4 - و یا اینکه تو، فاقد علم و آگاهی هستی؛ ولی طرف نزاع تو فردی عالم و آگاه است. اگر در چنین شرائطی با او ستیز کنی و درگیر شوی احترام و آبروی او را از میان برده، و مقام و منزلت عالم و دانشمند را ارج ننهاده ای. (تو که در برابر حق تسلیم نمی‌گردی از راه جدال و ستیز با عالم و دانشمند نه تنها بهره‌ای عائد خود نمی‌سازی؛ بلکه گناه اهانت به دانشمند را بر بار گناه ستیزه جوئی خویش، اضافه می‌کنی).  
ملاحظه کردید که جدال و ستیزه جوئی به هر صورت و در هر شرائطی، زشتی و زیانبار بودن آن، غیرقابل تردید می‌باشد. اگر کسی انصاف را نصب العین خود قرار دهد و در برابر حق و واقعیت، انعطاف پذیر باشد، و از جدال و درگیریهای خصمانه دست بردارد، به استحکام ایمان خویش توفیق یافته، و به کیفیت معاشرت و طرز برخوردهای دینی خود سر و سامانی داده، و روابط خود را بهبود بخشیده، و عقل و خرد خویش را از گزند لغزشها و انحراف، مصون داشته است). (224)  
تمام گفتار مذکور، از امام صادق (علیه السلام) است. (این امام بزرگوار در طی سخنان حکیمانه خود در بازگو کردن همه جوانب زیانبار جدال و ستیزه جوئی، چیزی را فروگذار نفرموده؛ بلکه رهنمودهائی که آن حضرت در طی چنین سخنانی ارائه کرده‌اند می‌تواند برای افراد منصف و خودآگاه، بهترین راهنما خودداری از ستیزه جوئی و خودآرائی باشد).  
باید متوجه بود که حقیقت و جان و روح مراء و ستیزه جوئی، عبارت از اعتراض به سخن دیگران می‌باشد.  
و هدف یک فرد ستیزه‌جو این است که عیوب و نواقص و نقائص لفظی و معنوی سخن دیگران را برملا سازد، و یا منظور او یک هدف غیردینی است؛ یعنی او در چنین سعی و کوششی، جز دین، هدف دیگری را در مد نظر دارد؛ در حالی که خداوند متعال همه مردم را به کوششهائی دعوت می‌کند که باید هدف و منظور نهائی آن، خدا و دین باشد.  
ج - راه گریز از جدال و ستیزه جوئی با مردم:  
برای فرار و گریز از جدال و ستیز بیجا، لازم است که انسان از اعتراض و انکار هر سخنی که می‌شنود چشم پوشی کند. اگر سخن کسی بر اساس حق و حقیقت مبتنی باشد باید قلبا آن را تصدیق و تایید کرد، و در صورت نظرخواهی، صدق و راستی و درستی آن را اظهار نمود. اگر سخن کسی به ناحق و باطل باشد و این سخن با امور مربوط به دین، پیوندی نداشته باشد، فرد باید سکوت را پیشه خود سازد؛ البته در صورتی که شرائط لزوم عمل و اداء وظیفه امر به معروف و نهی از منکر در مورد آن سخن باطل، فراهم نیامده باشد، (و الا سکوت و بی تفاوتی در برابر چنان باطل، جائز و روا نیست).  
خرده گیری از سخن دیگران و مخدوش ساختن آن، ممکن است مربوط به لفظ و طرز تعبیر باشد؛ به این معنی که در سخن طرف، از نظر قواعد دستوری و لغوی و نظم و ترتیب کلمات، خللی وجود داشته باشد.  
و این خلل، یا ناشی از نارسائی اطلاعات ادبی است و یا معلول طغیان و لغزش زبان (و سبق لسان) می‌باشد.  
و یا ممکن است خرده گیری از سخن دیگران به معنی و محتوای آن مربوط باشد، به این معنی که بگوید:  
مطلب آن طور نیست که تو می‌گوئی، یا تو در این بیان خود - به این دلیل و آن دلیل - دچار اشتباه هستی.  
و یا عیبجوئی از سخن دیگران ممکن است به هدف و منظور گوینده آن ارتباط داشته باشد. مثلا به او بگوید:  
اگرچه سخن و گفتار تو درست و به حق است؛ ولی منظور تو عبارت از اظهار حق نیست؛ (بلکه می‌خواهی هدف دیگر و منظور باطلی را در لابلای گفتار خود، وانمود سازی) ، و امثال این گونه عیب جوئیها (که می‌توان از طریق محبت و ملاطفت و بدون نیاز به ستیزه گری، آنها را جبران کرد).  
برای پی بردن به سوء نیت و فساد قصد و هدف گوینده، نشانه‌ای وجود دارد که به وسیله آن می‌توانیم به نادرستی قصد و اراده او آگاه شویم. به این صورت که مشاهده می‌کنیم: وی - به خاطر اظهار فضل و خودنمائی و اظهار آشنائی به مساله - از ظاهرگشتن حق و اثبات واقعیت به وسیله دیگران، ابراز تنفر می‌کند؛ (این حالت روانی، نمایانگر سوء نیت و فساد قصد و اراده گوینده است) ؛ چون انگیزه این حالت روانی، حس برتری جوئی و از طریق اظهار فضل می‌باشد که با تهاجم و یورش به دیگران همراه است، و میخواهد با چنین یورش و سرازیر کردن سیل انتقاد، عیب و نقص طرف را وانمود سازد.  
فضل فروشی و خرده گیری از دیگران، دو نوع از انواع تمایلات و گرایشهای پست روانی و از حالات مهلک و فرومایه و غیرانسانی است:  
1 - اظهار فضل و یا فضل فروشی به عنوان تزکیه نفس، یعنی خودپسندی و خودستائی تلقی می‌شود که می‌توان آن را ناشی از طغیان انسان در ادعاء والائی مقام و خود بزرگ بینی دانست؛ در حالی که خداوند متعال در نبشتار استوار بنیاد خود (یعنی قرآن کریم) بشر راز تزکیه نفس به معنی خودستائی نهی کرده و فرموده است:  
فلا تزکوا انفسکم. (225)  
پس خویشتن را پاکیزه و مبرای از هر گونه عیب و نقص مپندارید و خودپسند نباشید.  
2 - اما خرده گیری از دیگران و وانمود ساختن عیب و نقص آنها، بازده و مقتضای سبعیت و حالت درنده خوئی انسان است؛ زیرا انسان می‌خواهد در چنین حالات روانی، دیگران را از هم بدرد، و به آنان صدمه و آزار برساند. این حالت درنده خوئی، آدمی را به نابودی و تیره روزی شخصیت سوق میدهد. آری ستیزه جوئی و درگیریهای نامطلوب است که این حالات و خصلت‌های مهلک را در بشر تقویت می‌نماید.  
جدال و ستیز با دیگران هرگز از آزار رسانی و تهییج غضب و برانگیختن کینه، جداپذیر نیست، و لازمه ستیزه جوئی اینست که یکطرف درگیر، طرف دیگر را وادار سازد که از سخن خود برگردد و هر طور که شد در صدد تایید سخن و مدعای خویش برآید، اعم از آنکه این سخن و مدعی، حق و یا باطل باشد.  
ستیزه جو، سعی می‌کند گوینده را با هر حربه‌ای که به نظر او می‌رسد بکوبد، و شخصیت او را مخدوش سازد، و او را مورد نکوهش قرار دهد. نتیجه این کار چنان خواهد بود که میان دو فرد ستیزه جو، درگیریها و مشاجرات لفظی (ناهنجاری) بالا گیرد، و مانند دو سگی گردند که با هم گلاویز می‌شوند و به هم پارس می‌کنند.  
و منظور هر یک از آنها این است که طرف مقابل را با نیش و گاز و حربه‌ای مورد حمله قرار دهد که از لحاظ ایجاد صدمه و ناراحتی، مؤثرتر، و در اسکات و کوباندن و نابود ساختن او، نیرومندتر باشد.  
راه درمان این حالت روانی نابسامان آنست که انسان، حالت کبر و خودبزرگ بینی خویش را - که انگیزه فضل فروشی او شده است و نیز خوی سبعانه و حالت درنده خوئی خویش را که موجب تنقیص و خرده گیری او از دیگران می‌باشد - با داروهای درمان بخش، در هم شکند و آن را از خود بسترد، داروهائی که برای درمان کبر و خشم انسان، مؤثر و سودمند می‌باشد.  
در کتابی که قبلا از آن یاد کردیم یعنی کتاب «منارالقاصدین فی اسرار معالم الدین» و نیز کتب دیگر که در زمینه علم اخلاق تالیف شده است، طرق درمان این گونه بیماریهای روحی و داروهای لازم، ارائه شده است.  
د - باید مراقب دسیسه‌های ابلیس باشیم.  
نباید شیطان ترا فریب دهد؛ چون ممکن است با سخنان خدعه آمیز و گفتار حق بجانب خود، به تو بگوید:  
از اظهار حق دریغ مکن و در اظهار حق از سازش و مجامله و سستی خودداری نما. (آری نباید انسان تحت تاثیر چنین گفتارهائی قرار گیرد) ؛ چون شیطان همواره با صحنه سازیهای دلسوزمآبانه و چهره و سیمای خیرخواهی، افراد کم خرد را به شر و فساد می‌کشاند.  
خویشتن را به صورت دستاویز خوش رقصی! و خنده‌های مسخره آمیز شیطان در نیاور. (یعنی شیطان می‌خواهد با وسوسه‌های فریبنده، ترا به ستیزه جوئی و جدال با دیگران تحریص و تشویق کند و خود به عنوان تماشاچی از رفتار سبکسرانه تو لذت برد و از ته دل به تو و طرف مقابل تو بخندد).  
البته اظهار حق به کسی که نسبت به آن، گوش شنوائی دارد و در برابر حق، انعطاف پذیر است، کاری نیکو و بجا است، آن هم در صورتی که این کار بر اساس اخلاص، و توام با قصد و هدف الهی انجام گیرد.  
راه اظهار حق - که با اخلاص در نیت توام است - از طریق اخلاق حسنه و نصیحت و اندرز خداپسندانه، انجام پذیر می‌باشد؛ چون اخلاق حسنه و نصیحت و اندرز، بهترین طریق ارشاد مردم به حق و حقیقت است؛ بنابراین نباید ارشاد مردم با جدال و ستیزه جوئی توام باشد.  
نصیحت و اندرز، وقتی به کار می‌آید و می‌تواند دیگران را در راهنمائی به حق، مدد کند که در چهره و هیئت واقعی خود - که همان لطف و مدارا است - جلوه کند.  
و در غیر این صورت، نصیحت و اندرزی که فاقد لطف و مدارا می‌باشد از فضیحت و بدنامی سر بر می‌آورد. بدیهی است که نتایج زیانبار و غائله سوء چنین نصیحت عاری از محبت، از نتایج سودمند و ثمربخش آن، فراوان تر و عظیم تر خواهد بود.  
اگر کسی با فقیه نمایان دوره ما: (عصر مؤلف) - که فقط از نام و اسم علم، بهره‌ای دارند و به عنوان «عالم» معروفند - رفت و آمد کند و با آنان حشر و نشر نماید بر طبع او، خوی جدال و ستیزه جوئی (و خودنمائی) چیره می‌گردد، و آنگاه که همالان و همنشینان بد و فاقد شخصیت به او القاء می‌کنند که جدال و ستیزه جوئی نشانه فضل است، سکوت و چشم پوشی از جدال و ستیزه جوئی بر او دشوار می‌گردد. بنابراین باید از چنین دانشمندان، - آنگونه که از شیر می‌گریزی - برحذر بوده و از آنان بگریزی.

3 - نباید از یادگیری و تحصیل علم و آگاهی در هیچ شرایطی استنکاف نمود

معلم و شاگرد نباید از یادگیری و استفاده علمی از افرادی که در مقام و منصب و سن و شهرت و دینداری و یا علوم و دانشهای دیگر، پائین تر و پست تر از آنها هستند، استنکاف ورزند؛ بلکه باید از هر کسی که استفاده علمی از او امکان پذیر است، بهره و فائده‌ای به دست آورند.  
والائی مقام و شهرت آنان نباید مانع از آن شود که در استفاده و بهره گیری از افراد پائین تر از خود - در مسائلی که در آنها آگاهی کافی ندارند - دریغ کنند، چون این حالت، موجب می‌شود که در تجارت و سوداگری علمی خویش دچار زیان گشته، و مراتب علم و آگاهی آنها رو به نقصان گذارده، و مشمول خشم و غضب پروردگارشان واقع شوند.  
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«حکمت و دانش و سخن حکیمانه، گمشده افراد باایمان است. یک فرد باایمان آنگاه که علم و حکمت را در هر جا بیابد در فراگرفتن دست یازی به آن، از همه افراد دیگر شایسته تر و سزاوارتر  
میباشد.» (226)  
سعید بن جبیر گفت:  
انسان - تا وقتی که در حال تعلم و دانش آموختن، به سر می‌برد - عالم و دانشمند است.  
و آنگاه که دانش آموختن و یادگیری را رها کند و بپندارد که از علم و دانش و اندوختن سرمایه‌های علمی بی نیاز می‌باشد، و به معلومات موجود خود اکتفاء کند؛ او بیش از اندازه تصور، جاهل ترین و نادان ترین مردم است.  
شاعری (227) می‌گوید:  
و لیس العمی طول السؤال و انما تمام العمی طول السکوت مع الجهل  
کوری و فقدان بینش علمی، عبارت از طول مدت سؤال و استمرار پرسش نمی‌باشد؛ بلکه کوری کامل و فقدان بینش علمی، عبارت از طولانی ساختن سکوت و عدم پرسش است که همراه با جهل و نادانی، چنین سکوتی ادامه یابد.  
اگر کسی به علت شرم و حیاء از سؤال کردن خودداری کند، مشمول مضامین این شعر بوده و گرفتار کوری و فقدان بینش علمی است. به همین جهت گفته‌اند:  
«اگر کسی از پرسش کردن (در مسائلی که به آنها آگاهی ندارد) - به خاطر شرم و حیاء - دریغ نماید جهل و نادانی نسبت به او، بی حیاء شده و با بی شرمی به او روی می‌آورد.»  
و نیز گفته‌اند:  
رقت و تنکی و ظرافت چهره - (که نمایانگر حیاء و شرم انسان در طرح پرسش است) - موجب رقت علمی و قلت سرمایه بینش انسان می‌گردد.  
و بزرگان گفته‌اند:  
افراد خجول و همچنین افراد مستکبر یعنی کبریاء منش و خود بزرگ بین نمی‌توانند به دانش آموختن و یادگیری صحیح علم موفق گردند.  
زرارة (بن اعین) ، و محمد بن مسلم، و برید عجلی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده‌اند که آن حضرت فرمود:  
«از آن جهت جامعه و مردمی مورد تهدید انحطاط و نابودی هستند و هلاک می‌گردند که از سؤال کردن امتناع می‌ورزند، یعنی هلاک آنها به خاطر این است که پرسش نمی‌کنند.» (228)  
و نیز همو فرموده است:  
«بر در این علم و دانش (انسان ساز و الگوپرداز) ، قفلی است که کلید آن، سؤال و پرسش می‌باشد.» (229)

4 - انعطاف و تسلیم بودن در برابر حق

معلم و شاگرد باید سعی کنند نیروئی را به دست آورند که در ظل آن نیرو، حس پذیرش حق و انقیاد و تسلیم بودن در برابر واقعیت ها، در آنان به ثمر رسد. این مساله از نکات مهم و اساسی مربوط به آداب و وظائف مشترک میان معلم و شاگرد نسبت به خود می‌باشد. به این معنی: چنانکه احساس کردند که در سخنان خویش دچار اشتباهی شده‌اند - اگرچه این اشتباه و لغزش را فردی کوچکتر و کم سال تر از آنها اظهار کرده و تذکر دهد - نباید از رجوع به حق (و اعتراف به اشتباه خود) دریغ نمایند؛ زیرا اعتراف به اشتباه و تسلیم شدن در برابر حق - علاوه بر آنکه دارای وجوب و ضرورت دینی و اخلاقی است - موجب برکت و فزونی سرمایه علم و دانش در میان جامعه می‌باشد.  
اصرار معلم و شاگرد در عدم پذیرش حق - و لو از فردی کوچکتر - عبارت از نوعی کبر و خود بزرگ بینی است که در پیشگاه خداوند، سخت مذموم و نکوهیده می‌باشد و موجب طرد و دوری انسان از رحمت خداوند متعال می‌گردد.  
پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
کسی که ذره‌ای کبر و خود بزرگ بینی در دل او وجود داشته باشد، به بهشت و سرای نیکبختی راه ندارد. بعضی از یاران آن حضرت عرض کردند:  
یا رسول الله (بر اساس این معیار، راه نجاتی نخواهیم داشت؛ بلکه) هلاک و نابودی و بدبختی، ما را تهدید می‌کند؟ چون برخی از ما مردم به کفش خوب و جامه زیبا و فاخر، احساس علاقه و دلبستگی می‌نمایند (و میخواهند با جامه زیبا و پاافزار خوب، زندگانی کنند؟) پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
این نوع علاقه و دلبستگی، کبر و خود بزرگ بینی نیست؛ بلکه کبر و خود بزرگ بینی عبارت از بطر الحق و غمض الناس یعنی عدم اعتراف به حق، و حقیر شمردن مردم می‌باشد، و «بطر الحق» به معنی مردود ساختن سخن حق بر گوینده آن، و عدم اعتراف به آن پس از ظهور و آشکار شدن حق است، اعم از آنکه حق به وسیله فردی خردسال یا بزرگسال و یا شخصیتی بزرگ و برجسته و یا شخصیتی حقیر و پست و گمنام آشکار.گرد (230)  
همین مقدار تهدید برای نکوهش کبر و خود بزرگ بینی، و درک منع و نهی آن از طرف شارع مقدس اسلام، (برای هر فرد عاقل و خردمند) ، کافی و بسنده است.

5 - آمادگی قبلی معلم و شاگرد برای درس

معلم و شاگرد (پیش از آنکه دست اندر کار تدریس و یادگیری گردند، یعنی) پیش از آنکه معلم، درس خود را آغاز کند، و قبل از آنکه شاگرد، سؤالی را مطرح سازد، در مورد درس و سؤال خود، دقت و تأمل نمایند، و آن را به صورت منقح و پاکیزه‌ای آماده سازند تا از شتابزدگی و لغزش و تصورات واهی و واژگونی درک و فهم، مصون باشند.  
و بدین طریق (عادت به دقت در مورد مطلب و یا سؤال) به صورت نیروی شایسته‌ای برای آنها درمی آید (تا همواره در مورد تدریس و یاسؤال خویش، با اندیشمندی و سنجش فکری، خوی گیرند).  
و گرنه اگر به شتابزدگی در پرسش و پاسخ عادت کنند، اشتباهات و لغزشهای آنها رو به فزونی گذاشته، و عیب و نقص آنان گسترش یافته، و اشتباه آنها آشکار و برملا می‌شود؛ و نتیجة در محیط خود، به عنوان افرادی لغزنده و اشتباه کار و شتاب زده معروف می‌گردند. به ویژه اگر همنشینانی بدسیرت در محیط آنها به سر برند، همنشینانی که معلم و شاگرد بیمناکند که مبادا رفتار نسنجیده آنها را دستاویز و بهانه‌ای برای انتقاد و عیبجوئی قرار دهند، و حالات نابسامان آنها را نزد حسودان و رقیبان، به عنوان سمت و نمودار شخصیت آنها معرفی نمایند.

6 - رعایت نظافت و پاکیزگی، و لزوم آراستن ظاهر

معلم و شاگرد - آنگاه که می‌خواهند در جلسه درس حضور یابند - لازم است همیشه با وضوء، و پاکیزه از هرگونه کثافت و آلودگی و پلیدی باشند. بدن و جامه خویش را نظیف و خوشبو سازند، و به منظور تجلیل از مقام علم و دانش، و رفاه حال حاضران و همنشینان و فرشتگانی (که پروانه وار، گرداگرد این محفل مقدس در گردشند) بهترین جامه خود را در بر کنند.  
و به خصوص اگر جلسه درس در مسجد برگزار شود (رعایت این نکات شایسته تر است).  
به طور فشرده: تمام نکاتی که در مورد نظافت و پاکیزگی بدن و لباس در شریعت مقدس اسلام درباره همه مردم گوشزد شده است، رعایت آنها برای معلم و شاگرد شایسته تر و ضروری تر می‌باشد.

نوع 2 آداب و وظائف ویژه معلم

اشاره

بخش اول: آداب و وظائف ویژه معلم نسبت به خود  
مقدمه:  
تعلیم، اساس و بنیادی است که قوام و پایداری دین و آئین، بر روی آن استوار شده است. جامعه بشری از طریق تعلیم می‌تواند از کسادی و افول خورشید علم و نابودی کالا و سرمایه‌های علمی پیشگیری کند. بنابراین تعلیم، یعنی انتقال اندوخته‌های علمی به دیگران، از مهمترین عبادات و مؤکدترین واجبات کفائی است (که هر فرد از جامعه انسانی - که حامل علم و کالای معارف و معلومات است - باید در انتقال آن به دیگران، احساس وظیفه و مسئولیت نماید، و تا وقتی که این انتقال به وسیله دیگران صورت نگیرد همه علماء و دانشمندان باید موضوع تعلیم را به عنوان یک امر واجب و تکلیف الزامی تلقی نموده و در صدد اداء این وظیفه خطیر برآیند).  
خداوند متعال فرموده است:  
واذا اخذ الله میثاق الذین اوتوا الکتاب لتبیننه للناس و لا تکتمونه (231)  
و آنگاه خداوند از مردمی - که نبشتار آسمانی به آنها داده شد یعنی مردمی که اهل علم و دانش دینی هستند - پیمان گرفت و به آنها فرمود:  
باید محتوای آن را برای مردم تشریح کرده و از بیان و بازگو کردن آن کتمان نورزید (یعنی آن را به دیگران تعلیم دهید).  
و نیز فرمود:  
ان الذین یکتمون ما انزلنا من البینات و الهدی من بعد ما بیناه للناس فی الکتاب اولئک یلعنهم الله و یلعنهم اللاعنون. (232)  
آنانکه رهنمودهای واضح و آشکار و عوامل رشد و هدایت را - که ما آنها را فرو فرستادیم - پس از آنکه ما همین رهنمودهای آشکار و راه هدایت را در نبشتار آسمانی گزارش کردیم، اگر در بازگو کردن آنها به مردم کتمان ورزند، خدای متعال آنان را از رحمت خویش طرد نموده، و همه لعنت کنندگان نیز برای آنها طرد از رحمت خدا را درخواست می‌نمایند.  
یکی از اخبار مشهور، سخن پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است که فرمود:  
«شاهدان و حاضران، حقایق را به غائبان و مردمان دیگر ابلاغ کنند.» (233)  
اخبار مشابه در این مورد، بسیار فراوان است که فقط پاره‌ای از آنها بازگو شده است.  
علاوه بر آداب و وظائفی که (درباره وظائف مشترک میان معلم و شاگرد) بازگو نمودیم، خود معلم نیز دارای آداب و وظائف ویژه به خود می‌باشند که به سه بخش تقسیم می‌شود:  
1 - آداب او با خویشتن.  
2 - آداب او با دانشجویان.  
3 - آداب او در مجلس درس.  
اما آداب او نسبت به خویشتن، عبارت از وظائفی است (که باید در رعایت آنها کوشا باشد. شهید ثانی این وظائف را - چنانکه گفتیم - ضمن هشت امر توضیح داده است):

1 - احراز صلاحیت و شایستگی در امر تعلیم

کسی که می‌خواهد عهده دار منصب تعلیم گردد باید قبلا مراتب صلاحیت و شایستگی خویش را برای تصدی چنین مقامی در خود فراهم آورد.  
و باید این شایستگی، در تمام مظاهر وجود او پدیدار باشد، یعنی سیما و چهره و طرز سخن گفتن و گفتارش، نمایانگر اهلیت و شایستگی او برای احراز مقام تعلیم بوده، و اساتید صالح وی نیز صلاحیت او را تایید و گواهی کنند.  
در حدیثی مشهور، چنین آمده است:  
که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«اگر کسی با تکلف، نسبت به چیزی اظهار بی نیازی کند که به او داده نشده است و به دارائی تظاهر نماید، و خویشتن را بیش از اندازه بیاراید و بالیدن آغاز کند، بمانند کسی است که دو جامه دروغین و فریبا را در بر می‌نمایند، جامه‌ای که لازم نبوده و متناسب با او نمی‌باشد.» (234)  
یکی از فضلا (235) گفته است:  
«اگر کسی در غیر موقع و زمان مناسب، صدر نشینی و ریاست را در پیش گیرد، خود موجب خفت و سبکی و فرومایگی خویش می‌گردد.»  
دانشمند برجسته دیگری (236) گفته است:  
اگر کسی ریاست را نه به هنگام خود، جویا شود، همواره در باز پس عمر خویش در ذلت و خواری به سر خواهد برد.  
شاعری در این باره می‌گوید:  
لاتطمحن الی المراتب قبل ان تتکامل الادوات و الاسباب  
ان الثمار تمر قبل بلوغها طعما و هن اذا بلغن عذاب  
پیش از آنکه عوامل و اسباب شایستگی تو کامل گردد به مقامات و مناصب چشم ندوز (و خویشتن را در تیر رس آنها قرار مده) ؛ زیرا میوه‌ها قبل از آنکه برسد از لحاظ طعم و مزه برای ذائقه مردم تلخ و گس و ناگوار می‌باشد. ولی همین میوه‌های کال اگر برسد و بپزد گوارا و لذت بخش خواهد بود.

2 - حفظ حیثیات و شئون علم و دانش

معلم باید مقام و حیثیت علم را ارج نهاده و آن را به خواری و ابتذال و فرومایگی نکشاند، به این معنی که علم را در اختیار افراد نالایق و نااهل قرار ندهد، و آن را به مکانی که منسوب به شاگرد او است نبرد، یعنی علم را به جائی حمل نکند که آنجا بنام شاگرد او قابل شناسائی است. به عبارت دیگر به عنوان «معلم سر خانه»، علم را به سوی شاگرد نبرد، اگرچه آن شاگرد فردی گرانقدر باشد؛ بلکه معلم باید علم را از چنین فرومایگی‌ها و ابتذال حفظ نماید؛ چنانکه پیشینیان نگاهبان و پاسدار حرمت و آبروی علم و دانش بوده‌اند.  
و داستان آنها با خلفاء و طبقه اشراف! در این زمینه، بسیار و فراوان و مشهور می‌باشد که کوشش خویش را در حفظ حیثیت علم به کار می‌داشتند و آن را برای تعلیم به فرزندان خلفاء و اشراف، به خانه آنها نمی‌بردند.  
زهری گفته است:  
نشانه ابتذال و سبکی و خواری علم و دانش آنست که معلم و استاد؛ آن را به سوی خانه شاگرد خود حمل کند (و به عنوان «معلم سر خانه» مقام علم و دانش را تنزل دهد). البته در مواردی که ضرورت و مصلحت دینی ایجاب کند و معلم نیز دارای نیت درست و آهنگی درخور مقام خود باشد، و این ضرورت و مصلحت نیز کفه آن بر مفسده ابتذال رفتن به خانه شاگرد بچربد، در آن صورت حمل علم به خانه شاگرد مانعی ندارد.  
یکی از شعراء، به نام: «قاضی ابوالحسن علی بن عبدالعزیز جرجانی» (237) برای خود و راجع به خویشتن در این زمینه اشعاری سروده است که از لحاظ حسن تعبیر و ارزش محتوای آن، بسیار جالب و شگفت انگیز می‌باشد. وی گفته است:  
ولم أبتذل فی خدمة العلم مهجتی … لأخدم من لاقیت ولکن لأخدما  
أأشقی به غرسا و أجنیه ذلة … اذا فاتباع الجهل قد کان أحزما  
وانی لراض عن فتی متعفف … یروح ویغدو لیس یملک درهما  
یبیت یراعی النجم من سوء حاله … ویصبح طلقا ضاحکا متبسما  
ولا یسأل المثرین ما بأکفهم … ولو مات جوعا عفة وتکرما  
فإن قلت: زند العلم کاب، فإنما … کبا حین لم نحرس سماه وأظلما  
ولو أن أهل العلم صانوه صانهم … ولو عظموه فی النفوس لعظما  
ولکن أهانوه فهانوا ودنسوا … محیاه بالأطماع حتی تجهما  
وما کل برق لاح لی یستفزنی … ولا کل فکری منجدا ثم متهما  
الی أن أری ما لا أغض بذکره … اذا قلت: قد أسدی الیّ وأنعما  
1 - یقولون لی فیک انقباض و انما  
راوا رجلا عن موقف الدل احجما  
2 - اری الناس من داناهم هان عندهم  
و من اکرمته عزة النفس اکرما  
3 - و ما کل برق لاح لی، یستفزنی  
و لا کل من لاقیت، ارضاه منعما  
4 - و انی اذا ما فاتنی الامر لم ابت  
اقلب کفی نحوه متندما  
5 - و لم اقض حق العلم ان کان کلما  
بدا طمع صیرته لی سلما  
6 - اذا قیل هذا منهل قلت قد أری  
و لکن نفس الحر تحتمل الظما  
7 - و لم ابتذل فی خدمة العلم مهجتی  
لاخدم من لاقیت لکن لاخدما  
8 - اَ اسقی به عزا و اسقیه ذلة  
اذا فاتباع الجهل قد کان احزم (238)  
9 - و لو ان اهل العلم صانعوه صانهم  
و لو عظموه فی النفوس لعظما  
10 - و لکن اذلوه فهان و دنسوا  
محیاه بالاطماع حتی تجهما  
1 - به من می‌گویند:  
در تو، روح انزوا و گرفتگی و افسردگی وجود دارد؛ ولی باید بدانند که صرفا مردی را می‌بینند که خود را از موقف و پایگاه خواری و فرومایگی به یکسو کشیده و از ذلت و خواری باز ایستاده است.  
2 - مردم را چنان می‌بینم: هر کسی که خویشتن را به آنها نزدیک ساخت و با آنها همنشین شد، از دیدگاه آنها پست و حقیر گشت.  
و کسی که عزت نفسش، او را ارج نهاد یعنی از سرفرازی خویش پاسداری کرد، از نظر دیگران دارای آبرو و احترام گردید.  
3 - هر برق و پرتو امید آفرینی که برای من پدیدار گشت مرا از جا نکند و هراسان و هیجان زده‌ام نساخت، و در من سبکسری ایجاد نکرد.  
و نیز با هر کسی که با او برخودم وی را به عنوان منعم و خداوندگار احسان به خود پذیرا نشده ام.  
4 - من آنم - که اگر چیزی از دستم ربوده شود و قابل تدارک و جبران هم نباشد - شبانگاهم را این گونه سپری نمی‌سازم که دستم را در حال تاسف و حزن و اندوه در سوی آن زیر و رو ساخته و دست، روی دست بزنم و برای آن افسوس خورم.  
5 - اگر من چنان باشم که هرگاه طمعی در برابرم پدیدار شود، علم و دانش را نردبانی برای دستیابی به این آز و طمع و منافع مادی قرار دهم، پس در چنین صورتی مسلما نمی‌توانم بگویم: که حق علم را اداء کرده ام.  
6 - اگر می‌گویند که این، سرچشمه‌ای است که آدمی را سیراب می‌سازد و می‌توان از رهگذر آن به خواسته‌های درونی رسید؟ ولی من می‌گویم: این حقیقت را بازیافته و آن را شهود می‌کنم، لکن یک فرد آزاده (یا خود حرارت و تفتیدگی خاطر) ، عطش و تشنگی را تحمل می‌کند.  
7 - من در طریق علم و در راه تعلم و تعلیم از آن جهت خون دلم را به رایگان نگذاشتم تا با هر کسی که با او بر می‌خورم خادم وی بوده و او را نوکری کنم؛ بلکه از آن جهت در طریق تعلم و تعلیم بذل کوشش کرده‌ام تا سروری و بزرگواری را بدست آورده و مخدوم دیگران باشم. یعنی من در خدمت دیگران نباشم، بلکه دیگران در خدمت به من به سر برند.  
8 - آیا سزاوار است که به وسیله علم و دانش از عزت و سرفرازی سیراب گردم؛ ولی خود علم را با آب ذلت و فرومایگی سیراب سازم؟! اگر چنین باشم، پیروی از جهل و بی دانشی، و حزم و دوراندیشی نزدیک تر است.  
9 - اگر اهل علم و دانشمندان سعی خویش را در صیانت و پاسداری از حیثیت علم و دانش صرف می‌کردند، خود علم و دانش از مقام و شخصیت آنها نگاهبانی و پاسداری می‌کرد.  
و اگر علماء از علم و دانش تجلیل می‌کردند و آن را در دل مردم و از دیدگاه آنها، عظیم و شکوهمند جلوه می‌دادند، خود نیز از شکوه و جلال و عظمت برخوردار می‌شدند.  
10 - ولی دانشمندان، علم را به ذلت و خواری کشاندند، لذا خود علم نیز از دیدگاه مردم؛ حقیر و ناچیز گشت.  
و سیمای علم و دانش را با مطامع و آزمندیها، عیب ناک و آلوده ساختند تا آنکه علم و دانش با چهره‌ای دژم و سیمائی عبوس و ناخوش آیند بدانها روی آورد.

3 - به کار گرفتن علم

معلم باید - علاوه بر انجام وظائفی که قبلا در طی آداب مشترک میان او و شاگرد بازگو شده است - بر طبق موازین علم خویش عمل کند.  
خداوند متعال (در مقام سرزنش مردمی که به علم و آگاهی خود عمل نمی‌کنند چنین) می‌فرماید:  
أ تأمرون الناس بالبر و تنسون انفسکم (239)  
آیا مردم را به احسان و نیکی فرمان می‌دهید، و خویشتن را فراموش می‌نمائید؟!  
امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه انما یخشی الله من عباده العلماء (240) فرموده است:  
«علماء و دانشمندان خداشناس و بیمناک از او، عبارت از کسانی هستند که عمل آنها گفتار آنها را تایید نموده و با آن هماهنگی دارد. اگر کردار کسی، گفتار او را تایید نکند و میان کردار و گفتارش ناهماهنگی، مشهود گردد، نمی‌توان عنوان عالم و دانشمند را بر او اطلاق کرد.» (241)  
همو فرموده است:  
علم و عمل، قرین و خویشاوند یکدیگرند، آنکه می‌داند عمل می‌کند، و آنکه عمل می‌کند می‌داند. علم، آدمی را به عمل دعوت کرده و او را به کردار وا می‌دارد. اگر عمل، به دعوت علم، پاسخ مثبت دهد، علم بر سر جای می‌ماند، والا از آدمی می‌کوچد، یعنی آدمی در صورت عمل نکردن بر طبق موازین علمی، از علم محروم می.گرد (242)  
و نیز فرمود:  
«اگر عالم و دانشمند به علم خود عمل نکند، موعظه و اندرز او از دلها می‌لغزد آنچنانکه باران از روی سنگ صاف، و نشیبای لغزنده کوه صفا لغزان است.» (243)  
امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) می‌فرماید:  
«دانشمند بی حیاء و دریده، و نادان زاهدنما و مقدس مآب متظاهر، پشت مرا شکستند. نادان متظاهر به زهد و پارسانما، با مقدس مآبی خویش، مردم را فریب می‌دهد و به آنها خیانت می‌کند و به اعمال باطل خود چهره حق به جانب میدهد.  
و عالم و دانشمند هتاک و دریده و بی حیاء - با پرده دری و اعمال شرم آور خود - مردم را از خویش می‌راند و (از علم و دین) گریزان می‌سازد.» (244)  
یکی از شعراء، مضمون همین گفتار امیرالمؤمنین (علیه السلام) را به نظم آورده است:  
فساد کبیر عالم متهتک  
و اکبر منه جاهل متنسک  
هما فتنة للعالمین عظیمة  
لمن بهما فی دینه یتمسک  
وجود عالم و دانشمند بی حیاء و بدکردار و پرده در، خود، منشاء فساد و عامل بزرگ و مهمی برای تباهکاری است.  
و تباهکاری مهمتر از آن، از سوی فرد نادان و ناآگاهی است که به عبادت و پارسائی تظاهر می‌کند. این دو فرقه برای جامعه انسانی و کسانیکه در دین و آئین خود از آنها سرمشق می‌گیرند و بدانها متکی هستند، فتنه و خطر و آشوبی بزرگ به شمار می‌روند؛ (چون مردم در رفتار خود از آنها الگو می‌گیرند و بدین طریق جامعه، به انحطاط و فساد کشانده می‌شود).

4 - حسن خلق و فروتنی

معلم باید - بیش از آن مقداری که درباره وظائف مشترک معلم و شاگرد یاد کردیم - با شاگردان خود، خوش خلق و متواضع باشد.  
و رفق و مدارای کامل با آنان را نصب العین خویش قرار دهد، و از این رهگذر به تکمیل نفس و تهذیب باطن خویش موفق گردد؛ زیرا یک عالم و دانشمند صالح و شایسته - در این عصر و زمانه - به منزله پیامبری از پیامبران الهی است. چنانکه رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود.  
علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل (245)  
دانشمندان امت من همچون انبیاء بنی اسرائیل می‌باشند.  
بلکه (به عقیده من: مؤلف) ، دانشمندان دینی اسلام در این زمان (به شرط آنکه واجد صلاحیت و شایستگی باشند) از انبیاء بنی اسرائیل، عظیم تر و برترند؛ زیرا گاهی هزارها پیامبر بنی اسرائیلی در یک عصر، جمع می‌شدند و در یک دوره و زمانه، فراهم میآمدند؛ در حالی که در عصر ما، دانشمندان (واقعی) امت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) یکی پس از دیگری (و به ندرت) یافت می‌شوند و در فاصله زمانی دور و درازی به چشم می‌خورند.  
و چون وجود دانشمندان واقعی در عصر ما سخت کمیاب است علی هذا باید بدانند که امانت بزرگی در عهده آنها قرار دارد و بارهای گران دین و آئین آسمانی را بر دوش می‌کشند.  
لذا باید عالم و دانشمند واقعی عصر ما در احیاء دین، سخت کوش بوده و از بذل مساعی در تعلیم و آموزش دیگران به هیچ وجه دریغ نورزد، باشد که در ظل این مساعی و کوششها شاهد موفقیت و پیروزی را در آغوش گیرد.  
از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود:  
«دانشمند (واقعی) دارای سه علامت و نشانه است:  
1 - دانش و بینش  
2 - حلم و بردباری  
3 - سکوت و آرامش و وقار.  
و برای عالم نماها و دانشمندانی که با تکلف، جامه علم را بر قامت نارسای خود پوشانده (و خویشتن را در جمع علماء، قرار داده اند) نیز سه نشانه وجود دارد:  
1 - با دانشمندان برتر و والاتر از خویش با کردارهای آلوده به گناه، درگیر گردند و با آنان بستیزند.  
2 - نسبت به دانشمندان فروتر از خود از طریق قهر و غلبه، ستمگرانه عمل کنند.  
3 - دیگر آنکه از ستمگران و جفا پیشگان، حمایت و پشتیبانی نمایند.» (246)  
از محمد بن سنان در حدیثی مرفوع (247) روایت شده است که عیسی ابن مریم (علیهماالسلام) فرمود:  
«ای حواریین و یاران پاک من! نیاز و حاجتی را با شما در میان می‌گذارم؛ میخواهم که شما آن را برآورده سازید (و آمادگی خویش را در تامین چنین نیازی، اعلام نمائید) عرض کردند:  
یا روح الله، حاجت و نیاز شما برآورده است (و ما آماده ایم).  
حضرت عیسی (علیه السلام) از جا برخاست و پاهای حواریین را شستشو داد. آنان به عیسی (علیه السلام) عرض کردند:  
روا و شایسته تر، این بود که ما پاهای شما را شستشو می‌دادیم؟  
فرمود:  
سزاوارترین مردم در خدمت کردن، خود عالم و دانشمند است. (یعنی باید عالم و دانشمند، تمام قوای خویش را در خدمت به مردم بسیج سازد). عیسی (علیه السلام) سپس فرمود:  
یگانه هدف من در دست زدن به چنین کاری، این بود که با اظهار تواضع خود نسبت به شما، شما را هشدار دهم که به نوبه خود - پس از من - مانند خود من به مردم اظهار تواضع و فروتنی نمائید. عیسی (علیه السلام) پس از آن گفت:  
«علم و حکمت، با عامل تواضع و فروتنی سامان می‌یابد و آباد می‌گردد (و رواج و رونق می‌گیرد) نه با تکبر و خود بزرگ بینی.  
و بدینسان، زراعت در زمین نشیبا و نرم و هموار می‌روید (و گیاهان در دشت و هامون فروهشته، سبز می‌شوند) نه در کوهها» (248) (ی فرازمند و برافراشته).»

5 - دریغ نورزیدن از تعلیم علم

رسالت و وظیفه معلم، ایجاب می‌کند که نباید از تعلیم و آموزش هیچ کسی - به خاطر آنکه ممکن است احیانا واجد قصد و نیت درست و خداپسندانه‌ای نباشد - دریغ ورزد؛ زیرا تصحیح هدف و جهت گیریهای سنجیده و خداپسندانه برای بسیاری از افراد تازه کار و کسانی که در فراگیری علم، مبتدی هستند دشوار می‌باشد؛ به جهت اینکه جان و روح آنها (به علت خردسالی و یا فقدان بینش کافی در دین) از لحاظ درک سعادت و نیکبختی آتیه و عزت و سرفرازی روز قیامت، بسیار نارسا و ضعیف می‌باشد. علاوه بر این، آنان با عوامل تصحیح هدف و نیت و مبانی آن، انس و آشنائی کمتری دارند.  
اگر بنا باشد معلم - به خاطر فقدان نیت صحیح و محرومیت شاگردان از جهت یابی درست - از تعلیم آنان خودداری کند، این دریغ‌کاری، موجب تعویق و رها کردن بسیاری از افراد در همگامی با کاروان علم شده، و گروه زیادی را از علم محروم می‌سازد، و یا آنکه موجب از میان رفتن بخش عظیمی از میراث علمی خواهد گشت. باید توجه داشت: این امید هم وجود دارد که شاگرد فاقد نیت و هدف صحیح، از برکت علم و در سایه یادگیری - آنگاه که او با علم و دانش، پیوند و انسی برقرار ساخت - توانائی لازم را در تصحیح هدف و نیت خود به دست آورد.  
لذا یکی از دانشمندان گفته است:  
«ما علم و دانش را برای غیر خدا (و به خاطر هدفهای دیگری) جویا شدیم؛ ولی خود علم و دانش - از اینکه برای غیر خدا باشد - امتناع ورزید» (249) یعنی اگر یک شاگرد، فاقد قصد الهی در تحصیل علم باشد، قهراً با ادامه تحصیل و کسب بینش فزونتر، قصد و هدف او تصحیح خواهد شد و طبعا بسوی «الله» و هدف‌های والای الهی و انسانی، رهنمون خواهد گردید، و علم و دانش، سرانجام، او را به خدا منتهی خواهد ساخت.  
از حسن (بصری) است که گفت:  
گروهی از مردم در علم آموزی، هدف خویش را بگونه‌ای مشخص ساختند که خدا و رضا و پاداش الهی در این هدف راهی نداشت. ولی علم و دانش، آنان را همواره چنان در جهت و صراطی رهنمون گردید که سرانجام، خدا و رضا و پاداش الهی را در مقاصد و هدف خویش منظور داشتند.  
باید توجه داشت که اگر معلم در نهاد شاگرد، سوء نیت و فساد هدف را در مسیر علم آموزی او احساس نمود، باید به تدریج از طریق موعظه و نصیحت خوش آیند و دلنشین و ارشادهای محبت آمیز، او را در مسیر هدف صحیح قرار دهد.  
و خطر و زیانبار بودن علم و دانش عاری از هدف الهی را به او گوشزد نماید، و بالاخره او را نسبت به عواقب سوء و نتایج خطرناک اهداف غیرالهی، متوجه و هشیار سازد، و اخبار و احادیثی که درباره تصحیح هدف و نیت، هشداردهنده و بیدارگر است، تدریجا بر او بخواند تا سرانجام زیر سایه نصایح و ارشادات، وی را به قصد و هدف صحیح در تحصیلاتش بازگرداند.  
اگر معلم نتوانست با استفاده از این گونه راهبری‌ها به تصحیح نیت و هدف شاگرد خویش موفق گردد و از او نومید شود - طبق عقیده بعضی از علماء - باید چنین شاگردی را رها کرده و از تحصیل وی جلوگیری نماید و از تعلیم او خودداری کند؛ زیرا این گونه افراد، با تحصیل علم (همچون دزدان چراغدار) ، شر و آسیبشان را فزاینده تر می‌سازند.  
امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در اشاره به همین نکته و حقیقت فرموده است:  
لا تعلقوا الجواهر فی اعناق الخنازیر (250)  
گوهرهای گرانبها را آویزه گردن‌های خوکها نسازید.  
از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که فرمود:  
عیسی بن مریم (علیهماالسلام) برای ایراد خطابه، در میان بنی اسرائیل از جا برخاست و چنین گفت:  
«ای بنی اسرائیل! با نادانان و مردمی که از بینش کافی بی بهره‌اند. سخنان حکیمانه و عالمانه را در میان نگذارید؛ زیرا اگر چنین کنید به علم و حکمت، ستم روا داشته اید.  
و از تعلیم علم و حکمت به افراد صالح و شایسته، دریغ نورزید؛ زیرا اگر بدینسان با آنان عمل کنید، یعنی چنانکه از تعلیم علم به افراد لایق، دریغ بورزید به آنان ستم نموده اید.» (251)  
یکی از شعراء، محتوای سخن حضرت عیسی (علیه السلام) را در این بیت خلاصه کرده است:  
فمن منح الجهال علما اضاعه  
و من منع المستوجبین فقد ظلم  
اگر کسی که علم را با دست و دلبازی در اختیار افراد نالایق (و فاقد بینش و هدف صحیح دینی) قرار دهد خود علم و دانش را به تباهی و فساد سوق می‌دهد. ولی اگر در تعلیم آن به افراد لایق، کوتاهی و دریغ ورزد به خود آنها و نیز به علم ستم می‌کند.  
باید بدانیم که عده‌ای از دانشمندان (بدون قید و شرط و به صورت کلی در مساله تعلیم علم به افراد نااهل و فاقد هدف صحیح، نظر خود را قاطعانه ابراز نکرده اند؛ بلکه) میان این گونه افراد، فرق و امتیازی برقرار ساخته و گفته‌اند:  
اگر نادرستی قصد و هدف شاگرد، معلول وجود حالت کبر و ستیزه جوئی و امثال آنها باشد باید از تعلیم او خودداری کرد. ولی اگر نادرست بودن قصد و هدف شاگرد از ناحیه حب ریاست دنیوی و حس جاه طلبی باشد، سزاوار نیست - علیرغم نومیدی از اصلاح او - از تعلیم وی مضایقه شود؛ چون او (در سن و سال و شرایطی به سر می‌برد که) مفسده جاه طلبی نمی‌تواند پرهیجان و مؤثر و مسری باشد. علاوه بر این باید یادآور شد که کمتر کسی می‌تواند در آغاز کار تحصیل، خویشتن را از این گونه اهداف نادرست و رذائل اخلاقی وا رهاند؛ ولی آنگاه که به اصل و بنیاد علم و دانش رسید و بدان وقوف کامل یافت (و علم را همانطور که هست شناسائی کرد) به این نتیجه می‌رسد که علم و دانش به خاطر نیل به سعادت و نیکبختی جاوید و جنبه‌های معنوی، باید ذاتاً محبوب و مطلوب او باشد، و ریاست و سرفرازی، لازمه علم و نتیجه قهری علم آموزی است؛ اعم از آنکه انسان در طی تحصیل علم، جاه و مقام را آماج کوششهای خویش قرار دهد، و یا آنکه اساسا از چنین آماج گیری غافل باشد؛ چون خود علم و دانش بدون نیاز به چنین جهت گیریها، ریاست آفرین بوده و موجب سرفرازی انسان در دنیا و آخرت می‌گردد.

6 - کوشش در بذل و اعطاء و انفاق علم

باید معلم، سرمایه‌ها و اندوخته‌های علمی خود را به افرادی که شایسته و نیازمند به علم و دانش هستند، بذل و انفاق کند و در نشر علم و اعطاء آن به افراد محتاج، بخل نورزد؛ چون خداوند متعال - همانگونه که در طی مواثیق، از انبیاء پیمان گرفت تا در نشر حقایق و گزارش آن به مردم، دریغ نورزند، و معارف الهی را کتمان ننمایند - از دانشمندان نیز پیمان گرفت که در تعلیم علم به افراد نیازمند، فرو گزار نکنند؛ بلکه سعی خود را در نشر و ترویج علم، به کار گیرند.  
از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که فرمود:  
در نبشتاری از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) چنین خواندم:  
«خداوند از جهال و نادانان پیمان نگرفت که پویای دانشمندان باشند (تا از آنان معرفت و آگاهی کسب کنند) ، مگر آنگاه که قبلا از دانشمندان پیمان گرفت که علم و آگاهی خویش را در اختیار جهال و نادانان قرار دهند؛ زیرا علم و دانش در مرحله‌ای قبل از جهل و نادانی وجود داشته است.» (252)  
(افلاطون حکیم، علم را «تذکر» می‌نامید و می‌گفت:  
روح آدمی پیش از آنکه به بدن تعلق گیرد و در عالم حس، اسیر زنجیر ماده و محسوسات گردد، در عالم تجرد می‌زیسته است.  
و در آن عالم، حقایق را بدون واسطه درک می‌کرد، و چون به این عالم هبوط کرد در روح او نسیانی نسبت به حقایق، پدید آمد. ولی این حقایق - بطور کلی - از صحیفه روح او محو نشده است، بلکه با وضع مبهم و نامشخص، در خزانه ذهن او موجود می‌باشد. وقتی انسان به اشباح و سایه‌های این حقایق در عالم حس، مواجه گشت، متوجه و متذکر همان حقایق بازیافته پیشین می‌گردد. بنابراین علم و دانش، قبل از جهل، موجود بوده است). (253)  
و نیز از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که ضمن تفسیر آیه: و لا تصعر خدک للناس (254) فرمود:  
«باید همه مردم از لحاظ دریافتهای علمی در دیدگاه تو، مساوی و برابر باشند» (و باید سهم و بهره از علم را بطور مساوی به آنها بپردازی و در میان آنها تبعیض روا نداری).  
جابر جعفی از امام صادق (علیه السلام) آورده است که فرمود:  
«زکوة علم و دانش، این است که آن را به بندگان خدا تعلیم دهی.» (255)

7 - احتراز از مواضع تهمت و لزوم هماهنگی رفتار و گفتار معلم

معلم - بر فرض آنکه دارای عذر شرعی موجهی باشد - باید از مخالفت افعال با اقوالش بپرهیزد یعنی نباید میان کردار و گفتارش، تهافت و دوگانگی و تفاوت، وجود داشته باشد؛ (بلکه باید سعی کند همواره بر طبق گفتار و امر و نهی خود، عمل نماید) مثلا او نمی‌تواند عملی را تحریم کند که خود مرتکب آن می‌گردد، و یا انجام عملی را واجب و حتمی الاجراء معرفی نماید و خود پای بند آن نباشد، و یا مردم را به انجام عملی - به عنوان کار مستحب - دعوت کند؛ ولی خود او از انجام آن عمل دریغ ورزد. اگرچه طرز کار و عمل او - بر حسب احوال و شرائط شخصی زندگانی وی - کاملا مطابق با قانون دین باشد؛ (لکن در عین حال، تضاد و تناقض نمائی کردار و گفتار او قابل اغماض نیست) ؛ اگرچه احکام و قوانین دینی بر حسب اختلاف اشخاص، متفاوت می‌باشد. (لذا باید در این گونه موارد از ایجاد شبهه و بازتابهای نامطلوب، پیشگیری شود) ؛ به عنوان مثال:  
اگر عالم و دانشمندی، دیگران را به تشییع جنازه و سایر احکام مربوط به آن، و یا به روزه گرفتن، یا به برآوردن حاجات مؤمنین و کارهای نیک و یا زیارت اعتاب مقدسه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) دعوت کند؛ ولی خود - به علت اشتغال به کارهای مهم تر - موفق به چنین اعمالی نباشد، به گونه‌ای که اشتغال او به کارهای مهم تر، با انجام کارهائی که مردم را بدانها دعوت می‌کند سازگار نیست و نمی‌تواند دست اندر کار آنها گردد؛ و نیز چون اشتغالات او از اهمیت و فضیلت بیشتری برخوردار است ناگزیر از ترک آن اعمال می‌شود، و یا آنکه اشتغالات او، ضروری و غیرقابل گریز است؛ در چنین شرائطی که اشتغالات مهم و یا ضروری او، علت ترک برخی از اعمال باشد لازم است همین علت و عذر موجه خویش را به دیگران اعلام کند تا زنگار شبهه و وسوسه‌های شیطان را از قلوب مستمعان گفتار خویش بزداید (و از این طریق از مظان تهمت دیگران برهد تا او را به دوگانگی و تناقض کردار و گفتارش متهم نسازند) ؛ چنانکه (در طی یکی از رویدادهای زندگانی رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) قضیه‌ای اتفاق افتاد که آن حضرت ضمن آن برای دفع تهمت، مراتب را اعلام فرمود و) خویشتن را از این تهمت خلاص کرد:  
یکی از اصحاب پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آن حضرت را شبی همراه همسرش (گویا صفیه) دید که به خانه می‌رفتند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از بیم آنکه مبادا توهم و وسوسه‌ای برای آن شخص ناظر صحنه به هم رسد و تصور کند که پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) با زن بیگانه‌ای همراه است به آن شخص فرمود:  
فلانی! این زن، همسر من، فلان کس (یعنی صفیه) است.  
و با این هشدار، به وی فهماند که چرا با این زن همراه می‌باشد؛ چون بیم آن داشت که ابلیس با تلبیسات و وسوسه انگیزی خود، در آن شخص سوءظنی به باز آورد، (لذا برای دفع توهم به وی اعلام کرد که این زن، همسر شرعی و قانونی من است).  
اگرچه بر هر شنونده‌ای (که به اوامر و دستورات عالم و معلم گوش فرا می‌دهد) لازم است در مرحله نخست - آنگاه که شبهه و وسوسه‌ای از لحاظ اختلاف گفتار و رفتار در ذهن او بهم میرسد - به هیچ وجه به گوینده و معلمی که دیگران را به کار نیک و اعمال شایسته دعوت می‌کند اعتراض ننماید. حتی اگر برای اعتراض و انتقاد خود احتمالا دارای مجوزی هم باشد حق خرده گیری و انتقاد ندارد؛ (چون ممکن است - برخلاف اشتباه و احتمال او - گوینده در ترک اعمالی که دیگران را بدانها دعوت می‌کند، دارای عذر موجهی باشد که نتوان بر او خرده گرفت). البته در صورتی که هیچ عذر موجهی قطعا در میان نباشد و میان کردار و گفتار او، تضاد و تعاندی غیرقابل اغماض مشهود گردد، شنونده، حق اعتراض و انتقاد را دارا است؛ چنانکه قریباً از این مطلب در بحث از آداب متعلم و شاگرد، توضیحی در پیش داریم.  
بطور خلاصه باید گفت:  
قضیه معلم و شاگرد از لحاظ نقش پذیری شاگرد نسبت به اخلاق و اعمال معلم، همانند قضیه مهر و موم می‌باشد که در موم، تمام نقشها و تصویرهائی که در مهر وجود دارد، منعکس می‌شود. ما این نقش پذیری را در مورد گروهی از شاگردان و دانشجویان در برابر معلمان و استادانشان به چشم دیده ایم (و این حقیقت را کاملا لمس نموده ایم که شاگرد در رفتار خود، یک نمونه پرداز ماهری از اعمال استاد و معلم خود می‌باشد) که البته با توجه به اختلاف افعال و اخلاق معلم، همه گونه رفتار او را شاگرد در اعمال و رفتار خود پیاده می‌کند. این واقعیت را ما کاملا حس کردیم و هیچکس نمی‌تواند به مانند کسی که حقیقت را دیده و شهود کرده و در این جهت، مهارت و کاردانی کسب کرده است، هشداردهنده و بیدارگر باشد. (ما این حقیقت را دیده ایم و به شما هشدار می‌دهیم.  
و چون این واقعیت را با چشم باز، دیده ایم که رفتار معلم در رفتار شاگرد منعکس می‌شود، لذا مصرانه می‌گوییم:  
که باید کردار و رفتار معلم، نماینده گفتار و هماهنگ با آن باشد.

8 - شهامت معلم در اظهار حق، و جلوگیری از تخلف

باید معلم، به مقدار وسع و توانائی خویش، حق را - بدون مجامله و سازشکاری نسبت به احدی از خلق الله - اظهار کند. اگر مشاهده کرد کسی از حق، روی گردان شده و یا در کیفیت طاعت او از خداوند متعال، کوتاهی و نارسائی وجود دارد، باید در مرحله اول از طریق لطف و محبت و با عامل مهر و نرمش، او را نصیحت کند، (و در صورتی که عامل لطف و نرمش و مدارا، کارگر نیفتاد) از حربه‌ای عاری از لطف و با تلخکاری و خشونت، او را در رهنمون گشتن به حق، یاری دهد.  
و اگر این وسیله نیز مؤثر نیفتاد، باید از او دوری کند.  
و اگر با فاصله گرفتن از او و یاری گرفتن از عوامل مذکور فوق، هیچ اثری مشاهده نکرد باید کاملا او را نهی کرده و از رفتار نابحق او جلوگیری نماید تا او را به حق بازگرداند، و در این کار، از مراحل و مدارج مختلف «امر به معروف و نهی از منکر» - به منظور وادار ساختن او در التزام و پای بند شدن به حق - بهره گیرد.  
استفاده از عوامل بازدارنده و بهره گیری از قانون «امر به معروف و نهی از منکر» در ارشاد مردم به حق و حقیقت، با شرائطی متنوع و سنگین تر، ویژه علماء و دانشمندان است. اگرچه همه طبقات مردم در اصل وجوب «امر به معروف و نهی از منکر» و اجرای آن، دارای وظیفه مشترکی هستند؛ (ولی وظیفه علماء و دانشمندان دینی در این اصل مهم و بنیادی اسلام، زیادتر و سنگین تر است.  
و باید آنان نسبت به سایر طبقات مردم در انجام این وظیفه خطیر، احساس مسئولیت فزونتری نمایند).  
زیرا علماء به منزله رؤسا و سرپرستانی هستند که اداء وظیفه امر به معروف و نهی از منکر، به آنها محول گشته است. علاوه بر این، سخن و راهنمائیهای علماء و دانشمندان، مؤثرتر و دلنشین تر از گفتار و ارشادهای سایر طبقات می‌باشد. لذا آنان، تکلیف بیشتر و سنگین تری را در این اصل به عهده دارند.  
به همین جهت پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«آنگاه که بدعتها و مرامهای بی سابقه و باطل، در میان امت و پیروان من پدید آید، و افکار نوخاسته سخیف و تباه آمیز - به نام دین - در میان آنها رایج گردد، لازم است عالم و دانشمند، علم و آگاهی خود را ابراز و اعلام کند (تا مردم از این بدعتها و افکار نوخاسته سخیف، روی گردان شوند). اگر عالم و دانشمند دینی، آگاهیها و اطلاعات علمی خود را در طرد و زدودن این بدعتها اظهار نکند، ملعون و مطرود از رحمت خداوند متعال می‌باشد.» (256)  
منشاء اکثر غفلت‌ها و بی خبریها و چیره شدن جهالت و نادانی بر جامعه، و کوتاهی و نارسی‌های مردم در شناخت فرائض و تکالیف دینی، و قصور آنها در قیام به وظائف شرعی و اداء آئین و راه و رسم دین مقدس اسلام، و نقائصی که در اقامه نمازهای واجب - از لحاظ آنکه واجد شرائط صحت نیست - و و … دیده می‌شود؛ بازده کوتاهی علماء و سهل انگاری دانشمندان دینی است که نخواستند با وجه صحیحی، حق و حقیقت را اظهار کنند، و خویشتن را در راه اصلاح خلق و توده مردم به رنج و زحمت وا دارند، و با آمیزه حکمت و استوار اندیشی و ژرف نگری و با عوامل اندرزها و نصیحتهای زیبا و دلنشین، جامعه را در مسیر راه خدا، باز آورند.  
حتی رفتار و کردار گروهی از دانشمندان نابسامانی دینی، به مسئله تقصیر و مضایقه آنها در اداء وظیفه امر به معروف و نهی از منکر، محدود نیست؛ بلکه با مردم در ارتکاب باطل همیاری کرده و به آنان در رفتار نادرست مدد می‌رسانند، و با اظهار انس و همبستگی و همدمی با آنها، روی اعمال باطل و نادرست آنان، صحه می‌گذارند.  
این رفتار سازش مآبانه برخی از دانشمندان، موجب گشت که افراد جاهل و نادان به نادانی و جهل و تمایلات هوس آلود، بیش از پیش گرایش یافته و افراد تبهکار، فزونتر از هر زمان در فساد و تبه کاری غوطه ور گردند، و مآلاً وزنه علم و دانش و عالم و دانشمند کاستی یافته و شکوه و عظمت آن از میان برود.  
یکی از دانشمندان، گفتاری بس نغز و زیبا دارد و می‌گوید:  
هیچ فرد خانه نشین و انزواطلب را - در هر کجا که باشد - نمی‌توان مبری و پاکیزه از منکر و رفتار نکوهیده به حساب آورد؛ چون او حداقل - به علت انزواء و گوشه گیری - قهرا از ارشاد و تعلیم موازین دین به مردم و راهنمائی و واداشتن افراد به معروف و کارهای پسندیده، تقاعد و دریغ ورزیده (و از زیر بار چنین وظیفه‌ای، شانه خالی کرده است). به ویژه علماء و دانشمندان (که با تقاعد و خانه نشینی و عدم تحرک اجتماعی، گرفتار چنین تقصیراتی هستند و از این رهگذر، مرتکب «منکر» می‌باشند؛ زیرا اکثر مردم و بخصوص مردم روستاها و جامعه‌های بیابان نشین و صحراگرد نسبت به قوانین دین در رابطه با واجبات عینی از قبیل نماز و شرائط صحت آن، فاقد اطلاع و آگاهی‌های لازم می‌باشند.  
بنابراین، به عنوان «واجب کفائی» لازم است یک فرد، در هر شهر و روستا بماند تا دین و آئین و دینداری را به مردم تعلیم دهد، و در ارشاد آنها فداکاری کند. او باید در اداء وظیفه تعلیم و ارشاد مردم از عامل مهر و محبت استفاده کند، و رونق و مدارا را وسیله و ابزاری برای وصول و دست یافتن به این هدف قرار دهد.  
و رویهمرفته از هر عاملی - که به ایجاد حس پذیرش دینی در مردم کمک می‌کند - استمداد نماید.  
مهمترین عامل برای ایجاد حس پذیرش دینی در مردم، این است که راهنمایان دینی از مردم و اموال آن ها، طمع خویش را ببرند. (اگر عالم و دانشمندی بخواهد که مردم، گوش شنوائی از او داشته باشند نباید به مطامع دنیوی و اموال آنها چشم بدوزد) ؛ زیرا اگر مردم بفهمند که راهبر دینی آنها به آنان و اموالشان چشم طمع دوخته است نسبت به او و علم و دانش وی دلزده و بی اعتناء می‌گردند؛ و در نتیجه شئون زندگانی آنها از هم گسیخته گشته و نظام حیات دینی آنان رو به اضمحلال می‌گذارد.  
اگر هدف و مقصد یک عالم و دانشمند دینی از وجهه الهی برخوردار باشد، و اطاعت و امتثال از فرمان الهی را هدف مساعی و کوششهای خود قرار دهد، ارشادات و راهنمائی‌های او در قلوب تمام طبقات مردم - اعم از عالم و دانشمند و افراد عامی و توده مردم - راسخ و جایگزین گشته، و آنان در برابر دستورات چنین دانشمندی، سر تسلیم و انقیاد فرود می‌آورند و سرانجام، مردم با روشی استوار و خلل ناپذیر در مسیر صراط مستقیم قرار می‌گیرند.  
تمام این وظائف در صورتی لازم الاجراء است که هیچگونه خطر جانی، او را تهدید نکند و از رهگذر آن، ضرر و زیانی بر هیچیک از مسلمین وارد نگردد.  
و در غیر اینصورت این عالم و دانشمند از چنین وظیفه‌ای، معذور خواهد بود.  
و هیچکس جز خداوند متعال، برای پوزش خواهی و پذیرفتن عذر، سزاوارتر نمی‌باشد.  
عبدالله بن سلیمان گفته است:  
یکی از مردم بصره بنام «عثمان اعمی» حضور امام باقر (علیه السلام) نشسته بود. به امام عرض کرد که حسن بصری (257) معتقد است:  
کسانی که علم و آگاهی خویش را کتمان می‌کنند و از اظهار آن دریغ می‌ورزند، بوی تعفن شکم و اندرون آنان، اهل دوزخ را آزار میدهد. امام باقر (علیه السلام) پس از شنیدن این سخن فرمود:  
«بنابراین آن کسی که از میان خاندان فرعون به موسی (علیه السلام) و خدای او ایمان آورده بود، یعنی «مؤمن آل فرعون»، گرفتار چنین سرنوشت کشنده و دردآوری شده است! چون او همواره (تا آنگاه که در دستگاه طاغوتی فرعون به سر می‌برد، علم و آگاهی خود را به خاطر حفظ جان و پیشبرد هدف الهی خویش، کتمان می‌کرد، و از اظهار آن، خودداری می‌نمود و خدا نیز او را به کتمان ایمان ستود؛ ولی باید گفت:  
علم از زمانی که خداوند متعال نوح پیامبر (علیه السلام) را مبعوث فرمود همواره مکتوم مانده بود.  
بنابراین حسن بصری باید به هر راهی که می‌خواهد برود، و به چپ و راست و شرق و غرب روی آورد، برود و به هر دری بزند، سوگند به خداوند، او باید بداند که علم و آگاهی درست جز در میان ما یعنی خاندان رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به دست نمی‌آید» (258)  
(آری او باید برای یافتن آگاهی صحیح و دانش واقعی به ما مراجعه کند).

بخش دوم: آداب و وظائف ویژه معلم با شاگردان و دانشجویان

امور مختلف و متنوعی، آداب و وظائف ویژه معلم را نسبت به شاگردان و دانشجویان تشکیل می‌دهد که محور همه آنها تنظیم صحیح رابطه استاد و معلم با شاگرد و دانشجو می‌باشد. (مسائل مربوط به این آداب، ضمن بیست امر، مورد تحقیق و بررسی قرار می‌گیرد):  
1 - ایجاد خلوص نیت در شاگردان - یا - اعلام امکان وصول به مقام والای علمی در سایه ایمان  
(نخستین وظیفه‌ای که باید معلم در رابطه با شاگردان، مورد توجه و اهتمام خویش قرار دهد این است که) شاگردان را تدریجا و گام به گام به آداب و آئین‌های پسندیده و شیوه‌های ستوده و تمرین روحی نسبت به آداب دینی و حقایق و اسرار دقیق آئین مقدس اسلام، آشنا و وادار نموده، و انس و عادت به صیانت نفس را در تمام شئون آشکار و نهان زندگی آنها بارور سازد، به ویژه اگر احساس کرد که شاگردان وی از رشد عقلی متناسبی برخوردار هستند باید سعی کند که چنین عادات مهم و پرارزش را در آن‌ها به ثمر رساند.  
نخستین گام در پیمودن مراحل مذکور این است که دانشجویان را تشویق و تحریص کند تا رفتار و مساعی تحصیلی خود را از هر گونه شوائب (فرومایه) پاک و پاکیزه نمایند و کوششهای خویش را در جهت الهی و انسانی و به منظور کسب رضای پروردگار، محدود سازند، و خدای را در تمام لحظات زندگانی، مراقب و ناظر اعمال خویش بدانند.  
و این خصیصه خدایابی و خداجوئی را تا هنگام مرگ استمرار داده، و عملا از چنین حالت والای روحی تا به هنگام رخت بربستن از این دنیا، برخوردار باشند (و سعی کنند تا مطامع دنیوی به این گنجینه گرانبها، دستبردی نزند).  
باید معلم به دانشجو بفهماند که فقط در سایه چنین حالت روحی، ابواب معارف و دانشها فراسوی او گشاده می‌شود.  
و سینه اش از تنگنای آلام و مشکلات رهائی یافته و از شرح صدر برخوردار می‌گردد.  
و از قلب و درونش، آبشخورها و سرچشمه‌های لطائف و حکمتها، به جریان و فیضان می‌افتد، و برکات و فزایندگی مطلوبی در حالات مختلف زندگی و معلومات و معارف او پدید می‌آید.  
و سرانجام به صواب اندیشی و درستی گفتار و کردار و حکم و داوری صحیح و استوار، موفق می‌گردد.  
باید معلم در تفهیم حقائق مذکور، آثار و احادیثی را که در زمینه‌های این حقائق به ما رسیده است، برای شاگرد بازگو کرده، و ضرب المثلهای لازم را که نمایانگر حقائق مذکور است، برای او یاد کند.  
و با ناچیز جلوه دادن دنیا، حالت زهد و پارسائی و بی اعتنائی به مادیات را در او به وجود آورد.  
و حس تعلق و دلبستگی و گرایش و غرور به دنیا و فریبندگی به زخارف و زرق و برق دنیا را از دل و دماغ او بزداید.  
و به او یادآور گردد که دنیا و لذتهای مادی آن، ناپایدار و گذرا و فانی است، و حیات معنوی و سعادت و نیکبختی اخروی است که پایدار و خلل ناپذیر می‌باشد.  
و نیز به وی تفهیم کند که ایجاد آمادگی برای سرای جاوید و فناناپذیر، و اعراض از دنیای شتابنده و ناپایدار، شیوه و راه و رسم مردم محتاط و دوراندیش، و روش و سیره بندگان شایسته خداوند می‌باشد.  
باید معلم، این حقیقت را برای دانشجو بازگو کند که دنیا به مثابه ظرف و گذرگاه و منزلگه و کشتزاری است که باید انسان در این معبر و رهگذر، در تحصیل کمالات بکوشد. آری دنیا مجال و فرصتی است برای علم و عمل، و کشتزاری است که باید در آن دانه افشانی کرد تا به محصول و ثمره آن - در سایه افکار و اعمال نیک در روز قیامت و سرائی که در پیش است - دست یافت.  
(شهید ثانی مهمترین و نخستین وظیفه ویژه معلم نسبت به شاگردان را عبارت از ایجاد اخلاص و حسن نیت در نهادشان می‌داند. مراقبت و توجه به خدا و سرانجام، ایمان و اتکال به پروردگار را عالیترین زمینه مساعدی معرفی می‌کند که شاگردان می‌توانند در سایه آن به مقامات والای علمی و کشفهای مهمی در اسرار و حقایق پیچیده عالم دست یابند.  
و به اسرار نهانی و رموز دقیق دین و آئین مقدس اسلام آگاه گردند.  
قفطی می‌نویسد:  
ابن سینا می‌گفت:  
هرگاه در یک مساله علمی، دچار حیرت و سرگشتگی می‌شدم، و حد وسط و رمز کشف مجهول را نمی‌یافتم به جامع شهر یعنی به مسجد می‌رفتم و نماز دوگانه در برابر خدای یگانه می‌گزاردم، و در نتیجه از برکات ایمان و توجه به خداوند، درهای بسته بر روی من گشوده می‌شد و مشکلات و ناهمواریهای علمی برای من، آسان و هموار می‌گشت). (259)

2 - تشویق - یا - ایجاد شوق و دلبستگی به علم و دانش در شاگردان

معلم با شاگردان خود را به علم و دانش تشویق نماید و فضائل و ارزشها و مزایای علم و علماء را به آنان تذکر دهد، و یادآور گردد که علماء و دانشمندان، وارثان انبیاء و پیمبرانند و بر کرسی‌ها و پایگاههائی بلند و فرازنده و درخشانی از نور، جای دارند، کرسی‌ها و پایگاههائی که مورد رشک انبیاء و شهداء و جانبازان راه خدا بوده و این وجودات مقدس در این رابطه به حال آنها غبطه می‌خورند.  
باید معلم، این گونه سخنان شوق آفرین را - که در طی آیات و اخبار و آثار و اشعار و امثال به چشم می‌خورد، و بازگو کننده فضائل و منازل و مقامات والای علم و علماء است - به گوش هوش آنها برساند.  
رهنمودهائی که در سخن بزرگان دیده می‌شود و نمودارهای شوق انگیزی که در طی اشعار شعراء - درباره فضیلت علم - جلب نظر می‌کند، عامل و انگیزه نیرومندی است که می‌تواند نفوس و قلوب انسانی را به خود معطوف داشته (و تحرک و جنبش چشمگیری برای گرایش به علم و دانش، در دلها به وجود آورد).  
(معلم باید از هر عواملی که او را در تشویق شاگردان به علم و دانش، مدد می‌کند، استفاده نماید) و در ضمن؛ آنها را تدریجا ترغیب نماید تا نسبت به مسائل دنیوی به قدر امکانات و به اندازه کفایت و ضرورت، قناعت و بسنده کنند تا از این طریق بتواند آنها را از انگیزه دنیا گرائی - که موجب دل مشغولی و پریشانی خاطر و پراکندگی اهتمام علمی آنها می‌گردد - دور نگاه دارد.

3 - لزوم مواسات و دلسوزی معلم نسبت به شاگردان

باید معلم درباره شاگردان، خواهان اموری باشد که خود نسبت به آن امور در مورد خویشتن احساس علاقه و دلبستگی می‌نماید، و هرگونه شر و بدی را که برای خویش نمی‌پسندد برای شاگردان نیز نپسندد؛ زیرا این گونه مواسات و برابر اندیشی نسبت به شاگردان، حاکی از کمال ایمان معلم و حسن رفتار و برادری، و نمایانگر روح تعاون و همبستگی و دلسوزی معلم نسبت به شاگردان می‌باشد.  
در احادیث صحیح و معتبر، چنین آمده است:  
«هیچیک از شما نمی‌تواند عنوان «مومن» را (به مفهوم واقعی آن) احراز کند مگر آنگاه که نسبت به برادر ایمانی خود همان چیزی را بخواهد که درباره خود نیز، نسبت به آن احساس علاقه و محبت کند.» (260)  
باید گفت که بی تردید، شاگرد، والاترین و بهترین برادر، و بلکه ارجمندترین فرزند معلم است.  
و ما در بحثهای آینده (با بیانی گسترده تر) این موضوع را بررسی خواهیم کرد (که شاگرد، نسبت به معلم به عنوان برادر عزیز و فرزند گرامی او محسوب می‌گردد) ؛ زیرا علم و دانش، اساس و عامل بهم رسیدن یک نوع قرب و خویشاوندی روحی و معنوی است که معلم و شاگرد را با هم مربوط می‌سازد؛ و چنین پیوندی از هرگونه پیوند و خویشاوندی جسمانی و خونی، والاتر و شکوهمندتر می‌باشد.  
از ابن عباس روایت شده است که می‌گفت:  
گرامی ترین فرد در پیشگاه من، همنشین من است، همنشینی که از کنار مردم، پا فراتر نهاده تا آنگاه که راه خویش را به سوی من گشوده و در کنار من بنشیند. اگر در توان من می‌بود که مگسی بر روی بدن او ننشیند تا او را آزار ندهد، نیروی خود را در صیانت او از گزندی چنین ناچیز، به کار می‌بردم.  
در حدیث دیگری آمده است که ابن عباس گفت:  
آنگاه که مگسی بر اندام شاگردان من می‌نشیند، من رنج آن را احساس می‌کنم، (و حتی در این ناچیزترین آزار، با او همدرد می‌گردم). (261)  
محمد بن مسلم می‌گوید:  
یکی از ساکنان «جبل» بر امام باقر (علیه السلام) وارد شد و به هنگام تودیع و خداحافظی به عرض رساند:  
مرا موعظه و نصیحتی کن. حضرت فرمود:  
«تقوی و پرهیزکاری را پیشه خود ساز. به برادر ایمانی خود نیکی کن.  
و برای او خواهان همان خوبیهائی باش که خود، خواهان آن هستی.  
و از هر امر نامطلوبی که از آن احساس تنفر و دلزدگی می‌کنی، از همان امر درباره برادر ایمانی خود نیز متنفر باش. اگر درخواستی را با تو در میان گذاشت از وی دریغ مدار و خواسته او را برآورده ساز و به او اعطاء کن.  
و اگر او از اعطاء و بخشش، نسبت به تو خودداری کرد، تو بخشش و عطای خود را به او عرضه کن. (و یا اگر از درخواست و سؤال، خودداری کرد، خواسته او را بدو عرضه نما). نباید نسبت به هیچ نوع خیر و احسانی نسبت به او سیر و ملول گردی، چنانکه نباید او نسبت به تو ملول گردد. بازو و یاور او باش که او بازو و یاور تو باشد. اگر او از تو بدش آید از او جدا مشو، تا از او درخواست کرم و گذشت نمائی (و در نتیجه، کینه را از دل او بزدائی).  
و آنگاه که در حضور تو نباشد در غیاب او، نگاهبان حیثیت و منافع وی باش.  
و اگر در حضورت باشد او را زیر سایه حمایت خویش قرار داده و سعی کن با یاری و تقویت و ملاقات و احترام و لطف خویش، او را مشمول محبت‌های خود سازی؛ زیرا او از آن تو است و تو از آن او هستی.» (262)  
این حدیث و هر حدیث دیگری که - بازگوکننده حقوق متقابل و متبادل تمام برادران و خواهران مسلمان نسبت به یکدیگر است - رعایت محتوای آنها در مورد معلم و شاگردی (که استوارترین و شریفترین پیوندها آنان را با هم مربوط می‌سازد) لازمتر و ضروری تر می‌باشد.

4 - استفاده از روشهای مختلف تنبیه برای منع از تخلف شاگردان

عامل لطف و محبت، مؤثرترین عوامل تعلیم و تربیت است  
بر معلم، لازم و ضروری است (اهتمام خویش را در جهت تربیت اخلاقی شاگردان به کار گیرد و) آنان را از اخلاق بد و خویهای ناستوده وارتکاب اعمالی که شرعا حرام و یا مکروه است حفظ کند، و از هرگونه رفتاری که حالات و شخصیت آنها را تباه می‌سازد و یا موجب ترک اشتغالات علمی و یا اسائه ادب آنان می‌گردد جلوگیری کند. معلم باید از پرحرفی و سخنان بیهوده و بی فایده شاگردانش ممانعت به عمل آورد، و از معاشرت آنان با اشخاص نامناسب و این گونه کارهای نابجا و اعمال ناروا و زیان بخش جلوگیری نماید.  
برای پیشگیری از سوء رفتار شاگردان و جلوگیری از ارتکاب خلاف آنان، لازم است معلم حتی الامکان با ایماء و اشاره و تعریض و کنایه، راه گشای تربیت اخلاقی شاگردان بوده و از تخلف آنها جلوگیری کند.  
و در صورتی که ضرورت ایجاب نکند و نیازی در کار نباشد باید از آشکار گوئی و تصریح به تخلف شاگرد، خودداری نماید و همواره از عامل لطف و محبت و مهر و مودت - برای ارشاد شاگردان - استفاده کند، و آن را به خاطر تخلف و سوء رفتار، توبیخ نکرده و تا می‌تواند از این روش استفاده ننماید؛ چون اولا تصریح و آشکار گوئی، پرده هیبت و ابهت استاد را از هم دریده و موجب شدت و فزونی جرات و جسارت شاگردان در ارتکاب خلاف و سوء رفتار و تخلفهای اخلاقی می‌گردد.  
و ثانیا باعث میشود که آنان - بیش از پیش - با حرص و ولع زیادتری در تخلفهای اخلاقی اصرار ورزند.  
در اخبار و احادیث به ما گوشزد شده است که اگر مردم را صریحا از کاوش و از هم پاشیدن پشکل چهارپایان بازدارند، اصرار آنان در کاوش و از هم پاشیدن آن، فزاینده تر می‌گردد، (و برای توجیه اصرار خود) می‌گویند:  
بی جهت ما را از دست یازیدن به چنین کاری نهی نکرده‌اند، لابد سر و حکمتی در این تپاله و پشکل حیوان وجود دارد که باید از آن سردرآورد! و از درون آن باخبر گشت!!.  
یکی از شعراء می‌گوید:  
النفس تهوی من یجور و یعتدی  
و النفس مائلة الی الممنوع  
و لکل شیء یشتهیه طلاوة  
مدفوعة الا عن الممنوع  
دل آدمی طبعا به سوی جائر و ستمکار متجاوز - به خاطر زرق و برق قدرت و جاذبه کاذب جاه و مقامش - گرایش دارد.  
و اصولا نفس انسانی در جهت هر امری که از آن منع شده است دارای رغبت و تمایل فزونتری بوده و بدان انحراف می‌یابد. هر چیزی که انسان بدان مایل و راغب است آن چیز دارای حسن و بهاء و مقبولیتی می‌باشد که آدمی را به خود جذب می‌کند؛ ولی نفس انسان ممکن است از تیررس چنان حسن و بهائی بدور مانده و از آن سیراب گشته و در امان باشد. لکن از یک امر ممنوع و کار نامشروع اشباع نمی‌گردد، و حسن و بهاء کاذب آن همواره به انسان با جاذبه خود آسیب می‌رساند و همیشه رونق و جاذبه خود را به رخ انسان کشانده تا هرگز از آن اشباع نگردد.  
راستی باید درباره کیفیت ارشاد، و مراتب مهر و محبت پیامبر عزیز و گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت به آن مرد اعرابی و صحرانشین و بیابانگرد، اندیشید - که مسجد را با بول و پیشاب خود آلوده کرد - (و پیامبر مهربان به جای توبیخ و درشتخوئی، از در لطف و دلسوزی وارد شد، و از راه محبت، این مرد صحراگرد را متوجه زشتی و نادرستی رفتارش نمود). آری باید دید که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با معاویة بن حکم - آنگاه که در اثناء نماز، سخن گفت - چه نوع رفتاری را پیش گرفت: (آن حضرت در ارشاد او از لطف و محبت، استفاده کرد و از این رهگذر، او را به نقص و اشکال کارش آشنا ساخت). (263)  
باری، اگر شاگرد با تعریض و کنایه و ایماء و اشاره - در سایه هوش و ذکاء خود - به لغزش و تخلف خویش پی برد و از آن دست برداشت باید گفت در این صورت معلم به هدف تربیتی و غرض مطلوب خود دست یافته است.  
و گرنه باید با صراحت و بی پرده - البته در سر و نهان و در غیاب دیگران - او را از ارتکاب خلاف نهی کند.  
و اگر نهی او در غیاب دیگران نیز مؤثر نیفتاد و شاگرد دست از تخلف برنداشت، باید علنا و آشکارا و در حضور دیگران، او را از خلافکاری منع کند. اگر موقعیت و اوضاع و شرائط، مقتضی شدت لحن و خشونت در گفتار باشد، نباید معلم از آن دریغ ورزد؛ (بلکه باید در گفتار خود اعمال خشونت کند) تا بدینوسیله این شاگرد متخلف و همه حاضران جلسه درس، در صدد تخلف برنیایند، و هر شنونده‌ای که در مجلس درس حضور دارد به وظائف اخلاقی خود آشنا شده و ادب آموزد.  
اگر هیچیک از روشهای تربیتی مذکور در جلوگیری از تخلف شاگرد اثر نگذاشت و علیرغم به کار گرفتن تمام وسائط و عوامل تربیتی، چنین شاگرد، به تخلفهای خود ادامه داد و از آن دست برنداشت، طرد این گونه شاگرد و اعراض از او بجا و سزاوار می‌باشد، و هیچگونه اشکالی برای این طرد و اعراض وجود ندارد. معلم باید چنین شاگردی را مدتی از نزد خود براند تا او از تخلف خویش، توبه و بازگشت نماید. به ویژه اگر معلم، بیم آن را داشته باشد که سوء رفتار و تخلفهای شاگرد مذکور احیانا در شاگردان دیگر اثر گذاشته و آنان را نیز مانند خود گمراه می‌سازد، و همگنان و همدرسان او هم با وی در ارتکاب خلاف، همسازی می‌کنند. (با توجه به چنین آثار زیانباری، باید معلم، این گونه شاگردان را برای مدتی از محیط تعلیم و تربیت طرد کند تا سوء رفتار آنها به دیگران سرایت ننماید و ضمنا از تخلف خود نیز دست بردارد).  
همچنین لازم است معلم، رفتار و روابط شاگردان را نسبت به یکدیگر؛ زیر نظر گرفته و مراقب اظهار سلام کردن آنها به همدیگر، و طرز برخورد آنها در گفتگو، و محبت متقابل آنها، و خودیاری و تعاون آنان با یکدیگر باشد که چگونه در احسان و تقوی و پرهیزکاری به هم مدد می‌رسانند. باید معلم در این امور آنان را راهنمائی کند.  
و رویهمرفته هر کاری را که در صدد انجام آن هستند دقیقا زیر نظر گرفته و تمام رفتار آنها را بپاید.  
بطور خلاصه، همانطور که معلم، مصالح دینی شاگردان را - به منظور سامان یافتن روابط آنان با خدا - به آنها تعلیم می‌دهد، باید مصالح دنیوی آنان را به آنها بیاموزد تا کیفیت روابط و رفتار خود را با همنوعان خویش سامان بخشند تا مآلا فضیلت و نیکبختی آنان را در امر دین و دنیا تکمیل کند.

5 - فروتنی و نرمش معلم نسبت به شاگردان

نباید معلم نسبت به شاگردان خویش، رفتاری تکبرآمیز را در پیش گیرد و نسبت به آنها بزرگی ورزد؛ بلکه باید فروتنی و نرمش را - در برخورد با شاگردانش - به کار برد. خداوند متعال به پیامبر خود می‌فرماید:  
واخفض جناحک لمن اتبعک من المؤمنین (264)  
پر و بال خویش را برای پیروان خود (که با پایمردی خود در ایمان، به تو اظهار علاقه می‌کنند) فروهشته ساز (و نسبت به آنان، متواضع و فروتن باش).  
رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«خداوند متعال به من وحی نمود (که به شما اعلام کنم تا) تواضع و فروتنی را پیشه خود سازید.» (265)  
و همو فرموده است:  
«هیچ صدقه و انفاق مالی به بینوایان، از مال و ثروت انسان نمی‌کاهد. خداوند متعال - به خاطر عفو و گذشت از افراد - بر عزت و سرفرازی شخص می‌افزاید، و هر فردی که تواضع و فروتنی را پیشه خود سازد، در ظل مراحم پروردگار از مقام والا و شخصیتی ارجمند برخوردار می‌گردد.» (266)  
این پاداشها، نتیجه تواضع و فروتنی نسبت به تمام طبقات مردم است که در خور وظیفه اخلاقی هر انسان مؤمن و مسلمان می‌باشد. علی هذا باید در نظر گرفت که وظیفه معلم نسبت به شاگردان از این دیدگاه، چگونه است، شاگردانی که نسبت به معلم، ملازمت و همبستگی جالبی برقرار باشد و نیز شاگردان در پی جوئی از دانشها و معارف سودمند بدو تکیه کنند و رأی و نظر او را ملاک و معیار ارزیابی علوم و دانشها و شئون مختلف زندگانی خود بدانند. مضاف بر این، باید دانست میان معلم و شاگردان، حقوق متقابل دیگری از قبیل: حق مصاحبت و همنشینی، و احترام در رفت و آمد و ملاقات و برخوردها، شرافت محبت و دوستی راستین و عاری از هر نوع شائبه و امثال آنها وجود دارد (که این حقوق و معیارها می‌تواند رابطه معلم و شاگردانش را به طرز جالب و دلنشینی سازمان بخشیده و آنها را با هم پیوند دهد).  
در حدیثی از پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده است که فرمود:  
«معلم و آموزگار باشید (و درس شما زمزمه محبت باشد). در تعلیم خود، دشخوار و سختگیر نباشید و مسئله تعلیم را بر مردم ناهموار نسازید؛ زیرا معلم و آموزگاری که با آمیزه محبت تعلیم می‌دهد، از انسان دشخوار و سختگیر، بهتر و باارزش تر است.» (267)  
و نیز فرمود:  
«نسبت به کسی که به وی علم را می‌آموزید، و یا از او، علم را فرا می‌گیرید، نرم و ملایم باشید.» (268)  
در بحث‌های گذشته، داستان عیسی (علیه السلام) و رفتارش با حواریون و اقدام آن حضرت در شستشوی پای آنان، و نیز اخبار دیگری را - (که نمایانگر روح ملاطفت و نرم خوئی و تواضع بزرگان نسبت به زیردستان است) - بازگو کردیم.  
بنابراین لازم است معلم، خلق و خوی خود را - فزونتر از آنچه بر دیگران ضروری و لازم است، نسبت به شاگردانش - به هنگام برخورد با آنها رفتار خویش را بر اساس حسن سلوک و لطف و محبت تنظیم نماید.  
و با شاگردان خود - با شادابی و گشاده روئی، و اظهار شادمانی، و محبتی خوش آیند و صمیمانه، و ابراز دلسوزی و احسان به آنها از طریق بذل علم و جاه و مقام، و گرامی داشت آنها - در حد وسع و امکانات - برخورد و ملاقات کند.  
شایسته و بجا است که تمام شاگردان و بخصوص، شاگردان فاضل و برجسته را با «کنیه (269) و نام فامیلی»، و رویهمرفته با محبوبترین نامها و القاب، مورد خطاب قرار دهد، و به گونه‌ای از آنان و نام آنها یاد کند که موجب حفظ حرمت شخصیت و وقار و ارزش مقام و منزلت آنان بوده و از گزند تحقیر و توهین، مصون بمانند.  
رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای رعایت احترام و بزرگداشت شخصیت یاران خویش، از آنان با کنیه، و نام و عنوان محبوب آنها یاد می‌کرد؛ زیرا آن حضرت از این طریق موفق می‌شد که شرح صدری در آنها به وجود آورده و قوت قلب بیشتری به یاران و اصحاب خود بخشیده، و عرصه و مجال درخواست و تقاضا و سؤال آنها را گسترده و آزاد ساخته، و محبت آنان را بیش از پیش به خود جلب نماید.  
بدیهی است که رعایت احترام و بزرگداشت شخصیت دیگران - از طریق خطاب به نامهای محبوب آنان - در مورد افرادی که انسان به پیروزی و رستگاری آنها چشم امید دوخته و میخواهد صلاح و شایستگی شخصیت آنها را پدیدار و شکوفا سازد، لازم تر و ضروری تر است. (لذا معلم در این اصل نسبت به شاگردان، وظیفه خطیرتری به عهده دارد).  
آری معلم باید در رابطه خویش با شاگردان، از سخنان و سفارشهای رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) ، الگو و نمونه و سرمشق گیرد که فرمود:  
توده مردم پیرو شما علماء و دانشمندان هستند، و مردمی از اقطار گیتی - به منظور کسب بصیرت و بینش دینی - به شما روی می‌آورند، آنگاه که شما را دریابند و نزد شما آیند، لازم است نسبت به آنها خیراندیشی نموده و با رفتاری نیکو، آنان را سرشار و برخوردار.سازی (270)  
بطور کلی عالم و دانشمند نسبت به معلم و شاگرد، همچون طبیب نسبت به بیمار است (که باید بیماری جهل و نادانی را در شاگرد، درمان کند). بنابراین باید از هر دارو و عاملی که برای شفای او امیدبخش به نظر می‌رسد استفاده نماید؛ زیرا بیماری روحی جهل و نادانی از هر نوع بیماری بدنی، قوی تر و سخت تر می‌باشد؛ (چون زیان بیماری جهل و بیسوادی از تمام بیماریهای بدنی، بیشتر و خطرناک تر است).  
گاهی ممکن است احیانا - به علت اختلاف مزاج و طبایع شاگردان - عکس آنچه را که یاد نمودیم باید به عنوان عامل مصلحت شاگرد و داروی درمان بخش او، قابل بهره برداری باشد. (یعنی ممکن است گاهی به ندرت، عامل محبت و احترام به شخصیت شاگرد - بجای آنکه او را به فضائل اخلاقی و ترک رذائل و خودداری از تخلف، رهنمون گردد - وی را مغرور ساخته و موجب خود باختگی او شود. در چنین صورتی باید معلم، مراقب باشد تا چه نوع رفتار و راه و روشی را با شاگردان مختلف در پیش گیرد. لذا در برخی از موارد، معلم ناگزیر می‌گردد برای نهی از تخلف، با خشونت و شدت لحن، رفتار کند و بجای نرمش، از درشتخوئی و خشونت و احیانا تنبیه بدنی آن هم به صورت خفیف استفاده نماید).

6 - تفقد از احوال دانشجویان - یا وظیفه معلم در صورت غیبت شاگرد از جلسه درس

وظیفه مذکور - که از نوع وظیفه اخیر الذکر می‌باشد و از حس شفقت و دلسوزی معلم، ریشه می‌گیرد - این است که اگر یکی از شاگردان و یا حاضران حلقه درس استاد، در جلسه درس حضور نیافت، و غیبت او غیرعادی به نظر رسید و طولانی گشت، باید از او و احوال او و علت غیبت او پرس و جو کند. اگر از پرس و جوی خود، نتیجه‌ای کافی نگرفت و نتوانست راجع به او خبری به دست آورد باید کسی را برای اطلاع خود از احوال او به خانه و محل سکونت وی بفرستد، و یا شخصا به منزل او برود - که البته این کار اخیر دارای فضیلت بیشتری است - چنانکه رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) با اصحاب و یاران خود همینگونه عمل می‌کرد، (یعنی اگر ملاحظه می‌فرمود که یکی از ملازمان او در میان جمع حاضران، حضور بهم نرسانده است، شخصا به منظور احوال پرسی به خانه او می‌رفت و از او تفقدی به عمل می‌آورد).  
اگر معلم اطلاع یافت که شاگرد مذکور، بیمار گشته است باید از او عیادت کند.  
و اگر گرفتار غم و اندوهی است، در صدد رفع آن برآید.  
و اگر دید که به مسافرت رفته، از خاندان و متعلقان او تفقد بعمل آورده و از آنها احوال پرسی کند، و از آنان بخواهد که حوائج و درخواست خود را با او در میان گذارند، تا به قدر امکان و توانائی خویش به خواسته‌ها و حوائج آنها رسیدگی کند.  
و اگر به هیچ وجه در هیچ کاری به او احتیاجی نداشتند با اظهار محبت و ابراز لطف به آنها، و نثار دعاء در حق آنان، به وظیفه اخلاقی خود عمل نماید.

7 - اطلاع از نام و مشخصات شاگرد

باید معلم، راجع به نام و نسب و فامیلی و شهر و احوال و مشخصات دانشجویان و یا حاضران جلسه درس، اطلاعاتی را کسب کرده و ترتیباتی در این زمینه فراهم آورد و بدان توجه نماید، و درباره آنان - در جهت مصالحشان - بیش از حد معمول دعاء کند (و از خداوند متعال بخواهد که آنان را مشمول لطف خویش قرار داده، و دلهای آنها را برای پذیرش علم، مستعد ساخته، و آنان را به عمل و رفتار بر طبق موازین علم موفق گرداند).  
توجه به حدیثی که بدینگونه مسلسل (271) است، و در یک یک افراد سلسله سند آنها تا به معصوم، سؤال و پرسش از اسم و کنیه و شهر و محل اقامت، تسلسل دارد و این سؤال در مورد همه راویان تکرار شده است، و اینکه چنین کاری به عنوان یک راه و رسم و سنت مطلوبی در نقل حدیث به شمار می‌رفت تا از مشخصات فردی که برای او حدیث را نقل می‌کند سؤال نماید. چنین سنت و شیوه‌ای برای ما در اثبات لزوم معلم از مشخصات شاگرد، کافی و بسنده است.

8 - القاء مطالب علمی باید در خور استعداد شاگردان باشد

باید معلم در بذل و توزیع محصولات و فراورده‌های علمی و معارف خود، با سخاوت باشد.  
و در طرز القاء درس بر دانش پژوهان، ناهموار و دشخوار نباشد؛ بلکه باید کیفیت تدریس او هموار و دلنشین بوده و با آمیزه لطف، و توام با رفق و مدارا و نصیحت و اندرز باشد، و به قصد ارشاد شاگردان به امور مهم، به آنان سود رسانده و بهره‌مندشان سازد. معلم باید شاگردان خود را به صیانت و نگاهبانی اندوخته‌های نفیس و گرانبهای علمی - که در اختیار آن‌ها قرار داده است - تشویق و تحریص کند.  
معلم نباید به هیچ وجه اندوخته‌های علمی خود را در خویشتن احتکار و ذخیره کند، و در اعطاء و القاء آنها دریغ ورزد، اندوخته هائی که دانشجویان (تشنه و گرسنه علم) بدان نیاز دارند، و از او درباره آن اندوخته‌ها پرس و جو می‌نمایند. بنابراین اگر او افراد شایسته‌ای را در پیرامون خود دید نباید در بذل سرمایه‌های علمی و توزیع این ذخائر، دریغ و مضایقه کند.  
البته باید بگوییم:  
تا وقتی که دانشجویان او، نسبت به برخی از معلومات و معارف، اهلیت و شایستگی لازم را به دست نیاورند نباید معلم این معلومات را در اختیار آنها قرار دهد؛ بلکه باید در کتمان آن (از چنین شاگردان) ، کوشا و مصر باشد؛ زیرا القاء معلومات و معارفی که شاگردان برای هضم و درک آن، استعداد و شایستگی کافی ندارند، موجب پریشانی خاطر و پراکندگی و تباهی ذهن و حال آنها می‌گردد.  
اگر دانشجوئی در زمینه این گونه معلومات و معارف، پرسش کرد به او بگوید:  
این معلومات، عجالة و در شرائط کنونی استعداد و آمادگی علمی تو، برای تو زیان بخش است.  
و باید به او نیز یادآور شود که علت استنکاف او در بذل این اطلاعات و معلومات، از بخل و مضایقه او ریشه نمی‌گیرد؛ بلکه این استنکاف، نمایانگر حس دلسوزی و لطف و مرحمت او می‌باشد.  
معلم پس از آنکه این نکته را به او تفهیم کرد باید او را به سعی و کوشش و پیشرفت در تحصیل، تشویق کند تا اهلیت و شایستگی این چنین معلومات و معارف و سایر اطلاعات دیگر را به دست آورد.  
در توضیح و تفسیر کلمه «ربانی» چنین روایت شده است که «عالم ربانی»، کسی است که آگاهی‌ها و معارف خرد و کوچک و ساده را قبل از معارف بزرگ و پیچیده، به مردم تعلیم.میده (272)

9 - تفهیم ترتب و تسلسل منطقی اشتغالات دینی و علمی به شاگردان

باید معلم، شاگرد را از اشتغال به امور غیرضروری و غیرواجب، قبل از اشتغال به امور ضروری و واجب، و از اشتغال به واجب کفائی، قبل از اشتغال به واجب عینی، بازدارد. یکی از واجبات عینی (که باید شاگرد در نخستین مرحله در انجام و اداء آن بکوشد) ، اصلاح و پیراستن دل و پاکیزه ساختن درون به وسیله نیروی تقوی و پرهیزکاری است. مقدم بر همه چیز و همه کس، خود معلم باید از نظر تقوی، خویشتن را مورد بازخواست و بازپرسی و تفتیش قرار دهد (و ببیند که آیا از تقوی و پارسائی بهره‌ای دارد، آنگاه پس از احراز مقام تقوی و پرهیزکاری در خویشتن، به ارشاد شاگرد دست یازد) تا شاگرد در مرحله نخست، از رفتار، و در مرحله دوم از گفتار او الگو و سرمشق گیرد.  
معلم باید (ترتب و تسلسل علوم و معارف را به هنگام تدریس - با توجه به پایه معلومات شاگردان - در نظر گرفته و) آنها را از پرداختن به علوم ادبی (از قبیل صرف و نحو، معانی و بیان و …) قبل از پرداختن به سنت و معارف ساده دینی، منع کند.  
و به همین گونه، ترتیب و پی آمدهای منطقی علوم و معارف را به شاگردان گوشزد نماید.

10 - کوشش در تقریب مطالب به ذهن شاگردان و رعایت استعداد آنها

باید معلم به شغل و حرفه تعلیم، حرص و علاقه و دلبستگی داشته باشد، و همه توان و نیروی خویش را در تفهیم و تقریب مطالب به اذهان شاگردان، به کار گیرد، و در این جهت اهتمام ورزد. او باید این وظیفه خطیر را بر تمام نیازها و مصالح و منافع شخصی - البته تا آنجا که کار ضروری مهمتری در میان نباشد - ترجیح دهد. ولی اشتغال به مصالح شخصی و حوائج فردی، در حد ضرورت، در همان محدوده نیازهای اولیه، بلامانع است (و باید معلم در صورت عدم ضرورت، همه مصالح و منافع شخصی دیگر را در راه اداء وظیفه تعلیم و تربیت، قربانی کند).  
معلم نباید به هیچ وجه در نصیحت و اندرز به شاگردان، چیزی را فروگذار نماید.  
و در تفهیم مطالب، درجه استعداد و قدرت درک و توانائی حافظه شاگردان را در مد نظر قرار دهد.  
و از بازگو کردن مسائل و القاء مطالبی که ذهن شاگردان، تحمل درک آن را ندارد خودداری نماید.  
معلم نباید طرز بیان و سخن خود را - بیش از حد معمول - گسترده و مفصل سازد، به گونه‌ای که حافظه شاگردان قادر بر نگاهداری و حفظ آن نباشد. او نباید آنگونه فشرده و کوتاه، بیان خود را ایراد کند که درک و فهم آن برای شاگردان دشوار گردد؛ (بلکه بیان خویش را در حد میانگین و متناسبی قرار دهد که علاوه بر امکان ضبط و حفظ آن، فهم آن نیز آسان باشد).  
با هر یک از شاگردان، در خور مقام و پایه علمی و بر حسب میزان فهم و استعداد آنها سخن گوید، و آنها را مخاطب قرار دهد:  
با شاگردی که دارای نیروی تشخیص و مهارت و کارائی می‌باشد و مساله علمی را با دقت و تحقیق درک می‌کند، با ایماء و اشاره و به طور فشرده سخن گوید.  
و برای دیگران - به ویژه کسانی که گرفتار رکود و توقف ذهنی یا کمبود علمی هستند - مطلب را با بسط و تفصیل بیشتری توضیح دهد.  
و برای کسانی - که جز با تکرار مسئله و توضیح دوباره آن، نمی‌توانند مطلب را درک نمایند - سخن و بیان خویش را تکرار نماید.  
معلم باید نخست، خود مساله را به صورت واضح و روشنی طرح کند، یعنی تصویر روشنی از مساله را ترسیم نماید، سپس با ذکر مثالها و نمونه‌ها - البته در صورت نیاز به آنها - به توضیح و تشریح آن بپردازد. ادله و مآخذ موافق و مخالف مساله را یاد کند.  
و برای اثبات جنبه معتبر و مورد اعتماد، و رأی درست مساله، دلیل مناسب را بازگو نماید، تا آن جنبه کاملا تایید و تقویت گردد.  
و نیز دلیل ضعف مساله را ذکر کند تا شاگرد شیفته آن جنبه نگردد و تحت تاثیر آن، مبنائی برای خود نپردازد. (و آن را به صورت احتمالی قابل قبول تلقی نکند). مثلا بگوید:  
مخالفین در اثبات نظر خود، چنین استدلال کرده اند؛ ولی دلیل آنها به خاطر فلان علت و فلان دلیل، ضعیف و مردود است.  
باید معلم جنبه‌های اخلاقی رد و ایرادات و انتقادات خود را در نظر گیرد. یعنی اگر رأی و نظر کسی را تضعیف می‌کند باید شاگرد بفهماند که منظور او و صرفا بیان حق و واقعیت می‌باشد.  
و چون بیان واقعیت ناگزیر، متوقف بر تضعیف رأی فلان دانشمند است از این جهت آن را بازگو کرده است. باید به شاگردان یادآور شود که هدف او در چنین مناقشات، اظهار تفوق و برتری بر دیگران و یا کوباندن و شکست دادن آنها نیست؛ (بلکه تنها هدف او اظهار حق و حقیقت می‌باشد).  
معلم باید اسرار و رموز حکم و قانون مساله مورد بحث، و علل آن را توضیح دهد و اقوال و آراء مختلف را توجیه نموده و وجوه ضعف و احتمالات ضعیف مساله و نیز پاسخهای لازم را یادآور گردد. او باید اصل و فرعی که با آن مساله، پیوند و ارتباط دارند، و اساس و بنیادی که مساله بر آن مبتنی است، و مسائل مشابه با آن مساله، و اینکه حکم آنها با هم مساوی و یا مخالف با یکدیگر است، همه این مطالب را ذکر کند، و همچنین مأخذ هر دو حکم را یاد کرده و فرق میان آن دو مساله را بازگو نماید.  
معلم باید در طرح هر مساله علمی، لواحق و متعلقات آن از قبیل: نکات نغز و لطیف و لغزها و معماهای ظریف و امثال و اشعار و لغات آنها و اشکالاتی که بر آن مساله و یا تعبیری مانند آن وارد می‌شود، و جواب اشکالات را - البته در صورت لزوم و امکان - ذکر کنند.  
معلم باید لغزشهای برخی از مؤلفان و مصنفان را به شاگردان تذکر دهد و درباره حکم، و نیز اشتباه آنها را در تخریج (273) و نقل و امثال آنها یادآور گردد، و به آنها راجع به این موارد و امثال آنها هشدار دهد. ولی باید در این رهگذر از نیت و هدف مطلوب و صحیح انسانی و حس حقیقت جوئی برخوردار باشد. نباید مقصد و غرض او، صرفا اظهار خطاء و لغزش دیگران، و ابراز استواراندیشی و ژرف نگری خویشتن باشد؛ بلکه باید هدف و منظور او، ارشاد شاگردان و نصیحت و خیرخواهی نسبت به آنها بوده تا در او، حالت غرور و شیفتگی و خودباختگی نسبت به کارش پدید نیاید.  
همه این کوششهای علمی در صورتی بجا و بمورد است که فردی که این افاضات علمی بدو القاء می‌شود، واجد اهلیت و شایستگی برای دریافت آنها باشد.

11 - ذکر ضوابط و قواعد کلی علوم ضمن تدریس آنها

باید معلم، قواعد کلی متناسب با درس را - که استثناء بردار و رخنه پذیر نیست و خللی در آن راه نمی‌یابد، و یا قواعدی را که دارای موارد استثنائی است با ذکر مستثنیات آنها - در اثناء درس بازگو کند. مثلا در درس فقه این قاعده را گوشزد نماید:  
زیاده و نقصان رکن در هر نمازی در همه موارد و بطور مطلق، موجب بطلان آن خواهد بود، مگر در موارد خاصی که موجب بطلان نیست. سپس آن موارد را توضیح.ده (274)  
در صورتی که سبب و مباشرت (مباشر) ، با هم مجتمع باشند، مباشرت بر سبب؛ مقدم.اس (275)  
اگر کسی اقرار کند که اموال کسی را برای نیاز و استفاده شخصی خود قبض کرده و تحویل گرفته است، قول و گفتار او در باز پس دادن آن به مالکش، پذیرفته نخواهد.بو (276)  
حدود و کیفرهای جرم و گناه با پدید آمدن شبهه و احتمال، ساقط می‌شود.  
ارزش و اعتبار سوگند و قسم به خداوند، به نیت و قصد کسی که سوگند می‌خورد مربوط است مگر در مواردی که سوگند دهنده، قاضی و داور شرعی و یا نماینده و نائب او باشد که درباره دعوی و محاکمه‌ای، فردی را وادار به سوگند نماید. در این صورت باید قسم او بر حسب قصد و نیت قاضی و یا جانشین و نماینده او انجام گیرد که از او درخواست سوگند کرده‌اند.  
اگر قسم و سوگند کسی مربوط به نفی عمل غیر باشد باید سوگندش به صورت نفی علم، یعنی به عنوان عدم اطلاع بر انجام آن کار صورت گرفته و باید به همان صورت تلقی گردد. البته برای این قاعده، مورد استثنائی وجود دارد و آن این است:  
کسی که علیه او ادعا شده است که برده و یا حیوان او بر غیر، صدمه و جنایتی وارد ساخته است، بر طبق نظر بعضی از فقهاء، سوگند قطعی او بر نفی جنایت از برده یا حیوانش، ممضی و معتبر است.  
برای مولی در ذمه برده، در ابتداء امر، هیچگونه امر مالی ثابت نمی‌شود؛ چون برده، مالک چیزی نمی‌گردد. مگر در مواردی که برده، عبد قِن و خالص نباشد، یعنی مکاتب مطلق یا مشروط و یا مدبر باشد.  
و بالاخره باید معلم، امثال این گونه قواعد فقهی را (ضمن درسهای فقهی) به میان آورد.  
او باید پاره‌ای از قواعد مضبوط و یا ضوابط مورد احتیاج در علم اصول فقه را برای شاگردان توضیح دهد، از قبیل ترتیب ادله استنباط احکام - که این ادله به ترتیب، عبارتند از کتاب (قرآن) ، سنت، اجماع و نوعی از.قیاس (277)  
و باید استصحاب و انواع قیاسها و درجات آنها و حدود و تعریفات اصطلاحاتی را - که بیان آنها در اثناء تدریس، در خور بحث و متناسب با آن می‌باشد - بیان کند.  
علاوه بر همه این مطالب، لازم است پاره‌ای از نامهای اصحاب معروف پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و مشاهیر تابعین و علماء معروف و شرح حال و تاریخ (تولد و) وفات آن‌ها را یاد کند.  
درباره ضبط اسماء مشکل و انساب متشابه این گونه رجال، و یا مختلف و مؤتلف و امثال آنها، توضیحات لازم را ذکر کند.  
پاره‌ای از واژه‌های لغوی و عرفی و اصطلاحی را - که در علم مورد تدریس، غالبا تکرار می‌گردد، به منظور ضبط مشکلات مربوط به لغت و اصطلاح - تشریح نماید، مثلا بگوید:  
مفتوح، یا مضموم، یا مکسور، یا مشدد و یا مختلف است.  
و بالاخره نظائر این گونه مطالب را به شاگردان یادآور شود.  
تمام این توضیحات را تدریجا و گام به گام برای شاگردان بازگو کرده تا در طی مرور ایام، خیر و برکات عظیمی، نصیب آنها گردد.

12 - تشویق شاگردان به اشتغالات علمی و تحریص بر تکرار دروس و آزمایش هوش و استعداد آنها

معلم باید شاگردان را به اشتغالات علمی در تمام اوقات تشویق کرده و اعاده و تکرار محفوظات را در اوقات مناسب، از آنها درخواست کند.  
و راجع به مسائل مهم و مباحثی که برای آنها بیان کرده است، پرسش هائی را مطرح سازد.  
اگر ملاحظه کرد که شاگردی، مسائل و مباحث مذکور را از بر کرده و آنها را دقیقا به خاطر سپرده است از او احترام و تجلیل به عمل آورد، (و علنا در حضور دیگران) - در صورتی که بیم عجب و غرور و تباهی حال و مزاج روحی او در میان نباشد - او را مورد ستایش و تقدیر قرار دهد، و مراتب پیشرفت او را توام با تقدیر و احترام به همگان اعلام کند.  
و اگر احساس کرد که شاگرد و دانشجوئی در حفظ کردن درس و دقت در مباحث و مسائل مربوط به آن، کوتاهی ورزیده، او را در نهان و دور از نظر دیگران، هشدار داده و نسبت به او سختگیری نموده و توبیخش نماید.  
و چنانچه مصلحت چنین شاگردی ایجاب کند که علنا و در حضور دیگران، وی را به خاطر سهل انگاری، مورد سخت گیری و ملامت قرار دهد - و این کار را با توجه به مصلحت خود شاگرد انجام دهد - اشکالی بر آن مترتب نیست؛ زیرا معلم و استاد، همچون طبیب و پزشک می‌باشد که می‌داند دارو را در چه جائی به کار برد، جائی که مورد نیاز است و آن دارو در آنجا سودمند می‌افتد.

13 - طرح مسائل دقیق و پرسش کردن از شاگردان و آزمایش هوش

باید معلم، نتایج سودمند مسائل دقیق و نکات پیچیده و ناآشنا را برای یاران و شاگردان خود مطرح سازد، و از آنها درخواست پاسخ نماید.  
و با طرح این فوائد و نتایج مسائل و نکات مذکور، قدرت درک آنها را بیازماید تا در ضمن آن، فضل و معلومات افراد و شاگردان برجسته نیز نمودار گردد.  
طرح مسائل دقیق، این فائده را دارا است که از رهگذر آن، شاگردان با این مسائل سر و کار پیدا کرده و به دقت و باریک اندیشی درباره آنها خوی گیرند.  
معلم نباید نسبت به شاگردی که در فهم نتایج مسائل دقیق، دچار اشتباه و لغزش می‌گردد سختگیری کند، و او را مورد سرزنش قرار دهد. مگر در مواردیکه - از دیدگاه معلم، مصلحت شاگرد، چنین توبیخ و سختگیری را اقتضاء کند.  
از ابن عمر روایت شده است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) برای آزمایش هوش اصحاب و یارانش به آنها فرمود:  
بعضی از درختان طوری است که دچار برگ ریزی نمی‌شود - و چنان درختی نمودار شخصیت یک مسلمان است. سپس به یارانش فرمود:  
به من بگوئید این چه درختی است؟ ذهن یاران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) متوجه درختهای بیابانی شد، لذا از آنها نام بردند، ولی به خاطر من رسید که درخت موردنظر، باید درخت خرما باشد؛ لکن از بازگو کردن تفطن ذهنی خود، احساس حیاء و شرم می‌نمودم. اصحاب و یاران پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کردند:  
بفرمائید این درخت چیست؟  
فرمود:  
درخت خرما است. پدر ابن عمر به فرزندش گفت:  
اگر پاسخ پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را زودتر بازگو می‌کردی در نظر من از چنین و چنان بهتر بود. (چنانکه در این حدیث ملاحظه می‌کنید، پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در برابر عجز اصحاب در پاسخ به سؤال، هیچگونه عکس العمل سرزنش آمیزی از خود نشان نداد؛ بلکه با گشاده روئی، خود به پاسخ اقدام فرمود و ضمنا هوش آنها را نیز آزمایش کرد).  
همچنین معلم، اگر از توضیح و گزارش درس خود فارغ گشت، طرح مسائل مربوط به همان درس و تکرار مشکلات آن، هیچگونه ضرری ندارد؛ چون از این طریق می‌تواند نیروی درک و میزان حفظ و ضبط شاگردان را درباره توضیحات خود، آزمایش کند. اگر ملاحظه کرد شاگردی، توضیحات او را درست درک کرده و غالبا به پرسشهای او، پاسخهای صحیحی را عرضه می‌کند باید از او تشکر و قدردانی نماید.  
و اگر ملاحظه کرد که شاگردی دیگر، مطلب را کاملا درک نکرده است، با آمیزه لطف به اعاده توضیحات خویش بپردازد.  
شایسته است که استاد و معلم، دانشجویان را موظف سازد که درس را به صورت دسته جمعی برگزار کنند؛ زیرا انعقاد مجلس درس به صورت جمعی، متضمن فوائد و نتایج مطلوبی است که درسهای انفرادی، فاقد آنست.  
و نیز باید به آنها دستور دهد پس از تمام شدن درس، توضیحات و تقریرات او را میان خود تکرار کنند تا بدینوسیله گزارش‌ها و بیان او در اذهان آنان راسخ و پایدار بماند.

14 - احترام به شخصیت شاگرد و اعتراف به اهمیت افکار او

باید معلم در بحث و گفتگو و مذاکره با شاگردانش، منصف باشد. اگر از شاگردی، گفتاری مفید و سودمند شنید به اهمیت و ارزش و سودمند بودن آن اعتراف نماید، اگر چه آن شاگرد، فردی کم سن و سال باشد؛ زیرا انصاف و اعتراف به اهمیت افکار صحیح دیگران، از برکات علم و دانش به شمار می‌آید.  
یکی از پیشینیان گفته است:  
«برکت و فزونی علم، و آئین و راه و رسم دانش، انصاف و عدالت است. اگر کسی منصف نباشد و در طریق تعلیم و تعلم، راه انصاف را در پیش نگیرد نمی‌تواند مطلبی را بفهماند و نه می‌تواند مطلبی را بفهمد.» بنابراین باید معلم در بحث و گفتگو و ایراد سخنان خویش، همبستگی خود را با انصاف، حفظ کند و به سؤال و پرسش بجا و بمورد شاگرد - هر چند هم که کم سن و سال باشد - منصفانه گوش فرا دهد، و از شنیدن سؤال او اظهار تکبر و استنکاف ننماید؛ زیرا ممکن است با مضایقه از شنیدن سؤال او، شاگردش از فائده و بهره سودمند مربوط به سؤال، محروم گردد.  
معلم نباید به هیچیک از شاگردان - به خاطر کثرت تحصیل و پیشرفت فزاینده و چشمگیر و یا به خاطر مزیت استعداد آنان بر افراد فامیل و وابسته به خود از قبیل فرزند و برادرش - رشک و حسد ورزد؛ چون رشک بردن بر دیگران، حرام و ممنوع است تا چه رسد به رشک و حسد بردن بر شاگردانی که به منزله فرزندان معلم می‌باشند، شاگردانی که از ناحیه فضل و برتری آنها، فراوانترین حظ و نصیب به معلمشان عاید می‌گردد؛ چون معلم، مربی و پرورشکار شاگرد است و خداوند متعال به خاطر اینکه این معلم، شاگردان را تعلیم می‌دهد - تا به عنوان فارغ التحصیلان، در جامعه خدمت کنند - پاداش عظیمی برای او در نظر گرفته، و در دنیا نیز از دعای مداوم و ستایش جالب توجه این شاگردان و جامعه برخوردار می‌گردد.  
ما تا کنون ندیده و نشنیده ایم که هیچیک از اساتید، فرزند خود را بر شاگردان و دانشجویان دیگر، ترجیح داده باشد، و یا در صورت ترجیح، موفق و کامیاب بوده باشد؛ بلکه باید گفت که همه امور و پیشرفت و موفقیت در آنها در ید قدرت الهی قرار دارد. علم و دانش نتیجه تفضل خداوندی است که بر طبق اراده و مشیت حکیمانه خود، آن را در اختیار بندگان صالح خویش قرار میدهد.  
و خداوند است که دارای فضل و رحمت عظیم و شکوهمند می‌باشد.

15 - رعایت مساوات در التفات و محبت به شاگردان

معلم نباید در اظهار محبت و توجه و التفات به شاگردان - در صورتی که از لحاظ سن و فضیلت و دینداری، تقریبا با هم برابر هستند - تبعیض و تفاوتی را معمول داشته و بدان تظاهر نماید؛ زیرا اظهار تبعیض و عدم رعایت مساوات در محبت و توجه به آنها - با وجود تساوی آنها از یکدیگر می‌گردد.  
لکن اگر بعضی از شاگردان از لحاظ طرز تحصیل و سعی و کوشش و حسن ادب و نزاکت، بر دیگران مزیت داشته باشند؛ چنانچه معلم از آنها احترام خاصی به عمل آورد، و این احترام را اظهار نماید، و آنان را از لحاظ محبت و تفقد، بر دیگران ترجیح دهد، و ضمنا یادآور گردد که علت احترام زیاد و تقدیر ویژه او، به خاطر همین مزایا و موجبات است، در این صورت، اظهار تبعیض و تفاوت میان شاگردان مانعی ندارد و می‌تواند توجه و التفات ویژه‌ای را درباره آنها مبذول دارد؛ زیرا تقدیر و احترام به شاگردان کوشا و با نزاکت، عامل مؤثری در ایجاد تحرک و شادابی آنها بوده، و انگیزه مفیدی است که آنان و نیز سائر شاگردان را وادار می‌سازد تا در اتصاف به چنین صفات مطلوب و امتیازآفرین، سعی و کوشش نمایند. (یعنی تقدیر و تشویق از شاگردان کوشا و وظیفه شناس و مؤدب، حس وظیفه شناسی و ادب و نزاکت و جد و جهد در تحصیل را در دیگران، بیدار ساخته، و نیز خود افرادی که مورد تقدیر و احترام قرار می‌گیرند با تحرک و شادابی و قدرت فزونتری در اداء وظائف و تکالیف درسی و اخلاقی کوشش خواهند کرد).  
(درباره تشویق و آثار آن در پیشبرد هدف تعلیم و تربیت در جلد اول و دوم کتاب «اسلام و تعلیم و تربیت» و نیز درباره رعایت مساوات میان کودکان و شاگردان، در همین این کتاب به طور مفصل، مطالبی را بازگو کردیم (278).

16 - رعایت نوبت شاگردان زیاد در شروع به تدریس

اگر شاگردان برای درس، به معلم مراجعه کنند و کثرت متقاضیان و مراجعان درس در حدی باشد که به استاد هجوم آورند (به طوری که پاسخ مثبت برای شروع به درس همه آنها میسر نباشد). باید تعلیم شاگردانی را بر دیگران مقدم دارد که قبلا نوبت گرفته‌اند.  
و به ترتیب نوبت گیری آنها، درسشان را بر دیگران مقدم بدارد.  
و برای هر یک از این گروههای مقدم، بیش از یک درس را - جز با احراز رضایت دیگران - جلو نیندازد و بدان آغاز نکند.  
در صورتی که درسها - بر حسب اتفاق همه شاگردان - مربوط به یک کتاب باشد (و چنین گونه تدریس را «تقسیم» می‌نامند) ، معلم می‌تواند در هر روزی به درس یکی از آنها آغاز نماید. (یعنی مثلا روز اول را به درس عده‌ای، و روز دوم را به درس عده‌ای دیگر، و همین گونه روزهای هفته را نوبت به نوبت به آغاز کردن درس هر یک از آنها اختصاص دهد.  
و در نوبتهای بعدی به ترتیب، همان درسهای مقدم را به تأخیر اندازد.  
و بدینسان کار تدریس خویش را ادامه دهد تا همه - به نوبت - از درس نوبت اول برخوردار گردند) ؛ زیرا درسی که مقدم تر از درسهای دیگر آغاز می‌شود، در طی آن درس برای تقریر و توضیح آن، نشاطی برای معلم و نیز شاگردان وجود دارد که معلم ممکن است در درسهای بعدی فاقد چنان نشاط و خرمی باشد. ولی اگر معلم احساس کند که با ادامه درس و شروع درس بعدی دچار ملال خاطر نمی‌گردد و علیرغم شروع درس بعدی، نشاط و شوق و ذوق او بر سر جا می‌ماند می‌تواند نوبت تدریس خود را بر حسب ترتیب کتاب، تنظیم کند. مثلا درس عبادات (امثال طهارت، صلوة، صوم …) را بر درس معاملات (امثال اجاره، رهن، مزارعه …) و بدینسان دروس دیگر را از لحاظ نوبت جلو اندازد.  
و اگر مع ذلک، صلاح در آن ببیند که فرد سابق تر را - یعنی کسی را که قبلا نوبت گرفت - از لحاظ شروع به درس مقدم دارد تا در نتیجه، فردی را که دیرتر نوبت گرفته است - به تقدم و پیشتازی در اخذ نوبت تحریص و تشویق کند، چنین کاری نیکو و شایسته می‌باشد.  
معلم باید (در رعایت نوبت شاگردان، دقیق باشد و) برای هیچ شاگردی در نوبت درس دیگران، تدریس نکند.  
و نوبت آنها را به تأخیر نیندازد. مگر آنگونه مصالحی که قبلا آنها را بازگو کردیم، چنین تأخیری را اقتضاء نماید.  
اگر گروهی از شاگردان، با طیب خاطر و رضامندی، نوبت خود را در اختیار گروهی دیگر قرار دهند، اشغال و تأخیر نوبت آنها مانعی نخواهد داشت.  
اگر چند گروه از شاگردان با هم و همزمان به استاد روی آورند و در شروع به درس، دچار درگیری و اختلاف نظر شوند، معلم می‌تواند با استفاده از قرعه، درس هر یک از این گروهها را آغاز کند. البته باید در این مورد، شرائطی را رعایت کرد. به خواست خداوند متعال در سومین بخش «نوع سوم» به طور مفصل و گسترده، این شرایط و بیان خود مساله، مورد بحث و گفتگو قرار خواهد گرفت.

17 - رعایت امتیاز استعداد و تفاوتهای هوش شاگردان

وقتی معلم احساس کرد که شاگردی، راه و روشی را در تحصیل خود پیش گرفته است که فوق توانائی و حال و استعداد، و بالاتر از شرائط و مقتضیات شخصی او است، و به همین علت، بیم و وحشتی در معلم پدید آید که ممکن است شاگرد نسبت به درس و تحصیل، دچار ضجرت خاطر و دلزدگی و نفرت گردد، باید او را به رفق و مدارای با خویشتن توصیه و سفارش کند، و سخن پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) را برای او بازگو نماید که فرمود:  
«آنکه به علت افراط در بار کشیدن و راندن مرکوبش، از قافله و کاروان فرو می‌ماند.  
و از آن جدا می‌گردد، نه مسافتی را طی می‌کند و نه پشت و کمری توانمند را برای خود و مرکوب خویش نگاه می‌دارد» (279) (بلکه خود و مرکوبش، از کار افتاده و به مقصد هم نمی‌رسند).  
معلم باید امثال این گونه گفتارهای سنجیده و پندآموز را به گوش او برساند تا وی را وادارد که درنگ و صبر و رفق و مدارا و میانه روی و اعتدال در سعی و کوشش را نصب العین خویش قرار دهد.  
و بدینسان اگر معلم احساس کرد که شاگرد با کوششهای فرساینده خویش، دچار ملال خاطر و دلتنگی و خستگی روحی گشته، و یا مقدمه و زمینه چنین حالاتی در او نمودار شده است، باید به او دستور استراحت دهد، و امر کند که از اشتغالات علمی خود بکاهد، و از آموختن علم و یا خواندن کتابی که قدرت درک آن را ندارد، و یا سن او در خور آنها نیست، و یا هوش و استعداد او در فهم آن علم و یا آن کتاب، نارسا است، جلوگیری کند.  
لزوم آزمایش هوش و استعداد و ذوق شاگردان به منظور اشتغال به کتاب یا فن خا  
ص:  
اگر  
شاگرد و دانشجو، با معلم خود در مورد خواندن فن و یا کتابی مشورت کند - دانشجوئی که حال او بر معلم از لحاظ شعاع کاربرد فهم و استعداد و حافظه اش روشن نیست - نباید (بدون مطالعه) دستوری در این مورد صادر نماید، مگر آنگاه که ذهن و هوش او را بیازماید، و از حالاتش از نظر استعداد و حافظه، آگاهی کافی بدست آورد.  
چنانچه معلم احساس کرد شاگردی که در صدد مشورت با او برآمده است واجد توانائی است و تأخیر در امر او روا نیست، موظف است چنین شاگردی را به یک کتاب ساده و آسان - که درباره همان علم و فن مطلوب، نگارش یافته است - منتقل و راهبری کند.  
اگر معلم از طریق آزمایش استعداد و هوش شاگرد، به این نتیجه رسید که دارای قدرت درک کافی، و ذهن شایسته‌ای هست باید او را از کتاب آسان به کتاب دیگری که در خور ذهن و هوش و استعداد او است منتقل سازد، (یعنی در صورتی که آمادگی ذهنی و علمی شاگرد را احراز کرد باید به او اجازه ارتقاء به مقام بالاتری را - از لحاظ نوع کتاب و علوم و فنون دیگر، - بدهد). چنانچه پس از آزمایش هوش و استعداد شاگرد، متوجه شد که آمادگی و شایستگی لازم برای انتقال از کتاب آسان به کتاب پیچیده را ندارد باید او را به ادامه همان کتاب ساده و فن آسان وادارد، و اجازه ندهد به علم و کتاب پیچیده‌ای سرگرم شود. (تا آنگاه که استعداد و آمادگی کافی بدست آورد و سپس به کتاب استدلالی و پیچیده تری ارتقاء و انتقال یابد) ؛ زیرا آنگاه دانشجوی لایق و شایسته‌ای که به خواندن کتاب بالاتر و پیچیده و استدلالی - که در خور آن است - ارتقاء می‌یابد، و احساس می‌کند که شایستگی و آمادگی ذهنی او منشاء این ارتقاء و انتقال بوده است، این انتقال و جابجائی خوش آیند، موجب ازدیاد انبساط خاطر و فزایندگی نشاط و شادابی و تحرک او در تحصیل خواهد گشت. در حالی که عکس آن، یعنی رکود و توقف او در همان کتاب یا انتقال یک دانشجوی لایق از کتاب اصولی و استدلالی به کتاب ساده و آسان، باعث دلسردی و فروکش شدن شادابی و تحرک تحصیلی او خواهد گشت. (بنابراین به خاطر ایجاد تحرک و ازدیاد نشاط و شادابی دانشجو، لازم است در صورت داشتن لیاقت، این انتقال و ارتقاء از ساده به مشکل و از آسان به پیچیده - با اشاره و دستور معلم - انجام گیرد).  
معلم نباید به دانشجو اجازه دهد که در دو فن و یا بیشتر - البته در صورتی که قدرت ضبط و آموختن همگی آنها را دارا نباشد - خود را سرگرم تحصیل سازد. او باید درسهائی را که از لحاظ اهمیت در درجه نخست قرار دارند بر سایر دروسی که در درجه دوم اهمیت قرار دارند مقدم دارد.  
و ما ان شاء الله در بحثهای آتیه با تفصیل بیشتری راجع به این موضوع گفتگو می‌کنیم.  
باری، اگر معلم از طریق آزمون و امتحان استعداد شاگرد، یقین پیدا کرد و یا قویا احتمال داد که او در علم و فن خاصی - که سرگرم تحصیل در آن است - موفقیتی به دست نمی‌آورد، و به پیشرفتی در آن نائل نمی‌گردد، باید به او دستور دهد که آن علم و فن را ترک گفته و به فن دیگری اشتغال ورزد، فن دیگری که به پیروزی و موفقیت شاگرد در آن فن می‌توان امیدوار بود.

18 - عدم تقبیح علومی که معلم در آن تخصص ندارد

اگر استاد و معلم، فقط عهده دار تدریس و یا متخصص در علوم و فنون خاصی باشد نباید سایر علوم و دانشهائی را که آنها را تدریس نمی‌کند از نظر دانشجو تقبیح و تحقیر کرده و آنها را زشت و بی ارزش جلوه دهد. چنانچه این نوع تحقیر و خرده گیری غالبا از ناحیه معلمان بی سواد و کم فضل و نادان به چشم می‌خورد؛ زیرا انسان نسبت به چیزی - که درباره آن بینش و آگاهی ندارد و از آن در بی خبری به سر می‌برد - احساس نفرت و کینه و عداوت می‌نماید (و طبق فرمایش امیرالمؤمنین علی (علیه السلام): الناس اعداء ما جهلوا (280) ، یعنی مردم، دشمن نادانسته‌های خویش هستند).  
مثلا معلمان علوم ادب عربی و یا علوم عقلی، معمولا علم فقه را تقبیح و تحقیر می‌کنند.  
و معلمان فقه، علم حدیث و تفسیر را ناچیز و کوچک می‌شمارند و امثال آنها؛ (ولی یک معلم عالم و خردمند - و لو آنکه متخصص در هر فنی باشد و اختصاصاً آن را تدریس کند - حق تحقیر علوم و دانشهای دیگر را ندارد) ؛ بلکه باید معلم، راه گشای دانشجو برای آموزش علوم و دانشهای دیگر باشد، (علوم و دانشهائی که خود درباره آنها تخصص و کارائی ندارد و یا آنها را تدریس نمی‌کند؛ ولی موظف است این دانشها را ارج نهاده و در صورت نیاز دانشجو به چنین دانشها، او را به معلمان متخصص در آنها راهنمائی کند).  
چنانچه معلم ملاحظه نمود که مقام و مرتبت دانش و علمی که در آن مهارت دارد و آن را به شاگردان تدریس می‌کند، از مقام و مرتبت دانشهای دیگری که دیگران عهده دار تدریس آنها هستند متأخر است، شاگرد را به معلمانی رهنمون گردد که در آن علوم بنیادی از مهارت و کارائی برخوردارند و سرگرم تدریس آن‌ها می‌باشند؛ زیرا این گونه ارشاد و راهنمائی یکی از وظائف ضروری است که باید همه مسلمین را به سوی آن راهبری کرده و نسبت به آنها خیرخواهی نمود، و بدینوسیله از دین و دانش پاسداری کرد.  
این گونه دلسوزیها و راهبریهای معلم - اگر به منظور حفظ مصالح شاگردان - اعمال گردد، کاملترین نمودار وظیفه شناسی معلم نسبت به حرفه و پیشه تعلیم و تربیت و عامل به ثمر رسیدن قوی و ملکات شایسته در شاگردان می‌باشد؛ (چون چنین ارشادها، استعداد شاگردان را در فراگیری علوم و دانشهای متناسب، شکوفا می‌سازد).

19 - ارشاد شاگردان به معلمان شایسته

یکی از وظائف بسیار مهم و اساسی معلم نسبت به شاگردان، این است که اگر شاگرد و یا شاگردانی که نزد او درس می‌خوانند، نزد استاد دیگری نیز سرگرم تحصیل گردند، رنجیده خاطر و آزرده نشود؛ چرا، که او باید در این زمینه فقط مصالح شاگردان را در نظر گیرد، (و منافع و مصالح شاگردان را به هیچ وجه، قربانی اغراض شخصی و حفظ حیثیت خویش نکند).  
اکثر معلمان و اساتید کم ظرفیت و نادان - به خاطر اشتغال شاگردان آنها نزد معلم و استاد دیگر - دچار تأثر و رنجیدگی خاطر می‌شوند. باید گفت که این تنگ نظری، یکی از مصیبتها و آسیبهای دردناکی است که گریبانگیر معلمان نادان و نابخرد می‌گردد.  
و نیز این تنگ نظری و آزردگی خاطر برای معلمانی پیش می‌آید که به علت کودنی و نفهمی و فساد نیت و فرومایگی همت، در مسیر اداء وظیفه تعلیم، فاقد هدف الهی هستند.  
این وضع و حالات پریشانگر که در عده‌ای از معلمان نادان دیده می‌شود، یکی از روشن ترین دلیل گویا و رسائی است که نشان می‌دهد آنان در اداء وظیفه و رسالت تعلیم، رضای پروردگار و پاداش گرانقدر و ارزشمند اخروی را در مد نظر نگرفته اند؛ (بلکه هدف آنان در تعلیم و تربیت، عبارت از تامین حیثیت فزونتر در دیدگاه مردم بوده و می‌خواهند از راه تعلیم، حس جاه طلبی خویش را هر چه بهتر ارضاء کنند).  
معلم باید بداند که در اداء وظیفه و رسالت تعلیم و تربیت عده‌ای از بندگان خدا، خود نیز از بندگان مامور و فرمانبردار او است. اگر خداوندگار و پروردگارش، بنده دیگری را مامور به اداء این وظیفه سازد نباید خشمگین و آزرده خاطر شود؛ زیرا سپردن این ماموریت به دست افراد دیگر، چیزی از حیثیت و آبروی او را در نزد سرور و خداوندگارش نمی‌کاهد؛ بلکه این پیش آمد، بر قدر و رفعت مقام او نزد خداوند متعال می‌افزاید.  
و آنگاه که خداوند متعال می‌بیند که امر و فرمان و خواسته او به دست این معلم و یا اشخاص دیگری مورد طاعت و امتثال قرار گرفته است، (مراتب رضا و خوشنودی او فراهم می‌گردد).  
پس به حکم وظیفه قطعی، اگر معلم در دانشجو - از لحاظ نشاط و تحرک و استعداد و کوشش - احساس آمادگی کرد که او با داشتن چنین آمادگی می‌تواند درسهای متعددی را تحصیل کند، و خود معلم در تامین این هدف، توانائی کافی ندارد باید نخست او را به معلمی دیگر ارشاد کند تا درسهای دیگر او را به وی تدریس نماید، و آن درسها را بر او بخواند. این گونه ارشاد و راهنمائی، مقتضای طبع وظیفه شناسی و کمال دلسوزی و نمایانگر وجود حس رعایت امانت در هر معلم متعهد و مسئول می‌باشد.  
این قضیه برای خود من (مؤلف) با یکی از اساتید مصری من اتفاق افتاد (که خدای به وی پاداش نیکو دهاد) ، (یعنی این استاد مصری - چون برای تدریس دروس متعدد من، توانائی و مجال کافی، و یا توانائی لازم علمی نداشت مرا به استادان دیگری رهنمون ساخت).  
بطور کلی ارشاد به استاد دیگر، و یا آنگاه که دانشجویان خودبخود به استادی دیگر مراجعه می‌نمایند در صورتی بجا و به مورد می‌باشد که آن استاد از هر نظر، واجد شایستگی لازم برای تدریس علم مورد نظر دانشجو باشد. ولی اگر فاقد صلاحیت و اطلاعات کافی علمی باشد و دانشجو نیز از این کمبود و فقدان مهارت علمی آن استاد واقف نباشد و یا آن استاد، مردی فاسق یا بدعتگذار، و یا از لحاظ علمی، پر لغزش و یا فاقد شرایط دیگر در امر تعلیم باشد، به گونه‌ای که ممکن است در دانشجویان حالات و ملکات زشت و پست و فرومایه‌ای به وجود آورد و شخصیت انسانی آنان را دچار انحطاط سازد - ملکاتی که فراورده‌های علمی بر آن ترجیح ندارد و مهمتر از آن نیست - در چنین شرایطی تحصیل نکردن نزد آنها بهتر به نظر رسد. آری باید معلم، دانشجویان خود را از شیفتگی و فریفتگی به چنین استادی، سخت بر حذر دارد. البته باید منظور او نیز در این تحذیر، از یک هدف صحیح انسانی و موفقیت آفرین برخوردار باشد؛ چون خداوند متعال افراد تباهکار و فاقد حسن نیت را از افراد صحیح العمل و واجد حسن نیت، کاملا بازشناخته و می‌شناساند، و به تفاوت شخصیت این دو گروه آگاه است.  
20 - آماده ساختن و معرفی معلمان لایق برای جامعه  
اگر دانشجو به حد کمال (نسبی) در علم و دانش دست یافت، و شایستگی استقلال را برای تصدی مقام تعلیم احراز کرد، و از فراگرفتن علم و دانش (بطور کلی) فارغ و بی نیاز گردید، باید معلم به ترتیب و سامان بخشیدن کار و حرفه او - به این منظور که او نیز به نوبه خود اقدام به تعلیم علم برای دیگران بنماید - قیام کند، و او را در محافل و مجالس بستاید، و از وی تقدیر و تجلیل به عمل آورد، و مردم را به تحصیل علم و فراگرفتن آن از نزد او، تحریض و تشویق و توصیه نماید؛ زیرا در صورتی که این شاگرد، خودبخود منصب تعلیم را - بدون تایید و ارشاد استاد شناخته شده به عهده گیرد - ممکن است عده‌ای از شایستگی چنین شاگرد فارغ التحصیل، بی اطلاع بمانند.  
و به علت همین بی اطلاعی، با او انس و پیوندی برقرار نسازند، و به مهارت و کارآئی علمی او اعتماد نکنند.  
بنابراین وظیفه استاد این است که با شرح و بسط کافی، جامعه را به حال و مقام علمی او آگاه ساخته و مقدار معلومات و مایه‌های علمی و پایه‌های تقوی و پارسائی و عدالت و امثال این گونه مزایا را که در او سراغ دارد به مردم اعلام کند، مزایائی که نظر شاگردان علاقه‌مند به تحصیل را به سوی او جلب می‌نماید؛ و در نتیجه با احساس علاقه و اشتیاق بدو، روی می‌آورند.  
این نوع معرفی، یعنی شناساندن افراد کارآمد به جامعه، عامل بسیار مهم و مؤثری برای سازمان یافتن علم و دانش، و زمینه‌ای پرارزش برای صلاح حال جامعه و معلمان و شاگردان می‌باشد. (شاگردی که می‌خواهد منصب تعلیم و تربیت دیگران را به عهده گیرد باید از پشتوانه تایید استادی خوشنانم برخوردار باشد، و باید شخصیت علمی و لیاقت اخلاقی و کارآئی او در مقام به تعلیم و تربیت دیگران، به وسیله استاد وی تصویب و تایید گردد).  
اگر استاد احساس کند که شاگرد فارغ التحصیل می‌خواهد راءسا منصب و مقام معلمی را - بدون نظرخواهی از او - اشغال کند و به امر تدریس دست یازد - در حالی که استاد میداند که مقام وی از لحاظ شغل و حرفه تعلیم، قاصر و نارسا است، و بالاخره برای اقدام به تعلیم، نیازمند به فراگرفتن علم و ادامه تحصیل و نتیجة محتاج به تعلم و تحصیل و زمینه سازیهای دیگر است - باید اشتغال به تعلیم را در نظر او تقبیح نموده و در خلوت و دور از نظر دیگران به شدت، عمل او را ناپسند معرفی کرده و از کار او جلوگیری کند. اگر نهی و تقبیح نهانی استاد در او مؤثر نیفتاد علنا و در حضور دیگران - البته با قصد و هدف صحیح - اقدام او را نکوهش نماید، تا سرانجام وادارش سازد که به تحصیلات خود ادامه داده و آمادگی کافی برای اقدام به تعلیم و تربیت دیگران را به دست آورد.  
باید یادآور شد که منشاء همه این تکالیف - (یعنی اینکه استاد در صورت شایستگی شاگرد، موظف به معرفی او است، و در صورت عدم شایستگی، موظف به ممانعت او در اقدام به تعلیم می‌باشد) - این است که استاد و معلم نسبت به شاگرد، به منزله طبیب و پزشک نسبت به بیمار است. استاد باید از هر وقت و فرصتی - برای شناسائی دقیق بیماری و مرضی که به اصلاح و درمان و مداوا نیازمند است و نیز به منظور آگاهی از کیفیت درمانی که در خور همان بیماری است - استفاده کند و آن را تحت مداقه و بررسی قرار دهد.  
استاد و معلم با فراست و هوشمند، موارد دقیق و جزئی این گونه انحرافها و بیماریها و طرز درمان آنها را درست می‌شناسد، مواردی که نمی‌توان آنها را تحت یک قاعده و ضابطه کلی، یکجا ارائه داد. ولی معلم باهوش، همه این موارد و طرق درمان آنها را با مهارت، بازیافته و به تدارک آنها اقدام می‌کند، (و علیرغم فقدان ضابطه کلی، شناسائی آنها برای معلم هوشمند آسان می‌باشد).  
چون برای هر مورد و مقامی، سخن و مقالی شایسته و گفتاری درخور است.  
و برای هر نوع بیماری، دارو و راه درمان مؤثری وجود دارد که معلم و پزشک زیرک و باهوش، آن را کاملا می‌شناسند.

بخش سوم: آداب و وظائف ویژه معلم در امر تدریس و جلسه درس

1 - آراستن و پیراستن ظاهر به منظور تجلیل از مقام علم و دانش

باید معلم با آمادگی کامل و ساز و برگ و زمینه هائی که نمایانگر وقار و هیبت از نظر لباس و هیئت او می‌باشد، و با جامه و بدنی پاکیزه وارد جلسه درس شود، و جامه خویش را از پارچه سفید انتخاب و تهیه کند؛ زیرا جامه سفید بهترین و نیکوترین و زیباترین لباس و تن پوش انسان در آداب اسلامی است.  
به لباس فاخر و گرانبها اهمیت ندهد؛ بلکه او باید جامه‌ای در بر کند که موجب وقار و متانت بوده، و دلهای ناظران را بدو جلب نماید. چنانکه احادیث و نصوصی درباره لباس پیشوایان محافل و مجالسی، از قبیل اعیاد و مجامع مربوط به اقامه نماز جمعه و جماعت و امثال آنها به ما رسیده است (که همه آنها حاکی از آن است که باید اعضاء برجسته هر مجمع و مجلسی، لباسی را انتخاب کنند که وقارآفرین بوده و قلوب مردم را جلب نماید.  
و حتی همه مردم در تمام فرصتهائی که در میان اجتماع به سر می‌بردند باید از چنان لباسهائی استفاده کنند).  
مرحوم کلینی در الکافی، ضمن کتاب (الزی) و التجمل (281) «آداب آرایش و پیرایش در اسلام»، اخبار و احادیث صحیح و معتبری در این زمینه آورده است که نمی‌توان چیزی بر آن افزود. منتهی، بحث از همه آداب تجمل و آراستن و پیراستن ظاهر - آنگونه که در کتاب «الکافی» بطور مفصل یاد شده است - خارج از موضوع رساله و کتاب ما می‌باشد.  
به هر حال، باید منظور معلم از پیراستن و آراستن ظاهر، عبارت از تجلیل و بزرگداشت علم و دانش و ارج نهادن به شریعت مقدس اسلام باشد.  
او باید به هنگام ورود به جلسه درس، خود را خوشبو ساخته و موی صورت خود را شانه زده و خویشتن را از هر گونه عیب و زشتی و آثار زننده و اشمئزاز آور بپیراید.  
یکی از بزرگان سلف - آنگاه که مردم برای شنیدن و فراگرفتن حدیث به محضر او می‌آمدند - غسل می‌کرد و سراپای اندام خویش را شستشو می‌داد.  
و پس از آنکه بدن خود را معطر و خوشبو می‌ساخت جامه‌ای نو در بر می‌کرد و بالاپوش و عبا را بر سر می‌نهاد، و سپس بر کرسی و جایگاه تدریس جلوس می‌نمود.  
و همواره، عود و ماده معطری را تبخیر می‌کرد (و فضای جلسه درس را خوشبو نگاه می‌داشت) تا آنگاه که از گفتن حدیث، فارغ می‌گشت.  
و می‌گفت:  
«من سخت علاقه‌مندم که حدیث رسول گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم) را ارج نهاده و پاسدار شکوه و عظمت آن باشم.» (282)

2 - دعاء و حفظ همبستگی معلم با خدا در حین شروع به انجام وظیفه

آنگاه که معلم می‌خواهد به قصد تدریس از خانه خود بیرون آید، باید دعائی که از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است، بر دل و زبان جاری سازد، و بگوید:  
اللهم انی اعوذ بک ان اضل او اضل، او ازل او ازل، او اظلم او اظلم، او اجهل او یجهل علی، عز جارک، و تقدست اسماؤک، و جل ثناوک، و لا اله غیرک (283)  
خدایا به تو پناه می‌برم که مبادا گمراه گردانم و یا گمراه گردم، بلغزانم و یا بلغزم، ستم کنم یا ستم ببینم، دیگران را به نادانی کشانم و یا خود دچار آن گردم. خدایا آنکه سر به جوار و همسایگی تو نهاد، سرفراز است.  
و نامهای تو مقدس، و ستایش تو، بس عظیم و شکوهمند می‌باشد، و جز تو، کسی شایسته عبادت و بندگی نیست.  
سپس بگوید:  
بسم الله، حسبی الله، توکلت علی الله، لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم، اللهم ثبت جنانی و ادر الحق علی لسانی (284)  
به نام خدا، خدائی که حوائج مرا کفایت می‌کند و مرا بسنده است. خویشتن را بدو می‌سپارم، همه نیروها و جنبش‌ها تحت ید قدرت خدائی است که والا و بزرگ می‌باشد. بار خدایا قلبم را پایدار و استوار نگاهدار، و حق را فراوان بر زبانم جاری ساز.  
معلم باید - از آن لحظه‌ای که پا از خانه بیرون می‌نهد و در جهت رفتن به جلسه درس، گام برمیدارد - ذکر و یاد خدا را استمرار دهد، و وابستگی خویش را با او حفظ نماید تا آنگاه که وارد جلسه درس گردد.  
و بالاخره خدای را در این مدت فراموش نکرده و همواره از او برای توفیق خویش مدد جوید.

3 - ادامه و استمرار این همبستگی با خدا برای توفیق در درس

آنگاه که معلم وارد مجلس درس می‌گردد، باید سلام و درود خود را نثار حاضران نماید. اگر جلسه درس در مسجد و پرستشگاه مسلمین دائر گردد شایسته است قبل از شروع به درس، دو رکعت نماز «تحیت = تهنیت و درود بر مسجد» را اقامه کند.  
و چنانچه این جلسه در خارج از محیط مسجد منعقد گردد، دو رکعت نماز شکر و سپاس الهی را اقامه نماید، بدین امید که او را موفق داشته و اهلیت و شایستگی تدریس را بدو مرحمت فرماید.  
و یا می‌تواند دو رکعت نماز حاجت بجای آورد تا خداوند متعال گامهای علمی او را استوار نگاهداشته و او را موفق و مؤید نموده و از لغزش حفظ فرماید.  
معلم می‌تواند در جلسات درسی که در خارج مسجد تشکیل می‌گردد دو رکعت نماز مطلق را - بدون قید نماز شکر و یا نماز حاجت - بجای آورد (یعنی لازم نیست که حتما نماز او تحت عنوان و وجه خاصی اداء شود؛ بلکه می‌تواند عاری از هرگونه قید و وجهی، دو رکعت نماز را تطوعا و برای خدا اقامه کند؛ زیرا نماز بهترین نهاد و محبوبترین قانونی است که شریعت اسلام آن را وضع و تشریع کرده.است (285)  
اما مساله مستحب بودن دو رکعت نماز به خاطر دروس (که بتوان آن را «صلوة الدرس» نامید) تاکنون از نظر روایات و احادیث به ثبوت نرسیده است؛ اگرچه برخی از علماء و فقهاء، چنین نمازی را مستحب دانسته‌اند.  
باید معلم پس از دو رکعت نماز - با هر عنوان، و یا عاری از هر عنوان -، از خداوند متعال، توفیق و یاری خویش را درخواست نموده و از او بخواهد که وی را از خطاء و لغزش و اشتباه مصون دارد.

4 - جلوس آمیخته با وقار و نزاکت و ادب

معلم باید با آرامش و توام با وقار و متانت و تواضع و فروتنی و خشوع و نرمی، و افتاده و سر به زیر، در جلسه درس بنشیند (و جلوس خود را با طرزی خوش آیند تنظیم نماید، یعنی) دو زانو و به همان صورتی که در نماز، مستحب است جلوس کند (که پشت پای چپ روی کف پای راست قرار گیرد). چهارزانو و یا بر نشیمن خود - در حالی که ساق و ران خود را بالا نگاهداشته و آنها را با دو دست در بغل گرفته است ننشیند.  
و در صورت امکان و اختیار از هر نوع نشستی که زننده و مکروه و ناخوش آیند است بپرهیزد (بدیهی است که معلم در صورت عدم امکان و یا عدم اختیار، موظف به رعایت این آئینها در طرز خود نمی‌باشد؛ لذا) او بدون داشتن عذر موجه نباید یک یا هر دو پای خود را دراز کند، به پشت و یا پهلو و مانند آن تکیه نماید، و رویهمرفته باید در طرز جلوس خود، ادب و نزاکت را رعایت کند.  
رعایت تمام این آداب و آئینهای مربوط به طرز جلوس، منحصرا به هنگام تدریس، ضروری و لازم است. اما در مواقعی که مجلس درس از رسمیت خارج شد و کار تدریس، پایان گرفت، هر نوع جلوس و نشستن، بلامانع است؛ زیرا شاگردان و دانشجویان به منزله فرزند او هستند؛ (و او می‌تواند با حالتی طبیعی و خارج از تکلف و هر طور که استراحت او اقتضاء می‌کند جلوس نماید. منظور از رعایت این آداب در جلسه درس، ارج نهادن و تجلیل از مقام دین و آئین، و قدردانی از علم و دانش می‌باشد.  
و در غیر اینصورت یعنی موقعی که درس به پایان رسید، رعایت این آداب، ضرورتی ندارد).

5 - تعیین و تنظیم جهت و سمت جلوس معلم در جلسه درس

برخی از علماء را اعتقاد بر آنست که شایسته است معلم رو به قبله، جلوس کند؛ زیرا نشستن در برابر قبله، شریفترین و بهترین نوع نشستنها است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
خیرالمجالس ما استقبل بها (286)  
بهترین نشستنها، نشست هائی است که رو به قبله می‌باشد.  
ولی می‌توان گفت:  
اگر معلم پشت به قبله جلوس کند محتملا کار مستحبی را انجام داده است؛ زیرا در چنین وضعی قهرا (افراد زیادی که عبارت از همان) شاگردان و دانشجویان او (می باشند) در برابر قبله قرار خواهند گرفت، و همین گونه سایر مستمعین دیگر نیز از این فضیلت و مزیت برخوردار می‌گردند.  
همین حکم درباره قاضی (و افراد شاکی که در محکمه او حضور می‌یابند) نیز جاری است (که قاضی پشت به قبله، و شاکیان در برابر آن قرار گیرند). این طرز جلوس در مورد قاضی و شاکیان، از مزیت فزونتری برخوردار است؛ چون مُتَداعیین و یا شاکیان در برابر قبله و مرکز و کانون توجه مسلمین قرار گرفته و با تمام وجود، خویشتن را در برابر خدا می‌یابند.  
و این کار به منزله نوعی تشدید و سختگیری به شمار میرود که شاکیان در برابر قبله و مقابل پایگاه الهی، از هر گونه سخن بیهوده و نادرستی، بر حذر باشند، و آنگاه که سوگند یاد می‌کنند، خدای را ناظر بر اعمال خویش ببینند.  
ناگفته نماند که در این باره، نص و حدیث خاصی وارد نشده است (که معلم و شاگردانش در چه جهتی جلوس کنند؛ ولی قهرا توجه به مصالح و دوراندیشی، اقتضاء می‌نماید که معلم و شاگردان در جهاتی که یاد شده است جهت جلوس خود را تنظیم کنند).

6 - پالایش قصد و هدف

معلم باید قبل از آغاز به تدریس و حتی هنگام خروج از خانه خویش، قصد و نیت و هدف خود را درست تنظیم نماید؛ به اینصورت که نیت او باید عبارت از تعلیم و نشر علم و ترویج مطالب سودمند دینی و تبلیغ احکام مذهبی باشد، احکامی که به عنوان امانت، بدو سپرده شده و مامور و موظف است که آنها را برای دیگران تبیین و گزارش نماید.  
و نیز هدف و نیت او باید چنین باشد که از طریق تدریس و مذاکره، بر مراتب علمی خود بیفزاید، و حق و حقیقت را ظاهر و آشکار سازد.  
و از این رهگذر از سوی افکار و آراء نادرست و باطل، به سوی حق و واقعیت، بازگردد.  
و در جمع شاگردان و دانشجویان از خدای خویش یاد نموده، و با دعای خود و شاگردانش، برای علماء پیشین و دانشمندان صالح و شایسته‌ای که درگذشته‌اند، طلب مغفرت کرده و مقامات رفیعی را برای آنها آرزو نمایند.  
رویهمرفته باید خویشتن را با هر نوع قصد و هدف مطلوبی که به نظر او می‌رسد، (و قلبش را متوجه خداوند می‌گرداند) مجهز ساخته (و از حس جهت یابی صحیح انسانی و الهی بهره‌مند باشد). مقاصد و هدفهای والا را در خود احضار و زنده کند، و بر تراکم این اهداف پسندیده فزونی بخشد تا حجم پاداش او در روز قیامت فزاینده تر گردد؛ زیرا اهمیت و ارزش اعمال هر کسی بر اساس اهداف و نیتهای او استوار است. (و هر چند که نیت و اراده انسان، والاتر و پاکیزه تر باشد، ثواب و پاداش او ارجمندتر و شکوهمندتر خواهد بود).  
منظور از نیت چنین نیست که با زبان بگوید:  
من این کار را به خاطر فلان هدف انجام می‌دهم، و عبارات و واژه‌ها و الفاظ خاصی برای تحقق نیت خود به زبان آورد؛ بلکه منظور از نیت، عبارت از برانگیختن دل و تحکیم اراده بر انجام دادن کار مخصوصی می‌باشد که باید صرفا به خاطر تقرب به خداوند و امتثال از اوامر او انجام گیرد.  
حتی اگر با زبان و الفاظ، بازی کند و بگوید:  
من این کار را به خاطر خدا انجام میدهم - با توجه به اینکه خداوند متعال به آنچه در قلب و درون او می‌گذرد آگاهی دارد و می‌داند که چنین شخصی فاقد هدف الهی است، و میخواهد صرفا در محافل و مجالس، نمود کند و نامور و مشهور شود، و بر اقران و امثال و رقیبان، متفوق و سر بلند گردد - چنین کسی را باید نیرنگ باز و فریب کار خواند که می‌خواهد به خیال خود، خدا و خلق را فریب دهد.  
آری، او ریاکاری است که خداوند متعال به فساد نیت و پلیدی و آلودگی راز و قصد او آگاه و مطلع است. او به علت آلودگی به چنین مقاصد و اهداف معصیت بار - با وجود داشتن ظاهری حق به جانب و فریبا، و پارساجامگی و تظاهر به عبادت و بندگی - مستحق کیفر و شکنجه الهی می‌باشد.  
خداوند متعال در ظل مراحم و فضل و کرم خویش، اعمال ما را اصلاح فرموده، ما را در گفتارمان استوار نگاه دارد.  
و از برکات منت و احسان خود، باطن و اهداف و مقاصد ما را از هر گونه شوائب دنیوی، پاک و پاکیزه سازد.

7 - حفظ وقار و متانت در جلسه درس

معلم باید - در صورت امکان - جایگاه خود را در یک سمت و یک جهت مستقر ساخته و از پس و پیش رفتن با نشیمن، و جابجا شدن، و تکانهای شدید خودداری کند و دستها را از حرکات بیهوده و بهم پیوستن و در هم فرو بردن، و در صورت عدم احتیاج، چشمها را از نگاههای پریشان حفظ کند.  
و از کثرت مزاح و شوخی و خنده‌های زیاده از حد، پرهیز کند؛ زیرا این گونه کارها از هیبت معلم می‌کاهد و حرمت و شکوه او را در معرض سقوط قرار می‌دهد، و احتشام او را از میان بر می‌دارد، و سرفرازی و عزت او را از دلها بیرون می‌کند.  
مزاح و شوخی اگر اندک باشد (و بر سبیل ندرت و به منظور تجدید نشاط و شادابی شاگردان و زدودن و ستردن فرسودگی خاطر آنها انجام گیرد) ، کاری است ستوده و پسندیده؛ چنانکه پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و راهبران و ائمه پس از او - که راه را باز یافته‌اند - گاهی برای ایجاد انس میان همنشینانشان و الفت قلوب آنها، مزاح و شوخی می‌کردند. خندیدن نیز تا همین مقدار با مزاح نزدیک است و می‌توان برای تجدید نشاط اهل مجلس از آن استفاده کرد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آنگاه که می‌خندید دندانهای سپسین و کناره او نمایان می‌گشت، لکن صدا به قهقهه بلند نمی‌کرد. اعتدال در خندیدن را می‌توان به «تبسم و لبخند» تعبیر نمود که شایسته است خنده آدمی از آن حد تجاوز نکند.  
(جدی بودن معلم و حفظ وقار او مانع از این نیست که پاکدل و خوش زبان باشد، و با شاگردان خود مطابق مقتضیات، مزاح نماید.  
و این حالت برای معلم، زشت نیست؛ بلکه با رعایت اندازه، مطلوب و پسندیده است. برخی از دانشمندان روحیه مزاح را یکی از صفات ضروری معلم برشمرده اند؛ زیرا معلم، با مزاح‌های جسته و گریخته خود، می‌تواند بر بسیاری از مشکلات روزمره فائق گردد.  
و به مدد بهره گیری از حوادث کوچک و سرورانگیز و پی آمدهائی - که از ناحیه برخی شاگردان بروز می‌کند - حالت نشاط را در محیط کار خود برانگیزد که خود و شاگردان را از تنگنای برخی حالات غم انگیز برهاند، و نشاطی در خود و شاگردانش برای درس ایجاد کند. اما همانطور که شهید ثانی یادآور شد:  
نباید مزاح را دأب و عادت خود قرار داده و از حد معتدل آن، تجاوز کند؛ زیرا اگر مزاح از حد خود تجاوز نماید باعث جرات و جسارت شاگردان نسبت به معلم گشته و احترام او را در معرض خطر قرار می‌دهد.  
و درس او منجر به هرج و مرج شده و اداره و اداره جلسه درس و تعلیم شاگردان برای او دشوار میگردد).

8 - طرز توجه و نگاه معلم به شاگردان باید حساب شده باشد

معلم باید برای نشستن خود، جایگاهی را انتخاب کند که چهره او برای همه حاضران مجلس درس او، نمایان بوده و همه شاگردان و حاضران بتوانند او را ببینند.  
و او هم به نوبه خود بتواند نگاه و التفات ویژه خود را - در صورت نیاز و گفتگوی با آنها - بدانها معطوف ساخته و سیما و چهره آنها را مشاهده کند.  
او باید نگاه خود را عادلانه میان همه شاگردان، توزیع نموده، و همه را با نظر و نگاه خود محفوظ گرداند.  
و آنگاه که با شاگردی گفتگو می‌کند و یا یک شاگرد، پرسشی با استاد در میان می‌گذارد، و یا آنکه سرگرم بحث و مناقشه با او است، باید بیش از دیگران به او بنگرد و نگاه ویژه خود را بدو معطوف سازد و بدو روی نماید؛ اگر چه این گونه شاگرد، کم سن و سال یا از لحاظ علمی و جهات دیگر در سطح پائین باشد؛ زیرا تخصیص و منحصر ساختن التفات و توجه به افراد مترفع، و متشخص، و محدود ساختن نگاه به افراد مشهور، شیوه جباران و ریاکاران است.  
شاگردی که نزد استاد به قرائت و خواندن مشغول است به منزله شاگردی است که با استاد به گفتگو نشسته و با او بحث می‌کند. لذا باید التفات و نگاه ویژه خود را - در مورد مطالبی که به درس او مربوط است - بدو معطوف نماید (و برای او چهره بگشاید و به سخنانش گوش فرا دهد). استاد باید از بذل نگاه و التفات و خطاب به دیگران - بر حسب حال و سؤال آنها دریغ و مضایقه نکند.

9 - احترام ویژه به شاگردان بافضیلت و قدردانی از مزایای آنها

باید معلم - بیش از آنچه درباره توده مردم، اخلاق و رفتار خوش آیندی را به کار می‌دارد - نسبت به همنشینان و شاگردان خویش، رفتار خوشی را در پیش گیرد.  
و شاگردانی را که از لحاظ سنی، یا علمی، یا لیاقت و شایستگی، و یا شرافت روحی و امثال آنها، بر دیگران امتیاز و برتری دارند، مورد توقیر و احترام قرار داده و جایگاهشان را در جلسه درس - به همان اندازه که آنان را در پیش رو قرار داشتن، مقدم می‌دارد - برفرازد، و جایگاه آبرومندی را برای آنان در نظر گیرد.  
و نسبت به سایرین نیز اظهار لطف و محبت نموده و با سلام و درود گرم و صمیمانه و چهره‌ای گشاده و سیمائی شاداب و قیافه‌ای متبسم و خندان، مراتب احترام خویش را ابراز کرده، و به منظور گرامی داشت مقدم آنها، از جای برخیزد.  
اگرچه در بعضی اخبار و احادیث در مساله احترام به شاگرد، ایهامی به چشم می‌خورد؛ به این معنی که از مضمون این اخبار چنین استفاده می‌شود که اگر رفتار معلم، نمایانگر احترام به شاگرد باشد، این رفتار به عنوان عملی مکروه و ناستوده به شمار می‌آید. ولی علی رغم چنین ایهام، اگر طرز برخورد معلم با شاگردان، حاکی از احترام به آنها باشد، به هیچ وجه مکروه و ناخوش آیند نیست.  
باید یادآور گردیم که تحقیق و بررسی این گونه اخبار و کیفیت توجیه آنها - به صورتی که با مساله احترام معلم به شاگردان، اصطکاکی پیدا نکند - از حوصله این کتاب، بیرون است. (و باید این موضوع در جای خود یعنی علم الحدیث، غور رسی و تحقیق شود).  
(هر انسانی علاقه دارد نزد دیگران محترم و محبوب باشد. بنابراین، وظیفه هر فرد انسانی، نشان دادن حسن خلق و محبت و احترام به دیگران است. ولی معلم بیش از دیگران موظف به این امر نسبت به شاگردان می‌باشد. بهترین صفات اخلاقی معلم این است که نسبت به کودکان و شاگردان، عاطفه و محبت نشان دهد؛ چون به ویژه، کودک، و عموما شاگردان، به توجه و اعمال دلنشین اخلاقی معلم و محبت او، شدیدا نیازمند هستند. برای آنکه شاگرد بتواند با معلم، انس پیدا کند و بدو اعتماد نماید، باید از محبت و توجه او اشباع شود. وقتی شاگرد از معلم، توجه و محبت و احترام مشاهده نکرد و معلم نسبت به او توهین را روا داشت، از معلم و استفاده از او بیزار میگردد.  
فرق میان توجه معلم و دیگران از اینجا سرچشمه می‌گیرد که مخصوصا کودک وقتی از خانه و یا کودکستان و یا مکتب خانه به مدرسه منتقل میشود ملاحظه می‌کند که تمایل و علاقه او به معلم، مقابله نمی‌شود. یعنی این تمایل، یک طرفه بوده، و از طرف دیگر یعنی از ناحیه مربی، علاقه‌ای به او ابراز نمی‌گردد و تبادلی در این محبت انجام نمی‌گیرد؛ در حالی که پدر و مادر یا مربی، با او در منزل، و یا با او در کودکستان و یا مکتب خانه، با رفق و نرمی و محبت رفتار می‌کردند. لذا ممکن است احیانا این تصور در او به وجود آید که معلم مدرسه، به او جفا می‌کند.  
روانشناسان در تقسیم نیازمندیهای کودکان و خردسالان، آراء و نظریات گوناگونی اظهار کرده‌اند. ولی به طور مسلم همگی معتقدند که یکی از نیازمندیهای قطعی کودک و شاگرد، آن است که مورد محبت دیگران و معلم قرار گیرد تا معلم یا دیگران بتوانند اعتماد و علاقه او را نسبت به خود و درس خویش جلب کرده، و حس طاعت و محبت را در او بیدار سازند.  
شهید ثانی میگوید:  
باید معلم به این نیاز روانی شاگرد، عنایت داشته باشد.  
و بخصوص هر چه بیشتر، احترام و محبت خود را متوجه شاگردان برجسته مجلس درس خود نماید؛ چون آنها از او انتظار بیشتری دارند.  
و اگر معلم به این حاجت روانی شاگرد آشنائی داشته باشد و آن را مورد توجه قرار دهد، می‌تواند آن را در مسیر خوبی رهبری کرده و از آن برای امر آموزش بهره برداری نماید:  
درس معلم ار بود زمزمه محبتی جمعه به مکتب آورد طفل گریزپای را)

10 - تلاوت قرآن و خواندن دعاء قبل از تدریس

معلم باید قبل از شروع به بحث و کاوش علمی و تدریس - به عنوان تبرک و تیمن - چند آیه‌ای از قرآن کریم را قرائت کرده، و پس از آن برای خود و حاضران جلسه درس و سایر مسلمین دعاء کند، و از شر شیطان مطرود از رحمت پروردگار، به خدا پناه برد. مثلا بگوید:  
(استعیذ (- یا - اعوذ) بالله السمیع العلیم من الشیطان الرجیم).  
و نام خدای را (با ذکر: بسم الله الرحمن الرحیم بر دل و زبان جاری سازد، و خدای را (با جمله: الحمد لله رب العالمین سپاس گوید، و بر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندان و یارانش سلام و درود فرستد، (یعنی به عنوان مثال بگوید:  
و الصلوة و السلام علی نبیه و آله و اصحابه سپس در حق علماء و صلحای درگذشته و پیشین، به ویژه استادان و پدر و مادر خود و حاضران، دعا کند. اگر جلسه درس در مدرسه و امثال آن برگزار می‌شود در حق واقف آن مکان نیز، دعاء نماید.  
اگرچه سند روائی و حدیث خاصی در این باره به ما نرسیده است؛ ولی در این گونه دعاها خیر و برکت عظیمی وجود دارد، و موقعیت خاص جلسه درس، مورد و محل مناسبی برای اجابت دعاء می‌باشد. دعاء در چنین مجالس و محافل علمی، شیوه دانشمندان سلف و سیره علماء پیشین است، شیوه و سیره‌ای که باید از آن پیروی کرد. آنان، دعاء و نیایش به درگاه الهی را - قبل از آغاز به درس و مذاکره - مستحب می‌دانستند، و به آن علاقه و دلبستگی داشتند.  
بعضی از دانشمندان، دعای زیر را از جمله دعاهائی می‌دانستند که باید قبل از تدریس خوانده شود، و مضمون آن، چنین است:  
«اللهم انی اعوذ بک ان اضل او اضل، و ازل او ازل، و اظلم او اظلم، و اجهل او یجهل. علی (287)  
اللهم انفعنی بما علمتنی، و علمنی ما ینفعنی، و زدنی علما.  
و الحمدلله علی کل حال. اللهم انی اعوذ بک من علم لا ینفع، و من قلب لا یخشع، و من نفس لا تشبع و من دعاء لا یسمع. (288)  
خدایا به تو پناه می‌برم از اینکه گمراه کنم و یا گمراه گردم، بلغزانم و یا بلغزم، ستم کنم و یا ستم بینم، به نادانی کشانم و یا خود دچار آن گردم. بار خدایا مرا با علمی که به من آموختی سودمند گردان، و مرا به علمی رهنمون ساز که مرا سودمند افتد، خدایا بر مراتب علم و آگاهی من بیفزا. سپاس حقیقی در تمام حالات از آن خداوند متعال است. بار خدایا به تو پناه می‌برم از علمی که سودمند نیفتد، و از قلبی که خشوع و نرمی و انعطاف در برابر حق، بدان راه نیابد، و از هوسی که سیر و اشباع نگردد، و از دعائی که اجابت نشود.  
یکی از دانشمندان، سوره «الاعلی» را - برای تلاوت قرآن، قبل از شروع به درس - انتخاب می‌نمود و چنین می‌اندیشید که واژه‌ها و تعابیر موجود در این سوره، از قبیل: الاعلی، قدر فهدی، سنقرئک فلاتنسی، فذکر ان نفعت الذکری، صحف ابراهیم و موسی دارای تناسب و تجانس خاصی با بحث و مذاکرات علمی است.  
و می‌توان مضامین این سوره را - از آن جهت که با مساله درس و بحث و نام اعلای خداوند متعال و هدایت و ارشاد و تذکر و قرائت و صحیفه نبشتار، کاملا متناسب می‌باشد - به فال نیک گرفته و بدان تأسی جست.  
و نیز روایت شده است اگر کسی با گروهی به سر برد و بخواهد دعائی بخواند، باید دعای زیر از آن جمله باشد:  
اللهم اقسم لنا من خشیتک ما یحول بیننا و بین معصیتک، و من طاعتک ما تبلغنا به جنتک، و من الیقین ما یهون به علینا مصائب الدنیا. اللهم متعنا باسماعنا و ابصارنا و قوتن (289) ما احییتنا، و اجعلها الوارث منا، و اجعل ثارنا علی من ظلمنا، و انصرنا علی من عادانا، و لا تجعل مصیبتنا فی دیننا.  
و لا تجعل دنیانا اکبر همنا و لا مبلغ علمنا.  
و لا تسلط علینا من لا یرحمنا» (290)  
(برحمتک یا ارحم الراحمین).  
بار خدایا آن بخش از خشیت و ترس خود را نصیب ما گردان که میان ما و میان نافرمانی ما نسبت به فرمان تو، سد و مانعی ایجاد کند.  
و از اطاعت و امتثال از اوامر خود، حظ و بهره‌ای را برای ما منظور کن که ما را به بهشت تو و نیکبختی جاوید برساند.  
و سهم ما را از یقین به خودت به گونه‌ای به ما عطاء کن که از رهگذر آن، مصائب و حوادث ناگوار دنیا از دیدگاه ما آسان و ناچیز و هموار گردد. بار خدایا ما را به وسیله حس شنوائی و بینائی و نیروی ما - مادامی که ما را زنده نگاه میداری - برخوردار فرما، و همان را ارث ما ده، یعنی تا هنگام مرگ این نیروها را از ما مگیر و آنها را برای ما پایدار نگاه دار. خون ما را به زیان ستمگران و متجاوزان به ما، قرار ده و انتقام ما را از آنها برگیر. ما را بر دشمنانمان یاری ده. مصیبت و گرفتاری‌های ما را در دین و آئین ما قرار نده. دنیا را به عنوان مرکز اساسی هدف اهتمام و کوشش و مقصد نهائی علم و دانش مقرر نفرما، کسانی که به ما رحم نمی‌کنند بر ما مسلط و چیره مگردان.

11 - استفاده از بهترین قواعد و روش تدریس و تفهیم

باید معلم در تدریس خود، راه و روشی را جستجو و انتخاب کند که از رهگذر آن، درس وی با آسانترین وجه، قابل فهم گردد. او باید حتی الامکان از خوشترین و دلچسب ترین واژه‌ها و تعابیر، توام با بیانی آرام و بلیغ و روشن و روشنگر، - به منظور تفهیم شاگردان - استفاده کند.  
مطالبی را که از نظر زیرسازی و اهمیت، در درجه اول قرار دارد بر سایر مطالب، مقدم داشته، و مطالب روبنائی را در پی مسائل زیربنائی ایراد کند. در ترتیب مقدمات و زمینه سازی مطالب، تنظیم مسائل بنیادی را برای تحقیق و بررسی موضوع بحث، رعایت کند. آنگاه که باید جمله و عبارتی را قطع و وقف نماید، اندکی سکوت کند.  
و آنگاه که جمله‌ها با هم پیوند و ارتباط دارند پیوستگی کلام و سخن خود را رعایت نماید.  
در صورتی که همه حاضران جلسه درس و یا برخی از آنها نیازمند به تکرار مشکلات مربوط به محتوی و یا الفاظ و تعابیر درس بودند استاد از تکرار توضیح مربوط به آن دریغ نورزد؛ بلکه باید گزارش آنها را اعاده نماید.  
و آنگاه که بسط و توضیح مساله‌ای را به پایان رساند، اندکی سکوت و درنگ کند تا اگر کسی ایراد و سخنی بر آن مطلب داشت آن را در میان گذارد.  
اگر معلم چنین پیش بینی کند که نمی‌تواند پاسخ یک شبهه دینی را - پس از ایراد آن - در ضمن یک جلسه بیان کند، باید از طرح آن شبهه دینی و پاسخ آن را جمعا در یک جلسه بازگو نماید، و یا اساسا مجموع ایراد شبهه و پاسخ آن را به جلسات دیگر موکول سازد. بخصوص اگر درس او در جمع حاضرانی - متشکل از شاگردان خاص وی و توده مردم عادی - منعقد شود، و کسی یا کسانی در درس او حضور بهم رسانند که احتمالا دوباره به جلسه درس او نیایند، و در چنین درسی، شبهه‌ای ایراد شود و بلاجواب بماند، و حل و پاسخ آن به جلسات دیگر موکول گردد، بدیهی است که در چنین شرائطی آن شبهه در مغز و دل آنها جایگزین می‌گردد (و به عنوان یک اصل پذیرفته شده دینی تلقی می‌شود).  
و احیانا هرگز موفق نمی‌گردد که پاسخ این شبهه را بشنود. قهرا ایراد این گونه شبهات که بلاجواب می‌ماند، زمینه‌ای برای آشوب روحی و فتنه باطنی و فساد و بدکرداری او می‌شود (و افکار پریشان و اندیشه‌های نابسامان و کردارهای نادرست دینی را در او به ارمغان می‌آور).

12 - رعایت ترتب منطقی علوم و دانشها در امر تدریس

در صورتی که معلم با درسهای متعددی مواجه باشد (و خود را در برابر متقاضیانی ببیند که خواهان تدریس علوم متنوعی هستند) باید علم و دانشی را پیش از هر درس دیگری تدریس کند که واجد شرافت فزونتری نسبت به سایر علوم می‌باشد.  
و بالاخره باید ارزشمندترین علم را در نوبت نخست تدریس قرار دهد. به این معنی که به ترتیب: اصول دین، تفسیر، حدیث، فقه، نحو، معانی بیان و بر همین قیاس، سایر علوم را بر حسب مرتبه و مقام و نیاز به آنها - از لحاظ تقدم و تأخر - با ترتیب مناسب و بر حسب احتیاج شاگردان تدریس کند.  
ما در بحثهای آینده - طی باب ویژه‌ای - مطالبی را بازگو خواهیم کرد که ضمن آن، مراتب و درجات اهمیت این علوم و دانش‌ها روشن خواهد شد.

13 - رعایت اعتدال و اقتصاد در بیان و توضیح مطالب

معلم نباید مدت جلسه درس خود را آن اندازه طولانی سازد، و آنچنان در شرح و بسط مطالب پرگوئی کند که موجب ملال و فرسایش خاطر شاگردان و یا مانع فهم و ضبط و به خاطر سپردن درس گردد؛ زیرا هدف از تدریس این است که شاگردان؛ بیان استاد را درک نموده و آن را به خاطر بسپارند.  
و چون به علت اطاله سخن، ذهن شاگردان، خسته و فرسوده گردد، هدف و مقصد - که عبارت از فهم و ضبط است - از میان می‌رود.  
معلم نباید درس خود را آن چنان کوتاه و محدود برگزار کند که موجب نقص قسمتی از بیان و تقریر و توضیح، و یا مخل به ضبط و درک شاگردان گردد؛ زیرا در این صورت نیز نقض غرض لازم می‌آید، و مقصود و هدف از تدریس از دست می‌رود.  
معلم باید در امر طولانی ساختن درس و یا محدود نمودن و فشرده گوئی، مصلحت و شرائط و اوضاع حاضران و شاگردان را از لحاظ بهره گیری در نظر گیرد. اگر شاگردان او دارای آن مقدار آمادگی باشند که استاد، مطلب را طولانی سازد و تمام شقوق و شاخه‌های متنوع آن را بازگو نماید، اطاله سخن و طولانی ساختن جلسه درس بلامانع خواهد بود. (در غیر اینصورت باید بر حسب شرائط و مقتضیات روحی و علمی شاگردان خویش، وقت را از نظر اطاله سخن و یا عدم آن تنظیم کند).

14 - مصونیت معلم از عوارض مخل مزاجی و روحی

آنگاه که معلم دست اندر کار تدریس می‌گردد باید از عوارضی که آرامش او را از میان می‌برد و یا فکر او را دچار تشویش و اضطراب می‌سازد، کاملا مصون باشد.  
و در چنین شرائطی اساسا تدریس نکند. این عوارض عبارتند از: بیماری، گرسنگی، تشنگی، محصور بودن از لحاظ پیشاب و پساب، خوشحالی مفرط، اندوه، خشم، بیحالی، چرت زدگی، پریشانحالی، احساس سرما و گرمای رنج آور.  
این گونه عوارض، باعث می‌شوند که معلم نتواند - آن طور که شاید و باید - بحث و بیان خود را کاملا تفهیم کند، و هدف مطلوب خود را اداء نماید.  
و یا موجب می‌گردد که احیانا رأی و فتوای نادرستی را - بطور ناخودآگاه - ابراز کند. (لذا باید معلم در عین تندرستی، و در یک شرائط سالم روحی، و در وضعی طبیعی و عادی، به تدریس اشتغال ورزد تا افکار و آراء صحیحی را در اختیار علاقمندان قرار دهد).

15 - توجه به فضای جلسه درس - یا - جلسه درس و اهمیت هوای آزاد

باید فضای جلسه درس، از هر گونه عوامل آزاردهنده و انگیزه‌های سرگرم کننده حاضران، از قبیل: دود، گرد و غبار، سر و صدای زیاد که مخل آرامش است، تابش سوزنده آفتاب، و امثال آنها از عواملی که فکر را به خود مشغول می‌سازند و مانع از اداء وظیفه مطلوب می‌گردند، مصون باشد.  
باید جلسه درس در عین وسعت، از هر انگیزه‌ای که فکر و اندیشه آدمی را به خود سرگرم می‌کند و روان انسان را دچار تشتت و پریشانی می‌سازد، کاملا محفوظ باشد تا در ظل چنین فضائی گسترده و عاری از عوامل سرگرم کننده، غرض مطلوب و هدف نهائی تدریس تامین گردد.

16 - رعایت مصالح شاگردان و مصالح اهم در تقدیم و تأخیر وقت تدریس

باید معلم - در صورتی که ضرورتی مهم و مشقتی فزون از حد در میان نباشد، در تقدیم و یا تأخیر حضور خود در جلسه درس - در طی ساعات روز - مصالح جماعت شاگردان را مراعات کند. یکی از انواع ضرورت (که معلم احیانا ناگزیر از تامین آن می‌گردد) اشتغال به مطالعه و تصنیف و تالیف در اوقات و فرصتهای مناسب می‌باشد.  
ولی باید توجه داشت که مطالعه و تصنیف - آنگاه بر مصالح جمعی شاگردان مقدم است - که از لحاظ اهمیت، بر کار تدریس رجحان داشته باشد، (و در غیر اینصورت باید معلم - از لحاظ تعیین وقت حضور برای تدریس - مصالح و منافع جماعت شاگردان را بر مصالح مربوط به مطالعه و تالیف ترجیح دهد).

17 - رعایت تناسب صدا با محیط درس

معلم نباید صدای خود را بیش از اندازه نیاز حاضران، بلند کند.  
و نباید صدایش را آنقدر آهسته و کوتاه سازد که احیانا برای برخی از حاضران، درست مسموع نگردد، به گونه‌ای که نتوانند کاملا محتوای سخن او را درک نمایند. از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که فرمود:  
«خداوند متعال، صدای آهسته و کوتاه را دوست می‌دارد، و از صدای بلند و فریادگونه خشمگین و بیزار است» (291)  
بهتر این است که بگوییم:  
صدای معلم، نباید از فضای جلسه درس به بیرون از محیط درس سرایت کند و در عین حال باید برای حاضران نیز رسا باشد. اگر در میان جمع شاگردان، شخصی که دچار ثقل سامعه و ضعف حس شنوائی است حضور یابد، چنانچه معلم صدای خود را آن اندازه رسا سازد که او نیز بشنود، هیچ مانعی ندارد؛ بلکه در این زمینه روایتی هست که در کتب حدیث به چشم می‌خورد، و حاکی از آن می‌باشد که چنین کاری دارای فضیلت.اس (292)

18 - حزم و احتیاط برای حفظ نظم و پاسداری از آرامش، و پیشگیری از مراء و جدال در جلسه درس

باید معلم، جلسه درس خود را از همهمه و سر و صدا و غوغا صیانت نماید؛ چون لغزش و غلط و خطا و اشتباه از زیر بانگ و خروش و غوغا، سر بر می‌آورد. او باید جلسه درس خود را از سر و صدای بلند شاگردان و سوء ادب آنها در مذاکرات علمی، و تشتت و اختلاف جهات بحث، و نیز انحراف مسیر مساله مورد بحث، به موضوعات و جاهای دیگر - پیش از تکمیل آن مساله - حفظ نماید. اگر از سوی یکی از شاگردان، زمینه‌های انحراف از مسیر مساله را مشاهده کند (و ببیند که او مطالبی را بازگو می‌نماید که با آن مساله بیگانگی دارد) با آمیزه لطف و محبت - پیش از آنکه سخن انحراف آمیز او در میان جمع حاضران منتشر گردد، و هیجانی در آنها به وجود آورد - از انحراف او جلوگیری کند. او باید به همه حاضران، نکات و حقایقی را یادآور گردد که نمایانگر قبح و زشتی انحراف مذکور است.  
و به آنها گوشزد کند که چون مقصود و هدف نهائی بحث و مذاکره علمی آنست که دلها و قلوب در جهت اظهار و پدیدار ساختن حق، با هم همبستگی یابد و در سایه آن، ثمرات و فوائدی عائد همگان گردد و میان آنان، صدق و صفا و نرمش و مدارا حکومت کند و از یکدیگر - متقابلا - استفاده نمایند.  
باید معلم پس از تذکر و هشدار مذکور، روایاتی را - که در نکوهش ستیز و جدال و مناقشه و رقابت بیجا و کینه توزی وارد شده است - بر آنان بخواند، که به ویژه در این روایات، ستیزه جوئی و کینه توزی علماء و دانشمندان و اشخاصی که دارای سمت علمی هستند و بر اریکه علم نشانده شده‌اند، سخت نکوهش و مذمت شده است.  
معلم باید به شاگردان یادآور گردد که جدال و ستیزه جوئی در مذاکرات علمی، سرانجام از دشمنی و کینه سر بر می‌آورد که عواقب سوء آن عبارت از پریشانی فکر و خاطر، و از دست دادن حس دینی و ایمانی است.  
و نیز باید گوشزد نماید که لازم است اجتماع و گردهم آئی شاگردان، خالصانه و پاکیزه از هر گونه غرض ورزی، و رویهمرفته فقط به خاطر خدا باشد تا فائده دنیوی و سعادت و نیکبختی در آخرت را برای آنها بارور سازد.

19 - ایجاد انضباط و حس مسئولیت اخلاقی در شاگردان

اگر معلم ملاحظه کرد که یکی از شاگردان در بحث و گفتگو، از حد و مرز موضوع و یا موازین اخلاقی، پا فراتر می‌نهد، و یا از خود، سرسختی و کینه توزی و بی انضباطی و سوء ادب نشان می‌دهد، و یا پس از اثبات و ظهور حق و حقیقت، منصفانه داوری نمی‌کند، و یا بی جهت بانگ می‌زند و فریاد سرمی دهد، و یا به حاضران و غائبان جسارت و اسائه ادب می‌کند، و یا نسبت به کسی که لایق تر از او است در نشست، تفوق و برتری می‌جوید، و یا در جلسه درس به خواب می‌رود، و یا در حین درس با دیگران صحبت می‌کند، و یا می‌خندد، و یا یکی از حاضران را به استهزاء می‌گیرد، و بالاخره مرتکب عملی می‌گردد که دور از نزاکت و انضباط مربوط به جلسه درس می‌باشد، و رفتارش به هیچ وجه در خور یک محصل و دانشجو نیست، باید معلم شدیدا از این گونه اعمال نابخردانه او ممانعت به عمل آورد.  
درباره اعمال و رفتار خوب و بد، و کردار روا و ناروای شاگرد، قریبا بحث مفصل و مشروحی را در پیش داریم.  
این نوع بحث - (که در ضمن گفتگوی از وظائف معلم در امر تدریس و جلسه درس به میان آمده است) - با بحثی که مربوط به جلوگیری از اخلاق ناستوده شاگردان بوده، و ما قبلا از آن یاد کردیم، تفاوت دارد؛ زیرا گفتگوی ما در اینجا به وظائف معلم در جلسه درس ارتباط دارد؛ ولی بحث گذشته، مربوط به وظائف معلم و شاگرد نسبت به خودشان بوده است. اگرچه می‌توان این دو بحث را در هم ادغام نمود؛ ولی اهتمام و عنایت به شأن و ارزش این وظیفه، چنین اقتضاء می‌کرد که بهتر بود در اینجا نیز مستقلا و به خصوص، مورد بحث قرار گیرد.

20 - رفق و مدارا در مورد کیفیت پاسخ به پرسشهای شاگردان

باید همواره معلم با شاگردان، مدارا و همراهی کرده، و رفق و نرمی با آنها را از دست نداده، و به پرسشهای آنها گوش فرا دهد. اگر ملاحظه کرد که شاگردی - با وجود اینکه معنی و مقصود مطلب را درک کرده؛ ولی به علت حجب و حیاء و قصور و نارسائی معلومات و نقص بیان نمی‌تواند اشکال و ایراد خود را تقریر کند، و بیان او در تعبیر از مقصودش نارسا به نظر می‌آید باید معلم - که مقصود او را درک نموده است -، نخست منظور او را بیان کرده و سپس وجه اشکال و ایرادش را بازگو نماید، و پاسخ لازم را به میزان اطلاعات خویش توضیح دهد.  
اگر معلم متوجه شد که مطلب و منظور او از بحث، بر شاگرد، مشتبه شده و به همین جهت به آن مطلب اشکال می‌کند، باید از شاگرد، راجع به موارد و شقوق احتمالی موضوع سخن او - که احتمالا ممکن است آنها را اراده کرده باشد - پرسش نماید و به او بگوید:  
آیا می‌خواستی چنین چیزی را بیان کنی؟ اگر جواب او مثبت بود و گفت:  
هدف من نیز همین بوده است، باید معلم پاسخ آن را بیان کند.  
و اگر بگوید که من چنین منظوری نداشتم، محتملات دیگر را بازگو کند، (و تا آن مقدار به پرسشهای خود از شاگرد درباره این محتملات ادامه دهد تا سرانجام به هدف و مقصود او برسد و پاسخ لازم را برای او بیان نماید).  
اگر شاگرد از یک مطلب رکیک و زننده‌ای سؤال نمود، معلم نباید او را تحقیر و استهزاء کند؛ زیرا هر معلمی ناگزیر است به هرگونه پرسش (معصومانه و بی غرض) ، پاسخ دهد؛ چون جز این، چاره‌ای نیست.  
و به طور قهری، احیانا ممکن است مطالب رکیکی مورد پرسش قرار گیرد. بجا است به او یادآور گردد که همه انسانها بدینسان پرس و جو می‌کردند تا سرانجام در راه تحصیل علم و فهم مسائل علمی، گام نهادند و در نتیجه، موفق و کامیاب شدند. (یعنی تمام اشخاصی که توانستند از دانش و بینش علمی بهره‌مند گردند، این موفقیت را در سایه سؤال و پرسش، به دست آوردند که احیانا بدون غرض، سؤالاتی را مطرح می‌ساختند که زننده و رکیک به نظر می‌رسید).

21 - محبت و التفات معلم و گشاده روئی او نسبت به شاگرد تازه وارد

اگر شخص تازه واردی در جلسه درس شرکت کند، باید معلم به او اظهار محبت کرده و با انبساط و گشاده روئی از او استقبال نماید تا بدینوسیله موجبات نشاط و شرح صدر او را فراهم آورد؛ چون هر شخصی غریب و تازه وارد - به ویژه در حضور علماء و دانشمندان - دچار دهشت و هیبت زدگی می‌گردد (که باید معلم از طریق اظهار محبت و گشاده روئی، این ترس و هیبت زدگی را از دل او بیرون کند).  
و نیز چون این فرد تازه وارد و غریب، احساس غربت و بیگانگی می‌کند، نباید معلم با نگاه‌های تعجب آلود و آزاردهنده، بدو چشم دوخته و نگاهش را فزون از حد، در او متمرکز سازد؛ زیرا این گونه نگاه‌ها او را دچار شرم و خجلت می‌سازد.  
و با وجود اینکه ممکن است دارای اهلیت و شایستگی برای تحصیل باشد، شرم و حیاء وی، مانع سؤال و پرسش علمی و شرکت او در بحث و مذاکره گردیده، (و موجب محرومیت از علم می‌شود).

22 - وظیفه معلم، همزمان با ورود عالم و دانشمند به جلسه درس

اگر فرد عالم و فاضلی به جلسه درس روی آورد، و استاد هم همزمان با ورود او، سرگرم شروع به تدریس مساله‌ای باشد، (باید برای تجلیل از وی) از ادامه بحث در آن مساله خودداری کرده و درنگ نماید. اگر ورود این شخص تازه وارد، همزمان با ادامه بحث در آن مساله، اتفاق افتد (یعنی آن عالم و یا شخص غریب در اثناء بحث از مساله‌ای، وارد جلسه شود) باید معلم، مساله بازگو شده و یا مقصود و خلاصه و فشرده‌ای از آن را برای تازه وارد تکرار و اعاده کند.  
و اگر همزمان با تتمه و پایان گرفتن درس، وارد مجلس بحث و مذاکره گردد، و نیز هنوز جماعت حاضران، از جای برنخاسته و متفرق نشدند، باید تتمه گفتگوی خود را رها کرده، وارد بحث دیگری گردد، و موضوع بحث را تغییر دهد تا آنگاه که این عالم و دانشمند تازه وارد، جلوس کند. پس از آنکه نشست، مطالب گفته شده را اعاده کند و یا تتمه بحث و مذاکره خود را تکمیل نماید.  
اجراء چنین وظیفه اخلاقی برای این است که دانشمند تازه وارد - در حین جلوس خود - با قیام و متفرق شدن حاضران، مواجه نگردد.  
و در نتیجه، دچار خجلت و شرمندگی نشود.

23 - اعتراف به عجز و ناتوانی در مسائلی که بدانها احاطه ندارد

یکی از مهمترین وظائف معلم این است:  
وقتی از او درباره موضوعی سوال کردند که بدان احاطه و آگاهی ندارد، و یا آنکه در ضمن تدریس به مساله‌ای برخورد کند که فاقد اطلاع و آگاهی در آن مساله باشد، باید به عجز خود اعتراف نموده و بگوید:  
از آن اطلاعی ندارم، یا باید بگوید:  
درباره آن تحقیق نکرده‌ام و به طور کامل از آن آگاهی ندارم، و یا آنکه صریحا بگوید:  
نمی دانم، یا بگوید:  
باید درباره آن تجدیدنظر کنم.  
و بالاخره از اعتراف به عجز و ناتوانی در این گونه موارد استنکاف ننماید. یکی از نشانه‌های دانش انسان عالم و دانشمند این است:  
درباره مسائلی که از آن آگاهی درستی ندارد، بگوید:  
نمی دانم، و خدا بدان عالم تر است.  
علی (علیه السلام) فرمود:  
«وقتی از شما راجع به چیزی سؤال کردند که علم و آگاهی درباره آن ندارید، راه فرار و گریز را در پیش گیرید.  
عرض کردند:  
این فرار و گریز چگونه است؟  
فرمود:  
بگوئید:  
خدا بهتر می‌داند» (293).  
از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده‌اند که فرمود:  
«آنچه را می‌دانید به زبان آورید، و درباره مطالبی که از آنها آگاهی ندارید بگوئید:  
خدا داناتر است. همانا فردی، آیه‌ای از قرآن را بیرون می‌کشد و یا در آن دچار شتابزدگی می‌شود، (و آن را نسنجیده و طبق دلخواه خود معنی می‌کند، و به عنوان دلیلی بر مدعای باطل خویش وانمود می‌سازد) ، از این رو به فاصله‌ای دورتر از میان آسمان و زمین، دچار سقوط گشته و سرنگون شود» (294).  
از زرارة بن اعین روایت شده است که گفت:  
«از امام باقر (علیه السلام) پرسیدم حق خداوند بر بندگانش چیست؟  
فرمود:  
آنچه می‌دانید به مردم بگوئید، و درباره چیزهائی که نمی‌دانید سکوت و توقف و درنگ نمائید» (295).  
امام صادق (علیه السلام) فرمود:  
«خداوند متعال، بندگان خویش را به دو آیه از کتاب آسمانی، و دو نشانه قرآنی، هشدار داده و آنها را سرزنش فرموده است:  
1 - درباره مطالبی که علم آگاهی و اطلاع درباره آنها ندارند، سخنی نگویند.  
2 - و نیز مطالبی را - که راجع به آنها، فاقد علم و آگاهی صحیح هستند - مردود نسازند.  
خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:  
ا لم یؤخذ علیهم میثاق الکتاب ان لا یقولوا علی الله الا.الحق (296)  
آیا با آنها در کتاب آسمانی پیمان گرفته نشد که درباره خداوند جز حق، سخنی دیگر نگویند و بر او دروغ نبندند.  
و یا فرمود:  
بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یاءتهم.تأویله (297)  
بلکه حقایقی را تکذیب کردند که از نظر علم و آگاهی بدان احاطه ندارند، آن هم در حالی که هنوز از تأویل و توجیه و ارجاع به واقعیت آن، چیزی در اختیار آنان قرار نگرفته و دلیلی به دست آنان نرسیده است» (298)  
ابن عباس می‌گفت:  
عالم و دانشمند (راجع به حقایقی که از آن علم و آگاهی کافی ندارد، بی اطلاعی خود را اعلام نکند، و) «لا ادری = نمی‌دانم» را ترک نماید، و از گفتن آن امتناع ورزد، مراکز حیات و کشتن گاههای او آسیب ببیند، یعنی موجبات نابودی و رسوائی او فراهم می.گرد (299)  
عبدالله بن مسعود می‌گفت:  
اگر از هر یک از شما راجع به چیزی که نمی‌داند، و درباره آن علم و آگاهی ندارد، پرسشی کردند باید بگوید:  
نمی دانم؛ زیرا نمی‌دانم، یعنی اعلام به عدم آگاهی در مسائلی که انسان بدانها احاطه ندارد، یک سوم علم و دانش و دانائی انسان به حساب می‌آید.  
یکی از دانشمندان برجسته گفته است:  
«لاادری ثلث العلم» یعنی جمله «نمی دانم» - در پاسخ به مسائلی که بدانها آگاهی ندارد - یک سوم آگاهی و علم انسان محسوب می‌گردد؛ (چون چنین فردی، گرفتار مصیبت جهل مرکب نیست، و حداقل می‌داند که نمی‌داند. برخلاف کسانی که اسیر حالت جهل مرکب می‌باشند و نمی‌دانند که نمی‌دانند، و تصور می‌کنند که می‌دانند). یکی از فضلاء می‌گوید:  
شایسته است که عالم و دانشمند، «لا ادری» را برای یاران خویش به میراث گذارد، به این معنی: همواره در مسائلی که درباره آنها علم ندارد این جمله را با شهامت بر زبان آورده، و آنقدر «لا ادری» بگوید تا یاران او با این جمله، مانوس و معتاد شده و گفتن آن برای آنها آسان گردد، (و پس از درگذشت استاد، این عبارت او را به عنوان میراثی از وی در اختیار داشته باشند) ، و در موارد لازم و به هنگام نیاز، آن را به کار بندند.  
دانشمند دیگری می‌گوید:  
باید «لا ادری» را بیاموزی؛ زیرا اگر شهامت گفتن «لاادری» را در خود فراهم آوری و آن را در مورد مناسب بر زبان جاری سازی، این توفیق نصیب تو می‌گردد که دیگران، ترا عالم و آگاه سازند، تا سرانجام بتوانی بدانی و به جای «لا ادری = نمی‌دانم» جمله «ادری = می‌دانم» را به حق بر زبان جاری سازی. اگر تو در عین فقدان احاطه علمی، جمله «ادری» را بر زبان آوری، چنان ترا تحت فشار سؤال و پرسش قرار می‌دهند تا آنگاه که بناچار جمله «لاادری» را (پس از رسوایی) بر زبان جاری سازی، و به عدم دانائی خویش اعتراف کنی و به جائی برسی که ندانی.  
باید به این نکته نیز توجه داشت که یک عالم و استاد (درباره موضوعات و مسائلی که اطلاع علمی از آنها ندارد) لازم است بگوید:  
نمی دانم. این اعتراف علاوه بر آنکه از مقام و موقعیت علمی او نمی‌کاهد، بر والائی و احترام او می‌افزاید، و شکوه و عظمت شخصیت او را در دلهای مردم، فزاینده تر می‌سازد. این رفعت و عظمت مقام، نتیجه تفضل الهی نسبت به کسی است که به خاطر پای بند بودن او به حق و حقیقت، آنچنان مورد لطف و مرحمت پروردگار قرار می‌گیرد که به علت اعتراف به عجز و نادانی خود - به جای آنکه از نظر مقام، پست و فرومایه گردد - از شکوه و عظمت خوش آیندی در دلهای مردم و از دیدگاه آنها برخوردار می‌شود.  
اعتراف به عجز و نارسائی علمی در موارد لازم و مناسب، نمودار عظمت مقام و حس تقوی و کمال معرفت و بینش یک فرد عالم و دانشمند است. جهل و عدم آگاهی درباره مسائل معدود و مطالب انگشت شمار، به مقام و موقعیت علمی و معرفت یک فرد دانشمند، لطمه‌ای وارد نمی‌سازد. باید این گونه اعترافها را صرفا دلیل بر تقوای او دانست؛ چنانکه نمایانگر آنست که چنین عالم و دانشمند در آراء و فتواهای خود، گزافه گوئی نمی‌کند.  
و نیز حاکی از آنست که خود مطلب و مساله، از مسائل مشکل و پیچیده می‌باشد.  
آن کسی که از گفتن «لا ادری» و اعتراف به عجز و نارسائی علمی خود امتناع می‌ورزد، به خاطر این است که از لحاظ علمی، فردی کم مایه و نیز فاقد تقوی و پارسائی و دیانت است؛ زیرا او می‌ترسد به علت قصور و نارسائی علمی، از دیدگاه توده مردم سقوط کرده و از چشم آنها بیفتد. این نوع تصور و خیال، خود، نوعی از جهالت و نادانی دیگری است (که باید آن را بر حجم نادانیها و کمبودهای علمی او افزود) ؛ چون با پاسخ دادن به سؤالی - که درباره آن اطلاع کافی ندارد - خویشتن را به گناهی بزرگ، رجعت داده و در آن غوطه ور گشته و در ورطه سقوط، گرفتار می‌شود. پاسخ او در چنین حالتی نه تنها بر روی قصور علمی او سرپوش نمی‌گذارد؛ بلکه او با چنین اقدام نابخردانه خود، مردم را به قصور علمی خود، واقف و مطلع می‌سازد.  
و آنها از این رهگذر به نارسائی علمی او راهنمائی می‌شوند. خداوند نیز به خاطر جرات و جسارت و بی باکی او در اظهار نظرهای نادرست در امر دین، چنان وضعی را در مورد او پدیدار می‌سازد که از دیدگاه مردم، به عنوان فردی فاقد سرمایه علمی معرفی می‌شود.  
این نکته در حدیث قدسی نیز تایید شده است، آنجا که می‌گوید:  
من افسد جوانیه افسد الله برانیه (300)  
هر که قلب و درون خویش را تباه سازد، خداوند، ظاهر و برونش را به تباهی و فساد می‌کشاند.  
با وجود اینکه این دانشمند کم مایه می‌بیند که اهل تحقیق و پژوهش و شخصیتهای کارآمد، اکثر اوقات، سخن از «لاادری» به میان می‌آورند، و غالبا این کلام را بر زبان می‌رانند، این عالم و دانشمند بی نوا حاضر نیست که چنین جمله‌ای را هرگز بر زبان آورد. او باید بفهمد که این گونه دانشمندان حقیقت گرا و ژرف نگر - به خاطر دینداری و تقوی - از گزافه گوئی‌ها در پاسخ به پرسشهای دیگران، امتناع می‌ورزند.  
و عالمی این چنین باید دریابد که به خاطر جهل و نادانی و قلت تقوی و دینداری است که از گزافه گوئی در پاسخ به دیگران ابائی ندارد. ولی بر خلاف خواسته اش در همان چاه خمول و گمنامی، و شهرت به کم مایگی، سقوط می‌کند که اتفاقا می‌خواست از راه گزافه گوئی و خودخواهی، دچار سقوط در آن نگردد.  
و چون گرفتار فساد نیت و آلودگی درون می‌باشد از لحاظ شهرت علمی، دچار سرنوشتی می‌گردد که به سختی از آن گریزان بوده است. (این گونه عالمان کم مایه، سرانجام به عنوان افرادی بی مایه و فاقد بینش علمی و دینی، در میان مردم، نامور و رسوا می‌گردند).  
پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«اگر کسی با چیزی اظهار بی نیازی کند که به او داده نشده است، مانند کسی است که دو لباس دروغین و فریبا را در بر می‌کند.» (301).  
خداوند.متعال - ضمن بازگو کردن داستان موسی و خضر (علیهماالسلام) - به علماء و دانشمندان، هشدار ظریفی داده و به آنان ادب آموخته است آنگاه که خداوند از موسی (علیه السلام) پرسید:  
آیا کسی عالم تر و آگاه تر از تو در جهان وجود دارد؟ موسی - به جای اینکه علم و آگاهی را به خدا ارجاع دهد، و از خدا بپرسد که او کیست؟ و یا بگوید:  
خدایا تو خود بهتر می‌دانی - چیزی در پاسخ نگفت و سکوت کرد. (و گویا حاضر نبود بگوید:  
ممکن است در جهان، کسی عالم تر از او هم وجود داشته باشد!). لذا خداوند متعال به او فرمان داد تا در محضر خضر، شاگردی نماید و نزد او درس بخواند.  
خدای متعال داستان تلمذ و شاگردی کردن موسی در نزد خضر را ضمن آیاتی چند، بیان فرموده که این آیات، نمایانگر منتهای خاکساری و اظهار فروتنی موسی در برابر خضر، و حاکی از شکوه و عظمت خضر می‌باشد.  
ان شاء الله در بحثهای آینده، شمه‌ای از نکات عبرت آمیز این داستان پندآموز را یاد خواهیم کرد.

24 - تذکر لغزش و اشتباه، قبل از پایان یافتن درس

اگر معلم به طور ناگهانی متوجه بیان یا پاسخ صحیحی گردد، باید هر چه زودتر - پیش از آنکه شاگردان و حاضران، متفرق شوند - آن بیان و پاسخ صحیح را تذکر دهد.  
و به آنان بفهماند که قبلا در توضیح و یا پاسخ مطلب، دچار اشتباه گشته و سخن نادرستی را ابراز کرده بود. نباید شرم و حیاء و خودخواهی و امثال آن، مانع چنین پیشگیری و تدارک اشتباهات او شود. هوای نفس (و تمایلاتی که از جاه طلبی ریشه می‌گیرد) نباید او را وادارد که این پیشگیری را به تأخیر انداخته و جبران اشتباه و لغزش خود را به فرصتها و جلسات دیگری موکول سازد؛ زیرا تأخیر در جبران لغزشها، نتیجه خدعه و نیرنگهای نفسانی و بازده سوء کارهای غلط‌انداز ابلیس مطرود از رحمت الهی است.  
اگر یک استاد در جبران لغزشها و تدارک اشتباهات خویش، تأخیر و تعویق و مسامحه را - به علت خودخواهی - روا دارد، به جهات دیگری متعددی، زیانهای عظیمی را به بار خواهد آورد:  
1 - اشتباه و لغزش استاد در مغز و دل دانشجویان، جایگیر شده و پایدار می‌ماند.  
2 - با چنین تعویق و سهل انگاری، ناگزیر، شرح و بیان مطلب، از موقع و زمان ضروری خود به تأخیر می‌افتد.  
و به اصطلاح «تأخیر بیان از وقت حاجت»، لازم می‌آید.  
3 - اگر استاد، همزمان با ادامه تدریس، به جبران اشتباهات خویش در همان جلسه تدریس، اقدام نکند و آن را به جلسات دیگر موکول سازد، این بیم وجود دارد که برخی از حاضران جلسه درس، در جلسات دیگر شرکت نکنند. نتیجه چنین تأخیری آنست که مبانی غلط و اشتباهات علمی در ذهن آنان؛ استقرار و استمرار یافته و به صورت یک مطلب صحیح علمی در میان افکار و آراء آنها جای خویش را باز کرده، و این درک غلط و نادرست تا ابد در ذهن آنها باقی بماند.  
4 - استاد به خاطر تأخیر بیان و تدارک اشتباه (و تداوم لغزش) خویش، مطیع شیطان خواهد شد، شیطانی که به اشتباهات خود استمرار داده و در تداوم لغزشهای خویش اصرار می‌ورزید. سرانجام، چنین استادی با اینکار، شیطان را برای فریبائی به طمع می‌اندازد تا دوباره به سراغ او بیاید.  
و همینطور این اشتباه و طمع شیطان ادامه پیدا می‌کند و استاد را به تداوم در اشتباه و تأخیر در جبران آن وا می‌دارد.  
اگر استاد - فی المجلس - وظیفه خویش را در جبران اشتباهات، اداء کند، در وجود و شخصیت شاگردان خویش، ملکه و نیروی شایسته‌ای را فراهم می‌آورد که پی آمد آن، خیر و نیکی عظیمی خواهد بود. باید دانست که منشاء به ثمر رسیدن این خبر و برکت، همان استادی است که اشتباه خود را اظهار کرده و به حق و حقیقت رجوع و بازگشت نموده است.  
بنابراین، چنین استاد متواضع و با شهامت که از بازگو کردن خطاء خود و اعتراف به اشتباه خویش دریغ نمی‌ورزد، از پاداش دو چندانی برخوردار می‌شود یعنی علاوه بر اجر و پاداشی که در زیر سایه انجام وظیفه، نصیت شاگردان خود ساخته و با آنها در این پاداش شریک است از رهگذر اعتراف به حق، بر حجم پاداش خویش می‌افزاید. آری چنین استادانی به خاطر رجوع و بازگشت به حق، تحرک و فعالیتهایشان، سرشار از غنائم، و تجارت آنها لبریز از سود و توام با خیر و برکت خواهد بود.  
و بر خلاف تصور و انتظار افراد نادان و توهم نابخردان سبک مغز، مقام آنان را خداوند رفیع می‌گرداند.  
و چون حق و حقیقت را نصب العین خود قرار داده‌اند - در سایه تفضل او - در نظر مردم و نیز در آخرت دارای شخصیت و موقعیت ارزشمند، و آبرو و احترام خواهند بود.

25 - اعلام به پایان یافتن درس

معلم باید به هنگام پایان یافتن درس و یا آنگاه که میخواهد درس را به پایان رساند، با بیان و گفتاری که از پایان یافتن درس حکایت می‌کند، ختم جلسه درس را اعلام کند. البته این اعلام در صورتی است که شاگرد، متوجه پایان یافتن درس نگردد. معمولا پیشینیان برای اعلام ختم جلسه درس، می‌گفتند «والله اعلم: و خدا بهتر می‌داند.»  
بعضی از علماء می‌گفته‌اند:  
برای اعلام ختم جلسه، باید سخنی را ایراد کند که بدان وسیله دیگران، تمام شدن سخن را درک کنند. مثلا بگوید:  
«سخن ما در اینجا به پایان رسید» و یا بگوید:  
درس ما در اینجا به پایان می‌رسد و بقیه مطالب را - ان شاء الله - در جلسه دیگر بیان خواهیم کرد.  
و امثال این گونه سخنها که پایان یافتن درس را به حاضران اعلام می‌کند.  
و نیز آنگاه که جمله و الله اعلم را بر زبان جاری می‌سازد باید بر اساس یاد خدا باشد و به معنی و محتوای آن، توجه و التفات کافی مبذول دارد.  
بسیار بجا و شایسته است که معلم، هر درسی را نیز با بسم الله الرحمن الرحیم افتتاح کند تا در آغاز و پایان کار خویش به یاد خدا باشد.  
و لذا اگر صرفا ذکر و یاد خدا را نمودار پایان کار خویش قرار دهد (ولی آغاز کارش را با آمیزه یاد خداوند صفاء ندهد) ذکر و یاد او خالصانه پایان نخواهد گرفت و بالاخره کار او پاک و پاکیزه از شوائب و بگونه‌ای خالصانه برای خدا به شمار نخواهد رفت.

26 - باید درسها با نصایح اخلاقی پایان گیرد

معلم باید در خاتمه درس خود، نکات ظریف اخلاقی و حکمت‌ها و اندرزها و مطالبی را که قلب و اندرون انسان را تصفیه و پالایش می‌کند به شاگردان القاء نماید تا شاگردان خالصانه و همراه با خشوع و انعطاف درونی، و تواضع و خلوص نیت و صفای باطن، از جلسه درس بپراکنند؛ زیرا بحث صرف و مذاکره علمی خشک، و عاری از مسائل عاطفی و اخلاقی، نیروئی را در دل‌ها به هم می‌رساند که گاهی از قساوت و سخت دلی سر بر می‌آورد. (لذا او باید با القاء مطالب سودمند در هر لحظه و زمانی محرک دانشجو باشد تا به علم و دانش با آمیزه اخلاص، روی آورده و او را به منظور استکمال معنویش تحت مراقبت گیرد و میدانیم هیچ انگیزه‌ای بهتر و شایسته تر از نصایح اخلاقی معلم آن هم به هنگام فراغ از درس نیست.  
لزوم القاء نکات اخلاقی و تذکر پند و اندرز به شاگردان، در صورتی شایسته است که دروس دیگری - که باید بلافاصله پس از آن، تدریس گردد - در پیش نباشد، دروسی که ممکن است تدریس آنها در درجه اول اهمیت نسبت به القاء نصایح اخلاقی باشد. در چنین وضعی باید - بر حسب اوضاع و احوال و اقتضاء شرایط - مساله القاء نصایح اخلاقی را پس از انجام گرفتن دروس ضروری دیگر؛ برگزار نماید.

27 - ختم جلسه درس با دعاء

باید معلم، مجلس درس را - همان گونه که با دعاء آغاز کرد - با دعاء نیز پایان دهد؛ بلکه دعاء به هنگام پایان گرفتن درس، شایسته تر، و به منظور اجابت و وصول به هدف، نزدیک تر است؛ چون شاگردان (به خاطر اینکه در یک فضای علمی به سر می‌بردند، و از چنین جوی استنشاق کردند) زیر پوشش رحمت الهی قرار گرفته و برای دریافت پاداش الهی، آمادگی و ویژگی یافته‌اند.  
باید دعای معلم و شاگرد، شامل حال پیشوایان دینی و علماء در گذشته بوده، و همه جامعه‌های اسلامی و تمامی مسلمین را در بر گیرد. معلم و شاگرد باید دارای خلوص نیت بوده و تمام رفتار خود را به خاطر خدا و در جهتی قرار دهند که به خدا منتهی گردد تا اعمال و رفتار آنان، شایسته جلب مراتب رضای پروردگار باشد.  
در حدیث آمده است که پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) مجلس خویش را با دعاء به پایان می‌برد.  
و در این باره حدیثی «مسلسل» وجود دارد که مشهور است.  
و نشان میدهد که آن حضرت، جلسه خود را با دعاء، ختم می‌فرمود. متن حدیث این است:  
رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آنگاه که از گفتگوی با یاران خود فراغت می‌یافت و می‌خواست از جای برخیزد، می‌فرمود:  
اللهم اغفرلنا ما اخطاءنا و ما تعمدنا و ما اسررنا و ما انت اعلم به منا. انت المقدم و انت المؤخر، لا اله الا انت  
خدایا از ما در گذر نسبت به گناهانی که اشتباها مرتکب شدیم و یا عمدا و از روی قصد دچار آنها گشتیم، و از خلافهائی که در نهان انجام دادیم، و بالاخره از هر گناهی - که تو نسبت به آنها از ما عالم تر و آگاه تر می‌باشی - درگذر. خدایا تو پیش می‌اندازی و توئی که تأخیر ایجاد می‌کنی، جز تو هیچ معبودی شایسته پرستش و در خور بندگی نیست.

28 - درنگ نمودن در جلسه درس پس از پایان گرفتن آن

باید معلم پس از برخاستن حاضران، اندکی در جایگاه خود درنگ نماید؛ زیرا در این کار، برای معلم و شاگردان و حاضران، فوائد و نتایج سودمند و آداب و آئین هائی به ثمر می‌رسد که همه آنها به معلم و شاگرد عائد می‌گردد:  
1 - اگر در خاطر یکی از شاگردان، تتمه و بقایائی از پرسشی، ناگفته مانده باشد بتواند آن را در این فرصت کوتاه و در پایان درس، با استاد در میان گذارد؛ لذا بهتر است استاد، دیرتر از جای خود برخیزد.  
2 - ممکن است برای یکی از شاگردان، حاجت و نیاز و مطلبی مانده باشد که از بازگو کردن آن - پیش از فراغ استاد از درس - خودداری کرده باشد، باید معلم درنگ نماید تا نیاز و مطلب خود را برای او باز کند.  
3 - در چنین صورتی معلم به وسیله درنگ در جلسه درس - به هنگام خروج از محل درس - برای شاگردان، ایجاد مزاحمت نکرده و موجبات ناراحتی و تکلف را برای آنها فراهم نمی‌آورد.  
و نیز اگر معلم پیش از شاگرد از محل درس خارج شود، بانگ و سر و صدای کفش مشایعین و شاگردان - که پشت سر استاد حرکت می‌کنند - ممکن است حالتی دگرگونه در او به وجود آورد که خود آفتی عظیم و خطرناک (از لحاظ ایجاد عجب و غرور) به شمار می‌رود.  
4 - اگر معلم دارای مرکب و وسیله نقلیه باشد، در جمع شاگردان بر آن سوار نمی‌شود.  
و امثال آن (از فوائد دیگری که قهرا با درنگ نمودن معلم در جایگاه خویش، عائد او و شاگردانش می‌گردد).

29 - تعیین مهتر و رئیس برای شاگردان

لازم است معلم، فردی هوشمند و زیرک را (به عنوان مهتر و سرپرست) ، از میان شاگردان تعیین کند که حاضران و واردان را سر جای مناسب با شئون و مقام آنان نشانده و به طرز نشستن آن‌ها سر و سامانی بدهد، خوابیده را بیدار، غافل را هشیار سازد، و به آنان امر و نهی کرده و کارهای شایسته و ناشایست را به آنان گوشزد نموده، و آنها را به شنیدن درس و گوش فرا دادن به آن و تمرکز فکر نسبت به سخنان استاد و سکوت و آرامش وادارد.  
باید معلم، یک رئیس و سرپرست (و خلیفه) دیگری را نیز برای شاگردان تعیین نماید تا او مسائل مبهم و پیچیده درس را برای شاگردانی که استاد را کاملا درک نکرده‌اند بیان کند.  
و همان درس را برای شاگردانی که خواهان تکرار آن می‌باشند اعاده نماید.  
و بالاخره او باید مرجع و پناهگاه برای عده‌ای باشد که آنان در پرسش از خود استاد، احساس شرم و حیاء می‌نمودند و هم اکنون باید بدو مراجعه کنند.  
تعیین مبصر و خلیفه برای جلسه درس، موجب صرفه جوئی و صیانت فرصت و وقت گرانبهای معلم، و وسیله‌ای برای حفظ و نگاهبانی مصالح و منافع شاگرد می‌باشد.

30 - دعاء به هنگام برخاستن از جلسه درس

آنگاه که معلم از جای خود بر می‌خیزد، این دعاء را بخواند:  
سبحانک اللهم و بحمدک. اشهد ان لا اله الا انت، استغفرک و اتوب الیک، (302) سبحان ربک رب العزة عما یصفون، و سلام علی المرسلین، و الحمد لله رب العالمین  
خدایا ترا تقدیس و ستایش می‌کنم، گواهی می‌دهم که جز تو، معبودی دگر نیست. از تو آمرزش می‌جویم و به تو بازمی گردم. پروردگاری را تقدیس می‌کنم که خداوندگار و صاحب عزت و سرفرازی است، و تو از آنچه درباره ات می‌گویند و وصفت می‌کنند، منزهی. درود بر فرستادگانش. ستایش مطلق و حمد واقعی از آن خدائی است که پروردگار جهانیان است.  
گویند:  
رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به هنگام برخاستن از مجلس خویش، چنین دعائی را می‌خواند.  
در بعضی از روایات آمده است که سه آیه سبحان ربک رب العزة عما یصفون، و سلام علی المرسلین، و الحمد لله رب العالمین - که در طی همین دعاء آمده است - کفاره مجلس درس و جلسه مذاکره و گفتگو می‌باشد.  
و همان گونه که هنگام برخاستن از جلسه درس، تلاوت این سه آیه برای عالم و دانشمند، مستحب است برای هر کسی هم که از مکانی بر می‌خیزد، خواندن آن‌ها مستحب و مطلوب است؛ ولی درباره عالم و معلم در مجلس درس، خواندن این سه آیه، مستحب مؤکد می‌باشد.

بخش 1 آداب و وظائف شاگرد نسبت به خود

1 - تصفیه و پالایش دل از آلودگی ها

باید دانشجو قصد و نیت خود را تصحیح نموده و قلبش را از هر گونه آلودگی و نیات پلید و فرومایه، تصفیه و تطهیر کند تا برای پذیرش علم و حفظ و استمرار آن، شایستگی و آمادگی یابد.  
در مباحث گذشته از عوامل تصفیه و تطهیر باطن و پالایش دل، سخن گفتیم. لکن در اینجا نیز همان مطلب را اعاده و تکرار می‌کنیم تا دانشجو را هشداری باشد، و دقیقا متوجه شود که تصحیح نیت و تصفیه باطن، از اسباب و زمینه‌های کسب علم و تحصیل دانش می‌باشد.  
و سخن ما در این مبحث مربوط به بررسی علل و اسباب فوائد و مصالح اخروی این موضوع می‌باشد.  
یکی از فضلاء می‌گوید:  
پاکسازی دل برای تحصیل علم و دانش، همانند پاکسازی زمین برای کشت و زرع می‌باشد. بنابراین، بذر علم و دانش در دل انسان - بدون تطهیر و پاکسازی آن - رشد نمی‌کند و خیر و برکت آن رو به فزونی نمی‌گذارد. چنانکه کشت و زرع در زمین بائر - که از خس و خاشاک و سنگ، پاکسازی نشده است - رشد و نمو مطلوب خود را باز نمی‌یابد و برکاتی از آن عائد انسان نمی‌گردد.  
پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«در جسد آدمی پاره گوشتی است که اگر سالم و صالح باشد تمام اندام انسان، سالم خواهد بود.  
و اگر همان پاره گوشت رو به تباهی و بیماری گذارد، تمام بدن به بیماری و تباهی گرفتار می‌شود.  
بدانید آن پاره گوشت، عبارت از قلب و دل آدمی است.» (303)  
سهل بن عبدالله می‌گوید:  
«اگر قلب به پلیدی هائی آلوده باشد که خداوند متعال آن‌ها را ناخوش می‌دارد، وارد شدن نور و روشنائی بر چنین قلبی، حرام و ممنوع خواهد بود» (304)  
علی بن حشرم گفت:  
از سوء حافظه خویش نزد وکیع (بن جراح (305) ، گله و درددل می‌کردم. وکیع به من گفت:  
برای تقویت حافظه خود از سبک کردن بار گناه و معصیت خویش مدد گیر، (یعنی اگر می‌خواهی نیروی حافظه تو پرتوان گردد گناه خود را تقلیل ده).  
یکی از شعراء، همین گفتار را در دو بیت زیر به رشته نظم درآورده است:  
شکوت الی وکیع سوء حفظی فارشدنی الی ترک المعاصی  
و قال اعلم بان العلم فضل و فضل الله لا یؤتاه عاصی  
نزد وکیع از سوء حافظه خویش، گله و شکایت بردم. او مرا به ترک گناهان (به منظور تقویت حافظه) ارشاد و راهنمائی کرد.  
و گفت:  
باید بدانی که علم، رشحه‌ای از تفضل و برکات پروردگار است.  
و فضل الهی در اختیار گناهکار قرار نمی‌گیرد.

2 - فرصت‌های زندگانی را باید غنیمت شمرد

شاگرد و دانشجو باید فرصتهای خوب زندگانی را غنیمت شمرده و در دوران آسودگی خیال و آسایش خاطر و نشاط و شادابی و جوانی و قدرت بدنی و بیداری و هشیاری ذهن و سلامت حواس و عدم تراکم اشتغالات و فقدان عارضه‌های مختلف زندگانی، به تحصیل علم پرداخته و فرصت‌های خوب این دوره‌ها را از دست ندهد. بخصوص باید - پیش از آن که حائز مقام و منصبی والا گردد و قبل از آنکه به علم و فضل مشهور و نامبردار شود - در اغتنام فرصت‌های دوران جوانی و برنائی و نیرومندی، برای تحصیل علم و اندوختن دانش، ساعی و کوشا باشد؛ زیرا به محض آنکه انسان دارای مقام و منزلتی در جامعه شد و به علم و دانش نامور گردید، نه تنها این امر میان این شخص و درک کمالات معنوی و علمی او، بزرگترین مانع و فاصله را ایجاد می‌کند؛ بلکه چنین وضعی، عامل پرتوان و انگیزه‌ای نیرومند و کامل خواهد بود که نقصان و رکود علمی و اختلال را در چنین فردی به بار می‌آورد.  
یکی از بزرگان می‌گوید:  
پیش از آنکه در میان جامعه و از دیدگاه توده مردم، از ریاست و سروری و بزرگواری و جاه و مقام برخوردار شوید به کسب علم و تحصیل دانش و فراگرفتن بینش دینی قیام کنید؛ زیرا اگر در چنین فرصتی به اندوختن ذخائر علمی برنخیزید، و در این اثناء در میان جامعه سربلند و فرازمند شوید از کسب علم بیزار می‌گردید، و یا به خاطر مقام و موقعیت خود، از تحصیل علم، احساس شرم و حیاء خواهید کرد و در نتیجه علم و دانش را از دست می‌نهید.  
دانشمند دیگری می‌گوید:  
پیش از آن که صاحب ریاست و مدیریت شوید، برای دانش اندوزی و کسب بصیرت دینی بکوشید؛ زیرا به محض آن که به ریاست و مقام سرپرستی رسیدید تمام طرق و راه‌های علم آموزی در برابر شما مسدود گشته و راهی فراسوی کسب بینش دینی برای خویش نمی‌یابید.  
در حدیث آمده است:  
مثل و قضیه کسی که در دوران خردسالی به دانش آموختن می‌پردازد (ثبات و پایداری محفوظاتش) همانند نقش نشاندن بر سنگ می‌باشد (که این نقش، پایدار می‌ماند).  
و آن که در بزرگسالی به علم آموزی و تحصیل دانش قیام می‌کند همانند کسی است که بر روی آب، مطالبی را نقش و نگار می‌نماید. (بدیهی است که این نقش و نگار حتی برای یک لحظه نیز پایدار نخواهد ماند).  
از ابن عباس روایت کرده‌اند که می‌گفت:  
علم و دانش، منحصرا نصیب افرادی خواهد گشت که جوان و شاداب بوده (و در چنین دوره‌ای پویای علم و دانش باشند). خداوند متعال به همین نکته در قرآن کریم، هشدار داده و فرموده است:  
و آتیناه الحکم صبیا (306)  
ما یحیی (علیه السلام) را در کودکی (و دوران نشاط و شادابی) ، از حکمت و بینش و استوارمندی و داوری درست، بهره‌مند ساختیم.  
البته ضرورت تحصیل علم در خردسالی و آثار مطلوب آن - که عبارت از ثبات و پایداری معلومات می‌باشد - از آن جهت است که غالبا معلومات و محفوظات انسان در چنین دوره‌ای، در ذهن انسان، راسخ و پایدار می‌ماند. ولی نباید از این مساله چنین نتیجه گرفت که باید بزرگسالان را از آموختن علم، منصرف ساخت؛ (چون مسلما این نتیجه گیری، تصوری باطل و بی اساس است) ؛ زیرا فضل الهی و مرحمت پروردگار، بسیار گسترده، و کرم او سخت فزاینده، وجود و بخشش او همواره در حال فیضان و بارش، و ابواب رحمت و مهر و موهبت‌های او فراسوی همه بندگانش - در هر سن و سالی - گشوده و باز است.  
اگر کسی دارای قابلیت و آمادگی باشد می‌تواند مشمول احسان و مرحمت کامل الهی قرار گرفته و هدف مطلوب او فراهم آید. (سن و کمیت عمر انسان، برای ایجاد قابلیت، دخالت کلی ندارد).  
پروردگار متعال می‌فرماید:  
و اتقوا الله و یعلمکم الله (307)  
خدای را پرهیزکار باشید که او علم را در اختیار شما قرار می‌دهد و آن را به شما می‌آموزد.  
و درباره موسی (علیه السلام) فرموده است:  
و لما بلغ اشده و استوی، آتیناه حکماء و علما (308)  
آنگاه که قدرت و نیروی او به کمال رسید و قوایش اعتدال یافت (و پا به سن گذاشت) علم و حکمت را به او اعطاء نمودیم.  
و نیز خداوند متعال در قرآن کریم از زبان موسی (علیه السلام) چنین حکایت می‌کند:  
ففررت منکم لما خفتکم فوهب لی ربی حکما (309)  
(در بزرگسالی) - آنگاه که از شما بیمناک بودم - از پیش شما گریختم، و پروردگار من پس از آن، حکمت و دانش را به من موهبت فرمود.  
(این آیات و سایر آیات دیگر به ما می‌فهماند که صغر و خردسالی - با وجود این که برای ثبات و پایداری معلومات، بسیار مؤثر می‌باشد - علت تامه موفقیت در تحصیل علم نیست. آری انسان می‌تواند در بزرگسالی تحصیلات خود را آغاز کند و در سایه کوشش و مجاهدت‌های بی دریغ، به مقامات والای علمی نائل گردد).  
گروهی از دانشمندان سلف، تحصیلات خود را همزمان با بزرگسالی آغاز کردند و سرگرم دانش آموختن گردیدند و در کسب بینش دینی، مجاهدت کردند تا سرانجام به صورت اساطین و شخصیت‌های برجسته دینی و علمی درآمدند. از میان همین دانشمندان، فضلائی برخاستند که در فقه و سایر علوم دیگر، آثاری گرانبها و مؤلفاتی ارزشمند تالیف کرده و از خود به جای گذاشتند.  
هر فرد عاقل و خردمندی باید دوران عمر خویش را غنیمت شمرده و از ضایع ساختن دوران پر نشاط جوانی پیش گیری کرده و در صدد حفظ و نگاهبانی و بهره برداری از این دوره آکنده و سرشار از شادابی و تحرک برآید؛ زیرا باقیمانده عمر انسان (بقدری گرانبها است) که نمی‌توان آن را ارزیابی کرد و بهائی برای آن تعیین نمود.  
شاعری می‌گوید:  
بقیة العمر عندی ما لها ثمن  
و ما مضی غیر محمود من الزمن  
یستدرک المرء فیها ما افات ویح  
یی ما امات و یمحو السوء بالحسن  
از دیدگاه من، نمی‌توان برای بازمانده عمر انسان، قیمت و بهائی تعیین کرد. آن مقدار که گذشت، زمان خوش و پسندیده‌ای نبود. انسان در باز پس مانده عمر خویش می‌تواند آنچه را که از دست داده جبران و تدارک کند، و وقت کشی‌های خود را دوباره احیاء نماید، و بدی را در سایه خوبی و کارهای نیک، محو و نابود نموده و زشتی‌ها را به زیبائی‌ها مبدل سازد.

3 - گسیختن علائق و عوائق مادی از خویشتن

شاگرد پویای علم و دانش باید - بقدر امکان و توانائی خود - ریشه هرگونه موانعی که او را از کسب علم و دانش منحرف و به خود مشغول می‌سازد قطع کند، و پیوند و علاقه‌ها و دلبستگی‌های مادی را - که میان او و حس دانشجوئی و کمال طلبی و کوشش‌ها و نیروی تلاشش در تحصیل علم، سدی ایجاد می‌کند - از هم بگسلد.  
او باید از نظر آذوقه و خوراک به حداقل - و لو آنکه ناچیز و اندک باشد - و از نظر لباس و جامه به مقدار پوشش بدن - و لو آنکه ژنده و مندرس باشد - قناعت و اکتفاء کند.  
اگر انسان در برابر تنگناهای زندگی و تنگدستی‌ها، صبر و خویشتن داری را در پیش گیرد، در او ظرفیت و آمادگی کافی برای پذیرش و دریافت علم بوجود می‌آید و به گسترش علمی دست می‌یابد، و دلش از پریشانیها و اضطراباتی - که آمال و آرزوهای دور و دراز، آن را به بار آورده است - رهائی پیدا می‌کند. در چنین دلی رهیده از تشویش و اضطرابهای مادی و دنیوی است که آبشخورهای حکمت و کمال روحی انسان به جوشش و فیضان می‌افتد.  
یکی از پیشینیان می‌گوید:  
هر کسی که علم و دانش حقیقی را در سایه فرازمندی نفس و رفاه و آسایش زندگی، جویا گردد سرانجام ناکام می‌شود؛ ولی آنکه علم را در عین خواری و فروهشتگی نفس و تنگدستی و خدمت به علماء و مجالست با آنان پویا گردید توانست شاهد موفقیت و کامیابی را در آغوش گیرد (و پیروزمندانه در عرصه علم، چهره گشاید).  
و همو می‌گوید:  
فقط افراد تهی دست هستند که دارای شایستگی (بیشتری) - برای تحصیل علم می‌باشند. به این دانشمند گفتند:  
حتی به مقدار کفاف و ضرورت هم، مالدار باشد چنین موفقیتی نصیب او نمی‌گردد؟ گفت:  
آری (310) (او حتی این مقدار را هم نباید داشته باشد تا آنکه ناگزیر، علم و دانش را بر هر چیز ترجیح دهد).  
یکی از بزرگان گفته است:  
هیچ کسی مطابق دلخواه خویش نتوانست به مقامات و مدارجی از این علم (یعنی علوم دینی و الهی) دست یابد مگر آنگاه که فقر و تهیدستی به او آسیبی رسانده، یعنی دچار فقر گردد و (در نتیجه) ، علم را ناگزیر بر هر چیزی ترجیح دهد.  
دانشمند دیگری (311) گفته است:  
هیچکس نمی‌تواند به این علم و دانش نائل گردد مگر آنکه دکه تجارت و مرکز و کانون توجه انتفاعی خود را تعطیل نموده و باغ و بوستانش را به ویرانی کشاند، و از دوستانش فاصله گرفته، و (حتی) اگر یکی از نزدیکترین خاندان او از دنیا برود در کناره جنازه او حضور نیابد. (البته منظور این است که طالب علم باید از هر گونه علائق و پیوند مادی ببرد تا به وصال مطلوب و معشوق علمی خویش نائل گردد).  
اگرچه انسان، در تمام بیانات مذکور، احساس گزافه گوئی می‌کند؛ ولی هدف این گونه بیانات و گفتارها این است که باید دانشجو در طی تحصیلات خویش، دارای قلبی آرام و فکر و اندیشه‌ای متمرکز باشد. (مسلما افرادی که دلهای آنان در گرو آمال گوناگون، دستخوش پریشانی است و فکر آنان به خاطر تراکم مشاغل انتفاعی و مادی، فاقد تمرکز در مسائل علمی است نمی‌توانند به هدف مطلوب خود یعنی بینش دینی و علم و دانش نائل شوند).  
استادی به یکی از دانشجویان خود گفته بود:  
لباس و جامه خود را با رنگ تیره‌ای، رنگ آمیزی کن تا اندیشه کثیف شدن و شستشوی آن، فکر ترا به خود سرگرم نسازد (312) به همین جهت گفته‌اند:  
اگر خواستار آن هستی که علم و دانش، بخشی از سرمایه‌های خویش را در اختیار تو قرار دهد، ناگزیری که همه وجود و مصالح و منافع خود را در اختیار علم و دانش قرار دهی (تا از دریای آن، جرعه‌ای بنوشی. آری برای نوشیدن از این آب حیات، ناگزیری که تمام همت خویش را در فراگرفتن علم، محدود سازی تا عطش تو، اندکی فرو نشیند).

4 - پرهیز از تأهل و تشکیل خانواده

باید دانشجو - تا آن زمان که نیاز علمی و تحصیلی خویش را برآورده نساخته باشد - از تأهل و تشکیل خانواده خودداری ورزد؛ زیرا تأهل و ازدواج، بیشترین عامل سرگرمی‌های غیر علمی و بزرگ ترین مانع تحصیلی است؛ بلکه می‌توان آن را علت تامه همه موانع تحصیلی تلقی نموده و تمام موانع را در آن خلاصه کرد.  
یکی از بزرگان گفته است:  
علم و دانش را در قربانگاه ازدواج و تأهل سر بریدند.  
ابراهیم بن ادهم می‌گوید:  
اگر کسی به تمتع از زنان عادت کند و به ملاعبه با آنان خوی گیرد نمی‌تواند در تحصیل علم و دانش، کامیاب و رستگار گردد. یعنی اشتغال و سرگرمی او به زنان، وی را از کمال باز می‌دارد.  
این مساله (یعنی اصطکاک ازدواج و تأهل با تحصیلات و کمالات علمی) مساله‌ای است وجدانی که در عین حال به تجربه رسیده، و نتیجه بسیار روشن است و نیازی به استشهاد و استدلال ندارد.  
اساسا چرا ما باید در این مورد استدلال کنیم و شاهد بیاوریم که دانش آموختن با تأهل، سر سازش ندارد؛ در حالی که می‌دانیم - بر فرض آنکه ازدواج یک فرد محصل و دانشجو صحیح به نظر رسد - نتایجی بر آن مترتب می‌گردد که فکر و اندیشه تحصیل علم را دچار تشویش و اضطراب می‌سازد؛ چون چنین محصلی پس از ازدواج، گرفتار هم اولاد و سرگرم تامین اسباب معیشت آن‌ها است. (و لذا فرصت‌های زیادی از عمرش در این طریق قربانی می‌شود).  
یکی از مثل‌های سایر و رایج، این است:  
«اگر تو به خریداری یک دانه پیاز هم مکلف گردی، به فهم و درک هیچ مساله‌ای توفیق نمی‌یابی.» (313)  
دانشجو نباید تحت تاثیر روایاتی قرار گیرد که مردم را به تأهل و ازدواج تشویق می‌کند؛ زیرا این گونه تشویق و ترغیب، در جائی است که امر واجب و مهم تری - که دارای اهمیت فزون تری از ازدواج است - در برابر آن وجود نداشته و با آن معارض نباشد.  
ما می‌دانیم که به ویژه در زمان ما: (عصر مؤلف) ، هیچ کاری سزاوارتر و پرارزش تر از تحصیل علم وجود ندارد.  
و هیچ امر واجبی، مضیق تر و فوری تر از تحصیل دانش در زمان ما به چشم نمی‌خورد که از لحاظ فوریت به پای تحصیل علم برسد؛ زیرا تحصیل علم - اگرچه گاهی نسبت به بعضی، واجب عینی، و گاهی نسبت به عده‌ای، واجب کفائی است - ولی در زمان بطور مطلق از واجبات عینی به شمار می‌آید؛ چون اگر هیچ کسی به واجب کفائی قیام نکند و مردم به اندازه کافی، وظیفه خویش را در اداء آن به انجام نرسانند، آن واجب کفائی، به واجب عینی مبدل می‌گردد؛ از آن جهت که همگان، مورد خطاب قرار گرفته و موظف به انجام آن می‌باشند.  
و اگر ترک چنین واجبی را روا دارند، گناهکار محسوب می‌گردند. چنان که این مطلب در علم اصول فقه به ثبوت رسیده است که اگر در یک جامعه‌ای به واجب کفائی عمل نشود همه افراد آن جامعه گناهکارند.  
(ولی ما نباید عصر مؤلف کتاب را با عصر خود مقایسه کنیم و با همان شدت لحن و سخت گیری، دانشجو را از تأهل و ازدواج بیزار سازیم؛ زیرا در عصر ما محیط نابسامانی از لحاظ اختلاط بی بند و بار زن و مرد و دختر و پسر در جوامع بشری به چشم می‌خورد که تمایلات عصبی جنسی را - حتی در افراد خویشتن دار و تقوی پیشه - تحریک می‌نماید.  
برای اینکه دانشجو در این رهگذر آلوده ساز و عفت سوز، گرفتار گناه نگردد و انحرافی در او پدید نیاید تن در دادن به ازدواج، کار مطلوبی به شمار می‌آید تا بتواند در طی تحصیل، از دین و تقوی خود - به وسیله اشباع مشروع تمایلات خدادادی - صیانت و پاسداری کند.  
اگر دانشجو بتواند پاکدامنی خویش را حفظ کند، و در برابر عوامل انحراف آفرین، خویشتن را بپاید، مسلما ترک تأهل و عدم تشکیل خانواده، کاری بجا و شایسته است، تا بتواند در سایه فراغ بال و آسودگی خیال و رهیده از هم و غم زن و فرزند، به مساعی علمی خود ادامه دهد).

5 - بر حذر بودن از معاشرت نادرست

باید دانشجو از معاشرت با افرادی که او را از مسیر تحصیل و هدفش منحرف، و به خود سرگرم می‌سازند خودداری نماید؛ زیرا ترک معاشرت با چنین افراد، از مهم ترین وظائفی است که باید دانشجو با اهتمام کافی آن را رعایت کند. به ویژه با افراد نامتجانس و نامناسب، و بالاخص با افرادی که کم خرد و تن آسان و بازیگوش می‌باشند و عمر خویش را به بطالت صرف می‌نمایند؛ چون طبع و سرشت آدمی، حالات معاشران خویش را می‌رباید و چونان می‌گردد.  
مهم ترین آفت‌ها و آثار سوء معاشرت‌های نادرست و مجالست با نااهل، هدر رفتن عمر انسان - آن هم بدون هیچ فائده و بهره -، و از دست دادن هدف و از میان رفتن دین و آئین شخص می‌باشد.  
مساله مهمی که باید دانشجو در معاشرت خود در نظر گیرد این است که فقط با افرادی معاشرت کند که خود به آن‌ها بهره‌ای رساند و یا او از آن‌ها بهره‌مند گردد.  
و اگر احساس کرد که به یار و رفیقی نیاز دارد، رفیق و همدمی را برای خود انتخاب کند که صالح و شایسته و دیندار و پرهیزکار و باهوش باشد، رفیقی که اگر فراموش شود به یادش آورد.  
و اگر از وی یادی کند در صدد یاریش برآید.  
و اگر نیازمند بود با او برادری و هم سازی کند. اگر دل تنگ گشت او را صبر و دلداری دهد. آری دانشجو از خلق و خوی چنین یار و همدمی، خوی و عادت و نیروی شایسته‌ای برای خویش فراهم می‌آورد که می‌تواند آن را در جهت نیک بختی خود به کار گیرد.  
اگر نتوانست چنان دوست و رفیق مناسبی را برای خود بجوید و بیابد، باید تنهائی و غربت‌وار زندگی کردن را بر دوست و همدم نامناسب ترجیح دهد تا از آثار سوء یار و همدم ناباب و نامناسب مصون بماند.

6 - مداومت بر تحرک و کوشش علمی

باید دانش آموختن دانشجو با حرص و ولع و اشتیاق شدید، توام باشد و در تمام فرصت‌های ایام تعطیل - اعم از شب و روز، و لحظه‌های مسافرت و اقامت در وطن (و بالاخره در هر حال و زمان) - خویشتن را برای اندوختن ثروت‌های معنوی، تحت مراقبت گرفته و همواره جویای علم باشد. او نباید راضی شود که کمترین لحظه‌ای از فرصت هایش - جز به مقدار ضرورت - در جهت غیر علمی اختصاص دهد، از قبیل: خور و خواب و استراحت، استراحتی که از رهگذر آن رفع کسالت نموده و قوای خویش را تجدید کند. او ناگزیر است با اشخاصی که به ملاقات او می‌آیند انس گرفته و گفتگو کند، و یا برای تامین و تهیه آذوقه و ضروریات و نیازهای دیگر، صرف وقت نماید.  
و یا ممکن است که دچار درد و بیماری و گرفتاری‌های دیگر گردد که قهراً مقداری از وقت و فرصت او در جهت غیر علمی قرار می‌گیرد و بناچار نمی‌تواند در طی این اوقات به وظائف تحصیلی و علمی خود بپردازد؛ آری او باید وقت خود را ضایع نسازد؛ زیرا برای بازمانده عمر و فرصت‌های انسان، نمی‌توان بهائی تعیین نمود و آن را با هیچ قیمتی ارزیابی کرد. اگر وضع و کیفیت دو روز هر کسی، برابر هم باشد (و فردای او بهتر از امروز نباشد) چنین کسی، مغبون و زیانکار است؛ چون کالای گرانبهای عمر خویش را در برابر قیمت ناچیزی از دست داده است.  
آیا براستی می‌توان کسی را عاقل و خردمند شناخت که برای او امکان وصول به مقام و درجه‌ای - که انبیاء و پیامبران، وارث آنند - فراهم آمده است؛ ولی او به راحتی چنین فرصت گرانبهائی را از دست می‌دهد؟ پیدا است که چنین فردی را باید نابخرد شمرد. به خاطر همین هدف است که گفته‌اند:  
علم را نمی‌توان در سایه آسایش و تن آسانی به دست آورد (314) و گویند:  
بهشت و نیکبختی جاوید با مکاره و ناخوشی‌ها احاطه شده است. (315) و نیز گفته‌اند:  
هر کسی ناگزیر است برای چشیدن شهد و شیرینی عسل، نیش زنبور را تحمل کند. شاعری در این باره می‌گوید:  
لا تحسب المجد تمرا انت آکله  
لن تبلغ المجد حتی تلعق الصبرا (316)  
مپندار که مجد و عظمت، همچون خرما و رطبی شیرین است که بتوانی به آسانی آن را تناول کنی. تو هرگز به مجد و عظمت نمی‌رسی مگر آنگاه که تلخی صبر را بچشی و ناگواری آن را تحمل نمائی.

7 - علو همت و کوشش در پویائی از مقام والای علمی

باید دانشجو در تحصیلات خود، دارای همتی والا باشد.  
و با وجود اینکه می‌تواند اندوخته‌های انبوه علمی را در خویشتن ذخیره سازد به سرمایه کم و اندوخته‌های ناچیز علمی قانع نشود. او نباید کوشش خود را به آینده موکول سازد و آن را به عهده تأخیر اندازد، و بگوید:  
می توانم در فرصت‌های دیگر به اندوختن ذخائر علمی دست یابم و بدان سرگرم گردم. تحصیل هر گونه مطالب سودمند را - هر چند که اندک و ناچیز باشد - به عهده تعویق نیندازد؛ بلکه حتی اگر هم بداند پس از لحظه‌ای آن فائده را از دست نمی‌دهد و بدان دست می‌یابد باید فورا در صدد دست یازی به آن برآید؛ زیرا در لابلای تأخیر در هر کاری، ممکن است آفات و حوادثی زیانبار پیش آمد کند.  
علاوه بر این می‌تواند لحظات آتیه و فرصت هائی را که در پیش دارد اختصاصا صرف تحصیل مطالب سودمند دیگر نماید. حتی اگر برای دانشجو در درس خواندن، مانعی پدید آید باید با جد و جهد، سرگرم مطالعه و بررسی و حفظ کردن دروس خود برآید، و چیزی را با چیز دیگر خلط نکند. (یعنی به خاطر وجود مانع برای درس خواندن، از مطالعه و حفظ کردن مطالب، دست برندارد و برای رهاکردن مطالعه و بررسی مطالب، بهانه جوئی ننماید). اگر بخواهد فراگرفتن مطالب سودمند علمی را به آینده و زمانی موکول سازد که در آن زمان، فارغ البال باشد، باید بداند که خداوند متعال، چنین زمانی را هنوز خلق نکرده است. (یعنی ممکن است چنین زمان و فرصت فارغ و مناسبی نصیب او نگردد) ؛ بلکه او باید بداند که ناگزیر در هر زمان و فرصتی، امکان به وجود آمدن موانع و عوامل تحصیل علم، در پیش است.  
علی هذا باید تو، هر گونه عوائق و موانعی را - پیش از آنکه ترا کاملا از هم بدرد و سدی در مقابل تحصیلات تو، به وجود آورد - برطرف ساخته و از قدرت وحدت و شدت این موانع بکاهی و آن‌ها را از هم بدری. چنانکه در حدیث آمده است:  
«وقت و فرصت آدمی، شمشیر برنده‌ای است که اگر تو پیشدستی کنی و آن را قطعه قطعه سازی، و به نفع خود از آن بهره‌مند گردی به هدف و مطلوب خویش دست می‌یابی.  
و گرنه این شمشیر زمان، ترا قطعه قطعه می‌کند و وجودت را در هم می‌نوردد» (و عمرت را در دستگاه گوارش مرور و گذر، و مجرای عبور خویش، هضم می‌کند).  
یکی از اولیاء و شخصیتهای برجسته، به همین نکته اشاره کرده، و به منظور تشویق مردم در وصول به مقامات عارفان، ابیات زیر را سروده است:  
1 - و کن صارما کالوقت فالمقت فی عسی  
و ایاک علی فهی اخطر علت  
2 - و سرزمنا و انهض کثیرا فحظک ال  
باطلة ما أخرت عزما لصحت  
3 - و اقدم و قدم ما قعدت له مع ال  
خوالف و اخرج عن قیود التلفت  
4 - وجذ بسیف العزم سوف فان تجد  
تجد نفسا فالنفس ان جدت جدت  
1 - مانند وقت و فرصت، همچون شمشیر برنده باش که سرزنش و ملامت و خشم و غضب، نتیجه قهری «عسی» (317) گفتن است، (یعنی اینکه به آینده امیدوار باشی و کار امروز را به فردا حواله کنی). از عل و لعل (318) گفتن و به آتیه دل بستن بر حذر باش؛ زیرا امید به آینده بستن بزرگترین و خطرناک ترین علت و عامل و بیماری و فلج شدن روح فعالیت و کوشش انسان است.  
2 - در پهنه جهان و عرصه عالم، روزگاری به سیر و سیاحت بپرداز و برای در هم کوبیدن آرزوها قیام کن تا آنچه از عمرت - که به خاطر تعویق در تصمیم و اراده به بطالت سپری شد - با صحت عمل، جبران گردد و اعمالت سر و سامان یابد.  
3 - اقدام کن و گام هایت را استوار دار و کارهائی که عقب افتادگان و متخلفان در انجام آن مسامحه و سهل انگاری کردند در فراسوی خویش قرار ده و آن‌ها را جلو انداز، و از قید و بندهای انعطاف فکری و دل مشغولی بیرون آی.  
4 - با شمشیر عزم و اراده، بوته‌های هرز «سوف» (319) و امید بستن به آینده را از محیط فکری خود قطع کن که اگر بکوشی و یا اگر به باشی، گشایشی خواهی یافت. پس نفس تو - اگر تو کوشا باشی - کوشا خواهد شد، و دل و جانت به نحو مطلوبی سامان خواهد یافت.

8 - رعایت مدارج علوم و دانشها از لحاظ اهمیت

باید دانشجو در تنظیم و ترتیب علم آموزی و تحصیلات، نخست به آن علمی روی آورد که از اولویت بیشتری نسبت به حال و شرائط او برخوردار است. او باید تحصیل خود را از آن علمی آغاز کند که مهمتر و پرارزش تر می‌باشد.  
و در ادامه تحصیلات خود، درجات اهمیت علوم و دانشها را به همین ترتیب در مد نظر قرار دهد.  
بنابراین دانشجو نباید - پیش از اشتغال به علوم مقدماتی و زمینه سازها - وارد فراگیری علومی گردد که این علوم، نتایج و بازده آن علوم مقدماتی است. او نباید قبل از آگاهی لازم و متقن نسبت به آراء و نظریات مورد اتفاق دانشمندان در مسائل عقلی و نقلی مربوط به اعتقادات، وارد تحقیق در اختلافات دانشمندان در آن مسائل گردد. (یعنی دانشجو - قبل از آنکه از لحاظ علمی پختگی پیدا کند - نباید وارد بحث در مناقشات دانشمندان در مسائل اعتقادی شود) ؛ زیرا ورود در آراء مختلف دانشمندان و غوررسی آنها (پیش از کسب مهارت و کارآئی علمی و استحکام اعتقادیات) ، ذهن دانشجو را سرگشته و حیران ساخته و عقل و اندیشه او را دچار دهشت و بیم و اضطراب می‌گرداند.  
اگر دانشجو تحصیل خود را در یک فن آغاز کرد نباید به فن دیگر روی آورد، مگر آنگاه که در آن فن، کتاب و یا کتابهائی را به قدر امکان و با دقت و امعان نظر خوانده و بررسی کرده، و معلومات استواری در آن بهم رسانده باشد. به همین ترتیب، او باید در تمام علوم و فنون، این نکته را در نظر گیرد.  
دانشجو باید از جابجا شدن در درس از کتابی به کتاب دیگر و یا از فن و علمی به فن و علم دیگر - بدون دلیل موجه و هدف عقلائی - سخت بپرهیزد؛ زیرا این کار، نمایانگر دلتنگی و دلسردی و نشان دهنده عدم موفقیت دانشجو در تحصیل علم می‌باشد.  
چنانچه اهلیت و آمادگی دانشجو برای تحصیل علم، محرز گشت و معرفت و شناخت در او استحکام و رسوخ یافت حقا نباید او هیچ فنی و فنون مطلوب و پسندیده و هیچ نوعی از انواع علوم مفید را رها سازد؛ بلکه باید در آن فنون به مطالعه و بررسی عمیق سرگرم گردد، به گونه‌ای که بر مقاصد و هدفهای نهائی آن فنون کاملا دست یابد. اگر عمر و زندگانی با او مساعد بود و توفیق الهی شامل حال او گردید و او را برانگیخت و تحرکی در او ایجاد کرد، در صدد تبحر و کسب تخصص در آن برآید.  
و گرنه به ترتیب «الاهم فالاهم» به فن مهمتر و پرارزش تر روی آورد؛ زیرا علوم و دانشها (ی دینی) به هم نزدیک هستند، و غالبا میان برخی از آنها نسبت به برخی دیگر، پیوند و خویشاوندی وجود دارد.  
ولی باید دانست که عمر آدمی برای تحصیل و غوررسی همه علوم و دانشها ظرفیت کافی ندارد. بنابراین حزم و دوراندیشی ایجاب می‌کند که انسان از هر علمی، گزیده و بهترینش را برگیرد، و تمام قوای خود را صرف فراگرفتن علمی، نماید که از لحاظ شرافت و اهمیت و ارزش در راس همه علوم قرار دارد.  
و این علم عبارت از دانش و معرفتی است که بتواند به حال آخرت و معنویت انسان سودمند باشد، علمی که کمال نفس و تزکیه باطن را در سایه اخلاق و اعمال نیکو بارور می‌سازد. (و بالاخره آن علم و معرفتی که انسان ساز است، برترین علوم و دانشها به شمار می‌آید).  
و بطور خلاصه: این علم، از راه شناخت قرآن کریم، و معرفت سنت، و علم مکارم اخلاق، و امثال آنها به دست می‌آید که بازگشت همه علوم به آنها است. (و این معارف می‌تواند آدمی را به حیثیات و شئون والای بشریش رهنمون گردد). البته انسان نسبت به خود از هر کسی دیگر، بیناتر است. این خداست که باید از او در توفیق و کامیابی مدد جست.

بخش 2 آداب و آئین زندگانی شاگرد با استاد

مقدمه

الف - بزرگداشت مقام استاد:  
از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرمود:  
«یکی از حقوق عالم و دانشمند بر تو، این است که زیاده از حد، از او پرسش نکنی و دست به دامن او نگردی. اگر بر مجلس عالم و دانشمند وارد شدی و ملاحظه کردی که گروهی از مردم نزد او به سر می‌برند بر همه آنها سلام کن، و سلام و درود ویژه خود را به آن عالم و دانشمند تقدیم نما.  
و برای نشستن، جایگاهی را رو به روی او در برابرش انتخاب کن و پشت سر او منشین. با گوشه چشم و چشمک زدن و یا با دست خود و در محضر عالم، و در حضور او اشاره مکن.  
و در مقام ستیز و مخالفت با سخن او، پی هم مگو که فلانی چنین گفت، فلانی چنان گفت. از طول مصاحبت و همنشینی با عالم و دانشمند، ملول و دلتنگ مشو.  
مثل و داستان دانشمند، مثل خرمابن است. باید در انتظار آن به سر بری تا چه هنگامی رطبی از شجره سخنان او بر تو فرو افتد (و شهد آن، کام ترا شیرین سازد). عالم و دانشمند از نظر اجر و پاداش از روزه دار و سحرخیز و شب زنده دار، و جنگجوی در راه خدا، دارای بهره فزونتری است» (320).  
در حدیث مربوط به «حقوق» - که نسبة طولانی و مفصل است، و از امام سجاد، زین العابدین (علیه السلام) روایت شده - چنین آمده است:  
«حق راهبر و مدبر و کارساز زندگانی روحی تو - که از مجرای علم، وجودت را تحت مراقبت خویش می‌گیرد - این است که از او تجلیل نموده، و مجلس و محفل او را گرامی داری، و به سخنان او کاملا گوش فرا دهی.  
و با چهره‌ای گشاده بدو روی آوری، صدایت را - هنگام گفتگو با دیگران در محضر وی، و یا به هنگام گفتگوی با او - بلند نسازی. اگر کسی از او سؤال کرد در پاسخ دادن به آن پیشدستی نکنی، یعنی بگذار خود او پاسخ آن پرسش را شخصا القاء نماید.  
و با احدی در محضر او گفتگو نکن، و از هیچ کس نزد او غیبت ننما یعنی:  
اگر کسی نزد تو از او به بدی یاد کرد باید در مقام دفاع و حمایت از او برآئی، و از او عیب پوشی کنی، و محاسن و خوبیهای او را به دیگران اظهار نمائی. با دشمنانش همنشین نگردی، و با دوستانش دشمنی نکنی.  
اگر به اداء این حقوق نسبت به عالم و دانشمند و استاد خویش، موفق گردی، فرشتگان آسمانی در جهت خیر و منافع تو گواهی خواهند داد که تو آهنگ چنین استاد و دانشمندی را داشته، و علم و دانش را برای خدا و هدفی الهی از پیشگاه او فراگرفته‌ای، [نه برای مردم» (321)  
(یعنی قصد تو برخوردار از اخلاص بوده است).]  
ب - نکات جالب تربیتی در داستان موسی و خضر (علیهماالسلام):  
خداوند متعال داستانی از موسی (علیه السلام) در قرآن کریم بازگو فرموده که او به خضر (علیه السلام) گفت:  
هل اتبعک علی ان تعلمن مما علمت رشدا (322)  
آیا مرا رخصت می‌دهی که در پی تو آیم تا رهنمودها و عوامل هدایت و واقعیت هائی را که آموختی ای، به من تعلیم دهی؟.  
یا آنکه موسی (علیه السلام) پس از آنکه پاسخ مثبتی از جانب خضر (علیه السلام) دریافت نکرد به او گفت:  
ستجدنی ان شاء الله صابرا و لااعصی لک امرا (323)  
مرا به خواست خداوند، خویشتن دار خواهی یافت و نیز سر از فرمان تو نپیچم.  
در این دو گفتار کوتاه حضرت موسی (علیه السلام) گزیده‌ای از آداب و آئین‌های شکوهمند به چشم می‌خورد که میان یک شاگرد و معلم او اتفاق افتاده بود.  
و با وجود اینکه می‌دانیم که موسی (علیه السلام) پیامبری عظیم الشأن، و دارای جلالت قدر و منزلت، و یکی از رسولان «اولوا العزم» پروردگار بوده است، عظمت شخصیت این چنینی او مانع از آن نبوده است که آداب و آئین‌های در خور یک شاگرد نسبت به استاد را در نظر گیرد، و آن را به کار بندد. اگرچه شاگرد مورد نظر، یعنی موسی (علیه السلام) به جهاتی دیگر - غیر از مقام شاگردی - از معلم و استاد خویش، کامل تر و لایق تر بوده است.  
اگر بخواهیم تمام آداب و نکات ظریف (تعلیم و تربیت) و مطالب دقیقی که در لابلای گفتگوی موسی و خضر (علیهماالسلام) به چشم می‌خورد، (و خداوند متعال، این داستان را به صورت فشرده‌ای در قرآن کریم بازگو فرموده است) ، استقصاء و غوررسی کنیم از حد و مرز موضوع کتاب خود پا فراتر می‌نهیم. ولی ما نکاتی را بررسی می‌کنیم که به جمله اول ارتباط دارد و آن عبارتست از آیه: هل اتبعک علی ان تعلمن مما علمت رشدا. این آیه، دوازده خصیصه و نکته سودمند تربیتی را به ما ارائه می‌کند:  
1 - موسی (علیه السلام) خویشتن را تابع و پیرو استاد خود معرفی کرده است. این مساله ایجاب می‌کند که مقام و منزلت موسای شاگرد، از مقام استادش خضر (علیه السلام) ، فروتر باشد؛ چون قاعدة مقام و مرتبت تابع، نسبت به متبوع خود، فروتر و پائین تر است.  
2 - موسی (علیه السلام) با واژه «هل = آیا»، از خضر (علیه السلام) اجازه و رخصت می‌طلبد. یعنی آیا اجازه می‌دهی که در پی تو آیم. چنین مطلبی نمایانگر مبالغه عظیمی در تواضع می‌باشد که باید شاگرد نسبت به استاد خویش معمول دارد.  
3 - موسی (علیه السلام) خود را در برابر معارف و آگاهی‌های خضر، جاهل و ناآگاه معرفی کرده است، و در حقیقت با عبارت: «علی ان  
تعلمن» = «برای اینکه به من تعلیم دهی»، به ناآگاهی خویش و مقام والا و ارجمند استادش، اقرار و اعتراف نموده است. 4 - موسی (علیه السلام) (با چنین تعبیر) به عظمت نعمتی که از راه تعلیم عائد او گشته، اقرار کرده است؛ زیرا او از خضر درخواست نمود که همانگونه با او رفتار کند که خداوند متعال با خود او رفتار کرده است، و در حقیقت در طی تعبیر «مما علمت رشدا» به خضر گفت:  
شایسته است که احسان تو، به من، به گونه احسان خداوند نسبت به خودت باشد. (یعنی خداوند متعال از طریق تعلیم، بر تو منت نهاد و به تو احسان فرمود؛ تو نیز همان منت و احسان را درباره من معمول دار و به من تعلیم ده). به همین جهت است که گفته‌اند:  
«من بنده کسی هستم که علم و دانش را از او اخذ نمودم. اگر کسی مساله‌ای را به شخصی بیاموزد زمام اختیار او را به کف گرفته و مالک او می‌گردد.» (324)  
5 - معنی متابعت و پیروی کردن از شخص دیگر، این است که تابع، همانند اعمال و رفتار متبوع، رفتار خویش را تنظیم نماید. البته از آن جهت که چون متبوع او چنین کرد؛ زیرا هیچ ملاک دیگری نمی‌تواند جز انجام دستور متبوع، معیار تبعیت باشد. این نکته به ما می‌فهماند که شاگرد و دانشجو باید در نخستین گام خود در راه تحصیل، این خصیصه و وظیفه را به کار دارد که همواره در برابر گفتار و رفتار استاد، تسلیم بوده و با او نستیزد.  
6 - لزوم عمل به قوانین و راه و رسم متابعت - که در این آیه به چشم می‌خورد - به هیچ قید و شرطی مقید نیست؛ بلکه لزوم عمل به آداب و آئین‌های متابعت، به صورت مطلق یعنی به گونه‌ای که به هیچ قید و بندی مقید نشده است، نشان دهنده لزوم به کار داشتن منتهای تواضع شاگرد نسبت به معلم و استاد می‌باشد.  
7 - در آیه مذکور (در مورد وظیفه شاگرد نسبت به معلم) ، این جهات به ترتیب گوشزد شده است:  
پیروی، تعلیم، خدمت، و تعلم و دانش جوئی (یعنی در این آیه، نظم و ترتیبی راجع به نکاتی چند به چشم می‌خورد که بسیار جالب می‌باشد؛ به این معنی که باید شاگرد در گام نخست، تابع و پیرو معلم بوده، و سپس معلم، او را تعلیم داده، و در سومین مرحله، خویشتن را در خدمت به استاد قرار دهد تا سرانجام در نهائی ترین مرحله، از علم و دانش او برخوردار گردد و به علم آموزی نزد وی بپردازد).  
8 - معنی و منظور جمله «هل اتبعک علی ان تعلمن» این است که من بر اساس این متابعت - جز آموختن علم - هدف دیگری ندارم. گویا موسی (علیه السلام) به خضر (علیه السلام) چنین گفته باشد:  
من از رهگذر متابعت از تو، خواستار مال و جاه و مقام نیستم. (و همین موضوع به ما هشدار می‌دهد که دانشجو نباید در همرهی و همدمی با استاد - جز علم و دانش - پویای هدفهای دیگری باشد).  
9 - جمله «مما علمت» اشاره به بخشی از معلومات خضر است که آن را خداوند متعال به وی آموخته بود، و در حقیقت موسی (علیه السلام) می‌خواهد به خضر بگوید:  
من جویای برابری و هماوردی با تو در علم نیستم، و نمی‌خواهم همه آنچه را که از خدا آموخته‌ای فراگیرم؛ بلکه می‌خواهم به بخشی از معلومات تو دست یابم؛ زیرا تو برای همیشه از من، فزونمایه تر و گرانقدرتر می‌باشی. (یعنی همیشه مقام و منزلت استاد نسبت به شاگردش - هر چند آن شاگرد عظیم القدر باشد - به مراتب، برتر و والاتر است).  
10 - و نیز همین جمله «مما علمت»، نمایانگر اعتراف موسی است به این که خداوند متعال، علم را در اختیار خضر (و همه افراد بشر) قرار داده است، و از آن چنین استفاده می‌شود که باید علم و دانش و معلم و استاد را ارج نهاده و قدرت منزلت او را والا برشمرد (و معلم بودن یکی از سمت‌های الهی است؛ چون بشر علم را از خدا فراگرفته است).  
11 - کلمه «رشدا» حاکی از آنست که موسی از خضر، درخواست ارشاد و راهنمائی کرده است به گونه‌ای که اگر موسی از برکات ارشاد خضر بهره‌مند نمی‌گردید، سرگشته و گمراه می‌شد. همین نکته به ما می‌فهماند که موسای شاگرد به مساله شدت نیاز خود به علم آموختن و تذلل و فروهشتن مقام خویش و شکسته نفسی جالب توجه در برابر خضر، و نیز احتیاج آشکار و علنی خویش به علم و آگاهی استاد، اعتراف نموده است.  
12 - در حدیث آمده است که خضر (علیه السلام) ، نخست می‌دانست موسی (علیه السلام) پیامبری از بنی اسرائیل می‌باشد، و او صاحب کتاب «توراة»، و کسی است که خداوند، - بی واسطه - با او هم سخن شد. (و لذا از او به عنوان «کلیم الله» یاد می‌کنند) و او را به وسیله معجزات و کرامات، ویژگی داد. معهذا موسی (علیه السلام) با وجود چنین مناصب و مدارج رفیع، با تواضع شگرفی - که عظیم ترین مدارج فروتنی را نمایانگر است - در برابر استادش، موضع گیری کرده است.  
از نکته مذکور، نتیجه می‌گیریم که خضر در مقام استادی از لحاظ لیاقت و شایستگی، مقام و منزلتش از موسای شاگرد، رفیع تر می‌باشد؛ زیرا اگر کسی دارای احاطه علمی فزونتری باشد، قهرا آگاهی او به محتوی و هدفهای علوم و دانش‌ها - که عبارت از همان سعادت و نیکبختی و سرور و شادمانی و لذت و کامیابی است - بیشتر و فزونتر خواهد بود. لذا حس کنجکاوی و کنکاش او در وصول به چنین سعادت و لذت، تقویت شده، و قهرا تجلیل و بزرگداشت او اهل علم، از کمال بیشتری برخوردار خواهد بود.  
ج - چند نکته تربیتی دیگر در سخنان خضر:  
با وجود اینکه خضر از چنان معرفت و آگاهی و مزیت نسبت به موسی و نبوت او بهره‌مند بود، و نیز موسی با چنان ادب و تواضع شگرفی در برابر خضر، موضع گرفت، معهذا خضر با جوابی عالی و گفتاری نسبة خشونت آمیز - که حاکی از شکوهمندی خضر و گسترش شعاع قدرت او، و بیانگر عدم رعایت نزاکت نسبت به موسی بود - به تواضع و فروتنی وی پاسخ می‌گوید، و بلکه موسی را به ناتوانی و ناشکیبائی توصیف می‌نماید و می‌گوید:  
انک لن تستطیع معی صبرا (325)  
موسی! تو هرگز توانائی خویشتن داری با مرا نداری.  
این گفتار کوتاه خضر (علیه السلام) نیز حامل نکات سودمند فراوانی است؛ از آن جهت که ضرورت اظهار ادب به معلم، و عزیز شمردن و ارج نهادن علم و بزرگداشت مقام دانش را به وجهی نمایان می‌سازد که انسان را وادار به تأسی و سرمشق گرفتن از سخنان خضر می‌نماید. اگرچه این موضوع ارتباط وثیقی با موضوع بحث ما ندارد؛ ولی ما پاره‌ای از این نکات را به مناسبت بحث، یاد می‌کنیم، نکاتی که با کلیات و اساس کتاب ما بی ارتباط نیست و با آن بیگانگی ندارد.  
این نکات به ترتیب عبارتند از:  
الف - خضر، موسی را به ناشکیبائی در امر علم آموختن توصیف می‌کند. لازمه چنین توصیفی آن است که مقام موسای غیر صابر و منزلت او در برابر افرادی صابر و خویشتن دار - همچون خضر - پائین تر می‌باشد، افراد شکیبائی که خداوند متعال به آن‌ها وعده کرامت داده و آن‌ها را به درود و رحمت و هدایت بشارت داده.اس (326)  
ب - خضر با چنین تعبیری که استطاعت و توانائی موسی را بر صبر و خویشتن داری در برابر خود نفی کرده است، ایجاب می‌کند که موسی به سعی و کوشش در صبر و خویشتن داری - همزمان با صبر خضر - چشم طمع و امید ندوزد، و در صدد تحصیل اسباب چنین صبر و خویشتن داری - که غالبا برای بشر، مقدور و ممکن نیست - برنیاید. آنچه که مناسب با شأن استاد است این است که شاگرد به صبر و شکیبائی توصیه و سفارش کند، نه آنکه عجز و ناتوانی او بر صبر را به وی اعلام نماید.  
ج - در این آیه - با حرف «لن = هرگز»، قدرت و توانائی بر صبر و خویشتن داری، از موسی سلب شده است.  
و طبق نظر اجتماعی از محققان و مفسران - از جمله: زمخشری - این حرف، یعنی «لن»، نفی ابد را اعلام می‌کند (که موسی هرگز و برای هیچ زمانی توان صبر و خویشتن داری در کنار خضر را دارا نبوده است). چنین تعبیری موجب یأس و نومیدی و محرومیت موسی از صبر و خویشتن داری در برابر اعمال خضر می‌شد؛ چون این تعبیر و گزارش و پیش بینی، به وسیله معلم و مقتدای راستین موسی، یعنی خضر، گزارش و ابراز شده بود.  
د - این گونه تعبیر: «انک لن تستطیع …» که با حرف «ان» آغاز و تاکید شده است - آن هم در طی جمله اسمیه، و نیز نفی استطاعت به وسیله حرف «لن»، نمایانگر اعلام منتهای عجز و ناتوانی و تضعیف طرف یعنی موسی در صبر و خویشتن داری است.  
ه - در همین تعبیر به این موضوع اشاره شده است که ای موسی! اگر پیش خود و با مطالعه خویشتن، چنین می‌پنداری که فردی صابر و خویشتن دار می‌باشی باید بدانی - که به گاه بودن تو در کنار من - از حال خود، چنانکه باید و شاید، اطلاع نداری؛ زیرا تاکنون با من، مصاحب و همراه نشده‌ای (تا شعاع قدرت خویش را در صبر، بیازمائی و ظرفیت خود را بازیابی). صبری که من از تو نفی می‌کنم، و به تو اعلام می‌نمایم که واجد آن نیستی، صبر با من است. (و الا در صابر بودن تو - آنگاه که با من همراه نباشی - تردیدی ندارم). من به این حقیقت یعنی به عدم توانائی تو بر صبر با من، اطلاع بیشتری دارم؛ چون نسبت به مقدار خواسته‌های علمی و نیز جهل و بی اطلاعی تو درباره آنها، کاملا واقفم.  
و - در این تعبیر، هشداری وجود دارد که انسان را متوجه عظمت و شکوه علم و دانش می‌سازد و نشان می‌دهد که باید انسان در برابر عظمت علم، سر تعظیم فرود آورد. علاوه بر این، چنین تعبیری به ما می‌فهماند که علمی آنچنانی، به صبر و پایداری شگرفی نیازمند است که در عهده امکانات توانائی بشرهای عادی نیست؛ زیرا تردیدی نداریم که موسای کلیم الله پیامبر (علیه السلام) از لحاظ مقام و منزلت، برترین مردم، و از نظر شخصیت، بزرگترین فرد، و از لحاظ صبر و خویشتن داری، نیرومندترین اشخاص بوده، و از لحاظ کمالات، بر همه مردم ترجیح داشت؛ (ولی معهذا تحمل علم و آگاهی‌های خضر برای موسی، مقدور نبود).  
ز - هشدار دیگری که در تعبیر مذکور وجود دارد این است که نباید علم را صرفا در اختیار کسی قرار داد که از صبری نیرومند و رأیی صحیح و متوازن و جان و روانی مستقیم و معتدل برخوردار است؛ چون علم عبارت از نوری است الهی که شایسته نیست آن را در هر جائی و در اختیار هر کسی - بدون قید و شرط و هر طور که پیش آمد - قرار داد. بلکه ناگزیر باید قبل از تعلیم علم، محل و مورد و فرد را مورد توجه و بررسی و آزمایش قرار داده و قابلیت او را از هر جهت احراز نمود.  
ح - هشدار دیگری که در این تعبیر، نظر ما را به خود جلب می‌کند این است که علم باطن و درون - از لحاظ پایه و درجه - نیرومندتر از علم ظاهر می‌باشد.  
و چنان علمی - بیش از علم ظاهر - به قوت و استحکام باطن و استواری صبر و خویشتن داری نیاز دارد. به همین جهت موسی - به مقدار استعداد خویش - دارای احاطه‌ای در علم ظاهر بود.  
و البته در تحمل این علم، بسیار قدرتمند بوده است. اما علیرغم چنان احاطه علمی و نیروئی که موسی از لحاظ علم ظاهر، واجد آن بوده است، مورد تهدید خضر قرار گرفت؛ به این معنی که او را بیمناک ساخت که برای تحمل علم باطن، قادر بر صبر و خویشتن داری نیست. لذا او را به خاطر قلت صبر، از تحمل چنان عملی بر حذر ساخت.  
منظور خضر از مبالغه در اعلام و اظهار عجز و ناتوانی موسی این بود که‌ای موسی! تحمل علم باطن و سخت کوشی تو در فراگیری آن، بسی دشوار و ناهموار است. خضر چنین هشداری را در قالب بیان و تعبیری آمیخته با تاکید، به موسی اعلام کرد.  
البته نباید چنین تصور نمود که مقصود خضر، آن بوده است که تحمل علم باطن - به طور کلی و به هیچ وجه - برای احدی امکان پذیر نیست؛ (بلکه هدف او، اعلام به دشواری و سختی و گرانبار بودن تحمل علم باطن بوده است) و گرنه موسی پس از اعلام مذکور، به خضر نمی‌گفت:  
ستجدنی ان شاءالله صابرا  
به خواست خداوند، خواهی دید که من، فردی صابر و خویشتن دار و با ظرفیت هستم.  
در آیات دیگری که داستان موسی و خضر (علیهماالسلام) در آن‌ها به چشم می‌خورد نکات جالبی درباره آداب و وظائف مربوط به تعلیم و تعلم وجود دارد که از لحاظ محتوی، متناسب و همانند نکاتی است که در مورد آیات یاد شده، متذکر شدیم. اگر کسی نکات مربوط به این آیات را بررسی کند به نکات دیگری دست می‌یابد که در سایر آیات مربوط به داستان موسی و خضر (علیهماالسلام) ، وجود دارد که انسان می‌تواند با استمداد از رهنمودهای آنها به سایر اهداف خویش دست یابد.  
بازگشت به موضوع وظائف شاگرد نسبت به استاد  
پس از تمهید این مقدمه، به مساله آداب و وظائف ویژه شاگرد نسبت به معلم و استاد بازگشت نموده و بر حسب آنچه که دانشمندان - با الهام از متون و نصوص دینی - در این زمینه اظهار نموده‌اند، بحث خود را ادامه می‌دهیم. این آداب و وظائف شامل چهل امر است:

1 - ضرورت کاوش و جستجو از استاد و معلم لایق و شایس

مهمترین و پرارزش ترین آداب و وظائف معلم و شاگرد درباره استاد، این است که باید او - پیش از هر چیز - درباره کسی که سرمایه علمی خویش را از ناحیه او به دست می‌آورد، و حسن خلق و آداب و آئین‌های رفتار خود را تحت رهبری او فراهم می‌کند، مطالعه و بررسی نماید، (یعنی درباره استادش تحقیق کند که از لحاظ علمی و اخلاقی در چه پایه‌ای قرار دارد) ؛ زیرا اگر ما در نظر گیریم که استاد می‌خواهد شاگرد خود را تربیت کند، و آلایشها و خویهای پست، و ریشه‌های رذائل اخلاقی را از دل و جان او بزداید و بر کند، و خلقهای نیکو و فضائل اخلاقی را جایگزین آن‌ها سازد، این کار و کوشش استاد درباره شاگردش، همانند کار و کوشش زارع و کشاورزی است که می‌خواهد خس و خار را از زمین کشاورزی، ریشه کن ساخته و گیاههای هرز و زیانبخش را از محیط کشاورزی خود از بیخ و بن بر کند تا کشته و زراعت او به خوبی از زمین سر بر آورده و به نحو مطلوبی بروید و رشد و نمو و برکت و فزونی آن، کامل گردد (و در سایه این کوشش، به محصولی مرغوب و مطلوب دست یابد).  
هر استادی نمی‌تواند واجد چنین اوصاف و خصوصیاتی باشد. استادانی که واجد شرائط مذکور باشند شدیدا در اقلیت قرار دارند؛ زیرا استاد واقعی حقا جانشین پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و نائب رسول خدا است. هر فرد عالم و دانشمندی، در خور احراز مقام نیابت از رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست.  
بنابراین، شاگرد و دانشجو باید استادی را انتخاب کند که از لحاظ اهلیت و شایستگی در حد کمال بوده و دینداری او محرز، و مراتب شناخت و معرفت او مسلم و به پاکدامنی معروف بوده، و صیانت نفس او در برابر خواهش‌های دل، مشهور باشد و مروت و جوانمردی و مردانگی و احترام او به افکار عمومی، و انصراف او محرز باشد.  
و نیز از نظر فن تعلیم به عنوان فردی باکفایت تلقی گردد، و از لحاظ تفهیم مطالب علمی، از بیانی رسا و ذهنی پویا و شرائط مطلوبی برخوردار باشد.  
در بحثهای گذشته پاره‌ای از اوصاف و خصوصیات یک استاد لایق و شایسته را یاد کردیم. ولی باید با تاکید خاصی در اینجا یادآور شویم که:  
نباید شاگرد، شیفته و فریفته فزونی معلومات و آگاهیهای علمی استاد گردد، آن هم استادی که از نظر تقوی و دیانت و جهات اخلاقی، گرفتار نقص و کمبودهای آشکاری می‌باشد؛ چون زیانبار بودن چنین استادی به اخلاق و دین و آئین شاگرد، به مراتب سخت تر و شدیدتر از تیرگی‌های جهل و نادانی است، همان جهل و نادانی که دانشجو می‌کوشد هاله تیره آن را از محیط افکار و اندیشه خویش بسترد. قطعا زیان استادانی این چنین، از زیان جهل و نادانی شدیدتر است.  
یکی از علماء پیشین گفته است:  
این علم و دانش الهی، عبارت از همان دین و آئین آسمانی است. دقیق بنگرید که دین و آئین خود را از چه استادان و معلمانی فرا می.گیری (327)  
راه مناسب و روش مانوس در شناختن استاد شایسته، این است که دانشجو باید با اساتید معاصر، زیاد به بحث و گفتگو نشسته و مجالست و همنشینی با آنان را ادامه دهد، و هر چه بیشتر آنان را بیازماید و تحقیق کند که آیا اساتید فن، استاد مورد نظر او را از لحاظ تعلیم و تدریس تایید می‌کنند، و آیا سمت تعلیم و اخلاق او را می‌ستایند، و کیفیت بحث و تحقیق او را می‌پسندند. (و بالاخره باید دانشجو، جهات مذکور را برای انتخاب استاد در نظر گرفته و سپس تحصیلات خود را نزد او آغاز کند).  
شاگرد و دانشجو باید از آنگونه اساتیدی بپرهیزد که معلومات خود را از لابلای کتابها - بدون آن که آن را نزد اساتید فن بخوانند - فراهم آورده اند؛ چون این احتمال قویا وجود دارد که چنین استادانی در فهم متون علمی از تحریف و تصحیف و اشتباه و لغزش، مصون نباشند؛ و در نتیجه، شاگردان را نیز بلغزانند.  
یکی از دانشمندان سلف گفته است:  
اگر کسی شخصا بینش دینی خود را از بطون متون علمی - و استاد نادیده - فراهم آورد، در حقیقت، سعی و اهتمام خویش را در تضییع و تباه سازی احکام دینی، مصروف داشته.اس (328)  
دانشمند دیگری می‌گوید:  
«از «صفحیون (329) یا صحفیون» بر حذر باشید، یعنی از کسانی که شخصا - و بدون آنکه در محضر استاد بنشینند و از درس او مستفیض گردند - مطالب را از لابلای کتب علمی و نبشتارها، استخراج و استنباط می‌کنند؛ از این گونه اساتید دوری گزینید، زیرا تباهکاریها و لغزانندگی آنان از اصلاحات و درستکاری‌های آنها فزونتر است.  
نباید دانشجو، خود را مقید سازد که نزد استادان معروف و نامور به تحصیل پردازد، و اساتید منزوی و گمنام را از نظر دور دارد؛ زیرا پای بند بودن به استاد مشهور و معروف و عدم توجه به اساتید گمنام، بازده روح کبر و گردن فرازی شاگرد در برابر علم و دانش می‌باشد. بلکه باید گفت گرایش به چنین روحیه‌ای، عین حماقت و نابخردی است؛ چون علم و حکمت، گم گشته هر مؤمن و انسان پای بند به ایمان است، او علم و حکمت را هر جا بیابد بدان دست می‌یازد و آن را بر می‌گیرد، و وجود آن را - در هر موردی که بتوان بر آن دست یافت - غنیمت می‌شمارد» (330) و طوق منت و احسان هر کسی که او را در جهت علم و حکمت، سوق می‌دهد به گردن می‌نهد.  
چه بسا ممکن است یک استاد خامل و گمنام از چنان لیاقت و شایستگی علمی و اخلاقی برخوردار باشد که باید برای خیر و برکت علم، به وی چشم امید دوخت؛ چون اگر استادی در عین خمول و گمنامی، لایق و شایسته باشد، سود و بهره او گسترده تر، و تحصیل علم از ناحیه او دارای کمال فزونتری است.  
اگر در احوال پیشینیان و پسینیان، سیر و سیاحتی کنیم و زندگی نامه آنان را از نظر بگذرانیم به این نتیجه می‌رسیم که سودمندترین عوائد علمی صرفا از سوی اساتیدی عائد می‌گشته است که از لحاظ تقوی و نصیحت و دلسوزی نسبت به شاگردان، حظ و نصیب فراوانی را دارا بوده‌اند.  
همچنین اگر آثار علمی و مصنفات آنان را مورد مطالعه قرار دهیم می‌بینیم که بهره گیری از اثر علمی یک دانشمند پرهیزکارتر، فزونتر بوده، و موفقیت و کامیابی دانشجویانی که سرگرم تحصیل از روی متن چنین آثاری بوده‌اند، بیشتر و جالب تر می‌باشد.  
این قضیه در مورد دانشمندان فاقد تقوی و عاری از مزایای انسانی، و نیز در مورد آثار علمی آنان، نتیجه معکوسی را عاید دانشجویان می‌گرداند. (یعنی دانشجویانی که نزد استادان عاری از تقوی درس می‌خوانند و یا در تحصیل و درس خود، از آثار علمی آنان استفاده می‌کنند، خیر و برکتی در کوشش آنها به چشم نمی‌خورد؛ بلکه در تحصیلات خود با ناکامی و عدم موفقیت مواجه می‌گردند).

2 - باید استاد را به عنوان پدر واقعی و روحانی تلقی کرد

دانشجو باید بر این اساس بیندیشد که استاد و معلم او، پدر واقعی و روحانی وی، (و خود او به منزله فرزند روحانی او است). پدر (و فرزند) روحانی از پدر (و فرزند) جسمانی، با ارزش تر و ارجمندترند.  
بنابراین باید دانشجو در اداء حق ابوت و وفاء به حقوق تربیت استاد - علاوه بر رعایت ادب در حق او بدان گونه‌ای که قبلا یاد کردیم - به شدت، ساعی و کوشا باشد.  
و بیش از دیگران به او احترام گذارد.  
از اسکندر پرسیدند:  
برای چه به معلم و استاد خود بیش از پدرت ارج می‌نهی؟ در پاسخ گفت:  
معلم، منشاء و سبب زندگانی جاوید و پایدار من است. ولی پدر من، مجرای وجود زودگذر و ناپایدار من می‌باشد. علاوه بر این پدرها معمولا - همزمان با اعمال غریزه جنسی با مادر - از تولید نسل و ایجاد فرزند و کمال او، غافل اند و در این جهت، فاقد قصد و اراده می‌باشند؛ بلکه قصد و اراده آنها متوجه لذت گیری و کامیابی از این غریزه است که از این رهگذر - ناخودآگاه - فرزندی به ثمر می‌رسد. بر فرض هم اگر پدر - در حین زناشوئی - اراده تولید نسل و یا کمال آن را داشته باشد، ارزش اراده مقرون با عمل، از اراده عاری از عمل، بیشتر است. (یعنی اگر هدف پدر - قبل از شروع به عمل زناشوئی - مساله تولید نسل و یا کمال او باشد، همزمان با عمل زناشوئی، از چنین اراده‌ای غافل می‌باشد).  
اما یگانه هدف و اراده معلم در تربیت شاگرد و فرزند روحانی، تکمیل وجود او است. آری او می‌کوشد تا شاگرد را به کمال لایق خود نائل گرداند.  
اصل وجود و هستی هر موجودی نمی‌تواند به آن، ارزشی اعطاء کند مگر آنگاه که وجود را با عدم و نیستی بسنجیم.  
و الا خود وجود «فی نفسه» نمی‌تواند شرافت و ارزش موجود را ارائه دهد؛ زیرا این گونه وجود و هستی بسیط و ساده، برای پست ترین موجودات مانند کرمها و حشرات گندبو و … نیز فراهم آمده است.  
شرافت و ارزش هر وجود به کمال آن مربوط است. علت کمال وجود شاگرد، شخص معلم و استاد او می‌باشد (نه پدر او که باید او را صرفا مجرای وجود ساده و بسیط وی دانست).  
گویند:  
سید رضی «قدس الله روحه»، شخصیتی بزرگوار و بلند همت و دارای مناعت طبع بوده، و از هیچ کسی، منت و احسانی (آزرم آفرین) را نمی‌پذیرفت. وی داستان‌های شگفت آوری با خلیفه عباسی (و دولتمردان وقت) دارد که همگی آنها نمودار شخصیت والا و منزلت برجسته انسانی این مرد بزرگوار است. از آن جمله به خاطر نوزادی که خداوند به سید موهبت فرمود، صله و هدیه (که فخر الملک وزیر) برای او فرستاد (نپذیرفت (331). امثال این گونه داستان‌ها را به مقدار فراوان درباره سید رضی یاد کرده‌اند.  
از آن جمله می‌گویند:  
یکی از اساتید وی، روزی به او گفت:  
به من چنین گزارش شده است که خانه تو کوچک و تنگ و محدود است، و گنجایش کافی ندارد، و در خور شأن و مقام تو نیست؟ من خانه‌ای وسیع و بزرگ دارم که در خور شئون تو می‌باشد، و آن را به تو اهداء می‌کنم، و تو زندگانی خود را بدانجا منتقل کن. سید رضی از قبول هدیه استاد، سر باز زد. ولی استاد اصرار ورزید و سخن خود را تکرار کرد. سید رضی گفت:  
استاد عزیز! من تاکنون هرگز احسان و منت پدرم را با دیده قبول نپذیرفتم، با وجود داشتن چنین حالت روحی، چگونه می‌توانم احسان دیگران را قبول کنم؟ استاد به او گفت:  
حق من نسبت به تو از حق پدرت بر تو، عظیم تر و مهم تر است؛ زیرا من پدر روحانی تو هستم؛ ولی پدر تو، پدر تن و جسد و جسم تو است. سید رضی در برابر چنین استدلال قوی، تسلیم بودن خود را اظهار کرده و هدیه استاد را پذیرفت.  
بر اساس همین نکته اساسی است که یکی از فضلاء برجسته می‌گوید:  
من علم العلم کان خیر اب ذاک ابو الروح لا ابوالنطف  
آنکه علم و دانش را به دیگران می‌آموزد، بهترین پدر انسان به شمار می‌آید؛ چون او پدر روحانی و مجرای کمال جان و روان انسان است، او پدر نطفه نیست (که ساختمان جسمانی و هستی تن و بدن و اندام ناپایدار آدمی را بپردازد. بلکه او، روح و روان انسانی را ولادتی نو و تازه و جاوید می‌بخشد).

3 - استاد را باید به عنوان پزشک معالج جان و روان برشمرد

شاگرد و دانشجو باید با این اعتقاد به خویشتن بنگرد که او فردی مبتلا به بیماری نفسانی است؛ زیرا مرض و بیماری عبارت از انحراف جسم از مجرای طبیعی است. شخصیت آدمی فطرة بر اساس سلامت روان، و علم و بینش، سرشته و استوار شده است. علت انحراف روح و روان انسان از مجرای طبیعی و عامل گرایش او از مسیر علم و دانش و دین، عبارت از غلبه و تسلط و عدم تعادل اخلاط (332) و مزاج قوای بدنی است.  
باید دانشجو معتقد باشد که استاد، پزشک درمان بخش بیماری او است؛ زیرا او سعی می‌کند روح و روان شاگرد را به مجرای طبیعی آن بازگرداند. به همین جهت به هیچوجه، شایسته نیست که از فرمان و اشاره او سرپیچی کند. مثلا اگر به دانشجو گفت:  
فلان کتاب را بخوان، و درس و مطالعه خود را به همین مقدار، محدود ساز و بدان قناعت کن. اگر دانشجو از این فرمان استاد، سر باز زند، به منزله بیماری است که با پزشک معالج خود در طرز درمان خویش به جدال و مخالفت بر می‌خیزد و او را تخطئه می‌کند. (بدیهی است که چنین بیماری هرگز درمان نخواهد شد).  
در حکم و امثال آمده است:  
مراجعة المریض طبیبه، یوجب تعذیبه  
رفت و بازگشت و درگیری و مخالفت بیمار با پزشک خود، موجب شکنجه و آزار و زیان به خود او می‌گردد.  
چنانکه بر هر بیماری لازم است که از تناول ماءکولات آزاردهنده و زیان بخش، و غذاهائی که اثر دارو را خنثی و تباه می‌سازد - چه در حضور پزشک و چه در غیاب او - خودداری کند، همچنین بر شاگرد و دانشجو لازم است که خویشتن را از پلیدی‌های روحی و معنوی - که هدف نهائی و منتهای همت معلم، پرهیز دادن و نهی شاگردش از آنها است - خویشتن را حفظ و صیانت کند. این پلیدیها و آلایش‌های روحی عبارتند از: کینه، حسد، خشم، آزمندی، حرص، کبر، غرور و امثال آنها از صفاتی که از رذائل اخلاقی به شمار می‌آیند. دانشجو باید ماده این بیماری را از بیخ و بن برکند تا از راهنمائی‌های معلم و پزشک روحی خویش سودمند گردد.

4 - ارج نهادن به استاد و تجلیل از مقام علم و دانش

شاگرد و دانشجو باید با دیده تکریم و احترام به استاد خویش بنگرد، و از عیوب او چشم پوشی کند. (یعنی با دل و زبانش از او خرده گیری نکند) ؛ زیرا اگر شاگرد با چنین دیدگاهی احترام آمیز به استاد خود بنگرد می‌تواند به بهره گیری از استاد و نفوذ و ثبات بیان و گفتار او در ذهنش کمک نماید.  
یکی از علماء سلف - آنگاه که روانه جلسه درس و محضر استاد می‌شد - مقداری صدقه به فقیر می‌داد و می‌گفت:  
خدایا عیب معلم و استادم را از نظرم مخفی نگاهدار و برکات علم و دانش او را از من.برنگی (333)  
دانشمند دیگری می‌گوید:  
به خاطر هیبت و ابهت استاد و احترام به او برگ‌های کتاب را با آهستگی و ظرافت خاصی، تورق می‌کردم تا صدای فروافتادن و خش خش آنها را به گوش استاد نرسد، و او را نیازار (334)  
دیگری (335) می‌گوید:  
سوگند به خداوند - به خاطر هیبت استادم - (شافعی) - جرات و جسارت آن را نداشتم که در برابر نگاه دیدگان او آب بیاشامم.  
حمدان اصفهانی گوید:  
در حضور «شریک» (336) و مجلس درس او بودم، ناگاه یکی از فرزندان خلیفه عباسی، یعنی فرزند «مهدی» وادار شد و به دیوار تکیه داد، و سؤال و پرسشی را درباره یکی از احادیث با شریک در میان گذاشت. ولی شریک به او توجهی نکرد و چهره اش را به سوی ما برگرداند. فرزند سؤال خود را دوباره تکرار کرد، ولی باز هم شریک بدینسان بی اعتنائی کرد. فرزند خلیفه خطاب به شریک گفت:  
آیا نسبت به فرزندان خلفاء، تحقیر و توهین را روا می‌داری؟ شریک گفت:  
نه، ولی علم و دانش در پیشگاه خداوند، شکوهمندتر و برتر از آنست که من (به دلخواه دیگران) ، آن را ضایع و تباه سازم. فرزند خلیفه جلو آمد و زانو بر زمین نهاد و در برابر شریک نشست. شریک به او گفت که باید بدینسان جویای علم گردید، (و دانش را با تواضع و فروتنی خوشایندی از استاد درخواست نمائی).

5 - تواضع و فروتنی در برابر استاد

باید دانشجو - فزون تر از آن مقداری که مامور به تواضع و فروتنی نسبت به علماء و دانشمندان، و دیگر اصناف مردم است - در برابر استاد خود، متواضع و فروتن باشد. او باید در برابر مقام علم و دانش نیز اظهار خاکساری کند تا در سایه این فروتنی و خاکساری، به علم و معرفت دست یابد. باید او بداند که اظهار ذلت و خاکساری در برابر استاد، نوعی عزت و سرفرازی است. خضوع شاگرد در برابر استاد، افتخاری است برای او، و تواضعش موجب رفعت و بلندپایگی او می‌گردد. حفظ حریم استاد و بزرگداشت مقام او، پاداش آفرین است. اگر شاگرد در خدمت به استاد، دامن به کمر زند، به شرف و بزرگواری خویش مدد می‌کند. رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«دانش را بیاموزید، و به خاطر آن، آرامش و متانت و وقار را فرا گیرید، و در برابر کسی که دانش را از او می‌آموزید فروتنی و خاکساری کنید» (337) و نیز پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«اگر کسی به شخصی مساله‌ای را بیاموزد، زمام اختیار و مالکیت او را به دست می‌آورد.  
عرض کردند حتی آیا او می‌تواند همانند برده، او را به فروش رساند، و یا از رهگذر او خریداری به عمل آورد؟  
فرمود:  
نه؛ لکن می‌تواند به او امر و نهی کند» (338)  
یکی از دانشمندان، در لزوم تذلل و اظهار خاکساری شاگرد در برابر معلم و استاد، بیت زیر را انشاء کرده است:  
اهین لهم نفسی لکی یکرمونها و لن تکرم النفس التی لاتهینها (339)  
من شخصیت و منزلت خویش را در برابر دانشمندان و استادان، فروهشته و خوار می‌سازم تا مورد احترام آنها قرار گرفته و از وجود آن‌ها بهره‌مند گردم.  
و هرگز نمی‌تواند نفسی که آن را در برابر علماء، خاکسار و فروهشته نسازی - مورد احترام و تکریم قرار گرفته و کامیاب گردد.

6 - لزوم ترجیح رأی و نظریه استاد بر رأی و نظریه خود

دانشجو نباید رأی و نظریه استاد را مردود ساخته و با او با چهره و رفتار و گفتاری آمرانه مواجه گردد. او نباید بر خلاف نظریه استاد، اشاره کند. باید چنین بیندیشد که استاد او حق و صواب را بهتر از او می‌شناسد. بلکه او باید در تمام امور زندگی، مطیع و منقاد استاد بوده و زمام تمام شئون حیاتی خود را کاملا در اختیار او قرار دهد، و در برابر اندرز و نصیحت او مطیع بوده و در هر حال، جویای رضا و خوشنودی او باشد. اگرچه رأی و نظر او با رأی و نظر استاد، در این زمینه‌ها تفاوت داشته و روش استاد، دلخواه او نباشد.  
با رأی و نظر استاد به مسابقه نپردازد، و پیش از رأی او نظریه‌ای را انتخاب نکند، و با او در تمام شئون زندگی خویش مشورت نموده و به دستور او گردن نهد. قلبا و لسانا از نظریه و تدبیر استاد پا فراتر نگذارد.  
یکی از فضلاء می‌گوید:  
«اشتباه و لغزش نمائی عمل و گفتار یک مرشد و راهبر، نافع تر و سودمندتر از گفتار و عمل حق یک مسترشد و ره جو است که حق و صواب را با نظر شخصی خویش می‌شناسد، و آن را ارزیابی می‌کند، و با عالم و معلم به مشورت نمی‌پردازد» (340)  
در داستان موسی و خضر (علیهماالسلام) نکته بیدارگری در این زمینه دیده می‌شود، (به این معنی که موسی (علیه السلام) رفتار خضر (علیه السلام) را اشتباه آمیز می‌پنداشت؛ در حالی که رفتار به ظاهر لغزنده و اشتباه آمیز خضر (علیه السلام) ، هماهنگ با واقعیت غیرقابل گریز، و صد در صد مطابق با حق بوده است؛ چون موسی (علیه السلام) فکر می‌کرد که خضر (علیه السلام) اشتباه می‌کند، و تصور می‌نمود که رأی و نظر خود او بر حق است).  
دانشمندی فاضل، از یکی از اساتید خود نقل کرده است که برای استاد خویش، خواب و رؤیائی را بازگو می‌کردم، و به او گفتم برای چه؟!. پس از نقل این رؤیا، استاد حدود یک ماه از من فاصله گرفت و با من سخن نمی‌گفت، و اظهار داشت: که اگر تو قلبا مطالبه دلیل و انتقاد و عیبجوئی از مرا روا نمی‌دانستی و سخن و گفتار مرا در باطن خویش، شایسته انکار و مؤاخذه تلقی نمی‌کردی، چنین سخنی در عالم رؤیا بر زبانت جریان نمی‌یافت و از من انتقاد نمی‌نمودی.  
واقعیت امر نیز همین نکته را تایید می‌کند؛ زیرا غالبا حالاتی که در عالم خواب برای انسان اتفاق می‌افتد نمودار همان حالتی است که در عالم بیداری بر دلش چیره گشته است، و آنچه که انسان در عالم رؤیا مشاهده می‌کند به ندرت با آنچه که در عالم بیداری بر قلب آدمی می‌گذرد متفاوت می‌باشد.

7 - باید از استاد به احترام یاد کرد

باید خطاب و جواب دانشجو به استاد، و گفتار او درباره وی - چه در حضور و چه در غیاب او - توام با تجلیل و تکریم باشد. او را با تاء خطاب مثلا: «قلت = تو گفتی» و یا کاف خطاب مثلا: «انک = تو»، مخاطب قرار ندهد، و از راه دور، او را صدا نزند؛ بلکه باید بگوید:  
«یا سیدی = آقا و سرور من» و «استاد» و امثال آن (که حاکی از تبجیل و تجلیل استاد است).  
واژه هائی که به وسیله آن ها، استاد را مورد خطاب قرار می‌دهد باید به صورت ساختمان و صیغه جمع باشد. مثلا به او بگوید:  
در این باره چه می‌گوئید؟ رأی و نظریه شما در این باره چیست؟ شما گفتید، خدا هم از شما راضی باشد؛ خدا از شما بپرهیزد. خدا شما را بیامرزاد.  
آنگاه که شاگرد نام استاد را در غیاب او به زبان می‌آورد باید همراه با عناوینی باشد که نمایانگر تکریم و حفظ حرمت او است، مثلا بگوید:  
آقای … یا بگوید:  
استاد … یا استاد ما … یا شیخ الاسلام چنین گفت.  
و بالاخره با امثال این گونه تعابیر احترام آمیز، از استاد خود در غیاب او یاد کند.

8 - حق شناسی از استاد و سرمشق گفتن از او

باید دانشجو حرمت استاد را از دیدگاه خویش مهم تلقی نموده، و او را راهبر و مقتدای خود بداند و راه و رسم و رهنمودهای او را در غیاب او و پس از مرگش پاسداری و رعایت کرده و از آن پیروی کند. آری، شاگرد نباید از دعای به استاد در طول حیات و زندگانی خود غافل بماند.  
و اگر کسی در غیاب او، از وی به بدی یاد کرد در صدد رد آن برآمده، از او دفاع نماید، و باید در مقام دفاع از او - بیش از آن مقداری که وظیفه شرعی او در مورد دیگران ایجاب می‌کند - به خاطر غیبت از استادش اظهار خشم و تنفر نماید. اگر امکان اظهار خشم و تنفر برای او وجود نداشت، باید از آن مجلس برخیزد و با ترک گفتن آن، (مراتب تنفر از غیبت از استاد خویش را اعلام نماید و) آن مجلس را رها کند.  
دانشجو باید - به حکم وظیفه شاگردی - فرزندان و خویشاوندان و نزدیکان و دوستان و علاقه مندان استادش را چه در حال حیات و چه پس از مرگ او، تحت رعایت و مراقبت خویش قرار دهد، و خود را متعهد سازد که پس از مرگش (او را فراموش نکند) ، و بر سر گور و مزار او آید، و برای او از خداوند متعال طلب مغفرت نماید.  
و بطور کلی از اعمال محبت نسبت به او دریغ نورزد (و به خاطر مزید حسنات استاد و رفع بلیات دنیوی و اخروی از او) ، به تهیدستان صدقه دهد، و از راه و رسم زندگی استاد از نظر راستی و درستی - در تعیین جهت و مسیر زندگانی خویش - پیروی کند، و در کیفیت دینداری و علم و دانش، رسم و عادت او را پیشه خود سازد، و حرکات و سکنات او را در اعمال عبادی و رفتار عادی، سرمشق خویش قرار دهد، و خویش را به آداب و آئین‌های استاد بیاراید.  
به همین جهت نخستین و مهمترین وظیفه شاگرد - همانطور که قبلا یادآور شدیم - این است که در جستجوی معلم و استاد شایسته‌ای برآید که اقتداء و پیروی از او صحیح و سزاوار باشد.  
اگر شاگرد بتواند بهتر از استاد و فزونتر از او، صفات و خصوصیات مطلوب و موجود در استاد را در خویشتن به وجود آورد، مسلما باید چنان کند. وگرنه باید به تأسی از او اکتفاء کند؛ چون از رهگذر آن، آثار مصاحبت و همنشینی او با استاد، در او به ثمر رسیده و بروز خواهد کرد.

9 - سپاسگزاری از ارشاد و هشدارهای استاد

باید شاگرد از استاد - به خاطر اینکه او را به اموری موفق ساخته است که دارای فضیلت است - تشکر نماید، باید از او سپاسگزاری کند که - به خاطر مشاهده کمبودها و نقائص، و کارهائی که نقص و عیب به شمار می‌روند و عارض شدن روح کسالت و تن آسانی و مشاهده قصور و نارسائی‌های موجود در او و امثال آن‌ها - وی را مورد توبیخ قرار داده است.  
و رویهمرفته، چون هشدار و ممانعت استاد و توبیخ او متضمن ارشاد و راهنمائی هائی است، و صلاح و نیکبختی او را در پی دارد، باید از چنین هشدارها و توبیخ‌های معلم و استاد خود، ممنون و متشکر باشد. آری، باید از او اظهار تشکر نماید (و چنین بیندیشد که جور استاد از مهر پدر، بهتر و سودمندتر است، و در برابر این جور و خرده گیریها و توبیخهای توفیق آفرین، مراتب تشکر و امتنان خود را تقدیم دارد).  
دانشجو باید ارشادات استاد را - اگرچه با آمیزه توبیخ و خرده گیری و انتقاد و گزندگی همراه می‌باشد - از جمله نعمت‌ها و احسان او برشمارد؛ چراکه استاد بدو توجه و التفاتی داشته، و به هیچ وجه مصالح و منافع او را از نظر خویش دور نمی‌سازد. اگر دانشجو، راهنمائی‌های استاد را - و لو آنکه توبیخ آمیز هم باشد - با تشکر و امتنان پاسخ دهد، تمایل و علاقه او را به خود جلب نموده و توجه و اهتمام او را نسبت به مصالح خویش بر می‌انگیزد.  
اگر استاد، شاگرد را به نکات دقیق ادب و نزاکت، و به مسائل ظریف اخلاقی آگاه سازد، و یا او را به نقائص و کمبودهای اخلاقیش که از او سرمی زند، هشدار دهد، اگرچه خود قبلا بدانها آگاه بوده است، نباید در برابر این ارشادها و هشدارها چنین بگوید که من از این دقائق و نقائص آگاه بوده ام، و غفلت من موجب فراموشی این دقائق و بروز کمبودهای اخلاقی شده است. بلکه باید از تذکر و ارشاد و هشدار استاد، و اینکه او را مشمول توجهات و التفات‌های خویش قرار داده است، سپاسگزاری کند. اظهار تشکر شاگرد در برابر هشدار و ارشاد استاد، موجب می‌گردد که استاد - در صورت نیاز - نصیحت و اندرز خود را درباره او دوباره و سه باره تکرار کند، (یعنی اگر شاگرد، نصایح استاد را با جان و دل قبول کرد، و تنبیه و هشدار او را با آغوش باز پذیرفت، و مراتب تشکر و امتنان خویش را اظهار کرد، می‌تواند از نصایح دوباره و سه باره او برخوردار گردد.  
و گرنه استاد برای نصیحت او احساس رغبتی نمی‌کند.  
و در نتیجه به امور زندگانی علمی و اخلاقی چنین شاگرد ناسپاسی، بی اعتناء و بی تفاوت خواهد گشت).  
چنانچه اگر شاگرد در نقائص و کمبودهای علمی و اخلاقی خویش، معذور باشد، اگر از دیدگاه استاد، اعلام و اظهار این عذر، بجا و به مورد به نظر رسد، برای اعلام این عذر، هیچگونه اشکال و ایرادی وجود ندارد.  
و اگر ببیند که این هشدار و اعلام عذر شاگرد، مقرون به صلاح نیست، از آن صرفنظر نماید. البته این بی تفاوتی و صرفنظر کردن در صورتی درست است که عدم اعلام عذر، مستلزم مفسده و نتیجه سوئی نباشد.  
و الا باید با قاطعیت، عذر شاگرد مذکور را به شاگردان دیگر اعلام کند.

10 - تحمل جور و تندرویهای استاد

باید شاگرد در برابر جور و جفای استاد و تندرویهای اخلاقی او، خویشتن داری و شکیبائی خود را حفظ کند. این حالت روانی و اخلاقی استاد نباید مانع ملازمت و همبستگی شاگرد با او گردد و شاگرد، حسن نیت خود را نسبت به استاد از دست دهد، و نباید در او این عقیده به وجود آید که استاد او فاقد کمالات علمی و اخلاقی است.  
باید شاگرد و دانشجو، اعمال و رفتار به ظاهر ناپسند استاد را با بهترین و دلپسندترین و درست ترین وضع، توجیه و تأویل کرده و آن را به عنوان رفتاری مقرون به صواب تلقی نماید. فقط افراد کم توفیق قادر نیستند گفتار و رفتار استاد را درست و به نحو احسن، توجیه و تأویل نمایند. افراد موفق، همواره کار بزرگان علم و دین را - به خاطر آگاهی‌های عمیقشان - توجیه می‌کنند و به عمق اعمال و صحت رفتارشان آگاهند.  
اگر شاگرد - از لحاظ اخلاقی - خشم و تندروی از استاد مشاهده نمود باید خود، عذرخواهی را آغاز کند، و از او پوزش بطلبد، و نسبت به آنچه موجب چنین پیش آمدی گشت، توبه و استغفار نماید، و تقصیر را به خود نسبت دهد، و خویشتن را در این زمینه سزاوار ملامت و سرزنش بداند؛ زیرا اگر شاگرد با چنین گذشتی، تندرویهای اخلاقی استاد را پاسخ گوید می‌تواند بیش از پیش، مهر و مودت استاد را درباره خویش پایدار نگاهداشته و قلب او را بهتر تسخیر نماید. نتیجه چنین عکس العمل خوش آیند شاگرد، این است که منافع فزونتری را - در امر دین و دنیا و آخرت - به سوی خویشتن جلب می‌نماید.  
یکی از بزرگان سلف گفته است:  
اگر کسی برای دانش آموختن، خواری و تلخی صبر و شکیبائی را تحمل نکند بقیه عمر خویش را در وادی کوری و تاریکی و نادانی به سر خواهد برد، ولی اگر تلخی چنین صبری را تحمل نماید فرجام کار او به عزت و سرفرازی دنیا و آخرت منجر می.گرد (341)  
در یکی از روایات مشهور - که از ابن عباس نقل شده - چنین آمده است که گفت:  
«من در حال دانش آموختن و در مسیر دانشجوئی، ذلت و خاکساری در برابر استاد را پیشه خود ساختم تا سرانجام به عنوان یک شخصیت مطلوب جامعه، سرفرازی یافتم، و در نتیجه، طالبان علم به من روی آور شدند» (342).  
یکی از بزرگان می‌گوید:  
داستان شاگرد و دانشجوئی که بر معلم و استاد خود خشم می‌گیرد، داستان کسی است که بر استوانه‌های مسجد خشمگین می.گرد (343)  
شخصی به سفیان بن عیینه گفت:  
گروهی از مردم سرزمین‌های مختلف به محضر تو روی می‌آورند و تو بر آنها خشم می‌گیری.  
و با این رفتار خود باعث می‌گردی که آنان از تو دوری جسته و رهایت سازند. سفیان به این شخص گفت:  
بنابراین باید آنان نیز مانند تو احمق و نادان باشند که منافع خویش را به خاطر تندرویهای اخلاقی من، ترک می.گوین (344)  
شاعر نیز می‌گوید:  
اصبر لدائک ان جفوت طبیبه و اصبر لجهلک ان جفوت معلما  
در صورتی که نسبت به پزشک خود جفا کنی و از او ببری، و دستورات او را به کار نبندی، باید نسبت به درد و بیماری خویش، صابر باشی و ناگزیر، مریض و بیمار بمانی. اگر با معلم و استاد خود جفاپیشه باشی و از او قطع رابطه کنی و اوامر او را گردن ننهی، باید بر جهل و نادانی خود صبر کنی و تلخی جهل و نادانی را تحمل نمائی.  
درباره علماء سلف و صبر و روابط خوش آیند آنان با استادانشان، داستان‌های شگفت انگیز و بهت آوری در تاریخ علم به چشم می‌خورد که اگر بر آن شویم تا آنها را در این کتاب بازگو سازیم، موجب اطناب و اطاله سخن می‌گردد، و کار به درازا می‌کشد.

11 - باید در انتظار استاد و شرفیابی از محضر او به سر برد

باید شاگرد بکوشد - پیش از حضور استاد - در جلسه درس حاضر گردد، و خود را به چنین پیشتازی‌ها و مبادرت‌ها از لحاظ حضور در جلسه درس، تمرین و عادت دهد، و خویشتن را وادار سازد که همواره پیش از استاد در جلسه درس حضور بهم رساند.  
اگر دانشجو سعی کند که در کنار خانه استاد به انتظار بنشیند تا او از خانه خویش بیرون آید و همراه او در جلسه درس حضور بهم رساند - در صورتی که چنین کاری با سهولت، امکان پذیر باشد - کاری بجا و شایسته تر است. شاگرد باید بکوشد که حضور او در جلسه درس به تأخیر نیفتد تا در نتیجه ناگزیر شود که پس از حضور استاد، در جلسه حاضر گردد و استاد را در انتظار خود رها کند؛ زیرا اگر - بدون ضرورت قطعی و عذر موجه - استاد را در انتظار آمدن خود قرار دهد و در حضور بهم رساندن، سهل انگاری کند، مسلما خویشتن را در معرض خشم و نکوهش قرار می‌دهد. از خدا می‌خواهیم که ما را از گزند چنین خشم و نکوهشی حفظ فرماید.  
یاقوت در کتاب «معجم الادباء» از هارون بن موسی قیسی قرطبی چنین یاد کرده است که گفت:  
با ابی علی قالی، مخالطت و رفت و آمد داشتیم، و از محضر او مستفیض می‌شدیم. در فصل بهاری بود که روزی در میان راه گرفتار ابر و بارندگی هوا شدیم. وقتی به مجلس ابی علی قالی رسیدیم تمام جامه‌های من خیس شده بود. در پیرامون مجلس درس ابی علی، همه بزرگان و افراد برجسته محلی حضور داشتند. ابی علی مرا به نزدیک خود خواند و گفت:  
ای ابی نصر: کمی درنگ کن و آرام گیر، و از این پیش آمد نگران مباش و افسوس مخور؛ چون این خیسی و رطوبت از میان می‌رود، و با تبدیل این جامه به جامه دیگر، اثری از رطوبت آن باقی نخواهد ماند.  
ابی علی قالی پس از آن گفت:  
ما با «ابن مجاهد» رفت و آمد و مجالست داشتیم، یکی از شبها آهنگ محضر او نمودم و عازم خانه او گشتم تا به خدمت او برسم. وقتی به درب و دروازه خروجی - که به خانه او منتهی می‌شد - رسیدم و می‌خواستم از آن بیرون آیم تا به خانه ابن مجاهد بروم، دیدم درب منزل کاملا بسته و غیرقابل گشودن است و نتوانستم آن را از هم بگشایم. گفتم «سبحان الله» چرا این گونه بامدادانم را آغاز کردم. آیا با وجود چنین پیش آمدی به آرزوی خود که عبارت از تقرب به او است نائل می‌گردم؟ ناگهان چشمم به دخمه و راه باریک و مخفی افتاد که در کنار درب خروجی نظرم را به خود جلب کرده بود. خود را بی محابا میان این دخمه افکندم. وقتی به میانه راه رسیدم دیدم چنان بر من تنگ شده است که دیگر یارای رفت و بازگشت از آن را ندارم. ناچار خود را به شدت در این دخمه و راه باریک می‌فشردم و بدان یورش بردم تا راه گریزی از آن پیدا کنم. سرانجام خود را از آن بیرون کشیدم. اما لباس هایم پاره پاره شد و بدنم چنان مجروح گشت که گوشت‌های بدنم از هم درید و استخوان هایم بیرون زد. بالاخره خداخواهی و در سایه تفضل الهی از این دخمه رهائی یافتم و موفق شدم با چنین اوضاع و احوالی وارد مجلس و محضر استاد گردم. ابن مجاهد با مشاهده این وضع به من گفت:  
کجائی و به چه می‌اندیشی؟ من جریان واقعه را برای او بازگو کردم، و او در برابر چنین پیش آمدی، حماسه زیر را بر من خواند:  
دببت بالمجد و الساعون قد بلغوا جهد النفوس و القوا دونه الازرا  
و کابدوا المجد حتی قل اکثرهم و فاز بالمجد من وافی و من صبرا  
لاتحسب المجد تمرا انت آکله لن تبلغ المجد حتی تلعق الصبرا  
برای رسیدن به مجد و عظمت، با تحرک و جنبشی آرام به راه افتاده و آهنگ شکوه و بزرگواری نمودی. در حالی که افراد کوشا در سایه کوشش و دامن به کمر زدن، توانستند به مجد و عظمت دست یابند.  
در راه رسیدن به مجد و بزرگواری، سختی‌ها و رنج هائی را متحمل شدند تا آنجا که کثرت و فزونی طالبان مجد و عظمت رو به نقصان و کاهش نهاد. آری فقط کسانی توانستند شاهد مجد و عظمت را در آغوش بگیرند که وفاداری و صبر و پایداری را نصب العین خویش قرار داده بودند. مپندار که مجد و بزرگواری و شکوه شخصیت علمی، همچون خرما و رطبی است که بتوانی به آسانی آن را تناول کنی، آری تو هرگز این مجد و عظمت را در نمی‌یابی مگر آنگاه که طعم صبر و تلخی پایداری را بچشی.

12 - رعایت ادب و نزاکت برای ورود به مجلس خصوصی استاد

دانشجو نباید بدون اجازه وارد مجلس خصوصی و غیر عمومی استاد گردد - اعم از آنکه استاد تنها به سر برد، و یا آنکه دیگران نیز در حضور او باشند -. اگر برای ورود به مجلس استاد، کسب اجازه کند و استاد هم متوجه کسب اجازه او باشد؛ ولی در عین حال اجازه ندهد، باید برگردد و برای کسب اجازه مجدد، درخواست خود را تکرار نکند.  
و اگر در اینکه استاد متوجه کسب اجازه او شده، احساس شک و تردید نماید می‌تواند اجازه و درخواست ورود خود را تا سه بار تکرار کند، ولی از سه بار تجاوز ننماید.  
اگر برای کسب اجازه، ناگزیر از کوباندن در و یا حلقه آن باشد، بیش از سه بار این کار را تکرار نکند.  
و باید از آهسته کوباندن، شروع کند. یعنی نخست با ناخن، سپس با سر انگشتان، و در مرحله سوم، حلقه در را اندک اندک و آهسته بکوبد. اگر محل جلوس استاد با درب منزل، فاصله زیادی داشت ابتداء کوباندن شدید درب - تا آن مقدار که صدای آن به گوش استاد برسد - بلامانع است.  
اگر استاد اجازه داد که وارد جلسه گردد، و او نیز در جمع شاگردان دیگر قرار داشت و خواستند دسته جمعی وارد شوند، شاگردان فاضل تر و سپس شاگردان مسن تر را در ورود و سلام و تحیت بر استاد، مقدم دارند، و سپس به ترتیب، افراد فاضل تر - مقدم بر دیگران - سلام خود را تقدیم نمایند.

13 - آراستن و پیراستن برون، و آمادگی درون به هنگام ورود بر استاد

شاگرد باید با وضع و هیئتی کامل و طرزی مطلوب، وارد بر استاد گردد.  
و در حالی که دلش از هر گونه خلجان‌های مشغول کننده، خالی است و با چهره‌ای شاداب و قلبی سرشار از نشاط و درونی باز و گشاده، و با شرح صدر، و ذهنی صاف و پاکیزه، با استاد روبرو شود، و در محضر او قرار گیرد.  
او نباید در حال کسالت و چرت زدن و خشم و گرسنگی و تشنگی و امثال این گونه عوارض پریشان کننده خاطر، وارد بر محضر استاد شود.  
هنگام ورود بر استاد، لازم است نظیف و پاکیزه بوده و نیاز خود را از لحاظ مسواک کردن دندان و پیراستن ناخن و موهای زائد، و برطرف ساختن بوهای نامطبوع و زننده، برآورده ساخته و بهترین و زیباترین جامه و تن پوش گردد این مسائل را دقیقا رعایت کند؛ زیرا مجلس علم به عنوان مرکز و کانونی برای یاد خدا و گردهم آئی افراد برای عبادت و بندگی او به شمار می‌آید. آراستن و پیراستن ظاهر، و تصفیه باطن و درون از هر گونه شوائب مشغول کننده و پریشانگر، از آداب و آئین هائی است که باید لزوما به هنگام عبادت و ذکر پروردگار، رعایت شود. (مجلس علم نیز از دیدگاه اسلام به عنوان مکان و محل عبادت محسوب می‌گردد).

14 - آمادگی روحی و ذهنی شاگرد برای درس

آنگاه که دانشجو به خواندن درس در حضور استاد سرگرم می‌گردد نباید در حال دل مشغولی و ملال خاطر و ضعف و چرت زدگی و گرسنگی و تشنگی و شتابزدگی و نگرانی و ناآرامی و احساس درد و اضطراب و امثال آن - از حالاتی که با وجود آن حالات، تحقیق و کاوش‌های علمی بر او دشوار می‌باشد - درس خود را آغاز کند. (باید دانشجو در چنین حالاتی از خواندن درس خودداری نماید؛ چون ممکن است این حالات، باعث تنفر و گریز او از درس و تحقیق شود). البته اگر استاد از شاگرد بخواهد که خواندن درس را آغاز کند باید به درخواست استاد - با وجود چنان حالات، پاسخ مثبت دهد و به خواندن درس مشغول گردد. (در قدیم معمول بود که شاگرد، درس را بر استاد می‌خواند، و استاد به طرز خواندن و توضیح و گزارش او گوش فرا می‌داد). شهید ثانی می‌گوید:  
(اگر دانشجو گرفتار حالات مشغول کننده و اضطراب آمیز باشد و استاد به او دستور دهد که درس را بخواند باید علیرغم وجود این حالات، امر او را اطاعت کند).

15 - عدم ایجاد مزاحمت برای اشتغالات استاد

اگر شاگردی تصمیم گرفت که در جلسه خصوصی استاد شرکت کند و به شرکت در آن، موفق گردد، در صورتی که ببیند کسی با استاد مشغول گفتگو است و حاضران جلسه، همزمان با ورود او سکوت کنند، با اینکه ببیند استاد به تنهائی مشغول اقامه نماز و یا تلاوت قرآن است و یا سرگرم ذکر پروردگار متعال و یا مطالعه و تحقیق و نوشتن می‌باشد، و سپس از این کارها فارغ گشت و با او صحبتی نکرد و یا با او صحبتی کرد؛ ولی از بسط سخن با او خودداری نمود، صرفا بر او سلام کند و به سرعت از نزد او خارج گردد؛ مگر آنگاه که خود استاد، او را وادار به توقف و درنگ نماید. اگر مقداری توقف کرد نباید آن را طولانی سازد، جز در موردی که خود استاد به او دستور توقف طولانی دهد.  
شاگرد از آن جهت باید این آداب و وظائف را درباره استاد به کار برد تا در شمار کسانی قرار نگیرد که درباره آن‌ها گفته‌اند:  
اگر کسی شخصی را - که مشغول ذکر خداوند است - از یاد خداوند منصرف و منعطف سازد، همان لحظه گرفتار خشم پروردگار می‌گردد.

16 - نباید شاگرد مانع استراحت استاد گردد

اگر شاگرد، وارد جایگاه تدریس گردد و مشاهده کند که هنوز استاد در آنجا حضور بهم نرسانده است، باید به انتظار استاد بنشیند (و به خاطر تأخیر استاد، محل درس را ترک نگوید) ؛ زیرا هر درسی که از دست می‌رود قابل جبران نخواهد بود، و عوض ندارد، یعنی هیچ کاری نمی‌تواند درس از دست رفته را جبران نماید.  
شاگرد نباید شب هنگام و بی موقع، وارد بر استاد گردد و در منزل او را بکوبد تا او را از خانه بیرون بکشد. اگر فهمید که استاد در خواب و استراحت به سر می‌برد باید درنگ کند تا بیدار شود و یا از راهی که آمده است برگردد و دوباره مراجعه کند. البته اگر شاگرد صبر کند بهتر است. او نباید استاد را از خواب بیدار سازد، و یا به او دستور دهد و یا از وی بخواهد که بیدار شود.  
پیشینیان بدینسان با استادان خود عمل می‌کردند، چنانکه از ابن عباس روایت شده است که با استاد خویش (یعنی زید بن ثابت) همین روش را به کار می.بر (345)

17 - وقت تدریس را نباید بر استاد تحمیل نمود

شاگرد نباید در اوقاتی که قرائت درس، بر استاد دشوار است و یا معمولا در آن اوقات، تدریس و اقراء نمی‌کند از او درخواست قرائت درس خویش نماید و از پیش خود، وقت خاصی را برای او تعیین کند تا در آن وقت برای دیگران تدریس ننماید، اگرچه چنین شاگردی از طرف استاد به عنوان رئیس و سرپرست شاگردان انتخاب شده باشد؛ زیرا در صورتی که تعیین وقت درس خصوصی خود را بر استاد تحمیل نماید از این رهگذر، حس برتری جوئی و خودخواهی خویش را بر استاد و شاگردان دیگر - و حتی نسبت به علم - اظهار نموده، و حماقت و نادانی خود را با این عمل جسارت آمیز وانمود می‌سازد. علاوه بر این امکان دارد که استاد - به خاطر شرم و حیاء در برابر چنین شاگرد جسور و خودخواه - تحت تاثیر قرار گرفته و کاری را از دست بدهد، کاری که ممکن است احیانا نسبت به درس گفتن در چنین وقتی، مهم تر و پرارزش تر باشد. بنابراین چنین شاگردی را نمی‌توان شاگرد موفقی به شمار آورد.  
اگر خود استاد ابتداء وقت معین و زمان خاصی را پیشنهاد کند، و علت آن نیز عبارت از موانعی است که به خاطر آن شاگرد نمی‌تواند، در جمع شاگردان دیگر حضور یابد، و یا از نظر خود استاد، مصالح شخصی چنین شاگردی ایجاب می‌کند که مشترکاً در جمع دیگران حضور نیابد، در چنین شرائطی - اگر خود استاد رأسا وقت معین یا ساعت ویژه‌ای را برای تدریس به او اختصاص دهد - هیچ مانعی وجود ندارد.

18 - تنظیم کیفیت جلوس شاگرد در محضر استاد

باید شاگرد در محضر استاد، به گونه‌ای جلوس نماید که کیفیت نشستن او نمایانگر نزاکت و ادب او باشد:  
آرام و باوقار و خاضعانه و سربزیر و متواضع و خاشع بنشیند. بهتر است به حالت افتراش جلوس کند یعنی کف دستها را تا سر انگشت بر روی زمین بگستراند و یا هر دو بازوی خود را بر زمین نهد و یا به اصطلاح «مُتَوَرَِّکاً» جلوس نماید (به این معنی: طوری دو زانو بنشیند که پشت پای چپ، روی کف پای راست قرار بگیرد. این طرز نشستن در نماز نیز مستحب می‌باشد). بعضی گفته‌اند:  
بهتر است با هیئت «اقعاء» جلوس کند. منظور از «اقعاء» این است که دو پای خویش را بر زمین نهاده به طوری که بدن او روی کف پاهای او قرار گیرد. او باید مواظب پوشاندن پاهای خود بوده و مراقب فروهشته ساختن جامه و لباس خویش باشد.  
(بدیهی است که این طرز نشستن ها، حاکی از ادب و نزاکت شاگرد می‌باشد.  
و در عصر مؤلف این گونه جلوس - که قاعدة بر روی زمین انجام می‌گرفت - از نظر ارائه ادب و نزاکت، بسیار مطلوب و پسندیده بوده است. اما در عصر حاضر - که معمولا شاگردان مدارس و دانشگاهها بر روی نیمکت یا صندلی می‌نشینند - باید طرز نشستن آنان نمایانگر ادب و نزاکت آنها باشد و حالت جسارت آمیزی را به خود نگیرد. البته هنوز رسم و عادت معمول در زمان مؤلف، میان طلاب علوم دینی، متداول می‌باشد و باید آنان در مقام تجلیل از محضر علم و عالم، کیفیت مزبور را در طرز جلوس خود رعایت کنند).

19 - تعیین جهت جلوس. شاگرد، کجا و چگونه در جلسه درس قرار گیرد؟

وظیفه‌ای که هم اکنون درباره آن گفتگو می‌کنیم از نوع وظیفه اخلاقی فوق الذکر می‌باشد که شاگرد نباید در محضر استاد به دیوار و یا پشتی و یا دارابزین یعنی تخت و یا نیم تخت (346) و امثال آن‌ها تکیه کند، و یا دستش را روی پشتی و یا دارابزین قرار دهد. پشت و پهلوی خود را به طرف استاد خود نگیرد.  
دست خویش را به عنوان تکیه گاه، پشت سر خود قرار ندهد، و یا دست را در جنب و پهلوی خویش، وسیله اتکاء خویش نسازد. او نباید دست یا پا و هر عضوی از بدن و یا لباس خود را بر اندام و یا لباس و یا نازبالش و متکا و فرش و بساط استاد قرار دهد.  
بزرگی گفته است:  
یکی از نشانه‌های تعظیم و تکریم استاد این است که شاگرد در کنار و یا روی سجاده نماز و مخده و ناز بالش استاد ننشیند، (و بیش از حد، خود را به او نزدیک نسازد و در کنار او قرار نگیرد) ، اگر چه خود استاد نیز به او تعارف و امر نماید. مگر آنگاه که شاگرد، با قاطعیت و یقین، چنین دریابد که مخالفت تعارف و امر استاد، بر او دشوار و گران است. در چنین صورتی - به منظور اطاعت از دستور استاد - نشستن در کنار او و یا بر روی مخده و سجاده اش، هیچ اشکالی ندارد. ولی باید پس از نشستن، دوباره به همان جائی برگردد که در خور او بوده و موازین آداب، آن را اقتضاء می‌نماید.  
و بالاخره باید در جایگاهی جلوس کند که حریم استاد، محفوظ مانده و احترام و اظهار ادب به او رعایت گردد.  
بعضی از دانشمندان در این باره نظریات مختلفی ابراز کرده و به بحث و گفتگو پرداخته‌اند که آیا کدامیک از دو امر بر دیگری ترجیح دارد:  
اطاعت از امر استاد و یا رعایت ادب و نزاکت؟ (به این معنی که اگر استاد، شاگردان خود را از قیود نزاکت آمیز آزاد سازد و به آنها دستور دهد که آزادانه و در هر کجا و حتی روی بساط او بنشینند، آیا اطاعت از اوامر او لازم است و یا آنکه شاگرد، راساً موظف است خود را مقید به آئین‌های جلوس در محضر استاد بداند؟) گروههای مختلف صحابه پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) - بر حسب روایاتی که از آنها نقل شده است - یکی از این دو امر را بر دیگری ترجیح می‌دادند؛ و نیز بزرگانی که پس از صحابه می‌زیستند در این مورد، دچار اختلاف نظر بوده‌اند. ولی بهتر این است که قائل به تفصیل شویم (به این معنی: باید موارد را در نظر گرفت: اگر بر حسب اقتضاء احوال و اوضاع، رعایت آئین جلوس، لازمتر بود، اطاعت از دستور استاد، تحت الشعاع قانون نزاکت و ادب واقع می‌شود.  
و اگر فرمانبرداری از دستور استاد - با توجه به مقام و موقعیت - مقرون به ادب و نزاکت بود، لازم نیست آئین جلوس رعایت گردد.  
و بالاخره این مساله بر حسب موقعیت‌ها و اوضاع و شرائط زمانی و مکانی، حالات متفاوتی پیدا می‌کند).

20 - شاگرد باید مراقب حرکات و رفتار و حالات خود در محضر استاد باشد

یکی از مهمترین وظائف دانشجو این است که با اشتیاق و علاقه به سخنان استاد، گوش فرا دهد و نگاهش را در او متمرکز سازد، و با تمام وجودش بدو روی آورده، و با دقت در گفته‌های استاد بیندیشد و آن را در ذهن و حافظه خویش نگاه دارد تا او را ناگزیر به اعاده سخن نسازد.  
و بی جهت و بدون ضرورت، نگاه خود را از استاد بر نگرفته و به این سو و آن سو ننگرد، و به چپ و راست و بالا و پائین و پس و پیش - بدون ضرورت و نیاز - نگاه نکند. به ویژه در آن لحظاتی که با استاد گفتگو می‌نماید و یا استاد با او صحبت می‌کند، این نگاههای پریشان از او سر نزند. او باید نگاهش را در چهره استاد متمرکز سازد و به هیچ چیز و به هیچ کس - جز به استاد خود - نگاه نکند.  
اگر ناگهان در مجلس درس، فریاد و ناله‌ای به گوشش رسید، مضطرب نگردد و بدان التفات و اعتناء نکند. بخصوص هنگام گفتگوی با استاد، نباید تحت تاثیر هیچ انگیزه‌ای قرار گیرد.  
در حضور معلم و استاد، آستین خود را نجنباند و آن را بالا نزند، یعنی دستش را برهنه نسازد و با دست خود به چهره و اندام استاد اشاره نکند. بدن و جامه او را لمس ننماید. با دست و پا و یا سایر اندام خود حرکات بیهوده‌ای را از خویش بروز ندهد. انگشتش را در بینی به بازی نگیرد. دهانش را باز نگذارد. در حضور استاد دندان‌ها را خلال و پاکیزه نکند. کف دست خود را بر زمین نزند.  
و با سر انگشتان، بر روی زمین خطکشی ننماید. انگشتان دو دست خود را در هم فرو نبرد. با دکمه‌های لباس و جامه خود بازی نکند و انگشت خود را نشکند و آن را به صدا در نیاورد؛ بلکه باید با حفظ آرامش بدن و اندام خود، وقار خویش را در نزد استاد نگاه دارد. بی جهت سرفه زیاد به راه نیندازد، آب دهان و بینی و خلط سینه را - حتی الامکان بیرون نیفکند. مایعاتی که از سینه او بیرون می‌آید از دهان خود به بیرون پرت نکند، بلکه آن را با حوله و دستمال و امثال آن بگیرد. آروغ نزند. خمیازه نکشد.  
و زیاد دهن دره نکند.  
و پس از سعی در رد و خودداری از آن - اگر ناگزیر از آن گشت - باید روی دهانش را با دست بپوشاند، سعی کند صدای عطسه او زیاد بلند نشود و هنگام عطسه کردن، با دستمال و یا دست، دهان خود را بپوشاند و آن را در برابر صورت خود بگیرد.  
رعایت همه این آداب و امثال آن‌ها نتیجه و بازده رأی و نظر راست و درست و فکر مستقیم، و نمایانگر ذوق سالم و پاکیزه می‌باشد.

21 - تنظیم صدا و مواظبت از رفتار و گفتار در پیشگاه استاد

آداب و وظیفه‌ای که هم اکنون بازگو می‌شود، از نوع همان آئین و وظیفه اخیر الذکر می‌باشد که باید شاگرد - بدون نیاز و ضرورت - صدای خویش را خارج از اندازه بلند نسازد. او نباید در محضر استاد با دیگران، نجوی نماید، و به اصطلاح: در گوشی و پنهانی صحبت نکند، و به هیچ یک از حاضران فشار نیاورد، زیاده از حد و بدون نیاز و ضرورت، سخن نگوید و پرحرفی نکند. سخنی بر زبان جاری نسازد که دیگران از آن به خنده افتند و یا در آن، حرف زشت و رکیک و ناسزائی وجود داشته و یا متضمن سوء برخورد و یا سوء ادب و نزاکت باشد، بلکه اساسا نباید در محضر استاد - بدون اینکه از او پرسشی کنند و یا از استاد، کسب اجازه کند - راءسا لب به سخن بگشاید. بی جهت و یا با جهت در برابر استاد نخندد؛ یعنی چه اینکه موجبات خنده در میان باشد و یا نباشد حق ندارد در محضر استاد بخندد.  
و اگر خنده و ضحک، بر او چیره گشت، ادب و وظیفه شاگردی ایجاب می‌کند که خنده او در حضور استاد بدون قهقهه و بی سر و صدا باشد، و به اصطلاح: لبخند بزند و تبسم نماید.  
شاگرد باید از غیبت و بدگوئی پشت سر دیگران در محضر استاد، سخت بر حذر باشد، و راجع به هیچ کسی سخن چینی نکند، و میان استاد و هیچ فرد دیگری فتنه ایجاد ننماید. به این معنی که نباید مطالبی راجع به دیگران در نزد استاد به میان آورد که استاد را نسبت به آنها بدبین سازد. مثلا بگوید:  
فلانی از نقص و عیب استاد، خرده گیری کرد، و یا کسی از او بدگوئی نمود و یا در صدد رد گفته‌های او برآمد.  
و یا طوری سخن گوید که استاد را وادارد تا توجه بیشتری نسبت به او مبذول دارد، و به اصطلاح: خود شیرینی نماید. فی المثل بگوید:  
فلانی بسیار مایل بود که من پیش او درس بخوانم، و یا می‌خواستم نزد فلانی درس بخوانم؛ ولی به خاطر شما و علاقه‌ای که به شما داشتم از این کار خودداری کردم!  
خلاصه اینکه نباید با امثال این گونه سخنها سعی نماید جائی در دل استاد باز کند و یا میان او و دیگران تفرقه افکند. آری او نباید این گونه سخنها را با استاد در میان گذارد؛ زیرا شاگرد با چنان گفتارهای غیر معصومانه - نه تنها مرتکب امر مکروه و ناپسند و یا احیانا مرتکب حرام و یا گناه کبیره می‌شود، بلکه به خاطر حماقت و ریاکاری، مستحق توبیخ و اهانت بوده و سزاوار آن است که از پیشگاه خدا و نیز استادش، طرد و تبعید گردد.  
و ما در بحثهای گذشته - به مناسبت موضوع - در این باره حدیثی از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نقل کردیم که ناظر به همین حقیقت بوده است.

22 - رعایت لطف بیان هنگام گفتگوی با استاد

دانشجو باید در خطاب به استاد - حتی الامکان - دارای حسن تعبیر و لطافت بیان باشد، و به او نگوید:  
چرا، نه، قبول نداریم، چه کسی چنین گفته و نقل و روایت کرده است، این سخنی که شما می‌گوئید در کجا است، و یا مأخذ آن را در کجا می‌توان یافت؟ او نباید بگوید:  
آنچه به خاطر دارم و یا دیگران نقل کرده‌اند با گفتار شما مغایرت دارد؟  
دانشجو نباید با امثال این گونه تعابیر و بیانات خود، استادش را مورد خطاب قرار داده (و با چنین لحنهای زننده‌ای، خاطر او را بیازارد).  
اگر دانشجو می‌خواهد واقعا و معصومانه اصل و منبع گفتار استاد را بیابد و به اساس و مأخذ سخنان استاد واقف گردد، و یا علاقه‌مند است بداند که چه کسانی با استاد، هم عقیده و هم سخن هستند و محتوای بیان او را نقل کرده‌اند، می‌تواند منظور خود را با آمیزه لطف و نرمش و با بیانی خوش آیند و دلنشین ابراز نماید تا به هدف خود برسد، و ضمنا احترام به استاد را نیز رعایت کند.  
اگر هدف دانشجو در این چون و چراها، استفاده و بهره گیری از استاد باشد بهتر است در جلسه دیگری غیر از جلسه درس (و یا در جلسه خصوصی) چنین سؤالاتی را مطرح کند.  
(علاوه بر این اگر خود را ناگزیر ببیند که در همان جلسه، پرسش‌های کنجکاوانه خویش را مطرح کند و چون و چرا نماید) ، شایسته است به جای «چرا»  
«قبول ندارم»، لحن خود را تلطیف نموده و بگوید:  
اگر به ما چنین بگویند؟ و یا اگر این سخن را قبول نکنیم؟ و یا اگر از ما سؤال کنند (که به چه دلیل چنین می‌گوئی) ، و یا اگر به ما به طور کلی، ایراد نگیرند و اشکال کنند، در پاسخ آنها چه بگوئیم؟  
دانشجو می‌تواند امثال این گونه تعبیرات خوش آیند و استفهام آمیز را به جای تعبیرات زننده و گزنده - در خطاب به استاد - مورد استفاده قرار دهد تا به عنوان فردی علاقه‌مند به فهم و درک حقیقت و پویای پاسخ صحیح، تلقی گردد.  
و بالاخره سؤال خویش را با حسن ادب و لطف بیان با استادش در میان گذارد.  
اگر استاد نسبت به رأی و نظریه و یا استدلال بر مطلبی اصرار می‌ورزد؛ ولی آن را کاملا توضیح نمی‌دهد تا او مطلب را درست درک کند، و یا سهوا سخنی ناصواب و نادرست را اظهار نماید نباید شاگرد، چهره و نگاه خود را از او برگردانده و دگرگون و دژم سازد، و یا با اشاره، به دیگران بفهماند که شخصا رأی و نظریه و سخن استاد را مردود می‌داند؛ بلکه باید با نگاهی رضایت آمیز و خوش آیند مطلب را از او دریافت کند و در برابر او چهره گشاید. اگرچه استاد، به علت غفلت و یا نسیان و فراموشی و اشتباه و یا به خاطر نارسائی ذهنی در حال درس در طی سخنان خود، رأی نادرستی را اظهار کند (در عین حال نباید اشتباه استاد به صورت دستاویز و اشارات توهین آمیز شاگردی برای شاگردان دیگر درآید) ؛ زیرا در جمع جامعه بشری، تنها انبیاء و اوصیاء و ائمه (علیهم السلام) هستند که از اشتباه و لغزش مصونیت دارند، (و بشرهای عادی - و لو اینکه واجد مراتب والای علمی هم باشند - گاهگاهی دچار اشتباه و لغزش می‌شوند).  
شاگرد نباید بی محابا و به طور ناگهانی، حملات خود را به صورت رد و اشکال، متوجه استاد خویش سازد و او را غافلگیر نماید؛ زیرا این گونه رفتارهای زننده غالبا، صرفا از مردمی سرمی زند که فاقد ادب و نزاکت صحیح می‌باشند.  
مثلا اگر استاد به شاگرد بگوید:  
آیا تو چنین گفتی؟ و او در پاسخ بگوید نه من چنین چیزی نگفتم. یا استاد بگوید:  
آیا چنین چیزی، هدف پرسش تو بوده است؟ یا چنین مطلبی به خاطر تو گذشت؟ و شاگرد بگوید:  
نه، منظور من چنین چیزی نبوده، و یا چنین مطلبی از خاطر من نگذشت.  
و امثال این گونه تعابیر زننده که در خور برخورد شاگرد با استاد نیست، نباید آنها را در پاسخ به استاد به کار برد. بلکه با لبانی متبسم و چهره‌ای دلنشین، مقصود و هدف پاسخ خویش را همراه با لطف در بیان و تعبیر، به استاد اعلام نماید.  
همچنین اگر استاد در مقام استفهام از شاگرد برآید - استفهامی که هدف آن، اقرار گرفتن از مخاطب و استحکام مطلب است - مثلا اگر استاد از او بپرسد:  
آیا تو چنین نگفتی؟ و یا منظور تو چنین چیزی نیست؟ نباید در برابر استفهام و پرسش‌های استاد، با جواب‌های منفی و امثال آن، گفته‌های او را رد کند و بگوید نه: بلکه باید سکوت اختیار نماید و یا مقصود خود را - با بیانی لطیف که در طی آن، استاد هم منظور او را درک کند - اداء نماید.  
و اگر شاگرد احساس نمود که باید ناگزیر منظور و گفتار خود را برای استاد توضیح دهد باید در پاسخ به استفهام و سؤال استاد بگوید:  
الآن چنین عرض می‌کنم.  
و یا هم اکنون از نظریه خویش بازمی گردم.  
و بالاخره سخنش را برای استاد اعاده نموده و نظریه تازه خود را عرضه نماید.  
نباید شاگرد در مقابل استفهام استاد، گستاخانه بگوید:  
قبلا هم همان چیزی را گفتم که تو گفته بودی، یا همان هدفی را در نظر گرفته بودم که تو در نظر گرفته بودی؛ چون شایسته نیست که شاگرد با این طرز، به استفهام استاد پاسخ دهد؛ زیرا چنین تعبیر و بیان، متضمن رد بر استاد می‌باشد، (و به اصطلاح یک نوع توهین ضمنی تلقی می‌شود).

23 - جبران و تدارک کمبودهای سخن استاد با اشارات لطیف

آئین و وظیفه‌ای که ذیلاً از آن یاد می‌شود از نوع همان وظیفه قبلی است، به این شرح که اگر استاد، تعلیل و استدلالی را یاد کرد که دارای متمم و دنباله‌ای است؛ ولی استاد از پی استدلال به شرح این متمم و دنباله نپرداخت.  
و یا اگر بحث و گفتگوئی را به میان کشید که اشکال و ایرادی در آن به چشم می‌خورد؛ لکن استاد این اشکال را مورد بحث قرار نداد.  
و یا اشکال قابل جوابی را یاد نمود؛ ولی استاد پاسخ آن را ایراد نکرد، در چنین صورتی شاگرد حق ندارد (در صدد تدارک کمبودهای سخن استاد برآمده و) این مسائل فراموش شده را به رخ استاد کشیده، و به تدارک آنها پیشدستی کرده، و به ذکر متممات سخن استاد به طور جسارت آمیز مبادرت ورزد؛ و چون استاد نسبت به آنها اهمال ورزید، گستاخانه آنها را تدارک نماید؛ بلکه لازم است در جبران این نقائص که در سخنان استاد، مشهود است با لطیف ترین اشارات و تعبیراتی خوش آیند، مبادرت ورزد و بگوید:  
به پاسخ این اشکال اشاره نفرمودید؟ و از امثال این گونه تعابیر استفاده نماید (تا بدینوسیله - در عین حفظ حرمت استاد - پاسخ‌های لازم را از او دریافت کند). اگر استاد در برابر چنین درخواستی پاسخ لازم را بیان کرد باید گفت که شاگرد به مطلوب و هدف خویش دست یافته است.  
و اگر استاد به علل مختلفی - که ممکن است احیانا به مصالح جمعی شاگردان و یا شخص او مربوط باشد - از ذکر پاسخ و تدارک کمبودهای سخن خویش خودداری ورزید، اولی این است که شاگرد، سکوت اختیار کند (و سعی نکند در صدد جبران کمبودهای سخن استاد و یا پاسخ از اشکال برآید) ، مگر آنگاه که استاد به او اجازه دهد، یا با قطع و یقین احساس کند که استاد ترجیح می‌دهد که او یعنی شاگرد، کمبودهای سخن استاد را تدارک کرده و پاسخ اشکالات را ایراد نماید. (و بالاخره آنچه را که لازم است - با کسب اجازه از استاد و یا احساس رضایت او - به میان کشیده و مطالب ضروری را مطرح سازد).

24 - رعایت ادب و نزاکت در خطاب به استاد

این وظیفه - که هم اکنون بازگو می‌کنیم - نیز از نوع همان وظیفه قبلی است. به این معنی که باید شاگرد، مواظب طرز سخن گفتن خود باشد، و از به کار بردن تعبیراتی که معمولا توده مردم در گفتگوهای روزمره خود با یکدیگر، از آن استفاده می‌نمایند و در خور خطاب به استاد نیست، خودداری کند؛ مثل اینکه بگوید:  
«چت (347)! فهمیدی! شنیدی! می‌دانی! مرد حسابی! و امثال این گونه تعابیر (که تحقیرآمیز می‌باشد و دون شأن استاد و مقام و منزلت او است).  
همچنین، شاگرد حق ندارد، در مقام حکایت و نقل قضیه‌ای درباره دیگران - نزد استاد خود - به گونه‌ای سخن گوید که در خور خطاب به استاد نباشد. (و آنگاه که در محضر استاد به سر می‌برد، باید تعبیرات خود را تلطیف نماید؛ چون نقل تعبیر و گفته‌های خارج از نزاکت دیگران، و حکایت و بازگو کردن آن ها، این توهم را در حاضران به وجود می‌آورد که شاید با خود استاد، درگیر شده و این تعابیر را درباره او به کار می‌برد) ؛ با اینکه می‌دانیم که شاگرد در صدد حکایت است نه شکایت؛ ولی معذلک باید از به کار بردن چنین تعابیری خودداری کند.»  
فی المثل ممکن است شاگرد - به عنوان حکایت و نقل از دیگران - در محضر استاد بگوید:  
فلانی به فلانی گفت:  
«تو بی شرمی، تو آدم بی خیری هستی، خیری نزد تو نمی‌توان یافت، تو آدم کم فهمی هستی و امثال این نقل‌ها و سخن‌ها (که شاگرد با اینکه در مقام حکایت و نقل از دیگران و درباره دیگران چنین سخن هائی را بر زبان می‌راند، طرح آن‌ها در محضر استاد این توهم را به وجود می‌آورد که گویا در خطاب به استاد، این تعابیر جسارت آمیز را القاء می‌کند. لذا شاگرد باید از استعمال چنین تعابیری خودداری نماید) ؛ بلکه اگر می‌خواهد سخن دیگران را حکایت کند، باید طبق معمول، با تعبیری کنایی، نقل و حکایت را بازگو سازد. مثلا بگوید:  
فلانی به فلانی گفت:  
آن آدم، کم خیر است. نزد آن کس، خیر را نمی‌توان یافت.  
نظر چنین کنایه‌ای در پاره‌ای از اخبار نیز جلب نظر می‌کند، که کلمه «الابعد، یا، البعید» (348) در آن‌ها به کار رفته است و منظور از آن، کنایه از خویشتن و یا مخاطب می‌باشد.  
و یا باید شاگرد در مقام حکایت گفتار دیگران، در چنین مواردی به جای ضمیر خطاب یا امثال آن، از ضمیر غایب استفاده کند. مثلا بگوید:  
فلانی به فلانی گفت که آدم بدی است و انسان کم خیر و کم حیائی است.»

25 - نادیده گرفتن سبق لسان و لغزش زبان استاد

اگر استاد، دچار سبق لسان گشت و زبانش به تحریف کلمه‌ای، شتاب گرفت و به علت جابجا شدن حروف کلمه، واژه و تعبیری از زبان او خارج شد که دارای توجیه و مفهوم مستهجن و زننده‌ای بود، نباید عکس العمل شاگرد، در برابر این گونه لغزش زبانی استاد، خنده و استهزاء باشد. او نباید این واژه مضحک استاد را به عنوان دستاویز تمسخر، تکرار نماید تا به وسیله آن علیه استاد شتاب گیرد و بدو یورش ببرد و به دیگران در مورد سبق لسان استاد چشمک بزند. او باید اساسا کوچکترین اشاره‌ای به آن ننماید؛ بلکه ذهنش را بدان مشغول و سرگرم نسازد، و آن را به قلبش خطور ندهد و حتی باید گوش و هوش خود را از شنیدن و اندیشیدن در آن، منصرف سازد، و آن را برای هیچ کسی بازگو ننماید. (و بالاخره باید سبق لسان و اشتباه لفظی استاد را ناشنیده گرفته و به کلی فراموشش کند. نباید شاگرد، متوقع باشد که استاد او هرگز دچار لغزندگی زبان نگردد) ؛ زیرا زبان انسان، زیاد لغزشکار است.  
و هیچ بشر عادی از اشتباه و لغزش، مصونیت ندارد و از آن، معصوم نیست، به ویژه در اموری که عذر انسان در آن پذیرفته است نباید انتظار داشت که مردم در مورد آن‌ها از هر گونه خطا و اشتباه، مصون باشند.  
اگر شاگرد، لغزش زبانی استاد را دستاویز خنده و تمسخر و بهانه‌ای برای تحقیر و استهزاء او قرار دهد، خویشتن را در معرض نومیدی از رحمت خدا و گرفتاری‌ها و ابتلائات و زیان قرار می‌دهد، چنین شاگردی، سزاوار منع و تهدید و تاءدیب و توبیخ و طرد و ملامت می‌باشد.  
علاوه بر همه این مفاسد، بر عواقب سوء رفتار چنین شاگردی، خشم خدا و فرشتگان و انبیاء و مقربان ویژه درگاه الهی را باید اضافه نمود، (به این معنی که او با رفتار دور از نزاکت خویش، چنین وجودات مقدسی را نیز خشمگین می‌سازد).

26 - پیشدستی نکردن شاگرد به پاسخ پرسش‌ها در محضر استاد

نباید شاگرد در شرح و توضیح مساله‌ای و یا برای پاسخ به سؤال خو (349) و یا دیگران بر استاد پیشدستی کند. به ویژه اگر سؤال از سوی دیگران مطرح شود، و استاد نیز در پاسخ به آن، درنگ نماید باید شاگرد از پیشتازی در جواب در محضر استاد، خودداری کند (تا از این طریق، حرمت استاد را حفظ نماید).  
شاگرد نباید در پاسخ به سؤالات، با استاد به مسابقه پرداخته و با او در پاسخ به آن‌ها همآوردی کند، و همدوش با او بدین کار دست یازد، و خود را با او همطراز سازد.  
و نیز نباید چنان اظهار نماید که پاسخ‌ها را می‌داند، و یا قبل از استاد پاسخ درست آن‌ها را بازیافته بود.  
البته در صورتی که شاگرد بداند که استاد وی علاقه دارد که او پاسخ سؤال را در محضر او ایراد کند، و یا آنکه استاد ابتداء پاسخ به سؤال را به او پیشنهاد نماید، و یا خود استاد از او بخواهد که جواب سؤال را در جلسه درس بیان کند، در چنین شرائطی مبادرت و پیشدستی شاگرد در پاسخ به سؤالات، مانعی ندارد.

27 - لزوم تمرکز حواس و استماع دقیق به سخنان استاد

شاگرد نباید در ادامه هر نوع سخن و گفتگوی استاد، وقفه‌ای ایجاد کند و پیوستگی کلام او را (با حرف زدن خود) از هم بگسلد. او نباید در بیان این مطلب، بر استاد سبقت گیرد و در خط مشی گفتار او، خویشتن را در مسیر گفتار او درآورده و با وی هم آوردی کند؛ بلکه باید درنگ نماید که استاد، سخن خود را به پایان رساند، و سپس سخن خود را به میان آورد.  
آنگاه که استاد با او گفتگو می‌کند و یا با جمع حاضران جلسه درس، سرگرم بحث و مذاکره است، نباید او با شاگردان دیگر صحبت کند؛ بلکه موظف است سراپا گوش گردد و درس استاد را کاملا استماع نموده و تمام حواس و قوای خود را به منظور درک و فهم بیان او متمرکز سازد.

28 - ارج نهادن به توضیحات استاد

اگر استاد، حکم مساله‌ای، یا مطلب سودمند و جالب، و یا حکایتی را بازگو نماید و یا شعری را بسراید، و شاگرد نیز به این حکم و نکات و داستان و شعر، آشنائی قبلی داشته باشد (نباید خود را از این گونه مطالب، بی نیاز جلوه داده و از استاد، روی برگرداند؛ بلکه) باید به عنوان یک فرد ناآگاه و خالی الذهن و در مقام استفاده با دقت تمام به گفتار استاد گوش فرا دهد، و چنین وانمود سازد که با عطش شدید و علاقه وافری، خواهان چنان مطالبی می‌باشد و از شنیدن آنها شادمان است. باید علاقه و دلبستگی خاطر شاگرد به بیان استاد به گونه‌ای وانمود گردد که گویا در طول زندگانی خویش هرگز چنین حکم و داستان و اشعاری به گوشش نرسیده است.  
یکی از بزرگان سلف گفته است (350):  
«گاه چنین اتفاق می‌افتد که از کسی سخن و حدیثی می‌شنیدم که خود من، آگاهی بیشتر و فزونتری از او درباره آن سخن داشتم؛ ولی چهره و قیافه‌ام در برابر او چنان بود که گویا به هیچ وجه از آن سخن و حدیث آگاهی ندارم (و چنین وانمود می‌کردم که هم اکنون برای اولین بار آن را می‌شنوم.»  
و همو گفته است:  
«اگر یک جوان نوپای در علم و حدیث، حدیثی را با من در میان می‌گذاشت، و آن را بر من می‌خواند، من سراپا گوش می‌شدم و سخنان او را چنان استماع می‌کردم که گویا اساسا آن حدیث را نشنیده بودم؛ در حالی که من - پیش از آنکه این جوان از مادر، زاده شود - این حدیث را شنیده و دریافته بود» (351).  
باری، اگر استاد - به هنگام آغاز کردن سخن خود - درباره فوائد و نکات مذکور - به شاگرد بگوید:  
آیا چنین مطالبی را می‌دانی و در ذهن خود، چنین ذخائری را اندوخته ای؟ نباید او در پاسخ به چنین سؤالی بگوید:  
«آری» ؛ زیرا او با چنین پاسخ مثبتی، خود را نسبت به گفتار استاد، بی نیاز نشان می‌دهد.  
و نیز نباید بگوید:  
«نه»، مرتکب دروغ می‌شود؛ بلکه لازم است (بدون گفتن «آری - یا - نه» در جواب او بگوید:  
دلم می‌خواهد از استاد استفاده کنم. یا بگوید:  
مایلم از زبان استاد بشنوم. یا بگوید:  
نسبت به این مطلب، سابقه ذهنی دارم ولی به علت مرور زمان، جزئیات و دقایق آن را به خاطر ندارم.  
و یا اینکه بگوید:  
اگر من این مطلب و سخن را دوباره از زبان استاد بشنوم به صحت و درستی آن بیش از پیش، اطمینان حاصل می‌کنم. او باید از امثال این گونه سخن‌ها در پاسخ به استاد استفاده کند.  
لکن اگر شاگرد، متوجه گردد که هدف استاد از طرح چنین پرسش این است که می‌خواهد ببیند آیا شاگرد او چنین مطلبی را در خاطرش حفظ کرده تا بدینوسیله از مراتب سعی و کوشش علمی او شادمان و راضی گردد؛ و یا در صدد امتحان و آزمایش او است؛ و لذا به شاگرد پیشنهاد می‌کند تا گفتار و بیان او را تکمیل نماید و از این رهگذر به میزان حفظ و ضبط مطلب آگاه شود و مقدار کوشش و مساعی تحصیلی او روشن گردد. در چنین اوضاع و احوال، باید شاگرد در تامین هدف و غرض استاد و کسب مراتب رضامندی او به اظهار معلومات خویش، تن دردهد، و به پرسش‌های علمی استاد - به خاطر جلب نظر و رضایت او نسبت به خویشتن - پاسخ مثبت دهد.

29 - عدم تکرار سؤال‌های فرساینده و تلف کننده فرصت

سزاوار نیست شاگرد، راجع به مطالبی که آنها را می‌داند، سؤال و پرسش خود را درباره آنها تکرار نموده و نکاتی را که قبلا آنها را بازیافته بود راجع به آنها از استاد، توضیح مکرر را درخواست کند؛ زیرا تکرار سؤال و اعاده درخواست توضیح، باعث اتلاف وقت و یا احیانا، موجب دل سردی و افسردگی خاطر استاد می‌شود.  
یکی از بزرگان سلف گوی (352):  
اعادة الحدیث اشد من نقل الصخر  
دوباره گوئی سخن و حدیث، از جابجا کردن تخته سنگهای سنگین، گران تر و طاقت فرساتر است.  
نباید شاگرد در استماع سخنان استاد و توجه و التفات به بیان او سهل انگاری و کوتاهی کند، و یا ذهن خود را - به هنگام گفتار استاد - به فکر و اندیشه و یا گفتاری دیگر، سرگرم سازد، و مآلاً ناگزیر گردد که از استاد درخواست کند تا دوباره، گفتار درسی را اعاده نماید. (طرح چنین درخواست نابجائی - که از قصور و یا تقصیر و سهل انگاری شاگرد از لحاظ استماع به سخنان استاد، ناشی می‌شود) نوعی اسائه ادب به ساحت مقدس استاد است؛ (چون او به سخنان استاد اهتمام نورزیده، و به بیان او گوش فرا نداده و بدینوسیله، محضر درس استاد را سبک برشمرده است. علاوه بر اینکه شاگرد - با چنین سهل انگاری - مرتکب خروج از ضوابط نزاکت شده، و موجبات تضییع اوقات دیگران را نیز فراهم می‌آورد، دیگران و افرادی که از آغاز درس، حواس خود را در نیوشیدن سخنان و بیانات استاد، متمرکز ساخته و کاملا آن را درک کرده‌اند، و به خاطر سهل انگاری شاگرد پریشان کار، ناگزیر به استماع دوباره بیانات استاد می‌گردند).  
بنابراین باید شاگرد کاملا به سخن استاد گوش فرا دهد، و از آغاز گفتار استاد، ذهن خود را برای شنیدن و نیوشیدن بیان او، آماده و مجهز سازد.  
برخی از استادان در برابر درخواست این گونه شاگردان مسامحه کار، تسلیم نمی‌شدند، و به برآورده ساختن درخواست آنان در تکرار درس، وقعی نمی‌نهادند؛ بلکه بر آنها بانگ می‌زدند و بر سر آنها فریاد می‌کشیدند، و از اظهار درخواست آنها جلوگیری می‌کردند، تا بدینوسیله، آنها را کیفر داده (و در نتیجه، ناگزیر گردند در جلسات دیگر از بذل جهد برای استماع سخنان استاد، دریغ نورزند).  
ولی باید این نکته را یادآور شویم که اگر شاگرد - به علت دور بودنش از استاد در جلسه درس - نتوانست کاملا سخن او را درک کند، و یا علیرغم اقبال و کوششی که در استماع بیانات استاد، مبذول داشته - به علت نارسائی و قصور استعداد - از درک و فهم مطلب محروم مانده است، می‌تواند از استاد درخواست کند که آن مطلب و یا توضیح و تفهیم آن را اعاده نماید.  
البته باید این درخواست را پس از آنکه عذر خویش را به عرض استاد رساند و از او پوزش خواهی نمود، در طی تقاضا و سؤال لطیفی بر استاد عرضه کند.

30 - سؤال به موقع شاگرد

نباید شاگرد، بیجا و نابهنگام خود، راجع به موضوعی از استاد سؤال کند. (یعنی سعی نماید که به موقع و در جای خودش، پرسش را مطرح سازد). اگر شاگرد، پرسشی را بی موقع مطرح کند برای شنیدن پاسخ آن، هیچ حقی ندارد. ولی اگر بداند که استاد از این سؤال بی موقع او ناراحت نمی‌شود، طرح آن سؤال، بلامانع است. لکن بهتر این است که از چنین پرسشهای بی موقع - و لو آنکه استاد هم راضی باشد - خودداری کند.  
شاگرد نباید در پرسش خود به گونه‌ای اصرار ورزد که استاد را آزرده خاطر و دلسرد و منزجر سازد. آری او نباید سؤالات خود را در میان راه برای استاد مطرح نماید؛ (بلکه باید آنقدر صبر کند) تا استاد به مقصد برسد، (و سپس سؤالات خود را در مقصد و محلی که در آنجا جلوس می‌کنند؛ در میان گذارد).  
گویند یکی از استادان برجسته به شاگردان و دانشجویان، توصیه می‌کرد که در برخی از اوقات - راجع به مسائل دین - از من سؤال نکنید:  
1 - آنگاه که راه می‌روم.  
2 - زمانی که با مردم، سرگرم گفتگو هستم.  
3 - وقتی که سرپا ایستادم.  
4 - موقعی که برای استراحت، به چیزی تکیه کرده ام؛  
زیرا انسان در چنین مواقعی از تمرکز حواس و اندیشه، محروم است و نمی‌تواند فکر خود را در جهت اداء مطلب، متمرکز سازد.  
فقط در آن موقعی از من پرسش کنید که بهترین زمان تجمع حواس و تمرکز اندیشه‌ها به شمار می‌آید (و آن هم عبارت از زمانی است که با آمادگی کامل، جلوس کنم، و از تمام وجود و قوایم در جواب به سؤالات شما استفاده نمایم).

31 - دلنشین بودن سؤال شاگرد

آنگاه که استاد بر سر حال و نشاط است و در حال فراغ خاطر و آمادگی لازم به سر می‌برد باید شاگرد وقت را غنیمت شمرده و سؤال خود را در میان گذارد و در کیفیت سؤال خود، لطف بیان و دلنشین بودن آن را از نظر دور ندارد، و با دقت و طرز خوشایندی از استاد، درخواست پاسخ نماید تا پاسخ درست را از او دریافت دارد. (و یا استاد پاسخ درستی برای او بیان کند).  
رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«رعایت اعتدال و توازن در هزینه زندگی و مصرف سرمایه مالی در طریق تامین حوائج روزمره، نیمی از ضروریات زندگی را ضمانت می‌کند. اظهار محبت نسبت به مردم، نیمی از عقل و اندیشه و خرد انسان را تشکیل می‌دهد. پرس و جوئی که با لطف و اندیشه توام است، نیمی از علم و دانش انسان را سامان می‌بخشد» (353).

32 - نباید از سؤال و پرسش - و خاطر شرم و حیاء دریغ ورزید

شاگرد نباید - در مورد مسائل و مشکلات پیچیده علمی - از پرسش نمودن، احساس شرم و حیاء کند؛ بلکه باید با کمال جرات و شهامت از استاد خود در مورد آن مسائل، توضیح کامل را درخواست کند؛ چون ظرافت و تنکی چهره به هنگام پرسش، سرانجامش نقصان و ضعف و کم توانی علمی است.  
و کسی که به اصطلاح با چهره نازک نارنجی و شرم آلود سؤال خود را مطرح می‌کند، نقص و کمبودهای علمی او به هنگام گردهم آئی مردم با او، پدیدار می‌شود.  
امام صادق (علیه السلام) فرمود:  
«دانش دینی و بینش الهی، همچون خانه (و خزینه و گنجوری است) که بر در آن قفل نهادند؛ کلید این قفل عبارت از سؤال و پرسش است» (354) (که چنین کلیدی، همه ابواب را فراسوی انسان در برابر ذخائر علمی می‌گشاید).

33 - شهامت شاگرد در اعتراف به عدم درک مطلب علمی

اگر استاد - درباره یک مطلبی که هدف آن برای شاگرد کاملا واضح و روشن نیست - سؤال کند، مثلا به او بگوید:  
آیا مطلب را فهمیدی؟ نباید در پاسخ او بگوید:  
آری فهمیدم؛ زیرا با چنین پاسخی، مرتکب دروغ شده، و نیز از درک و فهم سخن صحیح استاد، محروم می‌ماند؛ (چون اگر بگوید نفهمیدم استاد برای او توضیح می‌دهد، و بدین طریق کمبود و نارسائی درک و فهم خویش را جبران می‌نماید). شاگرد نباید از اظهار عدم اطلاع و اعتراف به عدم درک مطلب، احساس شرم و حیاء کند؛ زیرا اگر او با شهامت به قصور و عدم درک خود اعتراف نماید و خواهان توضیح مطلب و اثبات آن گردد از رهگذر آن، مصالح آنی و آتی خویش را تامین می‌کند.  
اما مصالح آنی: چون او بدینوسیله در صدد پاسداری و صیانت مطلب علمی برآمده، و خود را از دروغ و نفاق و دوروئی حفظ می‌کند؛ از آن جهت که درباره مساله‌ای که کاملا آن را درک نکرده است اظهار بی اطلاعی می‌نماید. نتیجه و بازده چنین اعتراف شهامت آمیز، این است که استاد را به اهتمام خویش در فهم، و گرایش و تمایل علمی خود، معتقد می‌گرداند، و بالاخره می‌فهمد که چنین شاگردی از درایت و کمال عقل و تقوی و خویشتن داری، برخوردار می‌باشد.  
اما مصالح آتی: چون در سایه این اعتراف، موفق به جبران کمبود فهم و درک علمی خود گردیده، و حق و صواب در قلبش جایگزین و پایدار شده، و به چنین شیوه و روش رضایت آمیز و خوی خوشایندی، معتاد و مانوس می‌شود، (و در مسیر زندگانی خود همواره گامهای استواری در جهت حق و صواب بر می‌دارد).  
خلیل بن احمد عروضی می‌گوید:  
موقف و جایگاه جهل و نادانی، میان حیاء و خودبینی و استنکاف و استکبار است، (افراد خجول و کم خودبین و مستکبر، همواره در جهل و نادانی متوقفند و نمی‌توانند از چنین قرارگاه ابهام آمیزی برخیزند، و گامهای خود را برای سیر به سوی هدف علمی به حرکت درآورند (355)

34 - ایجاد آمادگی برای سرعت انتقال در فهم سخن استاد

باید ذهن شاگرد در جهت خواسته‌های استاد و در محضر او، آنچنان دارای آمادگی باشد که اگر به وی دستوری دهد، و یا راجع به مطلبی از او پرسش کند، و یا به چیزی اشاره نماید (در اطاعت از امر استاد و پاسخ به پرسشها و انجام خواسته‌های او آنچنان مهیا و حاضر الذهن باشد) که استاد را به تکرار مطلب و اعاده سخن وادار نسازد؛ بلکه باید به سرعت، نظر استاد را دریافته، و حق مطلب را بدون لحظه‌ای تأخیر و تأمل، اداء کند، و استاد را به دوباره گوئی نکشاند.

35 - رعایت نزاکت و ادب در اخذ و عطاء

اگر استاد، چیزی به شاگرد اعطاء کند باید با دست راست خود، آن را دریافت نماید.  
و اگر می‌خواهد چیزی به استاد تقدیم نماید باید با دست راست خود آن را به استاد تقدیم کند.  
و اگر برگ و نبشتاری در اختیار استاد قرار می‌دهد که باید فی المثل آن را بخواند؛ یا قصه و داستانی طی آن آمده باشد، باید آن را باز کرده و سپس آن را به استاد تقدیم کند.  
و هنگام تقدیم آن به استاد، نباید پیچیده و تاشده باشد. اگر شاگرد با قاطعیت و یا به احتمال قوی احساس کند که استاد ترجیح می‌دهد که نامه و نبشتار به صورت تاشده و پیچیده به او تقدیم گردد تقدیم آن به همین صورت اشکالی ندارد.  
اگر شاگرد، نوشته‌ای را - (که هنوز مرکب آن خشک نشده است) - از استاد دریافت کند باید آن را هرچه زودتر همانطور که باز است و استاد، آن را خاکستر مال (356) نکرده است، و آن را به اصطلاح تا ننموده، از دست او بگیرد، و سپس آن را تا کند.  
و اگر مرکب آن خشک نشده، آن را خاکستر مالی نماید.  
اگر می‌خواهد نبشتار و کتابی را در دسترس استاد قرار دهد باید آن را به صورتی آماده برای باز کردن و خواندن، به استاد تقدیم کند تا او را به برگرداندن و وارونه ساختن آن نیازی پیدا نکند، (یعنی به صورت سر و ته به استاد تقدیم نکند).  
اگر هدف شاگرد در تعلیم نوشته و کتاب به استاد، چنان باشد که استاد، جای معینی از آن را باز کند و بدان بنگرد، باید در حین تقدیم آن به استاد، کتاب را - به صورت باز و آماده - در اختیار او قرار دهد، و جای مطالعه و نگاه کردن استاد را نیز مشخص سازد.  
شاگرد نباید هیچ چیز - اعم از کتاب یا برگ کاغذ و امثال آن را - به طرف استاد پرت کند و نزد او بیندازد. اگر میان او و استادش فاصله‌ای باشد، دستش را به طرف استاد دراز نکند؛ (بلکه خود را به استاد نزدیک ساخته و اخذ و اعطاء خود را توام با ادب و نزاکت انجام دهد).  
و همچنین در صورت فاصله داشتن با استاد، او را وادار نسازد که دستش را برای اخذ یا اعطاء چیزی، دراز کند؛ بلکه او باید از جای خود برخیزد و به طرف استاد برود، و خود را بر روی زمین نکشد و روی زمین، پس و پیش نرود، (و ضمن حفظ حریم استاد، خویشتن را به او نزدیک سازد).  
اگر شاگرد - برای گرفتن و یا دادن چیزی به استاد - از جای خویش بر می‌خیزد، و یا نزدیک او و در برابرش جلوس می‌کند، نباید خود را زیاده از حد به او نزدیک سازد. او نباید دست یا پا و یا عضوی از اندام و یا لباس خود را بر روی لباس و یا بساط و مسند استاد و امثال آن قرار دهد. چنانکه پیش از این در این مقوله، مطالبی را یاد کردیم.

36 - رعایت نکته‌های باریکتر از مو، در ارج نهادن به مقام استاد

آنگاه که شاگرد می‌خواهد قلمی را به استاد تقدیم نماید که با آن چیزی بنویسد، باید قبل از تقدیم به استاد، قلم را آماده ساخته و اوصاف و شرائط آن را کاملا وارسی نموده و دو سوی نوک آن را - در صورتی که بهم پیوسته باشد - از هم بشکافد (357)  
در صورتی که شاگرد، بخواهد دواتی را در حضور استاد قرار دهد باید آن را از غلاف بیرون کشیده و به صورت مهیا و آماده برای نوشتن، در دسترس او گذارد. اگر چاقو و قلمتراشی در اختیار استاد قرار می‌دهد، لبه و تیغه و یا دسته آن را در حالی که تیغه را به دست گرفته به طرف استاد نگیرد؛ بلکه به صورت عرضی و در جهت پهنا، چاقو را به طرف استاد بگیرد، و لبه تیز چاقو را به طرف خود قرار دهد، و طرف دسته چاقو - یعنی آن قسمت نزدیک به تیغه - را به دست گرفته و دسته آن را در سمت راست گیرنده آن (یعنی استاد) نگاه دارد. (این ملاحظات دقیق و نکات باریکتر از مو، نمایانگر لزوم ارج نهادن به مقام استاد در تعالیم اسلامی است که حتی دورافتاده ترین و فراموش شده ترین مسائل اخلاقی مربوط به رابطه شاگرد و استاد، با باریک بینی‌ها و موشکافی‌های جالب توجهی؛ مورد عنایت و اهتمام می‌باشد).

37 - حفظ حریم استاد بهنگام جلوس و اقامه نماز

آنگاه که شاگرد می‌خواهد سجاده نماز را در اختیار استاد قرار دهد تا روی آن نماز بخواند، باید آن را باز کند. ولی بهتر این است که آن را برای استاد، روی زمین بگستراند؛ البته در موقعی که استاد، قصد خواندن نماز را داشته باشد.  
یکی از دانشمندان گفته است:  
«اگر بر روی سجاده نقش و نگار و تصویر محراب باشد تصویر را باید - در صورت امکان - در جهت قبله قرار دهد.  
و اگر باید سجاده به صورت تاشده، مفروش گردد لازم است دو طرف آن را در طرف چپ نمازگزار (یعنی استاد) قرار دهد.»  
نباید شاگرد در حضور استاد بر روی سجاده نشسته و یا بر روی آن نماز گزارد. البته این دستور در صورتی لازم الاجراء است که پاک و مکان طاهری برای نماز گزاردن او وجود داشته باشد. (در چنین وضعی شایسته نیست که شاگرد روی سجاده خاص به خودش اقامه نماز کند. ولی در غیر این صورت، هیچ مانع اخلاقی برای نماز گزاردن شاگرد بر روی سجاده شخصی خودش وجود ندارد).  
اگر مردم زمان بر حسب رسم معمول و متداول - برای نماز گزاردن - سجاده را به همراه خود بر می‌دارند، و از آن برای اقامه نماز استفاده می‌کنند شاگرد هم می‌تواند مانند استاد، سجاده‌ای را همراه خود بردارد و روی آن نماز بخواند، و طبق رسم معمول عمل کند. اما اگر مساله همراه گرفتن سجاده و استفاده از آن برای نماز، به عنوان شعار مترفعان و همرنگی با رفتار بزرگ منشان تلقی گردد، به کار گرفتن چنین بساط مترفعانه و بزرگ منشانه، در خور دانشجو و طالب علم نمی‌باشد؛ چنانکه این وضع در پاره‌ای از بلاد مرسوم است که مترفعانه و بزرگ منشانه، سجاده مخصوصی را همراه خود گرفته و از آن برای نماز استفاده کنند.

38 - کوشش‌های بی دریغ شاگرد نسبت به استاد

اگر استاد از جای خویش برخیزد، باید شاگرد در جمع کردن و گرفتن بساط و سجاده استاد، بر دیگران پیشدستی کند. در صورتی این اقدام و مبادرت، لازم است که سجاده استاد، قابل حمل بوده و معمولا آن را جمع آوری می‌کنند.  
باید شاگرد (به خاطر احترام به استاد) در صورت نیاز او دست یا بازوی استاد را قبل از دیگران بگیرد. اگر استاد اخلاقاً احساس زحمت و دشواری روحی ننماید می‌تواند شاگرد قبل از اقدام دیگران، کفش او را پیش پای وی قرار دهد.  
باید هدف و آماج این همه تذلل و رفتار فروتنانه شاگرد، به گونه‌ای انجام گیرد که هدف شاگرد در مسیر خدمت به استاد و رفع حوائج او، جویائی تقرب به خدا باشد.  
یکی از بزرگان گفته است:  
«هیچ فرد شریف و بزرگوار، دریغ و استنکاف و مضایقه را در چهار مورد، روا نمی‌داند، هر چند این فرد، امیر و فرمانروا و دارای شخصیتی برجسته باشد:  
1 - برخاستن از مکان و مجلس به منظور احترام به پدر.  
2 - خدمت نمودن به استاد و دانشمندی که انسان از محضر او مستفیض می‌گردد، و از او علم می‌آموزد.  
3 - سؤال و پرسش درباره مطلبی که از آن‌ها آگاهی ندارد.  
4 - خدمت به میهمان و پرستاری از او.» (358)

39 - بی بند و بار نبودن شاگرد از لحاظ جلوس در محضر استاد

شاگرد باید به هنگام قیام استاد، از جای خویش برخیزد.  
و تا آنگاه که استاد در حال قیام و ایستاده به سر می‌برد در جای خویش ننشیند. او نباید هنگامی که استاد ایستاده و یا نشسته است، بر روی زمین دراز بکشد.  
و به پهلو بخوابد.  
و اصولا شاگرد نباید در هر وضع و کیفیتی در محضر استاد دراز بکشد و بخوابد. مگر آنگاه که وقت خوابیدن در رسد و استاد به او اجازه خوابیدن بدهد. ولی بهتر این است که قبل از خوابیدن استاد، به خوابیدن روی نیاورد. اگر استاد به وی امر کند که بخوابد باید پیش از خوابیدن استاد، از دستور او اطاعت نماید و خوابیدن را برای خود، روا بیند.

40 - باید حرکت و راه رفتن در معیت استاد، نمایانگر احترام و محبت به او باشد

هنگامی که شاگرد در معیت استاد گام بر می‌دارد - اگر این همراهی و همگامی در شبانگاه انجام گیرد - باید در جلو و پیشاپیش استاد راه برود.  
و اگر در روز روشن باشد باید در پشت سر استاد حرکت کند. (البته موارد استثنائی برای این ضابطه اخلاقی وجود دارد):  
یکی از این موارد، عبارت از این است که استاد و یا شاگرد با رعایت این ضابطه، دچار زحمت گردند و یا خود استاد، دستور دهد که شاگرد در پشت سر یا پیش روی او حرکت کند. در این گونه موارد - به خاطر امتثال و اطاعت از امر استاد و رهائی از رنج‌های بیهوده - تخلف از این ضابطه هیچ گونه اشکالی ندارد.  
لازم است شاگرد در مسیر و راه‌های ناشناخته - که ممکن است در طی این مسیر احیانا با گل و لای و گودال و فرو رفتن در لجنزار مواجه شوند - در پیش روی استاد حرکت کند.  
و همچنین در مسیرهای خطرناک نیز باید شاگرد در جلوی استاد راه برود.  
شاگرد باید سعی کند که در حین راه رفتن، دامن جامه و لباس استاد را با آب و رطوبت و گل و لای زمین آلوده و تر نسازد.  
و اگر استاد برای حفظ و پاک نگاه داشتن لباس خود از ترشحات زمین، دچار زحمت می‌گردد، باید شاگرد با دست خود از جلو و یا عقب، دامن لباس استاد را برگیرد تا آلوده و تر نشود.  
اگر شاگرد - بر حسب وظیفه اخلاقی - پیشاپیش استاد حرکت کند باید نگاه خود را از او برنگیرد، و لحظه به لحظه نگاه خویش را به استاد، معطوف ساخته و برگردد، و به او نگاه کند (تا از امنیت و سلامت او همواره آگاه و باخبر باشد).  
هرگاه شاگرد - به تنهائی - در معیت استاد باشد، و یا استاد در حین راه رفتن با او گفتگو نماید و هر دو زیر سایه قرار داشته باشند، باید شاگرد - همچون ماءموم نسبت به امام - در جانب راست استاد قرار گیرد، و طرف چپ او را آزاد و خالی گذارد تا استاد در انداختن آب دهان و یا اخلاط سینه، در زحمت و تنگنا قرار نگیرد.  
عده‌ای می‌گویند:  
باید شاگرد - در چنین حالاتی - در جانب چپ استاد راه برود، و اندکی از او جلو افتد تا بتواند به استاد بنگرد.  
و آنگاه که شخصی به استاد نزدیک می‌شود و یا یکی از بزرگان، آهنگ خدمت او را داشته باشد - در صورتی که استاد متوجه این مطلب نشود - باید شاگرد، او را به این موضوع، واقف و آگاه سازد.  
شاگرد نباید جز در موارد ضروری و یا دستور و اجازه استاد، در جنب استاد و همردیف با او حرکت کند و شانه به شانه استاد بساید. اگر پیاده و یا سوار بر مرکب، حرکت می‌کنند با شانه و یا رکاب خود، نباید استاد را بیازارد، و از برخورد با جامه و لباس استاد بر حذر باشد.  
شاگرد باید در حین حرکت، در فصل تابستان، استاد را در جهت سایه قرار داده و در فصل زمستان، مسیر حرکت استاد را در جهت تابش آفتاب تعیین کند.  
و در محله‌ها و آبراهه هائی که سنگچین شده و امثال آنها، کنار دیوار را برای تعیین مسیر حرکت استاد، آزاد گذارد. او باید طوری مسیر استاد را آزاد گذارد که تابش خورشید - به هنگام نگاه و التفات او به شاگرد - چهره وی را نیازارد.  
شاگرد نباید میان استاد و کسی که با او در حال گفتگو است، حرکت کند. او باید در جلو و یا پشت سر آنها حرکت نماید، و خود را زیاده از حد به آنها نزدیک نسازد، و به سخنان آنها گوش فرا ندهد، (و به اصطلاح: استراق سمع نکند) ، و به آنها ننگرد.  
و اگر به او اجازه ورود در بحث و گفتگوی خود دادند باید در کنار آنها قرار گرفته و میان آنان، فاصله و جدائی نیفکند.  
اگر دو شاگرد، همراه استاد حرکت کند و استاد، آنان را در دو طرف خویش قرار دهد، شایسته است که شاگرد مسن تر و بزرگتر در جانب راست استاد قرار گیرد.  
و چنانچه استاد، هر دو را در طرفین خود قرار ندهد، باید شاگرد مسن تر و بزرگتر در جلو، و شاگرد کم سالتر و کوچکتر در پشت سر او حرکت کنند.  
اگر شاگرد در میان راه با استاد، برخورد کند باید با آغاز کردن و سلام و تحیت، به او ادای احترام نموده، و در صورتی که استاد، دور باشد آهنگ رفتن به سوی او نموده و خود را به وی نزدیک سازد، و او را از دور با صدای بلند نخواند، و یا از پشت سر و یا از راه دور به او سلام نکند؛ بلکه خود را نزدیک ساخته و سلام و تحیت خویش را با صدای معمولی و متعارف، تقدیم استاد نماید.  
بعد از چنین برخورد خوش آیند و جالب، و یا در هر شرائطی اگر استاد و شاگرد، آهنگ حرکت نمایند نباید شاگرد، آغاز کردن به حرکت در مسیری را به استاد پیشنهاد کند؛ بلکه باید با نظرخواهی از استاد، و بر طبق صوابدید او آهنگ حرکت و سیر در مسیری را آغاز نمایند.  
و در صورتی که استاد از او نظرخواهی کند باید ادب را از نظر دور ندارد، یعنی آغاز حرکت در مسیر را به نظر استاد واگذار سازد. مگر آنگاه که استاد از شاگرد در مساله پیمودن راه، نظرخواهی و مشورت کند، در چنین صورتی اظهار نظر شاگرد، اشکال اخلاقی ندارد. اگر رأی استاد در پیمودن طریق و مسیر خاصی، از دیدگاه شاگرد درست به نظر نرسد، باید نظر خود را با لطف و حفظ نزاکت و ادب، به استاد اظهار کند. مثلا بگوید:  
«ظاهرا مصلحت در این است که از این مسیر حرکت کنیم.» او نباید در مقام رد نظر و رأی استاد بگوید:  
«من، چنین نظر می‌دهم، و یا حق و صواب، چنین می‌باشد.»  
(در پایان این بخش) باید یادآور گردیم: این آداب و آئینهای اخلاقی - که باید شاگرد درباره استاد و معلم خویش آنها را رعایت کند - پاره‌ای از آنها و یا مهمترین قسمت آن، مبتنی بر متون و نصوص دینی - اعم از قرآن و حدیث - می‌باشد. سایر آداب و آئینهای علم آموزی و ضوابط مربوط به روابط اخلاقی استاد و شاگرد نیز از یکی از طرق استنباط، استخراج شده است، همان طرقی که احکام دینی، بر آن مبتنی می‌باشد. یکی از آن احکام عبارت از مراعات و پاسداری و رعایت عادات و خویهای سنجیده و استوار و حساب شده مربوط به کیفیت روابط استاد و شاگرد است.  
خداوند متعال است که موجبات توفیق آدمی را فراهم می‌آورد.

بخش 3 آداب و وظائف شاگرد در دانش آموختن و قرائت درس و تکیه گاههای او در رابطه با استاد و رفقاء و همدرسها

اشاره

وظائف و تکالیف مربوط به این بخش ضمن (سی) امر مورد بحث و مطالعه قرار می‌گیرد:

1 - ضرورت حفظ کردن قرآن کریم - یا - نخستین و اساسی ترین ماده درسی شاگردان

مهمترین وظیفه شاگرد - که از لحاظ اهمیت در درجه نخست قرار دارد - این است که قبل از هر گونه اقدامات تحصیلی - با دقت و اهتمام ویژه‌ای به حفظ، و به خاطر سپردن دقیق و درست قرآن کریم و کتاب خداوند عزیز، فعالیت درسی و تحصیلی خود را آغاز کند؛ زیرا قرآن کریم، اساس و بنیاد همه علوم و دانشها می‌باشد، و معارف آن پرارزش ترین معارف انسانی است.  
دانشمندان سلف، علم فقه و حدیث را منحصرا به کسانی تعلیم می‌دادند که حافظ آیات قرآنی بوده‌اند. اگر شاگرد، دست اندر کار حفظ قرآن گردد، باید سعی کند خویشتن را سرگرم کارهائی دیگر نسازد که منجر به نسیان و فراموشی پاره‌ای از قرآن شود، و یا احیانا زمینه هائی در ذهن او فراهم آید که قریباً بخشی از قرآن از حافظه و خاطر او زدوده شود؛ بلکه باید همواره استمرار و همبستگی خود را با خواندن و مرور قرآن، حفظ کند. به اینصورت که هر روز یا هر چند روز و یا در هر روز جمعه یک جزء از قرآن را همواره و برای همیشه تلاوت کند.  
شاگرد باید پس از حفظ کردن قرآن، تفسیر و سایر علوم مربوط به قرآن را دقیقا و درست فراگیرد.  
و سپس درباره هر علم و فن، کلیات و فشرده‌ای از آنها را حفظ کند، به گونه‌ای که صدر و ذیل آن فنون را بشناسد، و در فراگرفتن کلیات فنون و صناعت‌های علمی، فنون مهمتر را به ترتیب بر فنون دیگر ترجیح دهد.  
و ما - ان شاء الله - تحت عنوان «خاتمه»، راجع به ترتیب علوم و فنون، مطالبی را به تفصیل بازگو خواهیم کرد تا مراتب اهمیت علوم و درجه آنها از لحاظ ترتیب و تقدیم و تأخیر، مشخص گردد.  
باید شاگرد پس از طی این مراحل، به عرضه کردن معلومات خود بر استاد و درخواست شرح و گزارش این معلومات و محفوظات از اساتید، سرگرم گردد. او باید در هر فنی به استادانی مراجعه و تکیه کند که از لحاظ تحقیقات و تحصیلات مربوط به آن فن، بر دیگران برتری و فزونی داشته باشند.  
چنانکه برای شاگرد، میسر باشد که شرح و گزارش دروس را در تمام روزهای هفته از استاد فراگیرد باید همین کار را انجام و ادامه دهد.  
و در غیر اینصورت موظف است به اندازه امکانات و حداقل ممکن، اکتفاء نماید.  
و ما در این زمینه در سلسله بحثهای گذشته، مطالبی را یاد کردیم.

2 - باید مطالعات و اشتغالات علمی شاگرد، در خور فهم و استعداد او باشد

شاگرد و دانشجو باید در مطالعه و بررسی‌های علمی خود، به همان مقداری اکتفاء کند که قدرت درک و فهم و استعداد او، توانائی برداشت آن‌ها را دارا بوده، و ضمنا ذهن و هوش او بدانها تمایل داشته باشد. او نباید طبع و قوای ذهنی خود را در این رهگذر، متنفر و خسته و فرسوده سازد، و نیز نباید به مطالبی که فکر و قوای دماغی او را پریشان می‌کند، و ذهن او را دچار سرگشتگی و حیرت می‌نماید - مانند کتابهای متعدد و آثار متنوع و متفرق - سرگرم شود. که این کار، وقت او را ضایع نموده و ذهنش را پریشان می‌کند.  
در قرائت کتب و یا فراگرفتن کلیات فنون، کار و کوشش خود را ناتمام نگذارد تا به قاطعیت و یقین و استحکام فهم، نسبت به آن کتب و یا آن فنون نائل شود.  
و این امر بدان جهت است که از اشتباه و لغزش مصون مانده و دچار جابجا شدن در مورد کتب و فنون علمی نگردد؛ چون لغزش و اشتباه و از این شاخه به آن شاخه پریدن، موجب تضییع عمر و ناکامی شاگرد می‌شود.  
اشتغال به قرائت کتبی که اختلافات عقلی و امثال آن در آن مطرح است - قبل از آنکه شاگرد، فهم و درک خود را درباره آن مسائل، تکمیل کند و رأی و نظریه او بر اساس حق و درستی، استوار شود؛ و ذهن و مایه‌های علمی او برای فهم پاسخهای پیچیده، آمادگی کامل کسب کند - این اشتغال، از جمله همان کارهائی است که ناکامی و عدم موفقیت را برای او به ارمغان می‌آورد.  
البته این موضوع نسبت به اشخاص مختلف، متفاوت است:  
(گروهی از افراد، چنین توانائی را دارا هستند، و عده‌ای فاقد آن می‌باشند).  
و هر کسی خویشتن را بهتر از دیگران می‌شناسد، (و می‌تواند راه و روش ویژه و مناسبی را در اشتغالات علمی خودش انتخاب کند).

3 - تصحیح درس و معلومات قبل از اندوختن آن در حافظه

شاگرد قبل از آنکه درس خود را حفظ و از بر کند، باید به تصحیح دقیق آن در نزد استاد خویش و یا هر فرد دیگری - که استاد، او را برای اینکار تعیین می‌کند و می‌تواند او را یاری دهد - اهتمام ورزد.  
و سپس به حفظ و از بر کردن دقیق، سرگرم شود و محفوظات خود را به خوبی و درستی تکرار نماید.  
او باید اوقات معینی را برای مواظبت و نگاهبانی از محفوظات خویش اختصاص دهد، و خویشتن را در چنین اوقاتی، متعهد سازد که اندوخته‌های حافظه خویش را بررسی کند تا ثبات و پایداری این محفوظات کاملا ضمانت گردد.  
و بالاخره باید این مساله را - به خاطر حفظ استمرار و پیوستگی محفوظات علمی - دقیقا رعایت کند، به گونه‌ای که همواره در ذهن او با وضع مطلوبی، محفوظ بماند.  
شاگرد نباید به هیچ وجه - (کتابی را) از پیش خود و بدون تصحیح و جبران اشتباهات آن در نزد استاد و یا دیگران - مستقلا حفظ کند؛ زیرا این کار (بدون پشتوانه تصحیح آن در نزد استاد) ، به تصحیف و تحریف کتاب و یا مطالب علمی آن منجر می‌شود.  
پیش از این، هشدار دادیم که علم و دانش را نمی‌توان (مستقلا و استاد نادیده) در کتب و نوشته‌ها جستجو کرده و آن را به دست آورد؛ (زیرا اخذ معلومات و فراهم آوردن معارف و دانش‌ها از کتاب - منهای استاد - نه تنها معلومات صحیح در اختیار شاگرد قرار نمی‌دهد؛ بلکه) از زیانبارترین تبهکاری‌های علمی به شمار می‌آید. بخصوص در علم فقه (که اگر شاگرد، در این علم و یا اساسا سایر علوم دینی، راءسا و بدون استاد، دست اندر کار بررسی و مطالعه آنها گردد. قهرا معلومات لغزنده و لغزاننده و اشتباه آمیزی را در انبار ذهن خویش، تثبیت و ذخیره می‌کند، و او نیز به نوبه خود، همین معلومات غلط را در اذهان دیگران جایگزین و خوش نشین می‌سازد. آیا هیچ مفسده‌ای به پایه مفسده معلومات ناقص و اشتباه آمیز در اذهان مردم می‌رسد؟)

4 - باید جبران لغزش‌های استاد توام با حفظ حرمت او صورت گیرد

شاگرد باید همزمان با قرائت درس، قلم و دوات و چاقو و قلم تراش را - به منظور تصحیح و ضبط تصحیحات لغوی و یا تصحیح اعراب - همراه خود داشته باشد. اگر استاد، طرز تلفظ شاگرد را درباره لغت و واژه‌ای تخطئه کند و خود شاگرد - به قطع و یقین و یا به احتمال قوی - تخطئه استاد را ناروا و نادرست تلقی نماید، باید تلفظ صحیح آن لغت را با ذکر عبارت قبلی، برای استاد تکرار کند تا استاد متوجه ضبط صحیح آن لغت گردد.  
و یا آنکه تلفظ صحیح آن لغت را به صورت استفهام و پرسش عرضه نماید، (و بدینطریق، استاد را به جبران اشتباهش رهنمون گردد) ؛ چون ممکن است استاد سهوا و یا به خاطر لغزندگی زبان و شتابزدگی در بیان - به علت غفلت - دچار چنین اشتباهی شده باشد. (باید شاگرد برای تصحیح این اشتباه، از لطف بیان و گفتار محبت آمیز خویش، استمداد جوید، و ضمن احترام به استاد، او را متوجه لغزش خود سازد). نباید شاگرد برای جبران این گونه اشتباهات لفظی استاد، (آمرانه و جسارت مآبانه) بگوید:  
«خیر چنین نیست؛ بلکه باید این گونه تلفظ نمود.»  
باری، اگر استاد، ضمن یادآوری شاگرد، متوجه حق و صواب گشت، قهرا نظر و هدف مطلوب او تحقق یافته، و نیاز به کوشش دیگری ندارد. ولی اگر علیرغم تذکر و یادآوری شاگرد، به تلفظ صحیح آن لغت، التفاتی نکرد باید شاگرد، جبران این موضوع را به جلسه دیگری موکول سازد. البته باید از به کار گرفتن لطف بیان و حفظ نزاکت - برای تذکر اشتباه استاد - دریغ نورزد و یا اینکه اگر می‌داند که خود استاد و شاگردان از غفلت و خلاف حق بودن سخن وی اطلاع دارند، به اصلاح غفلت و لغزش استاد به صورتی که خود می‌داند نپردازد، و بدان مبادرت نورزد؛ (بلکه با استاد در این مورد مشورت کند.  
و بدینسان اگر ثابت شود استاد در پاسخ مساله‌ای دچار لغزش شده است، و جبران اشتباه استاد و اثبات حق، یک امر فوت شدنی است و تدارک آن، مشکل نبود، باید شاگرد، همان راه و روشی را در اصلاح و جبران پاسخ اشتباه آمیز استاد در پیش گیرد که اخلاقا موظف بود در رفع اشتباه لفظی او به همان صورت عمل کند؛ ولی اگر موقعیت به گونه‌ای حساس و جبران ناپذیر باشد که موکول ساختن جبران اشتباه به جلسات دیگر، مشکل و دشوار باشد، مثلا استاد می‌خواهد پاسخ سؤال را بر روی برگه و نامه استفتاء بنویسد و شخص سائل نیز، فردی بیگانه و یا از نقطه و مکانی دوردست آمده، و یا آنکه خانه و سرای او دور باشد، و می‌خواهد به سرعت از مجلس استاد به شهر و دیار خود بازگردد، یا آدمی بدزبان و هتاک باشد؛ در چنین شرائطی لازم است شاگرد، فی المجلس نخست با اشاره، و سپس با صراحت، استاد را نسبت به اشتباهش هشدار دهد (تا در صدد تدارک آن برآید) ؛ زیرا اگر شاگرد - در چنین موقعیت حساس - از اشتباه و لغزش استاد چشم پوشی کند و آن را تذکر ندهد، به خود او خیانت کرده است. لذا باید در صورت امکان با چاره جوئیهای لطیف، و گرنه، با صراحت، از چنین لغزشی پیشگیری کرده و استاد را به حقیقت ارشاد نماید.  
اگر استاد برای تصحیح کتاب و درس شاگرد، در نقطه‌ای از کتاب، متوقف شد، باید شاگرد در برابر آن نقطه و آن موضع از کتاب، چنین بنویسد:  
«بلغ العرض» یا «بلغ التصحیح» یعنی عرض و مقابله و تصحیح کتاب و درس، بدینجا رسیده است.

5 - استمرار در سعی و کوشش و بررسی محفوظات

پس از آنکه شاگرد در حفظ کردن و تصحیح و مطالعه و امعان نظر، درسها را از لحاظ اهمیت، درجه بندی کرد، و اهمیت آنها را به ترتیب، مورد رسیدگی قرار داد، و وظیفه خویش را درباره آنها به انجام رسانید باید معلومات و محفوظات خود را مورد مذاکره قرار داده و تفکر و تعمق در آنها را استمرار دهد، و فوائد و نکاتی را که از این محفوظات استنباط می‌شود و به دست می‌آید مورد اهتمام و توجه قرار داده، و درباره آنها با برخی از حاضران جلسه درس استاد، به گفتگو و مباحثه بپردازد.  
درباره این موضوع - ضمن بحثهای آینده - بیان مفصلتری را در پیش داریم.

6 - برنامه ریزی ساعات شبانه روزی برای اشتغالات علمی

شاگرد باید اوقات و فرصتهای شبانه روزی خود را طبق برنامه تحصیلی خود، تقسیم بندی و طرح ریزی نماید؛ زیرا این کار یعنی داشتن برنامه روزانه و تقسیم اوقات، موجب برکت و ازدیاد عمر علمی و فرصتهای تحصیلی دانشجو می‌گردد. شاگرد باید بازمانده عمر خویش را غنیمت بشمارد؛ زیرا بازمانده عمر انسان آنچنان گرانبها است که نمی‌توان آن را ارزیابی نموده، و قیمت و بهائی برای آن تعیین کرد.  
بهترین اوقات و فرصت‌ها برای حفظ کردن، سحرها و ساعات پس از نیمه شب.  
و عالی ترین فرصت برای بحث و گفتگوهای علمی، ساعات بامدادان.  
و مطلوب ترین موقع برای کتابت و نگارش، اوقات نیمروز.  
و سودمندترین لحظه‌ها برای بررسی و مطالعه و مذاکره، شبانگاهان و بازمانده ساعات روز می‌باشد.  
از گفته‌ها و بیاناتی که تجربه نیز آن را تایید می‌کند این است که حفظ کردن مطالب در شبانگاهان از حفظ کردن در ساعات روز، نافع تر می‌باشد؛ چنانکه حفظ مطالب در حالت گرسنگی و عدم امتلاء معده، سودمندتر از هنگام سیری است (359)  
اگر شاگردی بخواهد در حفظ و غوررسی معلومات خود، کاملا موفق و کامیاب گردد باید جا و مکانی خالی از اغیار و به اصطلاح: محل دنجی را انتخاب کند که از عوامل سرگرم کننده و مشغول ساز از قبیل سر و صدا و سبزه و گیاه و رودهای جاری و راه‌ها و شوارع پر تراکم - که رفت و آمد و حرکات در آنجا زیاد است - بدور باشد؛ زیرا این عوامل، مانع آسایش دل و آرامش و فراغ خاطر می‌باشد، و موجبات تفرق و پریشانی قلب و اندیشه آدمی را فراهم می‌سازد.

7 - انتخاب روز و ساعت ویژه برای آغاز به درس

شاگرد باید درس خود را در ساعات نخستین بامدادان قرار دهد؛ چون در حدیث آمده است:  
بورک لامتی فی بکورها (360)  
ساعات نخستین بامدادان، به عنوان لحظات مبارک و پربرکتی برای امت و پیروان من قرار داده شده است.  
و نیز در حدیث دیگر می‌بینیم که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌فرماید:  
«در لحظات صبحگاهی، جویای دانش باشید؛ زیرا من از پروردگار خویش درخواست نمودم که صبحگاهان را لحظات خیر و برکت و فزونی و سعادت برای امتم قرار دهد.» (361)  
شاگرد باید روز پنجشنبه را روز آغاز درس خود قرار دهد.  
و در برخی از روایات آمده است:  
«روز شنبه و یا پنجشنبه، درس خود را آغاز کند.  
و بر حسب روایات دیگر، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
علم و دانش را در روز دوشنبه جویا شوید، (و درس خود را در چنین روزی آغاز کنید) ؛ زیرا خداوند متعال در چنین روزی، راه را برای افراد پویای علم و دانشجویان، هموار می‌سازد.» (362)  
و نیز روایت شده است که روز چهارشنبه برای شروع به درس، روز مناسبی است؛ زیرا «هر کاری که در روز چهارشنبه آغاز شد به فرجام و پایان خود، رسید.»  
البته یکی از علماء - روز یکشنبه را - به عنوان روز مناسبی - برای شروع به درس انتخاب کرده است؛ ولی من به مأخذ و سندی برای این انتخاب، در کتب حدیث، واقف نشده ام.  
(با توجه به اینکه روایات در مورد شروع به درس در هر یک از روزهای هفته، مختلف به نظر می‌رسد، چنین به نظر می‌رسد که جز روز جمعه، هر یک از روزهای هفته برای این کار مناسب است، برای هر یک از این روزها - از لحاظ شروع به درس - مأخذ روائی وجود دارد؛ ولی روز یکشنبه از دیدگاه مؤلف، از نظر مدرک روائی، مورد تردید می‌باشد).

8 - شدت اهتمام در مطالعه و بررسی مسائل مربوط به درس حدیث

شاگرد باید حدیث را در آغاز ساعات روز از استاد، سماع نموده و در چنین لحظاتی به شنیدن حدیث، مبادرت ورزد. در مساله سماع حدیث و اشتغال به علوم مربوط به آن، و نیز بررسی و مطالعه در اسناد، رجال، معانی، احکام، فوائد و نکات، لغت، تواریخ، صحیح، حسن، ضعیف، مسند، مرسل و سایر انواع حدیث، هیچگونه مسامحه و سهل انگاری را روا نداند. (باید این گونه مسائل را که با درس حدیث، پیوند و ارتباط مستقیم دارد به دقت مورد مطالعه و بررسی قرار دهد) ؛ زیرا مطالعه و غوررسی این مسائل در درس حدیث، یکی از دو بال و دو بازوی کسی است که عالم و آگاه نسبت به شریعت بوده و مفسر و مبین احکام دینی است. بازو و بال دیگر عالم دینی، قرائت و خواندن حدیث است. (و یک فرد عالم دینی به مدد این دو بال و بازوی نیروبخش، می‌تواند در فضای دل انگیز و روح افزای آئین و احکام الهی به پرواز درآمده و تمام زوایای این جو آسمانی و الهی را درنوردد).  
شاگرد نباید به صرف سماع و شنیدن حدیث، اکتفاء و قناعت کند؛ بلکه باید به درایت و (درک معانی و مفاهیم حدیث) اهتمام فراوانتری را مبذول دارد. زیرا هدف و مقصود از نشر و تبلیغ حدیث، درایت (و باز یافتن مفاهیم و محتوای حدیث و عمل کردن به آن) می‌باشد.

9 - دقت و بررسی مطالعات و محفوظات و منابع آن ها

در مورد روایت و نقل کتبی که نزد استاد، قرائت کرده، و یا شخصا آن‌ها را مورد مطالعه قرار داده، و به ویژه راجع به محفوظات خود - که از لابلای این گونه کتب فراهم آورده است - اهتمام و عنایت کافی مبذول دارد (و از بذل دقت و امعان نظر در نقل از این کتب، و نیز نقل محفوظات خود، دریغ ننماید) ؛ زیرا اسانی (363) (یعنی اسناد به رجال و مراجعی که شاگرد در نقل و روایت خود بدانها متکی است) و روایات و حکایات خود را به آن‌ها استناد می‌نماید به عنوان «انساب» و شناسنامه و مشخصات بنیادی آن کتب تلقی می‌شود.  
شاگرد و دانشجو باید در تلقی واژه هائی که استاد به کار می‌برد و یا شعری که می‌خواند و یا خود می‌سراید، و یا تعبیرهای دلچسبی که استاد در ساختن و پرداختن آنها اعمال ذوق و سلیقه می‌کند (و یا کتابی که تالیف می‌نماید) حرص و شوق و علاقه شدید خود را به کار گیرد، (و حالت اشتیاق و دلبستگی خویش را در تلقی صحیح این مطالب و دریافت آن در خود بیدار سازد).  
باید او سعی کند که امور و مسائل مهم و پرارزش را نقل و روایت کرده و در صدد شناسائی کسی برآید که استاد او، معلومات خویش را از وی اخذ کرده است و نیز درباره اسناد مراجع بیانات استاد و امثال آن‌ها کسب اطلاع و آگاهی نماید.

10 - صیانت و پاسداری از دانش و سرمایه‌های علمی از طریق کتابت و نگارش آن

اگر شاگرد به بررسی و کاوش در محفوظات خود - که از کتب مختصر و نوشته‌های فشرده فراهم آورده است - موفق گردد و به ضبط اشکالات موجود و نکات پرارزش و سودمند آن‌ها دست یابد، باید از مرحله اختصار و فشردگی، به بحث و تحقیق درباره کتب و مطالب مبسوط و گسترده تر و بزرگ تر از کتاب‌های قبلی، یعنی کتب مفصل، منتقل گردد. این انتقال باید با بررسی‌های دقیق و اهتمام و کوشش‌های مستمر و مستحکمی، همراه باشد و باید نکات باارزش و مسائل دقیق و شاخه و برگ‌های جالب و کیفیت حل مشکلات و مسائل پیچیده علمی و جهات امتیازات مسائل متشابه مربوط و تمام علوم و فنونی را که دست اندر کار مذاکره آن‌ها است، و در ضمن مطالعه کتب و یا از طریق استفاده و استماع از استاد، بدانها دست یافته است آن‌ها را از طریق تعلیق و نگارش ضبط نماید.  
شاگرد نباید هیچ نکته سودمندی را که شخصا به آن برخورده است و یا از دیگران شنیده - و لو آنکه درباره هر علم و فنی باشد - ناچیز و حقیر تلقی کند؛ بلکه باید هر چه زودتر به نگارش و حفظ آن مبادرت ورزد. از پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که فرمود:  
«قیدوا العلم»: علم و دانش را به قید و بند در آرید.  
عرض کردند:  
راه و رسم آن چیست؟  
فرمود:  
کتابت و نگارش آ (364) (می تواند راه فرار و گریز آن را مسدود سازد و ناگزیر، پایدار و پا بر جای ماند).  
و نیز روایت کرده‌اند که یکی از انصار با نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) مجالست و شد آمد می‌کرد و سخنانی از آن حضرت می‌شنید که برای او خوش آیند و شگفت انگیز بود و احساس می‌کرد که علاقه و دلبستگی شدیدی به این سخنان دارد؛ ولی نمی‌توانست بیانات آن حضرت را در خاطرش نگاه دارد. به همین جهت مراتب نگرانی و شکوه خود را - راجع به نسیان و فراموشی - با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در میان گذاشت. حضرت به او فرمود:  
از دست خود مدد گیر.  
و به دست او اشاره فرمود که سخنانش را. بنویس (365)  
لذا گفته‌اند:  
کسی که معلومات و مایه‌های علمی خود را بر روی نوشت افزار و کاغذ نیاورد و آن را ثبت و ضبط نکند، نمی‌تواند این مایه‌ها را در شمار علم و دانش خویش محسوب نماید؛ (چون این گونه مایه‌های ضبط ناشده، فرار و گریزان است.  
و تا آنگاه که نوشته نشود این سرمایه‌ها مورد دستبرد نسیان و تطاول فراموشی واقع می‌شود، و حامل علم، از آن تهیدست می‌گردد).  
ما در ضمن بحث از آداب کتابت و نگارش - به خواست خداوند متعال - اخبار و احادیث دیگری را در این باره یاد خواهیم کرد.

11 - اغتنام فرصت دوران نشاط و جوانی و لزوم والائی همت

شاگرد باید در جد و جهد و کوشش و پویائی از علم، بیش از حد معمول اهتمام ورزیده، و بی اندازه دامن همت به کمر زند.  
و در بهره‌مند شدن از میراث انبیاء (علیهم السلام) به مقدار کم و ناچیز، قناعت و بسنده نکند. وقت فراغ و آسایش خاطر و حالت نشاط و شادابی و آغاز دوره جوانی و برنائی را - قبل از آنکه عوامل و عوارض تباه گر و ریاست و جاه و مقام بدان هجوم آورد - غنیمت بشمارد؛ زیرا بطالت گرائی و گرفتاری انسان به هر نوعی از ریاست و سرپرستی، کشنده ترین و سخت ترین دردها و مشکل ترین و بدخیم ترین بیماریها برای پیشرفت تحصیلی است.  
شاگرد باید از تیررس این حالت، سخت بر حذر باشد. اگر کسی خویشتن را از هر لحاظ، کامل تلقی کند و خود را از اساتید، بی نیاز بیند؛ - اگر درست بیندیشد - این حالت غرورآمیز، عین نقص بینش علمی و حقیقت جهل و نادانی، و نمایانگر حماقت و کم خردی، و نمودار قلت سرمایه علمی و معرفت او است. (انسان نباید خود را در هیچ مرحله‌ای از مراحل علمی، متوقف سازد، و در خویشتن، احساس کمال و بی نیازی کند؛ زیرا مجهولات و نکات نایافته و ناشناخته علمی، آنقدر فراوان و گسترده است که عمر نوح، و بلکه عمر هستی جهان، برای باز یافتن و کشف آنها نارسا و قاصر است، تا چه رسد به عمر کوتاه دوران تحصیل که فقط انسان می‌تواند در این دوره، قطره‌ای از دریای ژرفنا و گسترده نقاط مجهول علمی را در اختیار شاگرد قرار داده و یا خود از آن بهره‌مند گردد.

12 - حفظ همبستگی و ادامه استمرار شرکت در جلسات درس

باید شاگرد، ملازمت و همبستگی خویش را با جلسه درس، و بلکه در صورت امکان با هر نوع جلسات استاد، حفظ کند؛ زیرا در سایه این همبستگی، خیر و برکت مراتب تحصیل علم و ادب، رو به فزونی گذاشته و شاگرد بیش از پیش به نکات سودمند و متنوعی دست می‌یابد که شاید ممکن نباشد این نکات را از لابلای کتب و دفاتر علمی بازیافت. (دسترسی به این نکات سودمند به وقت و فرصت فراوانی نیاز دارد تا بتوان به برخی از آنها در کتب و نوشته‌ها آگاهی پیدا کند. ولی استاد در طی جلسات علمی، بیشترین نکات ارزشمند را بی دریغ و بدون زحمت؛ در اختیار شاگرد قرار میدهد) ؛ چنانکه امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در حدیثی که قبلا از آن یاد کردیم به همین نکته اشاره کرده و فرموده است:  
«نباید از طولانی شدن همنشینی و مجالست با عالم و دانشمند، خاطرت ملول و آزرده شود؛ زیرا عالم و دانشمند همچون خرمابنی است که باید در پای آن به انتظار بنشینی و چشم براه آن باشی تا رطب منافع و نکات گوارائی از آن برای تو. فروافت» (366)  
(و شهد آن، کامت را شیرین سازد).  
شاگرد نباید همت خود را فقط به شنیدن درس اختصاصی خویش، محدود سازد؛ زیرا اکتفاء کردن به درس شخصی و اختصاصی، نشانه کوتاهی همت او است؛ بلکه باید برای اشتغال به دروس دیگر همت گمارد؛ چون درس‌های متنوع و متعدد استاد، گنجینه‌های گوناگون و گوهرهای رنگارنگ و متنوعی است که باید شاگرد - در صورتی که دارای هوش و استعداد و ظرفیت و تحمل کافی باشد - از هر دری که فراسوی او در برابر این گنجینه و گوهرها گشوده می‌شود، توشه‌ای برگیرد.  
و به اصطلاح: «دم را غنیمت شمارد.» لذا باید با شاگردان و دوستان دیگر، در آن دروس مشارکت نموده و چنین فرض کند:  
هر درسی که استاد بدان سرگرم می‌گردد از آن اوست (و در عداد و شمار درس اختصاصی او به حساب می‌آید).  
اگر دانشجو احساس نماید که توانائی لازم برای ضبط و دریافت همه دروس را ندارد، باید سعی کند به دروسی - که از لحاظ ارزش و اهمیت در درجه نخست قرار دارد - خویشتن را به ترتیب اهمیت آنها سرگرم سازد. آری باید شاگرد این آداب را در دروس «مفرقه» (367) و غیررسمی رعایت کند.  
اما در مورد درس «تقاسیم» (368) یعنی دروس برنامه‌ای و رسمی باید گفت:  
شاگردی که قدرت و توانائی ضبط و دریافت مطالب چنین دروسی را دارا نباشد، ورود او در آن دروس، شایسته نیست.

13 - رعایت آداب ورود به جلسه درس

آنگاه که شاگرد وارد جلسه استاد می‌گردد. باید با صدائی رسا - که به گوش همه حاضران جلسه می‌رسد - بر آنها سلام و تحیت گوید.  
و سلام و درود گرم تر و صمیمانه تری را اختصاصاً به استاد، تقدیم دارد.  
برخی از دانشمندان معتقدند:  
جلسات درس و حلقات علمی - که حاضران می‌خواهند سرگرم بحث و مذاکره در آن گردند - از جمله موارد و مواضعی است که نباید هنگام ورود به آن، بر حاضران سلام کرد.  
و گروهی از علماء، این نظریه را تایید و پسند کرده‌اند. این نظریه، نظریه‌ای در خور حق و صواب و به جا می‌باشد؛ زیرا عکس العمل سلام کردن تازه وارد، این است که حاضران به درود و تحیت او پاسخ گویند، و این پاسخ دادن - احیانا آنان را از مسیر بحث، منحرف ساخته و حضور قلب و تمرکز فکر آنها را از میان می‌برد، چنانکه غالبا چنین حالتی به حاضران دست می‌دهد، به ویژه اگر در اثناء تقریر و توضیح یک مساله علمی، یک فرد تازه واردی را با سلام کردن خود، رشته سخن استاد و شاگردان را از هم گسیخته سازد، زیان چنین عملی از زیان موارد و مواضعی که نباید در آن موارد به سلام مبادرت نمود، فزونتر می‌باشد.  
با توجه به این نکته، اگر شاگردی بخواهد در این گونه مواقع حساس، وارد جلسه درس گردد باید - در صورت امکان - محلی را در داخل جلسه درس انتخاب کند که از دیدگاه استاد، مخفی باشد به طوریکه استاد - تا آنگاه که از تدریس فارغ می‌شود - متوجه حضور او نگردد. ورود شاگردان با چنین کیفیتی به جلسه درس، علاوه بر آنکه با ضوابط ادب و نزاکت توام است، موجب می‌گردد حق آن ایفاء شود و نیز حق بحث و تحقیق - از لحاظ مصونیت آن از عوامل مشغول کننده و پریشان ساز - اداء گردد.  
و در نتیجه جمع میان این دو حق امکان پذیر خواهد گشت.

14 - رعایت موازین جلوس در جوار معلم

آیا در چه شرائطی می‌توان در جوار استاد و در کنار او قرار گرفت؟  
شاگرد پس از تقدیم سلام؛ نباید هنگام ورود به جلسه درس از روی سر و گردن حاضران گام بردارد تا خود را به استاد، نزدیک سازد و در جوار او قرار گیرد. لذا اگر مقام علمی و مراتب سنی او در حدی نباشد که بتواند در جوار و کنار استاد بنشیند، (حق ندارد به خاطر تقرب به استاد، از سر و کول دیگران عبور نماید) ؛ بلکه باید به همان جائی که رسید جلوس کند، چنانکه در این باره حدیثی به ما رسیده.اس (369)  
اگر استاد و یا حاضران مجلس درس، صریحا او را به طرف صدر مجلس و نشستن در کنار استاد دعوت کنند، و یا آنکه مقام و منزلت او ایجاب کند که در جوار استاد جلوس نماید، و یا اینکه بداند که استاد و یا حاضران، سخت علاقه مندند و ترجیح می‌دهند که او در کنار استاد قرار گیرد، و یا نشستن او در جوار استاد، مقرون به مصلحت شاگردان دیگر باشد؛ به این صورت که مثلا استاد می‌خواهد با او به گونه‌ای مذاکره نماید که مذاکره وی برای حاضران، سودمند افتد، و یا اینکه چنان شاگردی مسن تر از دیگران، و یا دارای صلاحیت و فضیلت فزونتری است، (در چنین مواردی، این شاگرد می‌تواند از میان جمعیت، راهی را به سوی استاد بگشاید) و هیچگونه مانع اخلاقی برای چنین رفتاری وجود ندارد. (و اساسا در این گونه موارد، شاگردان دیگر موظفند اخلاقا راه گشای چنین شاگردی به سوی استاد باشند تا در جوار و کنار او قرار گیرد).

15 - رعایت حق اولویت دیگران نسبت به محل جلوس

اگر مقام و منزلت و موقعیت شاگرد، ایجاب کند که در کنار استاد باشد باید سعی کند خویشتن را به استاد نزدیک ساخته و در جوار او قرار گیرد، تا بدون زحمت و مشقت، سخنان استاد را کاملا درک و استماع نماید. ولی نباید آنقدر خود را به استاد نزدیک سازد که عمل او به عنوان سوء ادب و خروج از حدود نزاکت تلقی گردد.  
و چنانکه قبلا نیز یادآور شدیم: لباس و یا عضوی از اندام خود را بر روی لباس و مسند و مخده و سجاده و بساط و فرش مخصوص استاد قرار ندهد.  
باید متذکر شویم که اگر شاگردی قبل از دیگران، محلی را برای نشستن در مجلس درس انتخاب کرد، او از دیگران نسبت به آن محل، احق و اولی است، و روا نیست که فرد دیگری او را از جای خود برکند و ناآرامش ساخته و محل او را اشغال نماید؛ اگرچه بر حسب موازین آداب جلوس، چنین فردی دارای لیاقت و شایستگی فزونتری بوده و جلوس او در آن محل سزاوارتر باشد.  
یکی از دانشمندان میگوید:  
در چنین شرائطی از این پس، حق شاگرد نسبت به آن محل و مکان، پایدار می‌ماند، و همانند پیشه‌ور و دستفروشی که در بازار و گوشه‌ای از خیابان؛ با محل و مکانی، انس یافت به خاطر جدا شدن و دوری موقت او از آن مکان، حق اختصاص وی از میان نمی‌رود. اگر شاگردی در مجلس درس استاد، جا و مکانی ویژه برای خود انتخاب کرد و بدان مانوس گشت - اگر یکی دو روز نتوانست در درس شرکت کند و سپس موفق به حضور و شرکت در جلسه درس گردد - حق او نسبت به آن مکان، محفوظ خواهد ماند.  
و همین حکم درباره نمازگزار نیز جاری است که متضمن فائده‌ای در نماز می‌باشد و این فائده عبارت از ذکر، و امثال آن است.

16 - رعایت ادب و نزاکت نسبت به حاضران جلسه درس

باید رفتار شاگرد نسبت به رفقاء و حاضران جلسه درس؛ توام با ادب و نزاکت باشد؛ زیرا در حقیقت، اظهار ادب نسبت به آنها به منزله ادب نگهداشتن با استاد و احترام و ارج نهادن به جلسه درس او است. بنابراین شاگرد، اخلاقا موظف است بزرگسالان و همگنان و رفقاء و دوستانش را در مجلس درس استاد، ارج نهد و حق آنان را از لحاظ احترام، اداء نماید.

17 - نباید محل جلوس دیگران را اشغال کرد

شاگرد نباید مزاحم هیچیک از شرکت کنندگان جلسه درس گردد، و نیز نباید متوقع باشد و ترجیح دهد که کسی از جای خود برخیزد و آن را به او پیشکش کند.  
و اگر کسی هم حاضر به این امر شد، موظف است تسلیم تعارف او نشود، و به جای او در آن مکان ننشیند؛ چون پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) انسان را از چنین عملی، نهی کرده و فرموده است:  
نباید کسی را از جای خودش بلند کرد تا خود در آنجا بنشیند.  
و نیز اضافه فرمود:  
«ولی بهتر است به جای اینکار، مجلس را برای واردین، گشاده و گسترده سازید» (370) تا (فرد تازه وارد برای جلوس خود جا و مکانی بیابد).  
آری، اگر نشستن شاگردی در جای شاگردی دیگر، مقرون به مصلحت و فائده‌ای برای حاضران جلسه درس باشد، و از شواهد و قرائن نیز چنین برآید که این شاگرد، سخت علاقمند است که در جای او جلوس کند، در چنین صورتی اشغال جای شاگرد دیگر، اخلاقا بلامانع است، (یعنی می‌تواند جای فرد دیگری را با رضای خاطر او اشغال کند).

18 - شاگرد باید در رده حلقه درس قرار گیرد

شاگرد نباید - بدون نیاز و ضرورت - در میان حلقه درس و یا جلوی شاگرد دیگری جلوس کند؛ چون از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که آن حضرت، کسی را که در میان حلقه و مجلس درس بنشیند، مطرود از مهر و لطف الهی معرفی فرموده.اس (371)  
البته اگر - به خاطر تنگی و محدودیت محیط جلسه درس و یا به علت ازدحام و انبوه بودن جمعیت و یا برای شنیدن درس - ناگزیر به جلوس در میان حلقه مجلس درس گردد، نشستن او بدینگونه بلامانع است

19 - نباید هنگام جلوس، میان دو فرد مانوس، جدائی انداخت

شاگرد نباید - به منظور انتخاب جا و مکان نشستن - میان دو برادر، و یا میان پدر و پسر، و نیز میان دو فرد نزدیک و خویشاوند، و یا میان دو یار محب و دوستدار یکدیگر - جز با رضای خاطر و تمایل آنها - جلوس کند؛ چون پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از نشستن میان دو فرد مانوس با یکدیگر - باستثنای مواردی که طرفین اجازه دهند - نهی فرموده.اس (372)

20 - رعایت آسایش حاضران

حاضران و شرکت کنندگان در جلسه درس، اخلاقا موظفند به محض ورود شخص تازه وارد، بدو تهنیت گفته، و برای نشستن او، مجلس را آماده ساخته و برای او جائی باز کنند و به خاطر او، مجلس را گشاده و محیای جلوس وی سازند و در خور شأن و مقامش - آنگونه که به امثال و اقران او احترام می‌گذارند - شخصیت او را ارج نهند.  
اگر برای جلوس او، جلسه آماده و گشاده گردد تا جائی برای نشستن او فراهم شود، و نیز احساس کند که خود حاضران در مضیقه قرار گرفته‌اند، خویشتن را به اصطلاح: جمع و جور کند و خود را نگستراند و بر روی زمین، پهن نسازد. او نباید با بر و پهلو و پشت خود به کسی تکیه کند.  
و نیز نباید با پس و پیش رفتن، خود را جابجا کرده، و خود از میان جمعیت بیرون افتد. (و بالاخره مزاحم دیگران نگردد و باید رنج خود را در برابر راحتی دیگران، با آغوش باز پذیرا باشد).

21 - عدم مداخله در درس دیگران

شاگرد نباید در درس اختصاصی دیگران، سخنی به میان آورد، سخنی که با آن درس ارتباط ندارد، و یا موجب می‌گردد که رشته بحث و گفتگوی شاگردان و استاد را از هم گسیخته سازد. اگر گروهی، درس خود را آغاز کردند نباید سخنی را که مربوط به درس گذشته و یا دروس دیگر است مطرح سازد، سخنی که می‌تواند آن را در فرصتهای دیگر به میان آورد. که بعدا قابل جبران و تدارک می‌باشد. البته اگر استاد و شاگردان آن درس، به او اجازه چنین کاری را بدهند، بازگو کردن مطالبی که با آن درس بیگانگی دارد، بلامانع خواهد بود.

22 - عدم مداخله و مشارکت در سخن دیگران

هیچ شاگردی اخلاقا حق ندارد، ضمن گفتگوی شاگرد دیگر، یعنی شاگردی که با استاد، سرگرم گفتگو است با او همصدا و همزبان گردد، و در سخنان آن دو شرکت نماید. بخصوص او حق ندارد ضمن بحث و مذاکره استاد نیز در ایراد مطلب با او هم آواز شود.  
یکی از حکماء می‌گوید:  
«ادب و نزاکت، ایجاب می‌کند که انسان در سخنان و گفتار استاد و یا هر کسی دیگر، مشارکت و دخالت (نابجا) نکند؛ اگرچه دارای اطلاع و آگاهی فزونتری نسبت به آن سخنان باشد.» (373)  
شاعری (374) نیز در این باره گوید:  
و لا تشارک فی الحدیث اهله  
و ان عرفت فرعه و اصله  
در گفتار اهل سخن و مذاکره، دخالت نکن، اگرچه اصل و فرع و ریشه و شاخه سخن آنان را قبلا شناسائی کرده باشی.  
لکن اگر خود گوینده (یعنی استاد و یا شاگرد) به این دخالت، رضایت دهند، هیچ مانعی برای این کار، وجود ندارد.

23 - ادب نگاهداشتن با استاد و شاگردان

اگر یکی از شاگردان به شاگرد دیگری اسائه ادب نمود - بجز استاد - هیچ فرد دیگری حق نهی و تنبیه او را ندارد، مگر آنگاه که استاد، آن فرد را موظف سازد تا از اسائه ادب چنان شاگردی جلوگیری کند، و یا آنکه در سر و نهان - از طریق اندرز و نصیحت - مانع اسائه ادب آنها نسبت به یکدیگر گردد.  
اما اگر یکی از شاگردان و حاضران جلسه، با خود استاد برخلاف ادب و نزاکت رفتار کند، همه شاگردان موظفند - در حد توانائی خویش - او را توبیخ نموده و طردش سازند و از رفتار او جلوگیری کنند، و در صدد حمایت و یاری از استاد برآیند و لو آنکه خود استاد از جسارت چنین شاگردی چشم پوشی و گذشت خویش را اظهار نماید، مع ذلک باید شاگردان به منظور اداء حق استاد، مانع جسارت شاگرد نسبت به او گردند.

24 - رعایت نوبت در درس

آنگاه که شاگرد می‌خواهد درس خود را بر استاد بخواند، باید نوبت خویش را از لحاظ تقدیم و تأخیر، مراعات کند. او نمی‌تواند بدون اجازه و رضایت دیگران، نوبت اختصاصی آنها را اشغال نموده و قرائت درس خود را جلو اندازد.  
روایت کرده‌اند که «یکی از انصار برای طرح پرسشی، حضور پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید؛ در این اثناء مردی از قبیله ثقیف وارد شد، (و در حین گفتگوی مرد انصاری با آن حضرت، سخنی به میان آورد) حضرت به او فرمود:  
یا اخاثقیف = ای برادر، این مرد انصاری، پیش از تو، مساله‌ای را با من در میان گذاشت. کمی درنگ کن و در جای خویش بنشین تا قبل از رسیدگی به خواسته تو، به برآوردن حاجت و نیاز این مرد انصاری، آغاز کنیم.» (375)  
گفته‌اند:  
شاگرد نباید نوبت خود را در اختیار دیگران قرار دهد؛ زیرا این گونه ایثار و گذشت از قرب، و صرفنظر کردن از تقدم نوبت - (که از رهگذر آن، فرصت انسان از دست می‌رود - نه تنها به عنوان کمال اخلاقی تلقی نمی‌گردد؛ بلکه به خاطر دوری و ناسازگاری با دانش آموختن) ، نقص و کاهش همت انسان را در امر تحصیل نشان می‌دهد.  
اگر استاد، چنین احساس کند که چنانچه شاگردی نوبت دیگران را در اختیار گیرد، مقرون به مصلحت است و خود استاد نیز اجازه چنین کاری را صادر کند، باید شاگرد - در مقام امتثال و اطاعت از امر استاد - درس خویش را در خارج از نوبت بخواند، البته با این اندیشه که نظر و صوابدید استاد، توام به مآل اندیشی و کمال بوده و هدف صحیحی را در این کار منظور کرده است.  
بعضی از دانشمندان معتقدند که اگر شاگرد، نوبت درس خود را در اختیار شاگرد غریب و ناآشنائی قرار دهد، این کار او، در خور استحباب و مقرون به رضای الهی است؛ چون همه مردم تا حد دوردستی به احترام و ارج نهادن افراد غریب و حفظ حرمت و رعایت حال آن‌ها موظف هستند. در این باره، روایتی نیز از ابن عباس نقل شده است که همین مطلب را تایید می.کن (376)  
و بدینسان اگر برای شاگردی - که درس او در نوبت بعدی قرار دارد - حاجتی ضروری پیش آید و شاگردی که نوبت او مقدم است از این پیش آمد، آگاه گردد (مستحب است که نوبت خود را در اختیار چنین شاگردی قرار دهد تا درس خود را در نوبت اول بخواند و بتواند به حوائج ضروری خویش رسیدگی نماید).  
ملاک نوبت گرفتن عبارت از حضور در جلسه می‌باشد، اگر چه پس از حضور، برای کارهای ضروری از قبیل قضاء حاجت و یا تجدید وضوء از جلسه خارج شود. البته نوبت او در صورتی محفوظ می‌ماند که بازگشت و عودت او به جلسه درس، خارج از حد متعارف، طولانی نگردد. (و الا نوبت و حق اولویت او از میان می‌رود).  
اگر دو شاگرد برای دو درس متفاوت، در یک زمان در جلسه حضور یابند استاد باید نوبت را برای شروع به درس هر یک از آنها مشخص سازد. بدیهی است که توسل به قرعه و استفاده از آن در صورتی صحیح است که تعلیم علمی که تدریس می‌گردد به حد وجوب و لزوم و ضرورت رسیده باشد. ولی اگر تعلیم علم مورد نظر دارای وجوب و ضرورت نباشد، استاد در تعیین نوبت مخیر است. البته در چنین شرائطی نیز مستحب است که نخست، رعایت ترتیب نوبت نموده، و در صورت تساوی آنها از لحاظ حضورشان در جلسه درس به قرعه متوسل شود.  
اگر استاد همه شاگردان را - در صورت تساوی و برابر بودن آنها از لحاظ درک و فهم - در یک درس، گردهم آورد، چنین کاری نیز جائز و روا می‌باشد.  
مُعید و مدرس مدرسه (که اولی از میان جمع شاگردان، انتخاب می‌شود، و استاد را در اعاده و توضیح درس یاری می‌دهد) اگر به اقراء درس - آن هم در وقت معینی برای شاگردان مدرسه - موظف گردند، نمی‌توانند نوبت دیگران را بر نوبت شاگردان مدرسه - بدون اجازه و رضایت آنان - جلو اندازند، اگرچه شاگردان خارج از مدرسه، قبل از شاگردان مدرسه، در جلسه درس حضور بهم رسانده باشند. البته در صورتی که تدریس و تعلیم شاگردان خارج مدرسه به حد وجوب نرسیده باشد، و یا آنکه تعلیم به همه آنها اعم از اهل مدرسه و جز آنها به سر حد وجوب برسد.  
ولی اگر تدریس به شاگردان خارج از مدرسه، به سر حد وجوب برسد، و معید و مدرس مدرسه، در تدریس به اهل مدرسه، احساس تکلیف ضروری و واجب نکنند، آیا چنین موردی از همان موارد استثنائی است (که بتوان نوبت تدریس به آنان را بر اهل مدرسه، مقدم داشت) و یا باید به حکم وجوب و تکلیف الزامی، به آنان تدریس کرد و انجام وظیفه اختصاصی آن روز - یعنی تدریس به اهل مدرسه را - رها نموده تا در روز دیگری انجام گیرد؟ و یا آنکه باید نوبت اهل مدرسه را بر نوبت شاگردان خارج از مدرسه، جلو انداخت؟  
هر یک از وجوه فوق، قابل عمل می‌باشد. ولی بهتر آن است که در آن روز - اختصاصا - به شاگردان خارج از مدرسه، تدریس کند، و روز دیگری را برای تدریس به شاگردان مدرسه، اختصاص دهد

25 - رعایت موازین جلوس در محضر استاد

شاگرد باید به هنگام درس - به همان کیفیتی که قبلا بطور مفصل یادآوری کردیم - در برابر استاد، جلوس کند و به همانگونه که در بخش‌های گذشته متذکر شدیم، باید طرز نشستن او نمایانگر نزاکت و ادب او در محضر استاد باشد.  
وقتی به جلسه درس می‌رود، کتاب درسی خود را همراه خود گیرد و شخصا آن را با خود بردارد، (یعنی در این کار از هیچ کسی کمک نگیرد) ، و کتاب را در حال خواندن و قرائت - به صورت باز و گشاده - بر روی زمین قرار ندهد، بلکه آن را به دست گرفته و از روی آن، درس را قرائت کند.

26 - کسب اجازه از محضر استاد و خواندن دعاء به هنگام قرائت درس

شاگرد نباید - قبل از کسب اجازه از استاد - به قرائت درس آغاز کند. این نکته را گروهی از دانشمندان یادآور شده ان (377) (که باید شاگرد برای قرائت درس، از استاد کسب اجازه نماید).  
و آنگاه که استاد، اجازه قرائت را به او داد باید «استعاذه» کند، (یعنی از شر شیطان به خدا پناه برد و بگوید:  
اعوذ بالله من الشیطان الرجیم - یا - اعوذ بالله السمیع العلیم من الشیطان الرجیم - یا - استعیذ بالله السمیع العلیم من الشیطان الرجیم).  
سپس نام خداوند متعال را بر زبان جاری سازد (و بگوید:  
بسم الله الرحمن الرحیم).  
پس از آن، خدای را سپاس گفته و بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندانش (علیهم السلام) درود فرستد (مثلا به عنوان نمونه بگوید:  
الحمدلله رب العالمین، و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین).  
بعد از آن، دعای خود را به استاد و والدین و همه استادان خویش و دانشمندان و خویشتن و سایر مسلمین، نثار کند.  
و چنانچه دعای ویژه‌ای نیز نثار مؤلف کتاب درسی خود نماید، کار خوب و پسندیده‌ای است.  
شاگرد باید بدینسان - به هنگام آغاز نمودن به هر درس و یا تکرار و مطالعه و مقابله آن در حضور استاد یا در غیاب او - عمل کند.  
و آنگاه که درس را بر استاد قرائت می‌کند، اختصاصا استاد را دعاء کند، و چنانکه گفتیم برای مصنف کتاب نیز از خداوند متعال، طلب رحمت و مغفرت نماید.  
وقتی که دانشجو و شاگرد، دعای خود را نثار استاد می‌نماید باید چنین گوید:  
«رضی الله عنکم: خدا از شما راضی باشد» یا «رضی الله عن شیخنا: خدا از استاد ما راضی باشد» و یا بگوید:  
«رضی الله عن امامنا: خداوند از امام و راهبر ما راضی باشد» و امثال این گونه دعاها که باید هدف آنها، عبارت از خود استاد باشد.  
آنگاه که دانشجو از خواندن درس، فراغت یافت، باید برای مرتبه دوم نیز استاد خود را دعاء کند، و استاد نیز به نوبه خود - در هر وقتی که مشمول دعای دانشجوی خود قرار گرفت - درباره او دعاء نماید.  
اگر دانشجو در افتتاح درس خود، از خواندن و یاد کردن مضامین غفلت کند، و یا به علت بی اطلاعی و یا نسیان، آن را ترک نماید، باید استاد به او هشدار داده و مضامین فوق و دعای مذکور را به وی تعلیم دهد و آن را به یاد او آورد؛ زیرا افتتاح درس با مضامین مذکور، از مهمترین آداب و آئین‌های دانش آموختن می‌باشد. اخبار و احادیث نیز، همه مردم را موظف می‌دارد که در آغاز نمودن به کارهای مهم، نام خدای را به زبان آورده و سپاس او را به جای. آرن (378)  
درس خواندن نیز از مهمترین و پرارزش ترین کارهای انسان به شمار می‌آید.

27 - اهتمام به مذاکره و تکرار و اعاده سخنان استاد

شاگرد باید با کسانی که همدرس او هستند و وی را در درس، همراهی می‌کنند و در مجلس درس، مراقب نکات سودمند و قواعد و ضوابط و امثال آنها می‌باشند (و آنها را به خاطر می‌سپارند) بحث و مذاکره نماید، و سخنان و بیانات استاد را میان خود، اعاده و تکرار کنند؛ زیرا بحث و مذاکره درس، متضمن فوائد مهمی است که از هر جهت بر فوائد و عوائد حفظ کردن آن، ترجیح دارد؛ (به دلیل اینکه ممکن است حفظ کردن درس - احیانا - همراه با لغزش و اشتباه صورت گیرد؛ در حالی که مذاکره آن، بهترین راه برای حفظ کردن و نیز جبران اشتباه و لغزش می‌باشد).  
شاگردان باید بلافاصله پس از برخاستن از جلسه درس و پیش از تفرق اذهان و تشتت افکار، و از یاد رفتن و پراکندگی پاره‌ای از مسموعات از ذهنشان، به مذاکره و مباحثه درس مبادرت ورزند و سپس در فرصتهای مناسب نیز همین مذاکره را با دیگران تکرار کنند.  
بنابراین هیچ امری از لحاظ اهمیت به پایه مذاکره و مباحثه نمی‌رسد، و آن کسی که طالب علم است برای مذاکره، احساس حرج و دشواری نمی‌نماید.  
و یا اگر احساس دشواری و ناهمواری می‌نماید، نباید از اداء وظیفه نسبت به آن شانه خالی کند.  
اگر دانشجو برای مذاکره و مباحثه درس، یار و رفیقی برای خود نیافت باید خود با خویشتن مذاکره کند، و مفاهیم و تعابیری که از استاد شنیده است بر ذهن و خاطر خویش عرضه و تکرار نماید تا به حفظ و پایداری آن مدد کرده و آن را بر صحیفه خاطر خود بنگارد؛ زیرا تکرار معنی و مفهوم علمی بر صحیفه دل و پهنه خاطر، همانند تکرار لفظ بر زبان می‌باشد.  
کمتر اتفاق می‌افتد کسی صرفا بر تفکر و تعقل بیانات استاد در جلسه درس، اکتفاء کند و آن را به دست فراموشی سپرده و از جای خود برخیزد و جلسه درس را ترک گوید، و به هیچ وجه آن درس را با خود و یا دیگری تکرار و اعاده ننماید، ولی در عین حال نسبت به آن درس، موفق و کامیاب گردد، (و اندوخته‌های ذهنی او پایداری خود را حفظ نماید).

28 - حفظ حرمت استاد به گاه مباحثه و اعاده درس

دانشجویان باید در خارج محیط جلسه درس، به مباحثه و مذاکره آن مبادرت ورزند؛ ولی می‌توانند پس از انصراف و فراغت استاد از درس، در خود محیط جلسه درس، اقدام به مذاکره و مباحثه می‌کنند) - مذاکره خود را به گونه‌ای برگزار نمایند که سر و صدای آنها به گوش استاد نرسد، زیرا اگر به کیفیتی مباحثه کنند که سر و صدای آنها به گوش استاد برسد؛ این عمل به عنوان سوء ادب و جسارت به استاد تلقی خواهد شد. به خصوص اگر چنین شاگردانی، دارای «معید» باشند و همین معید، با صدائی رسا - که آن را به گوش استاد می‌رساند - درس آنها را اعاده کند، و با قبول مسئولیت اعاده درس و سینه راست کردن و صدرنشینی خود، آن هم در محضر استاد، با وی هماوردی نماید، این رفتار به عنوان زشت ترین صفات و بیگانه ترین، عمل نسبت به موازین اخلاق و آداب به شمار می‌آید.  
البته مورد استثنائی نیز وجود دارد، و آن هم عبارت از وقتی است که استاد به خاطر مصلحت اندیشی، به شاگرد عادی و یا به شاگردی - که دارای سمت «معید» است - اجازه دهد تا در محضر او به مباحثه و یا اعاده درس، دست یازد، (مثلا استاد می‌خواهد شاگرد را از نظر بیان و کارآئی او در امر تعلیم یا به منظورهای دیگر، بیازماید تا شایستگی او را برای مقام معلمی و تدریس، و یا سایر اهداف دیگر احراز نماید، و یا مراتب علمی او را امتحان کند؛ در چنین شرائطی، شاگرد می‌تواند در حضور استاد، داد سخن داده و به مذاکره و مباحثه و اعاده درس او مبادرت ورزد).

29 - رعایت موازین اخلاقی در نحوه مذاکرات علمی

همه دانشجویان اخلاقا موظفند همان آداب و احتراماتی که قبلا از آن‌ها نسبت به استاد، سخن رفت و یا آدابی قریب به آن را نسبت به شاگردان مسن تر از خویشتن و یا با «معید» خود در مباحثات و مذاکرات علمی مراعات کرده و رفتاری آمیخته با ادب و نزاکت را با آنها در پیش گیرند. دانشجویان نباید با این گونه افراد - آنگاه که درباره گفتارشان، شاک و مردد می‌گردند - به ستیز برخیزند؛ بلکه باید با آمیزه رفق و مدارا، درباره گفتار آنها بررسی کرده و سرانجام - تا آنجا که امکانات اجازه می‌دهد - به بیان و توضیح حقیقت، دست یابند.  
اگر دانشجویان پس از بررسی مطلب نتوانستند حق مطلب را با قاطعیت دریابند و شبهه و تردیدی در آنها به هم رسد باید به منظور وصول به هدف، به خود استاد مراجعه نمایند.  
و در مراجعه به او نیز، لطف بیان و حسن ادب را فراموش نکنند، و در صدد معرفی موافقان و مخالفان مطلب مورد بحث برنیایند؛ بلکه سعی کنند در ظل این مراجعه صرفا به درخواست بیان حقیقت و روشن شدن حق - به هر صورت و کیفیت ممکن - قناعت نمایند.

30 - وظائف علمی و اخلاقی دانشجویان برجسته

شاگردی که به نوعی از دانش و کمالات علمی و اخلاقی، در میان همگنان، برخوردار می‌باشد باید دوستان و رفقای خود را ارشاد نموده و آنان را به گردهم آئی و مذاکرات علمی و فراهم آوردن ذخائر فرهنگی، ترغیب و تشویق نموده و بذل زحمت و کوشش را بر خود در راه علم، هموار ساخته، نکات سودمند و قواعد کلی و مطالب جالب را - از طریق مذاکره و گفتگوئی که از محبت و دلسوزی مایه می‌گیرد - به آنان تذکر دهد.  
چنین شاگرد سرشناس (و برخوردار از کمال نسبی در علم) ، باید بداند که در ظل این ارشاد و راهنمائی، به خیر و برکت و فزونی سرمایه دانش خویش - در سایه تفضل پروردگار - مدد نموده و خداوند متعال، نورانیتی در دلش پدید می‌آورد تا مطالب علمی در خاطرش استوار و پایدار بماند. علاوه بر این مزایا، این گونه شاگرد خوشنام و سرشناس و فاضل، به خاطر ارشاد دیگران، اجر و پاداش بزرگ و فراوانی را نصیب خویش ساخته و حسن نظر و التفات و مهر پروردگار را به خود جلب می‌کند.  
اگر شاگردی که واجد نوعی از کمالات علمی است از این گونه ارشادات نسبت به همگنان خود دریغ ورزد از نظر بازده کار، در نقطه مقابل شاگرد سرشناس و دلسوز قرار می‌گیرد، یعنی معلومات او پایداری خود را از دست می‌دهد، و اگر هم پایدار بماند، ثمربخش نخواهد بود و خیر و برکت و فزایندگی سرمایه‌های علمی، در اندوخته‌های ذهنی او به وجود نمی‌آید؛ این نکته برای گروه بسیاری از پیشینیان و پسینیان به تجربه رسیده است.  
شاگردی که از نظر کمالات علمی، شهرتی کسب کرده و از دانش فزونتری برخوردار است، نباید نسبت به دیگران، رشک و حسد برده و آنان را تحقیر کند. او نباید بر اقران و همگنان خود مباهات ورزیده، و به خاطر درک و فهم جالب خویش، و پیشتازی علمی نسبت به دیگران، دچار عجب و غرور و خودپسندی گردد؛ چون او نیز رد رده همانان قرار داشته است؛ ولی خداوند بر وی منت نهاده و او را در میان همالان و دوستانش، ممتاز و برجسته ساخته است.  
بنابراین باید او سپاسگزار چنین نعمت و منت الهی بوده، و در سایه استمرار سپاس خویش، برکات و فزایندگی مایه‌های علمی را از خداوند متعال درخواست کند.  
اگر چنین دانشجوی ممتاز و برجسته و فاضل (به جای تحقیر دیگران و مباهات بر اقران و عجب و غرور و خودپسندی) ، سپاس نعمت و منت الهی را پیشه خود سازد و در سایه آن، شایستگی او در مسیر تکامل، قرار گیرد و فضیلت و شرافت اخلاقی او زبانزد دیگران گردد، به مراتب و مراحل علمی والاتری ارتقاء خواهد یافت.  
خداوند متعال، ولی توفیق و ضامن کامیابی انسان در مسیر فضیلت و عهده دار تکامل او در ارتقاء به والاترین مقام انسانیت و معنویت و مدارج عالی علمی است.

باب 2 آداب فتوی و مفتی و مستفتی

اشاره

مقدمه:

در این باب از مطالبی یاد می‌کنیم که دارای ارزش و اهمیت زیادی است؛ زیرا موضوع فتوی، باب وسیع و گسترده‌ای است (که مطالب فراوانی در زمینه آن وجود دارد).  
و لذا قبل از ورود در بحث مذکور، مقدمه زیر را می‌آوریم (تا اهمیت مسئله فتوی روشن گردد):  
باید دانست مسئله «افتاء» یعنی صادر کردن حکم و فتوی، از مسائل بسیار مهم و پرمخاطره و در عین حال دارای پاداش بزرگ و فضیلت فراوان، و موقعیت شکوهمند و گرانقدری است؛ زیرا مفتی و مجتهدی که حکم و فتوی صادر می‌کند، وارث انبیاء و پیغمبران است، و می‌خواهد به اداء یک تکلیفی که واجب کفائی است قیام نماید؛ ولی در معرض خطاء و لغزش، و مواجه با خطر می‌باشد؛ لذا گفته‌اند:  
المفتی موقع نائب من الله تعالی  
کسی که فتوی و حکم برای مردم صادر می‌کند توشیح گری است که دارای مقام نیابت الهی می‌باشد.  
لذا باید بنگرد که چه می‌گوید، و باید در گفتار خود عمیقا دقت نماید. درباره فتوی و آداب آن و لزوم درنگ اندیشمندانه و احتیاط و پرهیز کردن در آن، آیات و اخبار و آثاری وارد شده است که بخش‌های جالب و گزیده هائی از آن‌ها را در زیر یاد می‌کنیم:

الف - آیات قرآنی راجع به صادر کردن حکم و فتوی

خداوند متعال در قرآن کریم. (آیات متعددی) را درباره فتوی یاد کرده است که موضوع فتوی یا مسائل مربوط به آن در آن‌ها به چشم می‌خورد:  
یستفتونک، قل الله یفتیکم (379)  
ای پیامبر، مردم از تو استفتاء می‌کنند، بگو که خدا به شما فتوی می‌دهد، و احکام را بیان می‌کند.  
و یستنبؤنک احق هو، قل ای و ربی انه لحق (380)  
از تو خبرگیری و سؤال می‌کنند، یعنی از تو استفتاء می‌نمایند که آیا چنین موضوع، یعنی عذاب و قیامت، به حق است؟ بگو آری، سوگند به پروردگارم که آن موضوع قطعا به حق می‌باشد.  
یوسف ایها الصدیق افتنا فی سبع بقرات سمان … (381)  
یوسف! ای انسان صدیق و راستین، فتوی ده، و برای ما درباره هفت گاو فربهی … حکم صادر کن.  
خداوند متعال به منظور تهدید افراد (فاقد شرائط فتوی) ، در جهت صدور حکم و فتوی می‌فرماید:  
و لاتقولوا لما تصف السنتکم الکذب، هذا حلال و هذا حرام لتفتروا علی الله الکذب (382)  
برای آنچه زبانتان بدان گویا است، دروغ را به وسیله آن جاری نسازید که این چیز حلال و آن چیز حرام است، تا مبادا بر خداوند متعال دروغ ببندید.  
و یا می‌فرماید:  
و ان تقولوا علی الله ما لا تعلمون  
و بر حذر باشید از اینکه درباره خداوند متعال، چیزی را که نمی‌دانید بگوئید.  
یا می‌فرماید:  
قل اراءیتم ما انزل الله لکم من رزق فجعلتم منه حراما و حلالا قل الله اذن لکم ام علی الله تفترون (383)  
از پیامبر، بگو گزارش کنید آن مقدار از رزق و روزی را که خداوند متعال برای شما فرو آورد، و شما برخی از آن‌ها را حرام و بعضی را حلال قرار دادید. آیا خداوند به شما چنین رخصت و اجازه‌ای داده است، و یا بر او دروغ می‌بندید؟  
ملاحظه کنید که خداوند متعال با چه کیفیتی، مستند و مأخذ حکم و فتوی را به دو نوع تقسیم فرموده: (نوعی از آن به گونه‌ای است که انسان در صدور فتوی و اظهار رأی و نظر درباره آن‌ها - از طرف خداوند - ماذون و مجاز می‌باشد.  
و نوعی دیگر که در اظهار نظر درباره آن‌ها مجاز نیست). بنابراین اگر اذن الهی درباره رأی و نظری تحقق نیابد (و تو شخصا) راجع به آن‌ها اظهار نظر کنی و فتوی دهی، بر خداوند متعال دروغ و افتراء می‌بندی.  
بنگر به گفتار الهی که به عنوان حکایت از رسول و فرستاده اش - که در پیشگاه وی، گرامی ترین خلق او است - چگونه سخن می‌گوید، آری می‌فرماید:  
و لو تقول علینا بعض الاقاویل لاخذنا منه بالیمین ثم لقطعنا منه الوتین (384)  
اگر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) پاره‌ای از سخنان را نابجا به ما نسبت می‌داد، به دست خویش و نیروی خود از او بر می‌گرفتیم، و سپس رگ گردن و قلب او را از هم می‌دریدیم.  
با توجه به اینکه خداوند متعال، عزیزترین خلق خود را این گونه ارعاب و تهدید می‌فرماید، انذار و تهدید او نسبت به دیگران چگونه خواهد بود آن گاه که آنان در حضور خداوند و در برابر او سخنی را به دروغ و به نام او بر زبان می‌آورند؟

ب - احادیث مربوط به فتوی

سخنان پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم):  
«خداوند متعال، علم و دانش را بدینگونه از مردم دریغ نمی‌کند که آن را از دست مردم بگیرد؛ بلکه علم و دانش را - از طریق برگرفتن علماء و دانشمندان از میانشان - از دست آن‌ها می‌گیرد، (و آنان را بدینطریق از نیروهای انسانی حامل علم و دانش، تهیدست و محروم می‌سازد) تا آنگاه که در میان آن‌ها دانشمندانی را باقی نگذارد و سرانجام، ناگزیر گردند افراد نادان و فاقد علم را به عنوان رؤسا و سرپرستان خویش انتخاب نمایند، و آنان نیز بدون بصیرت و آگاهی‌های لازم فتوی دهند، و خود گمراه شوند و دیگران را نیز به گمراهی سوق دهند» (385).  
«اگر کسی فتوائی را اخذ کند که فتوی دهنده بدون آگاهی لازم، آن را صادر کند گناه مستفتی در عهده کسی است که به او فتوی داده است.» (386)  
«آن کسی که در میان شما از لحاظ فتوی و صادر کردن حکم، دارای جرات و جسارت فزون تری است، (باید گفت): همو نسبت به آتش جهنم، دارای جسارت بیشتری می‌باشد.» (387)  
«پرشکنجه ترین و معذب ترین مردم در روز قیامت، عبارت از کسانی هستند که ذیلا از آن‌ها یاد می‌شود:  
1 - کسی که پیامبری را به قتل رسانده باشد.  
2 - کسی که پیامبری، او را به قتل رساند.  
3 - کسی که بدون علم و آگاهی فتوی دهد و مردم را گمراه سازد.  
4 - کسی که دست اندر کار مجسمه سازی و پیکره تراشی جانداران گردد» (388)  
سخنان ائمه (علیهم السلام)  
امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرمود:  
«دو فرد، مبغوض ترین خلق نزد خداوند متعال هستند:  
1 - فردی که خداوند متعال، او را به خود واگذاشته، و مآلا از راه راست منحرف گشته و شیفته و مغرور رأی و گفتار بدعت آمیز شده، و دم از نماز و روزه می‌زند. چنین فردی، عامل و انگیزه‌ای برای فتنه و شیفتگی و فریب مردمی است که شیفته او شدند، آری او راه هدایت و رشد پیشینیان را گم کرده است، او عامل و موجب گمراهی پیروانش - چه در زمان حیات و چه پس از مرگ خود - می‌باشد، و بار گران اشتباهات و لغزشهای دیگران را به دوش می‌کشد.  
2 - کسی که جهل و نادانی خویش را همچون قماش و کالائی در میان مردم ناآگاه و فاقد علم، رواج می‌دهد، و اسیر و گرفتار تیرگیها و تاریکیهای فتنه و شیفتگی به دنیا است.  
و او را انسان نماها، عالم و دانشمند می‌نامند؛ در حالی که چنین فردی هیچ روز کاملی را صرف علم و دانش نکرده است.  
آنگاه که بامدادان از بستر خواب بر می‌خیزد، خواسته‌ها و تمایلات او در مورد چیزهائی فزاینده است که اندک آن از فزونی آن بهتر می‌باشد، (یعنی دنبال دنیا و یا معارف و معلومات کم ارزش است). آنگاه که از آب گندیده و لجنزار دنیا سیراب گشت، و مطالب بی فائده‌ای را اندوخت، و در میان مردم بر کرسی قضاء و داوری نشست تا به اصطلاح به حل و فصل مشکلات بپردازد و در صدد جبران لغزشهای دیگران برآید، اگر همو با مطالب پیچیده و مهمی مواجه گردد، اراجیفی را با استمداد از رأی و نظر شخصی، می‌پردازد و سپس بر اساس آن، حکم و فرمان قطعی صادر می‌کند.  
پس بنابراین، چنین فردی در امر شبهه بافی و لغزش پردازی و یاوه سرائی، همچون عنکبوتی است که تار و پودی (سست بنیاد در پیرامون خویش) می‌تند و نمی‌داند که آیا طریق صواب و راه حق را می‌پیماید و یا دچار اشتباه می‌باشد.  
او نباید چنین تصور کند که نسبت به آنچه درباره آنها حس پذیرش ندارد از علم و آگاهی برخوردار است. لذا چنین شخصی - جز معتقدات خویش - روش و شیوه‌ای را به رسمیت نمی‌شناسد.  
اگر او را با چیزی قیاس کند و آنها را (با معیارهای سلیقه شخصی) با هم بسنجد، (و نتیجه باطلی را از رهگذر آن به دست آورد) ، در عین حال از اظهار رأی و نظر شخصی خود، هراسی ندارد و آن را تکذیب نمی‌کند.  
و چنانچه مطلبی از نظر او مبهم و تاریک باشد - به خاطر جهل و ناآگاهی نسبت به آن - در اخفاء و کتمان آن می‌کوشد تا به وی نگویند:  
نمی داند؛ و با وجود این، اظهار نظر کرده و حکم و فتوی صادر می‌نماید.  
او را باید کلید تمام تیرگیها و نادانیها دانست (که ابواب جهل و بی اطلاعی را در برابر دیدگان جامعه می‌گشاید) ، و سخت مرتکب اشتباه می‌گردد و در واری بی خبریها کورکورانه گام بر می‌دارد، و از آنچه که بدان آگاهی ندارد پوزشخواهی نمی‌کند تا از دست و زبان مردم سالم بماند و بی نقص و عیب تلقی گردد.  
او نمی‌تواند در علم و دانش، قاطعیتی کسب کند تا بتواند بهره و نصیبی برای خویش فراهم آورد. روایات و منقولات را در هم می‌ریزد، و آن‌ها از هم متلاشی می‌سازد؛ آنچنانکه باد و طوفان، گیاهان خشکیده و خس و خاشاک را از هم می‌پراکند.  
میراث‌های به ناحق از دست رفته از او گریان، و خونهای به ناحق ریخته از او نالان می‌باشند. بر طبق حکم و فتوای او ناموس حرام، حلال تلقی می‌شود.  
برای پاسخ به پرسش هائی که به دست او می‌رسد احساس خلاء و تهیدستی می‌نماید.  
و بالاخره فاقد شایستگی ریاستی است که خود مدعی آن می‌باشد و به ناحق مدعی علم به حق است.» (389)  
زرارة بن اعین از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده است که از آن حضرت پرسیدم حق خداوند متعال بر بندگانش چیست؟  
فرمود:  
«آنچه را که می‌دانند بگویند و بر زبان آورند.  
و راجع به چیزی که نمی‌دانند توقف و درنگ نموده و سخنی درباره آن به میان نیاورند.» (390)  
از ابی عبیده حذاء است که گفت از امام باقر (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود:  
«اگر کسی بدون علم و آگاهی کافی و در عین محرومیت از هدایت به حق، به صدور فتوی برای مردم دست یازد، فرشتگان رحمت و فرشتگان عذاب، او را لعنت کرده و بار سنگین کسانی که به فتوای او عمل کردند بدو می‌پیوندد» (391) (و این بار گران گناه آنها در روز قیامت بر دوش او سنگینی خواهد کرد).  
مفضل می‌گوید:  
ابی عبدالله امام صادق (علیه السلام) به من فرمود:  
«ترا از دو خصلت و دو خوی و دو شیوه کردار نهی می‌کنم، دو شیوه‌ای که مردم به علت دچار شدن به آن دو، گرفتار هلاک و نابودی گشتند:  
1 - با شیوه‌ای باطل و نادرست دینداری کنی  
2 - ندانسته و نسنجیده به مردم فتوی دهی.» (اگر چنین نکنند، حق خداوند متعال را قطعا اداء کرده.اند (392)  
از ابن شبرمه (393) «فقیه عامی» است که می‌گوید:  
هر وقت حدیثی را - که از جعفر بن محمد (علیه السلام) شنیده بودم به یاد می‌آورم، می‌خواهد قلبم از هم بشکافد آن حضرت فرمود:  
«پدرم از جدم و او از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده است. (ابی شبرمه به دنبال این جمله چنین می‌گوید):  
سوگند به خداوند متعال که پدرش بر جدش و جدش بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دروغ نبسته است که آن حضرت فرمود:  
هر کس به قیاسات (و معیارهای شخصی و ملاکهای خود، شناسائی کرده) عمل کند، خود را دچار نابودی ساخته و دیگران را به نابودی می‌کشاند، و آنکه ندانسته، با اینکه احکام ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه را شناسائی نکرده است به صدور فتوی دست یازد موجبات هلاک و نابودی خود و دیگران را فراهم می‌آورد» (394)

ج - گفتار بزرگان دین درباره حساس بودن مسئله صدور فتوی

یکی از تابعین می‌گفت:  
«من محضر صد و بیست نفر از انصار را درک کردم که همگی آنها از اصحاب و یاران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده‌اند، اگر یکی از آنان از دیگری درباره مساله‌ای پرسش می‌کرد، این یکی به آن دیگری و آن دیگری به شخصی دیگر، پاسخ به این پرسش را ارجاع می‌داد تا آنگاه که اداء پاسخ به همان فرد اول بازمی گشت.»  
و همو اضافه می‌کند:  
«من در همین مسجد، محضر صد و بیست نفر از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را درک نمودم، هیچیک از آنها حدیثی را بازگو نمی‌کرد مگر آنکه علاقه‌مند بود برادر دینی او به جای او سخن گوید.  
و هیچ کسی نیز راجع به فتوائی مورد پرسش قرار نمی‌گرفت مگر آنکه می‌خواست برادر ایمانی او آن فتوی را بیان کند.»  
براء می‌گوید:  
«من سیصد نفر از یاران پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) را که در جنگ بدر شرکت کرده بودند دیدم، همه آنها به گونه‌ای به سر میبردند که مایل بودند یار و رفیقشان بجای آنها فتوی صادر کند.»  
ابن عباس می‌گفت:  
«اگر کسی در هر مساله‌ای (بدون مطالعه) اظهار نظر کند، و به مردم فتوی دهد، دیوانه‌ای بیش نیست.»  
یکی از پیشینیان می‌گفت:  
«عالم و دانشمند دینی، فضائی خالی، میان خدا و خلق او را جبران نموده و واسطه میان آنها است، لذا باید او بنگرد با چه کیفیتی در میان آنها وارد می‌شود و این خلاء را جبران می‌کند.»  
یکی از بزرگان به یکی از اصحاب فتوی می‌گفت:  
«چنان می‌بینم که به مردم فتوی می‌دهی. آنگاه که شخصی نزد تو می‌آید و درباره مساله‌ای از تو سؤال می‌کند اهتمام و کوشش تو نباید در این جهت محدود و مصروف گردد که او را صرفا از آن حالتی که دچار آنست رهائی بخشی و باری به هر جهت به او پاسخ گوئی؛ بلکه باید سعی و همت تو در آن جهت صرف گردد که خویشتن را نیز - از آنچه راجع به آن از تو سؤال شده است - نجات داده (و پاسخ نادرست را در اختیار او قرار ندهی).»  
عطاء بن سائب تابعی گفته است:  
«من گروهی از بزرگان دین را چنین یافته بودم که اگر از آنها راجع به موضوعی سؤال می‌کردند اندامشان به لرزه می‌افتاد.»  
در طی حدیثی «مرفوع» از ثوبان نقل شده که (پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود):  
«در آینده از میان جمع امت و پیروان من، گروههائی به وجود خواهند آمد که فقهای آن‌ها به مسائل پیچیده و مشکلی دست می‌یازند (یعنی آن‌ها را ناآگاهانه میان خود مطرح می‌سازند و بدانها پاسخ می‌گویند. بدانید که) آنان بدترین امت من می‌باشند.»  
از (عبدالله) بن مسعود است که می‌گفت:  
«ممکن است کسی بگوید:  
خداوند چنین دستور داده است؛ ولی خدا به او می‌گوید:  
«دروغ می‌گوئی.»  
از یحیی بن سعی (395) نقل شده است که می‌گفت:  
«سعید بن مسیب هرگز فتوائی صادر نمی‌کرد مگر آنکه می‌گفت:  
بار خدایا مرا از لغزش، سالم نگهدار و مرا حفظ کن.  
و دیگران را نیز (از گزند لغزش و نادرستی رأی و نظرم) حفظ فرما.»  
از مالک بن انس درباره چهل و هشت مساله سؤال شد، در پاسخ به آنها گفته بود:  
جواب و پاسخ سی و دو مساله را نمی‌دانم.  
و در روایت دیگری آمده است که از او راجع به پنجاه مساله سؤال شد؛ ولی درباره هیچیک از آنها پاسخ نگفت، و چنین اظهار کرد:  
هر که می‌خواهد درباره مساله‌ای، پاسخی ایراد کند شایسته است پیش از ایراد جواب، خویشتن را بر بهشت و دوزخ عرضه کرده و کیفیت رهائی خود را از دوزخ در نظر گیرد، و سپس به آن مساله پاسخ گوید.»  
روزی از همان مالک بن انس درباره مساله‌ای سؤال کردند؛ ولی او در پاسخ گفت نمی‌دانم. به وی گفتند:  
مساله سبک و ساده و آسانی است (چرا به آن پاسخ نمی‌دهی؟) انس خشمگین شد و گفت:  
در محدوده و حوزه علم و دانش دینی، هیچ مساله ساده و آسانی وجود ندارد؛ مگر گفتار خداوند به گوش تو نرسیده است که فرمود:  
انا سنلقی علیک قولا ثقیلا (396)  
ما گفتار گران و سنگینی را بر تو القاء خواهیم کرد.  
بنابراین، علم و دانش دینی اصولا سنگین، و تمام قسمت آن مشکل و دشوار می‌باشد.  
وقتی از قاسم بن محمد بن ابی بکر - که یکی از فقهاء مدینه، و دانش و فقاهت او مورد اتفاق همه مسلمین بوده است - درباره مطلبی سؤال کردند، وی گفت:  
جواب صحیح این مساله را نمی‌دانم.  
سائل گفت:  
من بدین منظور به سوی تو شتافتم که چون غیر از تو شخص دیگری را به شایستگی نمی‌شناختم قاسم گفت:  
به طول لحیه و بلندی محاسن من و کثرت مردم در پیرامون من ننگر. سوگند به خداوند متعال، من پاسخ درست پرسش تو را نمی‌دانم. در این اثناء یکی از بزرگان و افراد سالمند - که در کنار او نشسته بود - به او گفت:  
برادرزاده! جواب مساله را برای او بیان کن و او را از خویشتن مران، سوگند به خداوند در هر مجلسی که ترا در جمع دیگران مشاهده کردم، کسی را که فاضلتر و دانشورتر و باادراک تر از تو باشد تاکنون ندیده ام. قاسم گفت:  
به خدا قسم اگر زبانم را از بیخ و بن برکنند برای من محبوب تر از آن است که درباره چیزی سخن بگویم که بدان علم و آگاهی ندارم.  
درباره حسن بن محمد بن شرف شاه استرابادی، چنین آورده‌اند که روزی زنی بر او وارد شد و راجع به مسائل مشکل و پیچیده مربوط به حیض و عادت زنانه، سؤالاتی مطرح ساخت؛ ولی او نتوانست پاسخ آنها را بیان کند. آن زن به حسن گفت:  
پته‌های عمامه و شمله دستار تو، به میان و کمرت رسیده است لیکن از ایراد پاسخ به سؤال یک زن، عاجز هستی؟! حسن به او گفت:  
ای خاله، اگر من پاسخ هرگونه مسائلی را - که از من می‌پرسند - می‌دانستم شمله دستارم من به شاخ گاو می‌رسید (و قعر زمین را نیز درمی نوردیده و به ژرفنای آن راه می‌یافت).  
اقوال و سخن بزرگان دین درباره اهمیت و حساسیت مساله فتوی و سهمگین بودن اظهار رأی و نظر درباره احکام دینی، بی اندازه زیاد و فراوان است، و ما به همین مقدار در این موضوع اکتفاء کرده، و درباره انواعی که باب مربوط به «فتوی» بدانها تقسیم می‌گردد، بحث خود را آغاز کرده و ادامه می‌دهیم.

نوع اول: شرائط و اموری که باید هر مفتی واجد آنها باشد

باید دانست که لازم است مفتی، مسلمان و مکلف و فقیه و عادل باشد. شرائط فقاهت آنگاه در مفتی فراهم می‌آید که او برای شناخت احکام - از طریق استنباط آنها از ادله تفصیلی آن‌ها یعنی کتاب و سنت و اجماع و ادله عقل و ادله دیگری که در جای خود مورد بحث و تحقیق قرار گرفته‌اند - به پا خیزد و درست و استوار قیام نماید.  
شناخت احکام شرعی - با چنین شرائط - در صورتی بهم می‌رسد و کامل می‌گردد که مسائل و مطالب زیربنائی آن از قبیل: اثبات صانع و صفات او شناخته شود، شناختی که حصول ایمان انسان بر آن متوقف است. (باید پیش از دست اندر کار شدن استنباط احکام شرعی) ، مسائل مربوط به نبوت، امامت، معاد - که از مسائل کلامی است - شناسائی شود؛ چنانکه مفتی باید قبلا علوم زیربنائی شناخت ادله، از قبیل: صرف، نحو، لغت - در محدوده علم عربیت - و شرائط حد و برهان در علم منطق، و نیز اصول فقه و حقایق مربوط به احکام شرعی از رهگذر آیات قرآنی، و احادیث مربوط به احکام شرعی، و علوم حدیث - چه از لحاظ متن و چه از لحاظ سند - را تحصیل کند، و لو آنکه این تحصیل از راه وجود اصل صحیحی انجام گیرد، اصلی که مفتی بتواند به هنگام نیاز، بدان مراجعه نماید.  
مفتی باید موارد اختلاف و اتفاق علماء و فقهاء را در مسائل شرعی بشناسد، یعنی باید بداند مساله‌ای که درباره آن فتوی می‌دهد رأی و نظر او در آن مساله، مخالف اجماع علماء نیست؛ بلکه باید بداند که رأی او با رأی و نظر عده‌ای از فقهاء پیشین موافقت دارد، و یا رأی او به ظن قوی درباره مساله ایست که فقهاء پیشین درباره آن سخنی به میان نیاورده اند؛ و آن مساله از مستحدثات بوده که در عصر او و یا عصری نزدیک به زمان او پدید آمده است.  
و نیز باید مفتی دارای ملکه نفسانی و قوه و نیروئی قدسی و ملکوتی باشد که بتواند فروع و جزئیات احکام را از اصول و کلیات آن بدست آورده و هر قضیه‌ای را به ادله مناسب آن ارجاع دهد.  
مطالب فوق، مجموعه شرائط و اموری است که درباره «مفتی مطلق» و مستقل در فتوی، معتبر و لازم می‌باشد (تا بتواند در مورد تمام احکام فرعی و ابواب مختلف فقهی اظهار نظر نموده و مستقلا فتوی صادر کند). ما این شرائط را بطور فشرده مطرح ساختیم، شرائطی که در علم «اصول فقه» به گونه‌ای مفصلتر، شرح و گزارش شده است.  
اگر شرائط و اوصاف مذکور در فردی فراهم آید بر او واجب است که در مورد هر مساله فقهی و احکام فرعی مورد نیاز خود، و یا هر مسئله‌ای که از او سؤال می‌شود تمام وسع و طاقت و کوشش خود را به کار گیرد تا به توضیح و بررسی آن مساله از طریق ادله تفصیلی آن بپردازد. بر او جائز نیست - چه در صدور فتوی برای دیگران و یا برای خویشتن - از مفتی و مجتهد دیگر تقلید کند، البته این حکم در صورتی است که دارای فرصت کافی برای انجام عمل مربوط به مساله باشد تا بتواند در ظرف آن فرصت، حکم آن مساله را استنباط نماید، به گونه‌ای که اشتغال به استنباط حکم مساله با انجام تکلیف شرعی او اصطکاکی پیدا نکند. اما در صورت ضیق مجال و فرصت، تقلید از مجتهد حی و زنده در آن مساله جایز می‌باشد؛ ولی درباره تقلید از مجتهد میت، دو نظریه وجود دارد:  
(عده‌ای جایز دانسته و عده‌ای دیگر تقلید از مجتهد میت را مطلقا جائز نمی‌دانند) ؛ بلکه آن را بطور کلی منع کرده‌اند.

نوع دوم: احکام و آداب مفتی

1 - تحصیل زمینه‌های افتاء و اجتهاد، واجب کفائی است  
فتوی دادن یکی از واجبات کفائی است، و همچنین تحصیل و فراگرفتن مقدمات و زمینه‌های وصول به مقام افتاء و اجتهاد از واجبات کفائی به شمار می‌آید.  
اگر شخصی - که مفتی و مجتهد است - درباره حکم مساله‌ای، مورد پرسش قرار گیرد و فرد دیگری جز او برای ایراد پاسخ به آن مسئله وجود نداشته باشد، بر او لازم است که شخصا پاسخ آن را بگوید.  
و اگر غیر از او فرد دیگری - که بتواند پاسخ مساله را بیان کند - وجود داشته و در دسترس باشد، پاسخ دادن به آن مسئله به عنوان واجب کفائی بر هر دو لازم است.  
و در صورتی که جز یک فرد - برای پاسخ به مسئله - در دسترس نباشد و رفتن به حضور فرد دیگر، مستلزم مشقت و دشواری نباشد، در اینکه آیا لازم و واجب است که مجتهد حاضر شخصا جواب مسئله را ایراد کند، دو وجه ذکر کرده‌اند:  
(عده‌ای می‌گویند:  
ایراد پاسخ بر مجتهد حاضر، واجب است.  
و عده‌ای را عقیده بر آن است که پاسخ به سؤال، بر هر دو مجتهد واجب می‌باشد).  
اگر در محیط زندگی مردم، شخصی که بتواند فتوی دهد موجود و در دسترس نباشد بر هر فرد مکلفی - که در آن محیط زندگی می‌کند - واجب است حتی الامکان به عنوان واجب کفائی، شرایط و زمینه‌های وصول به مقام اجتهاد و صدور فتوی را تحصیل کند.  
و اگر همه افراد این محیط در اقدام به تحصیل مقدمات اجتهاد، اخلال و کوتاهی کنند تمام آنها از نظر ارتکاب فسق و گناه سهیم بوده و با هم برابرند. حتی اگر عده‌ای از مردم، سرگرم تحصیل مقدمات وصول به مرتبه اجتهاد گردند این تکلیف از عهده دیگران ساقط نمی‌شود؛ بلکه آنگاه این تکلیف از عهده آنها خارج می‌شود که فردی در آن محیط به مقام افتاء و اجتهاد نائل شود (و بتواند پاسخگوی همه مسائل مردم باشد) ؛ چون این احتمال وجود دارد که افراد - به علت فوت و یا موانع دیگر - نتوانند به درجه اجتهاد برسند.  
برای اینکه مردم مطمئن گردند که تکلیف تحصیل مقدمات اجتهاد از عهده آنها ساقط شده است، صرف گمان به وصول فردی به درجه اجتهاد، کافی نیست، اگرچه ما قائل شویم که در قیام به واجب کفائی می‌توان به ظن و گمان اکتفاء نمود.  
2 - اعتدال مزاجی و روانی مفتی در حین فتوی دادن  
نباید مفتی به هنگامی که گرفتار تغییر و دگرگونی حالات اخلاقی است و نیز در حال دل مشغولی و وجود موانع دقت و تأمل کامل، فتوی صادر کند. این حالات عبارتند از: خشم، گرسنگی، تشنگی، اندوه، شادی مفرط، چرت و خواب آلودگی، ملال خاطر، بیماری اضطراب انگیز، گرمای فوق العاده و بی‌تاب کننده، سرمای رنج آور، محصور بودن از لحاظ پیشاب و پساب و امثال آنها (که موجب تفرق حواس و تشتت خاطر و عدم تمرکز فکر انسان می‌گردند).  
البته ضرورت اعتدال حالت روحی و مزاجی مفتی در حین فتوی، در صورتی است که ضرورت صدور فتوی از لحاظ وقت و فرصت «واجب مضیق» یعنی واجب کوتاه مدت نباشد.  
اگر مفتی و مجتهد با وجود دگرگونی حالت روحی و مزاجی با اطمینان به اینکه وجود این حالت، مانع از وصول به حق و صواب نمی‌گردد و تمرکز فکر او را از میان نمی‌برد، فتوی دهد - با اینکه فتوی دادن همزمان با دگرگونی حالات مزاجی و روانی کراهت دارد - صدور فتوی جائز خواهد بود. علت کراهت فتوی دادن در چنین حالات، این است که ممکن است مفتی احیانا به علت نامساعد و نامعتدل بودن روح و مزاجش دچار لغزش و اشتباه گردد.  
3 - وظیفه مفتی و مستفتی به هنگام تغییر رأی مفتی  
اگر مجتهد پس از آنکه فتوائی را صادر کرد، رأی و نظر او را تغییر کند، و مقلد به وسیله یکی از استفتاء کنندگان و یا افراد دیگر از این تغییر نظر آگاه گردند باید طبق رأی دوم و نظریه جدید مفتی عمل کند. اگر مقلد و مستفتی بر طبق نظریه اول عمل نکرده باشد نمی‌تواند (پس از اطلاع از نظریه جدید او) ، عمل خود را مطابق نظر و رأی اول برگزار نماید.  
و اگر قبل از اطلاع از تغییر رأی مفتی، قبلا طبق نظریه اول عمل کرده باشد، این عمل او نقض نمی‌شود و اشکالی ندارد.  
اگر مقلد و مستفتی از رجوع و تغییر رأی مجتهد و مفتی همینگونه ناآگاه بماند به منزله آنست که گویا مفتی از رأی و نظریه سابق خود را در رابطه با او برنگشته است.  
باید مجتهد - قبل از عمل مقلد و مستفتی و پس از آن - تغییر رأی خود را اعلام نماید تا مقلد او عمل بعدی خود را مطابق نظریه جدید وی برگزار کند و از نظریه و فتوای اول - از لحاظ عمل - بازگشت نماید.  
4 - آیا در مورد حوادث مشابه و متعاقب، لازم است در فتوی تجدید نظر شود؟  
اگر مفتی و مجتهد در مورد واقعه‌ای فتوی دهد و سپس واقعه‌ای همانند آن اتفاق افتد، (برای صدور فتوی درباره واقعه جدید) - در صورتی که متوجه و متذکر فتوای نخستین و ادله آن باشد - باید در مورد واقعه جدید و مشابه واقعه اول، همان فتوی را بدون نیاز به تأمل و نظر صادر کند. ولی اگر فتوای نخستین به خاطرش آید؛ لکن دلیل آن را به یاد نیاورد و یا علتی برای رجوع از فتوای نخستین پدید نیاید، در اینکه آیا می‌تواند طبق فتوای اول، رأی دهد و یا لازم است تجدید نظر نموده و به اجتهاد بپردازد، دو نظریه وجود دارد.  
مسئله تجدید تفحص و جستجو برای پیدا کردن آب بجای تیمم، و یا کوشش مجدد برای یافتن سمت قبله، و نیز حکمی که قاضی بر اساس اجتهاد صادر می‌کند و سپس واقعه و مسئله‌ای همانند آن اتفاق می‌افتد، با مسئله مورد بحث ما از نظر حکم فرقی ندارد، (یعنی دو قول و نظریه در این زمینه‌ها وجود دارد که بر طبق یکی از آنها می‌تواند به همان نظریه اول عمل کند، و بر طبق نظریه دیگر باید با اجتهاد مجدد، یعنی تجدید نظر در فتوای خویش عمل نماید).  
5 - باید مفتی به طرز تعبیر مراجعان آشنا باشد  
نباید مفتی در مورد مسائلی که مربوط به الفاظ و تعبیرهای سوگندها و اقرارها و وصیت‌ها و امثال آنها است فتوی صادر کند مگر آنگاه که خود از مردم همان شهر و ممکت بوده و به طرز سوگند و وصیت و اقرار و منظور آنان در استعمال تعابیر آشنا باشد تا بتواند هدف آنها را طی تعبیر آنان همانگونه که آنها اراده کرده‌اند درک کند؛ لذا باید به این نکته اساسی توجه شود؛ زیرا این موضوع بسیار مهم و باارزش می‌باشد.

نوع سوم: در آداب فتوی و صادر کردن حکم

1 - اختیار مفتی در ایراد پاسخ کتبی و شفاهی به استفتائات  
مفتی و مجتهد باید پاسخ مسئله را طوری بیان کند که هرگونه اشکال و ابهام را از میان بردارد، و سپس می‌تواند به پاسخ شفاهی اکتفاء کند.  
اگر زبان مفتی برای مستفتی قابل فهم نبود، (یعنی اگر مفتی و مستفتی دارای دو زبان متفاوتی باشند) ، ترجمه دو فرد عادل در این مورد کافی است. بعضی از علماء معتقدند ترجمه یک شخص عادل کفایت می‌کند؛ زیرا فتوی دادن به منزله خبر است (و در مورد خبر، گفتار یک فرد عادل دارای حجیت می‌باشد).  
مفتی می‌تواند (بجای پاسخ شفاهی) جواب مسئله را بنویسد، اگرچه جواب کتبی می‌تواند متضمن خطری از لحاظ دستبرد و تحریف باشد.  
و لذا برخی از پیشینیان، از پاسخ کتبی به استفتائاتی که در نامه‌ها نوشته می‌شد سخت گریزان بوده اند؛ چون در این گونه استفتائات از لحاظ پاسخ، احتمالات مختلف از لحاظ پاسخ راه داشت، به اینصورت که در سخن سائل و مستفتی هر قسمتی از آن دارای مزایا و خصوصیات ویژه‌ای از نظر پاسخ بوده است، چه بسیار اتفاق افتاده که ما با استفتائاتی کتبی مواجه شدیم که مقصود و تعبیر گوینده و نویسنده آنها با آنچه که در استفتاء وجود داشت، متفاوت بود، تازه پس از چندی به گفتار او توجه کرده و چیز دیگری را درک می‌کردیم؛ در حالی که قبلا در پاسخ آنها را نوشته بودیم، لذا آن نامه را پاره کرده و آن را از بین می‌بردیم.  
2 - بیان مفتی باید صحیح و قابل فهم توده مردم باشد  
باید طرز بیان و تعبیر مفتی، واضح و روشن و در عین حال درست و صحیح باشد که هم توده مردم آن را بتوانند درک کنند و هم خواص و اهل سخن و علماء، عبارات او را رکیک و سبک تلقی ننمایند. بنابراین باید مفتی از اضطراب و رکاکت تعبیر و ترکیبات غریب و نامانوس و یا عبارت پردازیهای ضعیف و سست و لغات مشکل و پیچیده و امثال آنها در پاسخ به استفتائات احتراز جوید.  
3 - پاسخ اجمالی و یا تفصیلی به سؤالات استفتاء کنندگان  
اگر مسئله مورد سؤال دارای شعب مختلف بود و به تفصیل و شرح و بیان نیاز داشت، مفتی نمی‌تواند به پاسخ مطلق و کلی و اجمالی آن اکتفاء کند؛ زیرا چنین پاسخی خطاء است، یعنی نمی‌تواند خالی از لغزش و اشتباه باشد. مفتی می‌تواند از مستفتی - در صورتی که در حضور او باشد - بخواهد که پرسش او را به تفصیل بیان کند، و یا اگر سؤال به صورت کتبی بود از او بخواهد که با شرح و تفصیل بیشتری سؤال خود را دوباره در نامه دیگری بنویسد.  
و مفتی پس از آگاهی از موارد مفصل آن، به ایراد پاسخ بپردازد. اگر سؤال و جواب بدین کیفیت انجام گیرد بهتر است، و ضمنا مصون از اشتباه نیز خواهد بود.  
البته مفتی می‌تواند جواب یکی از فروع و شاخه‌های سؤال را بگوید و یا بنویسد.  
و این کار در صورتی صحیح است که مفتی بداند همان فرع برای سؤال کننده روی داده و پاسخ همین شاخه از پرسش را مطالبه می‌کند، و سپس باید یادآور گردد که اگر منظور از سؤال شما چنین باشد؛ پاسخ آن همین است.  
و یا بگوید در صورتی که هدف سؤال شما چنین باشد، پاسخ آن همانگونه است که ذکر شد؛ و امثال آن.  
و نیز مفتی می‌تواند به تمام شاخه‌ها و بخشهای مختلف سؤال، پاسخ گوید و تمام بخشهای متعدد مسئله را یاد کند و سپس پاسخ آنها را بیان نماید. لکن این نوع پاسخگوئی از دیدگاه برخی از دانشمندان، ناخوش آیند بوده و می‌گفتند این طرز پاسخگوئی همانند فراگرفتن فجور و انحراف است، از آن جهت که مردم از حکم سودمند و یا زیانبار مسئله آگاه می‌شوند (و گویا مفتی با این گونه پاسخگوئی، شاخه‌های مفید و مضر را به مردم تعلیم می‌دهد).  
4 - رعایت ترتیب در پاسخ به سؤالات متعدد  
اگر در نامه استفتاء، چند مسئله مطرح شده باشد بهتر است پاسخ آن‌ها به ترتیب پرسشها باشد.  
و اگر سائل و استفتاء کننده را متوجه پاسخهای مربوط سازد رعایت ترتیب پاسخ بر حسب ترتیب سؤال، لازم نیست.  
و در چنین صورتی که پاسخ به آنها پس و پیش می‌گردد (به عنوان «لف و نشر مشود» (397) تلقی می‌شود که این ترتیب در برخی از آیات قرآن کریم به چشم می‌خورد از قبیل آیه):  
یوم تبیض وجوه و تسود وجوه فاما الذین اسودت وجوههم …  
روزی که چهره هائی، سفید و چهره هائی سیاه می‌گردد. اما کسانی که روسیاه شدند …  
5 - سؤال و استفتاء نباید به خط مفتی باشد  
عده‌ای از دانشمندان گفته‌اند:  
ادب و نزاکت اقتضاء می‌کند که سؤال و پرسش به خط مفتی نباشد؛ ولی اگر املاء و یا تصحیح سؤال به وسیله مفتی انجام گیرد اشکالی ندارد.  
6 - هماهنگی پاسخ با پرسش سائل  
مفتی نمی‌تواند پاسخ و پرسش مربوط به مسئله را به صورتی که شخصا از واقعه استفاده و استنباط کرده است - در صورتی که در خود نامه استفتاء به همان صورت طرح نشده باشد - بنویسد؛ بلکه باید بر اساس همان صورتی که در نامه وجود دارد پاسخ آن را بنگارد (و نظریه خود را در کیفیت طرح سؤال دخالت ندهد). اگر منظور مستفتی برخلاف آنچه در نامه آمده است باشد باید مفتی بنویسد:  
اگر مسئله اینطور باشد پاسخ آن چنین و چنان است.  
علماء معتقدند که اگر مفتی در نامه استفتاء علاوه بر پاسخ، مطالب وابسته به مسئله و مورد نیاز سائل را اضافه کند کار مطلوب و عمل مستحبی را انجام می‌دهد، و این استحباب به خاطر حدیثی است که می‌گوید:  
هو الطهور ماؤه، الحل میتته (398):  
7 - رفق و مدارا با استفتاء کننده در تفهیم جواب مسئله  
اگر استفتاء کننده (به عللی) دچار نارسائی در بیان مسئله و درک پاسخ آن باشد باید مفتی با او رفق و مدارا نموده و با بردباری، به فهم سؤال او موفق گردد و با همین شیوه پاسخ آن را نیز بدو تفهیم کند؛ زیرا ثواب و پاداش چنین رفق و مدارا - که به منظور تفاهم با فرد ناتوانی انجام می‌گیرد - بسیار عظیم و پرارزش می‌باشد.  
8 - ضرورت دقت مفتی در مطالعه نامه استفتاء  
باید مفتی کلمه به کلمه نامه استفتاء را با دقت کافی مطالعه کند، و بخصوص پایان و منتهی الیه نامه را با عنایت فزونتری مورد توجه قرار دهد؛ زیرا جان و روح سؤال و اصل پرسش در پایان آن وجود دارد که گاهی ممکن است تمام نامه به پایان آن مربوط باشد و مفتی احیانا نسبت به پایان آن از لحاظ دقت، غفلت کند.  
دانشمندی گفته است:  
شایسته است درنگ اندیشمندانه و دقت مفتی درباره یک مسئله ساده و آسان به همان گونه باشد که درباره یک مسئله مشکل و پیچیده اعمال می‌گردد؛ و این موضوع به خاطر آنست که وی به دقت و تأمل عادت نموده و بدان خو گیرد.  
9 - اصلاح و جبران لغزشها و کمبودهای موجود در نامه استفتاء  
اگر مفتی در نامه استفتاء با لغت و واژه مشتبه و مبهمی مواجه شد، باید از مستفتی راجع به آن و نیز نقطه گذاری‌ها و حرکات و سکنات آن جویا گردد.  
و همچنین اگر مفتی در طی نامه به اشتباه و لغزشی در کلمه‌ای مواجه شد، و این اشتباه به گونه‌ای است که در مفهوم کلمه؛ تغییری ایجاد می‌کند باید مفتی به اصلاح آن بپردازد.  
و اگر مفتی در نامه استفتاء محل نانوشته‌ای را در اثناء خطوط و سطور و یا پایان آن مشاهده نماید با خطی آن محل را پر کند و یا چیزی که لازم است در آن جای خالی بنویسد و آن جای سفید را اشغال نماید؛ زیرا استفتاء کنندگان می‌خواهند گاهی مفتی را بیازارند (و به اصطلاح سوءاستفاده کنند) ، به این معنی که آن محل خالی و نانوشته را با عباراتی پر کنند که اصل فتوی و یا سؤال را - بعد از نوشتن فتوی - دگرگون سازند، چنانچه می‌گویند این گونه سوءاستفاده درباره برخی از بزرگان علم، پیش آمده است.  
10 - مشورت با حاضران درباره محتوای نامه استفتاء  
مستحب است مفتی، نامه استفتاء را بر حاضرانی که دارای اهلیت هستند بخواند، و با آنان درباره محتوای آن مشورت کرده و با رفق و مدارا و منصفانه راجع به آن مذاکره و مباحثه نماید، اگرچه حاضران از لحاظ علمی پائین تر از او و یا شاگردان او باشند؛ زیرا اگر وی در پاسخ به نامه‌های استفتاء، چنین شیوه‌ای را در پیش گیرد - علاوه بر اینکه در این مورد از پیشینیان اقتداء و پیروی کرده - این امید وجود دارد که اگر احیانا نکاتی، از نظر مفتی مخفی بماند به مدد مشورت و مذاکره با حاضران، آن نکات، روشن و پدیدار گردد؛ زیرا هر ذهن و فکری بهره‌ای از فیض الهی را دارا است.  
ولی اگر در نامه استفتاء، مطالبی آمده باشد که اظهار آن ناخوش و زشت باشد، و یا مستفتی ترجیح می‌دهد که محتوای نامه او مکتوم بماند، یا اظهار و فاش ساختن مضمون نامه، متضمن مفسده‌ای باشد نباید آن را با حاضران در میان گذاشت.  
11 - باید پاسخ نامه استفتاء از لحاظ خط و نگارش، واضح باشد  
باید مفتی پاسخ نامه را با خط واضح و روشن و با قلمی متوسط - نه آنقدر ریز و مبهم و نه آنچنان درشت و خشک - بنگارد.  
و باید فاصله سطور را از لحاظ تنگی و گشادگی در حد معتدل و متوسطی تنظیم کند.  
برخی معتقدند که به عنوان یک امر مستحب، قلم و طرز نگارش به گونه‌ای یکنواخت باشد که کسی نتواند در آن دست برده و آن را دگرگون سازد و نیز موجب اشتباه و اختلاط خط او با خط دیگری نشود.  
12 - باید در پاسخ نامه استفتاء تجدید نظر نمود  
آنگاه که مفتی، پاسخ نامه استفتاء را نگاشت باید در آن تجدید نظر و دقت نماید؛ چون ممکن است احیانا نقص و اختلالی در پاسخ نامه به نظر رسد، و یا خود مفتی نسبت به پاسخ قسمتی از جوانب سؤال، نقصی مشاهده کند.  
بجا است که مفتی قبل از نوشتن نام خود در پایان نامه و ممهور کردن آن و قبل از تکمیل پاسخ، این تجدید نظر را در مورد پاسخ به عمل آورد.  
13 - محل نگارش پاسخ در نامه استفتاء  
اگر مفتی با خط خود، پاسخ نامه را آغاز کند باید - بر طبق شیوه معمول قدیم و جدید - پاسخ را در ناحیه راست نامه بنویسد و بالای بسم الله الرحمن الرحیم و امثال آن، هیچ نوشته‌ای را قرار ندهد.  
14 - دعاء و نیایش بدرگاه خداوند متعال به هنگام افتاء و صادر کردن حکم  
آنگاه که مفتی می‌خواهد فتوائی صادر نماید باید استعاذه کند، و از شر شیطان مطرود از رحمت، به خداوند متعال پناه برد و بگوید:  
اعوذ بالله من الشیطان الرجیم و نام خداوند را با گفتن بسم الله الرحمن الرحیم بر دل و زبان جاری سازد، و او را سپاس گفته، و بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندان او (علیهم السلام) درود فرستد و دعا کند و بگوید:  
رب اشرح لی صدری و یسر لی امری و احلل عقدة من لسانی یفقهوا قولی (399)  
خدایا به من شرح صدر عنایت کن و کارم را آسان و هموار گردان و گره از زبانم بگشای تا سخن من قابل فهم بوده و آن را دریابند و درک نمایند.  
برخی از علماء و فقهاء به هنگام فتوی، دعای زیر را می‌خواندند:  
لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم، سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا (ففهمناها سلیمان و کلا آتینا حکما و علما (400) اللهم صلی علی محمد و آله و صحبه و سائر النبیین و الصالحین، اللهم وفقنی و اهدنی و سددنی، و اجمع لی بین الصواب و الثواب و اعذنی من الخطاء و الحرمان  
جز به وسیله خداوند والای بزرگ هیچ عامل و نیرو و قدرتی مؤثر نیست، خدایا تو از هر عیب و نقصی مبری هستی، و جز آنچه تو به ما آموختی هیچگونه آگاهی کامل برای ما وجود ندارد. (تو فرمودی): که ما به سلیمان چنان حقایقی را فهماندیم، و حکمت و دانش را به همه پیامبران ارمغان دادیم. خدایا بر محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندان و یارانش، و سایر انبیاء و نیکان درود فرست. خدایا مرا موفق گردان و به راه راست رهنمونم ساز، و مرا استوار نگاهدار.  
و رأی مرا با پیوندی از حق و درستی و پاداش اخروی فراهم آور، و از خطاء و لغزش و محرومیت از پاداش اخروی، مرا در پناه خود قرار ده.  
15 - چه عباراتی را باید بر آغاز و پایان جواب نامه استفتاء افزود؟  
مفتی باید در آغاز پاسخ نامه استفتاء، یکی از عبارات زیر را بنویسد:  
«الحمدلله»  
«الله الموفق»  
«حسبناالله»  
«حسبی الله»  
«الجواب»  
«بالله التوفیق» و امثال این گونه تعبیرات (که نمایانگر سرآغاز پاسخ می‌باشد).  
بهتر اینست که پاسخ را با سپاس الهی «الحمدلله» آغاز کند، چون در این باره حدیثی به ما رسیده است که هر کار مهم و اساسی را باید به نام خداوند متعال و سپاس او آغاز. نمود (401)  
شایسته است مفتی (علاوه بر نگارش «الحمدلله») حمد و سپاس خداوند متعال را بر زبان جاری ساخته و سپس همان را روی نامه نیز بنویسد، و با تعبیر «الله اعلم» و یا «بالله التوفیق»، جواب نامه را پایان برد. سپس بنویسد که پاسخ را فلانی فرزند فلانی گفته و یا نوشته است، (یعنی باید مفتی در پایان پاسخ، نام خود را با تمام مشخصات بیاورد) و قبیله و شهر و یا صفات و خصوصیات و مشخصاتی را که بدان منسوب می‌باشد در جواب استفتاء یادداشت کند.  
16 - فتوی را باید با مداد نوشت  
بعضی از علماء گفته‌اند، مستحب است مفتی، پاسخ نامه را با مداد (402) بنویسد نه با مرکب تا از حک و حذف، مصون باشد، بر خلاف کتب علمی که بهتر است با حبر و مرکب مخصوص نگاهداشته شود؛ زیرا بنا بر این است که کتب عملی، پایدار بماند و مرکب برای پایدار ماندن نوشته‌ها از هر نوع نوشت افزار دیگری مناسب تر است.  
17 - پاسخ نامه استفتاء باید در عین اختصار، روشن باشد  
مفتی باید پاسخ استفتاء را مختصر و فشرده بنویسد آن هم به گونه‌ای که عوام الناس و توده مردم بتوانند آن را به راحتی و روشنی درک کنند. حتی بعضی از فقهاء در پاسخ استفتاء فقط می‌نوشتند:  
«جائز است» یا «جائز نیست»  
«واجب است» یا «واجب نیست» و یا می‌نوشتند:  
«آری» یا «نه»، یعنی با این گونه تعابیر کوتاه و روشن، پاسخ استفتاء را برگزار می‌کردند.  
18 - حزم و احتیاط و عدم سراسیمگی در پاسخ به استفتاء  
اگر از مفتی راجع به کسی سؤال کنند که می‌گویند:  
«من از محمد بن عبدالله راستگوتر هستم» و یا می‌گوید:  
«نماز، یک بازیچه و کار بیهوده ایست» و یا امثال این گونه سخنان را بر زبان آورد، سخنانی که کفرآمیز می‌باشد و موجب بی اعتبار شدن خون و جان گوینده آن خواهد شد، نباید مفتی (در صدور فتوی، دچار سراسیمگی و شتابزدگی گردد و) بگوید:  
خون چنین شخصی حلال است، و یا قتل او واجب می‌باشد؛ بلکه او باید بگوید:  
اگر چنین مطلبی از راه اقرار و یا بینه، یعنی گواهی دو شاهد عادل در مورد کسی ثابت و روشن گردد حکمی که درباره او جاری خواهد شد بدینسان می‌باشد.  
و یا اگر راجع به کسی سؤال کنند که سخنی بر زبان آورده، سخنی که کفر او به علت چنین سخنی، محتمل باشد باید مفتی در پاسخ بگوید:  
لازم است از گوینده این سخن سؤال کرد که اگر با چنین هدفی این کلام را بر زبان جاری ساختی، حکم و پاسخ آن چنین و چنان خواهد بود.  
اگر از مفتی درباره قاتل و یا کسی که چشم کسی را از جا در آورده و یا جنایات دیگری بر کسی وارد ساخته سؤال کنند باید احتیاط را از دست ندهد و شرائط قصاص را توضیح داده و مطالب مربوط به آن را یادآور گردد.  
اگر از مفتی و مجتهد راجع به کسی که مستوجب تازیانه خوردن است پرسش نمایند، وسیله و آلت تعزیر و تازیانه زدن را یادآور گردد و بگوید که با چنین کیفیت و با این شمار باید تازیانه بخورد، و نباید تازیانه بیشتر و یا شدیدتری را بر او وارد ساخت.  
19 - یادآوری‌های لازم در مورد سؤالات مربوط به ارث  
اگر از مفتی راجع به میراث سؤال شود، معمولا (طبق عادت) لازم نیست موضوع برده نبودن و یا شرط عدم کفر وارث و امثال آن‌ها را - که از موانع ارث به شمار می‌روند - برای سائل و مستفتی توضیح دهد و این مطالب را قبلا شرط نماید؛ بلکه سؤال مطلق یک فرد مسلمان، مبنی بر آنست که در وارث و یا وراث، موانع ارث وجود ندارد. برخلاف موردی که راجع به ارث برادران و خواهران و عموها و فرزندان این طبقه از وراث، سؤالاتی مطرح می‌شود که در چنین مواردی باید مفتی بپرسد آیا این برادرها و خواهرها و یا عموها، ابوینی هستند و یا پدری و یا مادری می‌باشند؟  
اگر در ضمن نامه استفتاء مربوط به ارث، از افرادی یاد شود که مستحق ارث نمی‌باشند باید مفتی، سقوط حق آنان از ارث را ضمن پاسخ تصریح کند و بنویسد:  
فلانی و فلانی از ارث بردن محرومند و هیچگونه استحقاقی ندارند.  
اگر فردی در تحت شرائطی، مستحق ارث باشد که همان فرد در شرایط دیگر هیچگونه حقی را در ارث دارا نباشد، باید مفتی در پاسخ استفتاء بگوید:  
فلانی در چنین حالت و شرائطی ارث نمی‌برد.  
و امثال این گونه سؤالات و تذکراتی که لازم است مفتی آن‌ها را به مستفتی یادآور گردد تا این تصور به وجود نیاید که فلانی در هر حال و شرائطی مستحق ارث می‌باشد.  
اگر از او راجع به ارث خواهران و برادران و یا ارث پسران و دختران سؤال کنند، نباید در پاسخ بگوید که ارث در میان آنها طبق آیه للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم می‌شود؛ زیرا این گونه یادآوریها برای توده مردم اشکالاتی تولید می‌کند، که نمی‌توانند آن را درک کنند؛ بلکه باید بگوید:  
ترکه میت باید بر اساس چنین و چنان تقسیم گردد که طبق آن، پسر دو سهم و دختر یک سهم دارد.  
اگر مفتی بگوید:  
بر اساس نص قرآن کریم تقسیم گردد:  
این پاسخ، بلامانع می‌باشد؛ چون معنی این آیه و نص، روشن است و ابهام کمتری در آن وجود دارد. اگرچه تذکر به صورت اول، واضحتر است، یعنی در اینصورت باید پاسخ مسئله را به تفصیل بیان کند.  
مفتی باید قبل از هر چیز یادآور گردد که ترکه میت پس از اخراج اموالی که لازم است قبل از تقسیم ارث، اخراج شود، از قبیل وصیت و دین - در صورتی که وصیت و دینی در میان باشد - تقسیم گردد (و به هر صورت باید نکته‌های مورد نیاز مستفتی را ضمن پاسخ یادآور شود).  
20 - باید پاسخ استفتاء، هوشمندانه نگارش شود تا مستفتی نتواند در آن دستکاری نماید  
باید مفتی پاسخ استفتاء را در ذیل همان نامه استفتاء بنویسد و بلافاصله بدان متصل سازد، هیچگونه فاصله و خلاء میان سؤال و جواب باقی نگذارد، تا مستفتی نتواند چیزی را که موجب فساد و دگرگونی پاسخ او می‌گردد بر آن بیفزاید.  
اگر محل نگارش پاسخ، پیوسته به پرسش باشد جواب را روی همان موضع و محل بنویسد.  
و چنانچه موضع و محلی که باید جواب را روی آن بنویسد دارای ظرفیت کافی نباشد نباید پاسخ را روی ورقه دیگری بنویسد؛ بلکه باید آن را در پشت ورقه و یا در حاشیه آن بنگارد. آنگاه که می‌خواهد پاسخ استفتاء را در ظهر و پشت نامه استفتاء، بنویسد باید از بالا شروع کند مگر در صورتی که بخواهد پاسخ را در پائین نامه استفتاء، و به دنبال آن بلافاصله بنگارد، و مابقی پاسخ را به خاطر ضیق و عدم گنجایش محل، در پائین پشت ورقه تکمیل سازد تا پاسخ او متصل به سؤال بوده و پیوستگی خود را حفظ کند.  
21 - عدم توسل به حیل شرعیه و لزوم راه گشایی در برابر مشکلات مستفتی  
اگر مفتی متوجه شود که پاسخ او برخلاف منظور مستفتی است و ضمنا راضی نیست که پاسخ او به صورت کتبی روی نامه استفتاء نگارش یابد به پاسخ شفاهی اکتفاء کند.  
مفتی باید از میل و گرایش به «حیل شرعیه» چه در فتوای خود و چه در فتوای مخالف خویش - بر حذر باشد؛ زیرا توسل به حیل شرعیه از زشت ترین عیوب و شنیع ترین عوارض تباه گر است.  
یکی از طرق و نشانه‌های تمایل به حیل شرعیه این است که در جواب استفتاء، مطلبی را که به نفع مستفتی است بنگارد، و از نگارش مطلبی که به زیان او تمام می‌شود خودداری کند.  
مفتی نباید در مسائل مربوط به دعوی و بینه‌ها و شهود، به مطالبی روی آورد که موجب خلاصی و رهائی از مشکلات گردیده و راه مفری از آن مشکلات باشد.  
و نیز نباید به یکی از دو طرف دعوی، طرقی را اظهار کند و بیاموزد که به وسیله آن، استدلال و حجیت طرف را خنثی کند؛ چون این گونه تعلیم و راهنمائی، موجب ضایع گشتن حق طرف می‌شود.  
در صورتی که مفتی احساس کند که راهی به نفع مستفتی وجود دارد و از این رهگذر، ضرر و زیانی به حق کسی وارد نمی‌سازد باید او را به همان راه ارشاد کند، مثلا اگر کسی سوگند یاد کند هه هزینه همسرش را به مدت یکماه نپردازد (در صورتی که سوگند او از نظر شرایط قسم، قابل انعقاد باشد) لازم است مفتی راه گشای مشکل او بوده و به وی تعلیم دهد که می‌تواند نفقه همسرش را از مهریه او بپردازد، و یا به او قرض دهد، و مایحتاج یک ماهه او را به وی بفروشد و سپس ذمه او را از این قرض و یا از قیمت مایحتاج او بری سازد؛ چنانکه نقل شده است که شخصی به یکی از علماء گفت:  
من سوگند یاد کردم که در روز ماه رمضان با همسرم زناشوئی کنم و کفاره هم ندهم و ضمنا مرتکب گناهی هم نگردم. آن شخص عالم و دانشمند به او گفت با همسرت در ماه رمضان مسافرت کن (تا از این طریق - ضمن وفای به سوگند خود - مرتکب گناهی نگردی و کفاره روزه نیز بر تو واجب نشود).  
22 - موقع شناسی مفتی بهنگام فتوی  
اگر مفتی صلاح ببیند که به یک فرد عامی به گونه‌ای فتوی دهد که توام با شدت و سختگیری باشد و خود مفتی به ظواهر امر و نیز به شدت لحن خود در جواب استفتاء، اعتقادی نداشته باشد؛ ولی از دیدگاه خویش برای تظاهر به شدت لحن و سختگیری خود، توجیه عاقلانه و مشروعی را در نظر گیرد، چنین روشی به منظور منع و تهدید - البته در موارد ضروری - جائز می‌باشد، مشروط بر آنکه مفسده‌ای بر آن مترتب نگردد؛ چنانکه می‌گویند شخصی از ابن عباس راجع به توبه قاتل سؤال کرد، ابن عباس در جواب او گفت:  
برای قاتل توبه‌ای وجود ندارد و توبه او پذیرفته نیست. سپس شخص دیگری همین پرسش را با او در میان گذاشت، در جواب او گفت:  
من در چهره و چشم شخص اول، تصمیم به قتل را می‌خواندم، لذا با همان جواب، او را از قتل باز داشتم. اما دومی که با حالتی اسف بار و روحیه‌ای حاکی از بینوائی نزد من آمد و دستش به قتل آلوده بود نخواستم او را از رحمت خداوند متعال، نومیدش سازم.  
لکن مفتی باید در این گونه پاسخهای مدبرانه خود، توریه نماید، یعنی وقتی که می‌گوید:  
توبه قاتل پذیرفته نیست منظورش این باشد که در صورت اصرار به قتل و گناه و تصمیم بر تکرار آن، توبه او مورد قبول واقع نمی‌شود.  
23 - رعایت نوبت در پاسخ به استفتائات  
اگر نامه‌های متعددی به مفتی برسد، و استفتائات متعددی نزد او انباشته گردد باید در ایراد پاسخ به آنها نوبت را رعایت نموده و نامه هائی را که جلوتر رسیده در پاسخ مقدم دارد؛ چنانکه قاضی به هنگام تعدد و هجوم و تراکم اصحاب دعوی باید همین امر را رعایت کند.  
موضوع لزوم رعایت نوبت، در مواردی است که فتوی دادن، در آن موارد، واجب باشد.  
اگر ورود نامه‌های استفتاء و یا ورود اشخاص، در یک زمان صورت گیرد، و یا سبقت نامه‌ها و یا اشخاص معلوم نباشد باید به قید قرعه، نوبت پاسخ آنها را مشخص سازد.  
برخی از علماء گفته‌اند باید در چنین موردی نوبت زن‌ها و مسافران را بر دیگران مقدم دانست، البته مسافری که وسائل مراجعت و سفر را طوری آماده ساخته که اگر نوبت او به تأخیر افتد، از رفقا و همراهان خود عقب می‌ماند و زیانمند می‌گردد.  
رعایت نوبت زن و یا مسافر آماده مراجعت و سفر، در صورتی لازم است که مراجعان به مفتی، آن اندازه زیاد نباشند که اگر نوبت زن یا مسافر را مقدم بدارد دیگران به وضع محسوسی متضرر گردند. لذا در چنین شرائطی لازم است که مفتی، نوبت آنان را بر حسب سابقه ورود آنها رعایت نماید، و یا در صورت تساوی در ورود، با قید قرعه، نوبت پاسخ به آنان را تعیین کند.  
و نیز نباید نوبت هیچ کسی را - جز برای پاسخ به یک استفتاء و سؤال - جلو اندازد.  
24 - کیفیت جبران و تدارک پاسخهای نادرست مفتیان دیگر در نامه استفتاء  
اگر نامه استفتاء به نظر مفتی برسد و مشاهده کند که خط و پاسخ مفتی دیگری - که از اهل فتوی می‌باشد؛ ولی از لحاظ مقام علمی پائین تر از او است - در آن نامه آمده است، و ملاحظه کند که نوشته او موافق رأی و فتوایش می‌باشد باید زیر همان جواب بنویسد:  
«صحیح است» و یا «جواب صحیح، همین است» و یا «جواب من نیز بدینسان می‌باشد» و یا «من قائل به همین رأی و فتوی هستم» و امثال این گونه عبارات (که نمایانگر موافقت فتوای او با فتوای مذکور در نامه استفتاء است). البته مفتی در همین مورد می‌تواند با عبارتی فشرده تر و زیباتر، موافقت خود را اعلام نماید.  
اما اگر در نامه استفتاء، خط کسی را به عنوان فتوی و پاسخ به مسئله‌ای مشاهده کند که پاسخ دهنده، واجد اهلیت فتوی نیست، نباید در کنار فتوای او فتوای خود را بنگارد؛ زیرا این کار به منزله تثبیت رأی و نظر نادرست و تایید رأی منکر تلقی می‌گردد. او می‌تواند این پاسخ نادرست را از میان ببرد و محو سازد، اگرچه صاحب نامه استفتاء به این کار راضی نباشد و اجازه چنین کاری به او ندهد. ولی مفتی حق ندارد نامه را نزد خود نگاه دارد مگر در صورتی که صاحب نامه، اجازه چنین کاری را به او بدهد.  
مفتی می‌تواند در این گونه موارد، مستفتی را نهی کرده و او را از عمل به فتوای چنین مفتی نااهلی بازدارد، و قبح و زشتی عملی را که مرتکب شده و به نااهل مراجعه کرده است به وی تفهیم کند؛ اگرچه بر خود مستفتی لازم است که درباره اهل فتوی و مراجعی که واجد شایستگی صدور فتوی هستند بحث و کاوش و تحقیق نماید.  
آنگاه که مفتی در ذیل نامه استفتاء با نام کسی مواجه گردد که او را نمی‌شناسد باید درباره او جویا شود که چگونه شخصی است. اگر نتواند او را شناسائی کند از نگارش فتوای خود در کنار فتوای او خودداری نماید؛ به خاطر اینکه ممکن است نوشتن پاسخ در کنار فتوای این مفتی ناشناخته، احیانا تایید نظریه و فتوای نادرستی باشد، یعنی فتوائی را که یک فرد فاقد صلاحیت صادر کرده است تایید ضمنی کند. بهتر این است که در چنین موردی از صاحب نامه استفتاء بخواهد تا او اجازه دهد نامه استفتاء را طبق فتوای خود، با نامه‌ای دیگر تعویض و تبدیل کند.  
و اگر صاحب نامه چنین اجازه‌ای ندهد باید پاسخ استفتاء را به صورت شفاهی برگزار کند.  
اگر مفتی بیم آن داشته باشد که در صورت رد و ضرب و زدودن فتوای کسی که فاقد اهلیت فتوی است فتنه و آشوبی در مستفتی بهم رساند - و لو آنکه فتوای او صحیح باشد - می‌تواند از نوشتن و صدور فتوای خود در کنار فتوای او امتناع ورزد. اما چنانچه در فتوای او اشتباه و لغزشی وجود داشته باشد باید مفتی این موضوع را هشدار داده و به مستفتی متذکر گردد. لذا در این صورت اگر از اظهار فتوی و نظریه خود امتناع نماید و از هشدار دادن به اشتباه فتوای آن مفتی نااهل، دریغ ورزد مرتکب حرام میشود.  
و بلکه بر او واجب است - در صورت امکان - آن فتوی را از میان ببرد و محو سازد و یا آن را مطابق فتوای خود، - با نوشتن نامه‌ای دیگر - تعویض و ترمیم نماید، و نامه استفتاء و پاسخ نادرست آن شخص را با اجازه صاحب آن پاره کند.  
اگر مفتی نتواند این نقیصه را به صورتهای مذکور جبران کند باید جواب درست را در کنار پاسخ نادرست بنویسد.  
و اگر نامه استفتاء با اجازه صاحب آن به مفتی اول اعاده گردد کاری درخور و پسندیده می‌باشد.  
چنانچه مفتی در طی نامه استفتاء، جواب کسی را مشاهده کند که دارای اهلیت فتوی است؛ ولی نظریه‌ای برخلاف نظریه او در آن منعکس می‌باشد و ضمنا به اشتباه بودن نظریه و فتوای او یقین و اطمینان نداشته باشد باید به صرف نوشتن پاسخ خویش اکتفاء کرده و متعرض تخطئه و یا اعتراض به فتوای دیگری نشود.  
25 - کیفیت پاسخ به استفتائات مبهم و مردد  
اگر مفتی اصلا نتواند از روی نامه استفتاء، سؤال را کاملا درک کند و از آن سر در آورد، و صاحب نامه نیز در دسترس نباشد، برای حل این مشکل، بعضی از علماء معتقدند که باید به صاحب نامه بنویسد، و درخواست کند توضیح بیشتری درباره سؤال خود بنگارد تا پاسخ آن را برای او بنویسد.  
و یا به او بنویسد:  
«من محتوای نامه شما را کاملا نفهمیدم.» چنانچه مفتی بخواهد به صاحب نامه متذکر گردد که سؤال او مفهوم نیست و یا به شرح و توضیح بیشتری نیازمند است باید این نکته را در قسمتی از نامه بنگارد که به خود نامه صدمه‌ای وارد نشود و آن را مخدوش نسازد.  
اگر مفتی از مضمون نامه، صورت و کیفیت خاصی را درک کرد که احتمال دیگری نیز در آن به نظر می‌رسد باید این موضوع را در آغاز پاسخ خود تصریح نماید و بنویسد:  
اگر سؤال بدین صورت است، و یا بدین صورت عمل کرده باشد پاسخ آن چنین خواهد بود، و یا در نامه اضافه کند:  
«و اگر نه، جواب به صورت دیگر و به فلان کیفیت می‌باشد.»  
26 - ذکر دلیل فشرده فتوی و تاکید و تشدید در پاسخ، در موارد مناسب  
بی مناسبت نیست که مفتی ضمن پاسخ به استفتاء، دلیل مختصر و فشرده‌ای از آیه و روایتی را که مستقیما مربوط به مسئله مورد سؤال می‌باشد ذکر کند. البته باید یادآور شد که برخی از دانشمندان، ذکر حجت و دلیل مسئله را در پاسخ استفتاء منع کرده‌اند تا میان فتوی و تالیف کتاب استدلالی فقهی، امتیازی وجود داشته باشد.  
گروهی از دانشمندان دیگر قائل به تفصیل شدند، به این معنی که اگر مفتی برای فرد عامی، فتوی صادر می‌کند نباید دلیل آن را ذکر کند؛ ولی اگر به شخص فقیهی فتوی دهد دلیل آن را متذکر گردد. بلکه گاهی مفتی در مورد برخی از وقایع و مسائل فقهی ناگزیر است سختگیری و مبالغه کند، و پس از پاسخ به سؤال بگوید:  
«این فتوی مطابق با اجماع مسلمین است» یا «در این مسئله، از نظر من مخالفتی از جانب هیچیک از علماء دیده نمی‌شود» یا «اگر کسی با این فتوی به مخالفت برخیزد با حکم واجب مسلم، مخالفت کرده و از حق و صواب و یا اجماع روی گردان شده، و یا دچار فسق و گناه می‌گردد» و یا «بر ولی امر لازم است که بدین فتوی ملتزم و پای بند باشد و یا نسبت به آن اهمال نورزد» و امثال این گونه تعابیر مؤکد را بر حسب اقتضاء مصلحت و مطابق موقعیت، ضمن فتوای خود به کار برد.

نوع چهارم: در احکام و آداب و مشخصات مستفتی

1 - صفات و مشخصات مستفتی  
هر فردی که به درجه اجتهاد نرسیده باشد و مانند مجتهد و مفتی، جامع شرائط علوم و دانشهائی - که قبلا از آن‌ها یاد شده است - نباشد باید او را در مورد هر مسئله‌ای از احکام فقهی - که مورد سؤال قرار می‌گیرد - مقلد و مستفتی دانست. این گونه افراد علاوه بر عنوان مقلد و مستفتی، به آنها «عامی» نیز می‌گویند، اگرچه از افاضل و دانشمندان عصر ما به شمار آیند. یعنی بسا ممکن است همین افراد در علوم دیگر از خود مفتی، عالم تر باشند، علومی که فتوی دادن، بر آنها متوقف نیست؛ زیرا اصطلاح: «عامی و عوام» اصطلاحی است که در نقطه مقابل «خاص و خواص» قرار دارد و لو آنکه این دو اصطلاح به هر مفهوم و معانی دیگری تلقی گردد. ولی در مورد افتاء و استفتاء، واژه «خاص» عبارت از مجتهد، و لغت «عام»، عبارت از کسی است که در مرتبه‌ای پائین تر از درجه اجتهاد قرار گرفته است که او را «مقلد» نیز می‌نامند.  
منظور از «تقلید» این است که باید مقلد، رأی و گفتار کسی را که جائز الخطاء است بدون درخواست دلیل، همانگونه بپذیرد که در برابر رأی و نظر او - همراه با دلیل - حالتی پذیرا دارد.  
کلمه «تقلید»، باب تفعیل از ماده «قلاده» است. گویا مقلد، آن احکامی که بدانها اعتقاد دارد و به آنها عمل می‌کند به صورت قلاده‌ای به گردن کسی که از او تقلید می‌کند، یعنی به عهده مجتهد و مفتی قرار داده، و او را مسئول فتوی و رهبری خویش می‌داند.  
بر هر مقلدی لازم است - به هنگام مواجه شدن با مسئله‌ای - استفتاء نموده و به حکم آن، علم و آگاهی پیدا کند.  
و اگر در شهر و دیار خود به مفتی و مجتهد دسترسی نداشت بر او لازم است به شهر و دیاری که مفتی در آن اقامت دارد - برای کسب آگاهی از حکم مسئله - بکوچد اگرچه محل اقامت مفتی، بسیار دور باشد. عده زیادی از پیشینیان درباره حکم یک مسئله، شبها و روزهائی را در سفر به سر برده، و یا راجع به یک مسئله‌ای از عراق به حجاز کوچیدند.  
و ما قبلا راجع به کسی که حجاز تا شام را برای شنیدن حدیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از زبان ابو درداء، پیمود، گزارشی را یاد کردیم.  
2 - ضرورت فحص و تحقیق و از مفتی و مجتهد جامع الشرائط  
بر مقلد لازم است جز از کسی که او را از لحاظ جامعیت شرائط، شناسائی کرده و یا به ظن و گمان قوی به علم و فقاهت او بگونه‌ای آگاهی یافته - که شایستگی وی برای صدور فتوی و عدالتش بر او مسلم و محرز گردیده است - از فرد دیگری تقلید نکند.  
و اگر نتواند (با چنین شرائطی) به علم و اهلیت او آگاه شود بر وی لازم است برای کسب اطلاع از دو راه، تحقیق و تفحص کند تا یکی از دو امر برای او فراهم گردد:  
1 - با برخوردها و معاشرت‌ها و رفت و آمدهائی که او شخصا از حال مجتهد و مقام علمی او آگاه سازد.  
و یا با شهادت دو فرد عادل و یا به وسیله شیاع و شهرت علمی مفتی، به علم و جامعیت او واقف گردد.  
2 - یا از طریق اقرار گروهی از علماء کارشناس - اگرچه عادل نباشند - به جامعیت مفتی از نظر شرائط علمی و فتوی مطلع شود. البته باید از رهگذر اقرار علماء، گمان و احتمال قوی برای شخص به ثمر رسد که آن مفتی، عالم می‌باشد.  
اگر عدالت مفتی، مبهم باشد ناگزیر باید از راه معاشرت و رفت و آمدهائی که او را به عدالت وی واقف می‌سازد و یا شیاع و شهرت و یا شهادت دو فرد عادل، به عدالت او آگاهی پیدا کند.  
3 - انتخاب مفتی و مرجع تقلید در صورت تعدد مراجع و مفتیان  
اگر دو مجتهد و یا بیشتر در یک دوره و زمان وجود داشته باشند، - مجتهدانی که استفتاء از آنها جائز بوده و دارای اهلیت فتوی هستند - چنانچه همه آنها در فتوی، رأی و نظر مساوی را ابراز دارند باید مستفتی و مقلد بر طبق فتوای آنها عمل کند. ولی اگر دارای رأی و فتوای متفاوتی باشند باید به مجتهد اعلم و اتقی، یعنی آن مجتهد و مفتی که از همه آنها عالم تر و باتقوی تر است مراجعه کند.  
و اگر از جهت علم و تقوی، متفاوت باشند باید به مجتهدی که عالم تر است - در صورتی که هر دو از نظر تقوی مساوی باشند - و یا مجتهدی که باتقوی تر است در صورتی که هر دو از نظر علم مساوی باشند رجوع نماید.  
اگر امر دائر باشد که از مجتهد اعلم و یا مجتهد تقلید نماید وظیفه مجتهد آنست که از مجتهد اعلم تقلید کند.  
و اگر از نظر مقلد، شناسائی اوصاف مذکور، ممکن نباشد و یا همه مجتهدان حاضر و موجود از لحاظ علم و تقوی مساوی به نظر رسند مقلد در انتخاب هر یک از آنها به عنوان مرجع تقلید، مخیر است اگرچه چنین فرضی، بعید به نظر می‌رسد (که دو مجتهد و یا چند مجتهد از نظر علم و تقوی کاملا با هم برابر باشند.  
و یا صفات آنها مبهم به نظر رسد).  
بعضی از علماء در هر صورتی، قائل به تخییر هستند، (و می‌گویند از هر مجتهد جامع الشرایطی می‌توان تقلید کرد) ؛ از آن جهت که همه آنها از نظر اهلیت و شایستگی در فتوی مشترک اند.  
و این قول بر طبق رأی و نظر اکثر علماء اهل سنت می‌باشد. ولی در میان علماء امامیه (یعنی فقهاء شیعه) کسی را نمی‌شناسم که این رأی و نظر را تایید کرده باشد. بلکه نظریه‌ای که فقهاء شیعه بدان تصریح کرده‌اند همان نظریه اول است که باید از مجتهد اعلم و اتقی تقلید نمود.  
4 - آیا تقلید از مجتهد میت جائز است؟  
در جواز تقلید از مجتهد میت - چه در صورت وجود مجتهد حی و زنده و چه در صورت عدم آن - میان جمهور علماء و دانشمندان، اختلاف نظر وجود دارد. در این مورد اقوال و آراء زیر جلب نظر می‌نماید:  
1 - صحیحترین نظریه از دیدگاه فقهاء، جواز تقلید از مجتهد میت بطور مطلق (یعنی چه در صورت وجود مجتهد حی و چه در صورت عدم آن) می‌باشد؛ زیرا مذاهب و آراء و نظریات علمی با فوت طرفداران و اصحاب این آراء از میان نمی‌رود. لذا باید پس از فوت آنان به آراء و نظریاتشان در مسائل اجماعی و یا اختلافی اعتماد کرد.  
و نیز به دلیل اینکه فوت شاهد - قبل از حکم بر طبق شهادتش - مانع از صدور حکم بر طبق شهادت او نمی‌گردد (تقلید از مجتهد میت نیز بر طبق همین مبنی، جائز خواهد بود و فوت مجتهد نیز مانع از نفوذ رأی او نمی‌باشد). برخلاف موردی که فسق شاهد قبل از صدور حکم، محرز گردد (که در آن صورت حاکم شرع نمی‌تواند بر طبق شهادت او حکم نماید).  
2 - تقلید از مجتهد میت به هیچ وجه و مطلقا جائز نیست؛ زیرا اهلیت و شایستگی تقلید با فوت مجتهد از میان میرود، به همین جهت «اجماع» پس از فوت او قابل انعقاد می‌باشد، و اگر همو در زمان حیاتش مخالفت می‌کرد اجماع منعقد نمی‌شد.  
این قول، همان نظریه مشهور میان علماء شیعه و بخصوص مطابق رأی دانشمندان امامی متأخر است، حتی میان علماء شیعه کسی - که صریحا مخالف این نظریه و نیز رأی او قابل توجه و اعتماد باشد - به چشم نمی‌خورد؛ ولی دلیلی (که درباره عدم جواز تقلید میت اقامه شده است) بر طبق اصول و ضوابط ما، دلیل تام و کاملی نیست؛ زیرا در اجماع، آنچه (به عنوان ملاک حجیت) معتبر است صرفا ورود معصوم (علیه السلام) در جمع مجمعین، یعنی اجماع کنندگان است، چنانکه این موضوع بر هیچیک از فقهاء شیعه مخفی نیست.  
3 - سومین نظریه درباره تقلید از مجتهد میت این است که در صورت وجود حی، تقلید از میت جائز نمی‌باشد؛ ولی در صورت عدم وجود مجتهد حی، تقلید از میت جائز و روا است.  
بررسی این اقوال و جرح و تعدیل و اظهار نظر درباره آنها را باید در کتابی دیگر - جز این کتاب - مطرح ساخته و راجع به آن گفتگو نمود.  
5 - آیا مقلد و مستفتی در مورد هر مسئله جدیدی از لحاظ انتخاب مرجع تقلید آزاد است؟  
آنگاه که مجتهد، متعدد باشد و همه آنها از نظر علم و دین و تقوی برابر مساوی باشند، و یا آنکه ما قائل به تخییر مطلق باشیم و بگوئیم که مقلد می‌تواند از هر مجتهد جامع الشرایطی که دلخواه او است در هر مسئله مورد ابتلاء خود تقلید کند، با چنین فرضی اگر مسئله جدیدی پس از انتخاب مرجع تقلید، برای او پیش آید آیا بر او لازم است در این مسئله نیز به همان مجتهد و مرجع تقلید مراجعه کند؟ دو وجه جلب نظر می‌کند، که به نظر من، عدم لزوم رجوع به مجتهد اول، موجه تر می‌باشد.  
همین حکم درباره همان مسئله - اگر در وقت دیگری اتفاق افتد - جاری است (یعنی اگر در مورد مسئله‌ای که از یک مجتهد تقلید کرده چنانچه همان مسئله در وقت دیگری پیش آمد کند لازم نیست به همان مجتهد اول مراجعه نموده و از او تقلید کند).  
6 - آیا درباره یک مسئله که در دو موقع اتفاق می‌افتد باید استفتاء را تجدید نمود؟  
اگر مقلد درباره مسئله‌ای استفتاء کند و جواب لازم را دریافت نماید و سپس همین مسئله بار دیگر برای او اتفاق افتد آیا لازم است راجع به همین مسئله سؤال و استفتاء خود را از مجتهد تجدید کند؟ دو وجه می‌تواند پاسخگوی این مطلب باشد:  
1 - سؤال خود را تجدید کند؛ چون ممکن است رأی مجتهد در همان مسئله، تغییر کرده باشد.  
2 - تجدید سؤال لازم نیست. نظریه اخیر نسبت به نظریه اول، اقوی است؛ چون حکم و فتوای مجتهد در آن مسئله قبلا به ثبوت رسید و اصل و قاعده، مقتضی است که این حکم و فتوی (طبق قانون استصحاب) اعتبارش ادامه داشته و فتوای مجتهد تغییر نکرده باشد. این موضوع فقط درباره مجتهد حی، جاری است؛ ولی درباره تقلید از میت قابل اجراء نمی‌باشد.  
7 - راه آگاهی و اطمینان به فتوای مجتهد  
مقلد و مستفتی باید خود و یا به وسیله فرستادن کسی - که نقل و خبر او مورد اعتماد می‌باشد - و یا به وسیله نامه، از مجتهد استفتاء کند. او می‌تواند به خط مجتهد در چند صورت اعتماد نماید:  
1 - در صورتی که شخص عادلی گواهی کند این جواب به خط مجتهد و مرجع تقلید او است.  
2 - خود مستفتی به خط مرجع تقلید خود آشنائی داشته و در اینکه پاسخ نامه استفتاء، خط مجتهد تقلید او است تقلیدی نکند.  
3 - اگر مقلد به لغت و زبان مجتهد آشنا نباشد باید مترجم عادلی، گفته او را برای مقلد ترجمه کند. در اینکه آیا یک مترجم عادل کافی است و یا باید دو مترجم عادل، پاسخ مجتهد را برای وی ترجمه کنند، علماء دو وجه در این باره یاد کرده‌اند که وجه صحیحتر آنست که باید دو فرد عادل، فتوای او را ترجمه نمایند.  
8 - رعایت ادب و نزاکت در حین سؤال و استفتاء از مجتهد  
باید مستفتی با آمیزه ادب و نزاکت با مفتی و مجتهد برخورد کند، و با تجلیل و احترام - در خطاب و جواب و هر نوع برخورد دیگر - با او مواجه گردد، و با دست به چهره او اشاره نکند و به او نگوید که در فلان مسئله، حق مطلب را به خاطر نداری یا محفوظات تو در این مسئله تا چه پایه است؟ و آنگاه که مفتی به او پاسخ می‌گوید نباید به رخ او بکشد و بگوید:  
من هم همینطور فکر می‌کردم و یا همین گونه به خاطرم رسید، و امثال این گونه عبارات (که از ادب و نزاکت به دور است).  
مقلد نباید پیش روی مجتهد بگوید:  
«فلانی نیز چنین و چنان به من فتوی داد، و یا دیگری و دیگران هم، چنین فتوی داده‌اند، و یا برخلاف آن فتوی صادر کرده‌اند.»  
او نباید به مجتهد بگوید:  
اگر پاسخ شما موافق با جواب مرقوم در این نامه باشد بنویس، و گرنه چیزی ننویس.  
مقلد نباید در حالی که مفتی ایستاده است، و یا درست در جای خود با اطمینان خاطر ننشسته، و یا خاطرش به مسائلی مشغول است، و بالاخره در هر حالتی که آن حالت، مانع از تمرکز حواس او است سؤال و استفتاء خود را با وی در میان گذارد. او نباید از مجتهد، مطالبه دلیل کند و به او بگوید:  
برای چه و به چه دلیل چنین فتوائی را صادر کردی. اگر مستفتی علاقه‌مند است که خاطرش با شنیدن دلیل جواب مسئله، آرام گیرد، دلیل آن را در جلسه دیگر درخواست کند، و یا می‌تواند در همان مجلس - پس از تسلیم در برابر فتوای عاری از دلیل - دلیل پاسخ استفتاء خود را از مفتی تقاضا کند.  
9 - کیفیت فراهم آوردن خطوط جوابیه مجتهدان بر روی نامه استفتاء  
اگر مقلد بخواهد پاسخ کتبی دو و یا چند مجتهد را در ذیل یک نامه استفتاء فراهم آورد سزاوارترین راه این است که به ترتیب از مجتهدان عالم تر - بر حسب مراتب علمی آنها - کار خود را آغاز کند، سپس مجتهدان اتقی، یعنی باتقوی تر، و پس از آن با عادل تر و سپس با مسن تر و بدینسان به ترتیب با در نظر گرفتن مرجحات و علل برتری در پیشوائی، کار خود را در جمع آوری خطوط مجتهدان در نامه خود ادامه دهد.  
و اگر بخواهد به طور جداگانه و بر روی برگهای متعددی فتوی‌های آنها را جمع آوری کند می‌تواند به دلخواه خود، از هر یک از آنها کار خود را آغاز نماید.  
باید نامه استفتاء، بزرگ و دارای گنجایش کافی باشد تا مفتی بتواند جواب لازم و کامل و روشن را روی آن بنویسد. نه آنکه ناگزیر گردد پاسخ را به گونه‌ای مختصر و فشرده برگزار کند که به فتوی و پاسخ و فهم مستفتی خلل و زیانی وارد سازد.  
10 - اهمیت کیفیت نگارش نامه استفتاء  
باید نویسنده نامه استفتاء، سؤال را درست و در جهت هدف مورد سؤال بنویسد.  
و علاوه بر آنکه لازم است با خط و تعبیری خوانا و روشن نوشته شود باید طوری تنظیم گردد که از دستبرد و اضافه شدن مصون باشد.  
نویسنده نامه استفتاء باید موارد سؤال را مشخص ساخته و مواضع اشتباه را نقطه گذاری کرده و ضبط صحیح آن را بنگارد. بهتر است که نویسنده نامه استفتاء، خود نیز از اهل علم باشد؛ لذا عده‌ای از علماء - جز بر روی نامه استفتائیه‌ای که آن را اهل علم نگارش می‌کردند - فتوای خود را نمی‌نوشتند.  
11 - دعاء به مجتهد هنگام نگارش نامه استفتاء  
مقلد را سزا است در نامه‌ای که به عنوان استفتاء به مفتی می‌نگارد از دعای به او دریغ نورزد. اگر خواهان فتوای یک مفتی است باید این گونه بنویسد:  
چه می‌فرمائی: «رحمک الله = خدای ترا بیامرزاد» یا «رضی الله عنک = خدا از تو راضی باد» یا «وفقک الله = خدا ترا موفق بدارد» یا «ایدک الله = خدای ترا تایید فرماید» یا «سددک الله و رضی الله عن والدیک = خداوند ترا استوار و ثابت نگاهدارد و خدا از پدر و مادرت، راضی باشد» و یا امثال این گونه ادعیه را در صدر نامه استفتاء بنویسد. خوش آیند نیست که مستفتی، خویشتن را در ضمن دعای به مفتی، وارد سازد.  
چنانچه مستفتی بخواهد از عده‌ای مجتهدان، پاسخ استفتاء خویش را دریافت دارد باید سؤال خود را این گونه آغاز کند:  
چه می‌فرماید یا رأی شما چیست «رضی الله عنکم = خدای از شما راضی باد» و یا بنویسد:  
چیست نظر فقهاء «سددهم الله - یا - ایدهم الله»، و امثال این دعاها را در آغاز نامه استفتاء بیاورد.  
اگر مستفتی، صیغه جمع را به منظور احترام در استفتاء از یک مجتهد به کار برد، بهتر است (یعنی بجای چه می‌فرمائی، بگوید چه می‌فرمائید).  
مستفتی باید نامه استفتاء را به صورت باز به مفتی تقدیم کند، و به همان صورت تانشده از او دریافت نماید تا او را به باز کردن و یا پیچیدن و تا کردن آن وادار نکند.  
12 - در صورت عدم دسترسی به مفتی، تکلیف مستفتی چیست؟  
اگر مقلد و مستفتی راجع به مسئله‌ای در شهر و دیار خویش به مفتی دسترسی نداشته باشد، در صورتی که حکم مسئله درباره او به سر حد وجوب رسیده باشد واجب است به سوی شهر و دیار مفتی مسافرت کند؛ همانطور که قبلا نیز همین مطلب را یادآور شدیم.  
اگر مستفتی در شهر و دیار خود و نیز در شهرهای دیگر به مجتهد و مفتی دسترسی نداشت - بر این مبنی و فرض که مجتهد میت، قابل تقلید نیست و این امکان هم وجود داشته باشد که در یک دوره و زمانه اساسا وجود مجتهد، نایاب گردد - (و ما از چنین دوره و زمانه‌ای به خدا پناه می‌بریم) ، در چنین شرایطی بر مقلد لازم است که حتی الامکان در مسائل مورد ابتلاء خود، عمل به احتیاط کند.  
و اگر عمل به احتیاط برای او ممکن نبود، در اینکه آیا این شخص مکلف به عملی در این مسئله هست یا نه، محل تأمل و شایان دقت و بررسی بیشتری می‌باشد.

باب 3 در مناظره و شرایط و آداب و آفات آن

فصل اول: در شرائط و آداب بحث و مناظره

مقدمه

باید متوجه باشیم که مناظره و تبادل فکر و رأی و نظر در احکام دینی به عنوان بخشی و عضوی از پیکره دین تلقی می‌شود. ولی مناظره و تبادل نظر دارای شرایط و آداب و موقعیت و فرصت مناسب (و مخصوص به خود) می‌باشد.  
اگر کسی دست اندر کار بحث و مناظره - بر اساس وجه صحیح آن - گردد، و شرایط و آداب آن را رعایت کند قطعا در قیام به حدود مناظره، موفق و کامیاب بوده و در این کار مهم از پیشینیان پیروی کرده است؛ زیرا آنان در مسائل مختلفی به بحث و مناظره می‌پرداختند و هدف آنها - صرفا - الهی بوده و می‌خواستند از رهگذر مناظره، جویای حقایقی گردند که از دیدگاه خداوند متعال، به حق بوده است.  
کسی که برای خدا و در راه او مناظره می‌کند دارای علائم و مشخصاتی است که از رهگذر آن، شروط و آداب مناظره روشن می‌گردد

1 باید مناظره به منظور اثبات حق انجام گیرد نه به خاطر تظاهر و ریاء

هدف و مقصود مناظره کننده باید عبارت از رسیدن به حق و جویا شدن ظهور و پدیدار گشتن حق باشد، و لو آنکه به هر کیفیتی این حق ثابت شود.  
نباید منظور اهل بحث و مناظره چنین باشد که گفتار و نظریه خود را به کرسی نشانده و حق به جانب بودن خویشتن را اظهار نموده و سرشار بودن مایه‌های علمی و صحت رأی خود را اثبات کنند؛ زیرا این گونه هدف گیری در بحث و مناظره به عنوان جدال و ستیز و ریاکاری تلقی می‌شود که ما قبلا ضمن بحثهای گذشته از قبح و زشتی‌های این شیوه و نهی اکید از آن، آگاه شدیم.  
یکی از نشانه‌های وجود قصد و هدف الهی در مناظره، این است که مناظره کننده - جز در مواردی که امید تاثیر در طرف مناظره وجود دارد - وارد مناظره نگردد، و اگر بداند که طرف بحث او، سخن وی را نمی‌پذیرد و زیر بار حق نمی‌رود (و در رأی شخصی خود پافشاری می‌کند) ، و اگرچه خطاء و اشتباه او کاملا روشن گردد، به هیچ وجه دست از سلیقه شخصی خویش برنمی دارد، مناظره با او جائز نیست؛ چون آفات و نتایج سوئی - که بعدا درباره آنها بحث خواهیم کرد - بر این گونه مذاکره مترتب خواهد شد، و هیچ هدف مطلوب و صحیحی از رهگذر آن به دست نخواهد آمد.

2 اولویت و اهمیت والای امر به معروف و نهی از منکر نسبت به مناظره

اشتغال به مناظره در صورتی صحیح است که وظائف و تکالیف دیگری که از آن مهمتر است در میان نباشد؛ چون اگر مناظره درباره امر واجب به صورت مشروع برگزار گردد به عنوان انجام و اداء یکی از واجبات کفائی محسوب می‌شود. اما اگر وظیفه دیگری که دارای وجوب عینی و یا کفائی و مهمتر از خود مناظره است در میان باشد اقدام به مناظره جائز نخواهد بود.  
از جمله وظائف و تکالیف واجب - که هم اکنون و در دوره ما کسی بدان قیام نمی‌کند - مسئله امر به معروف و نهی از منکر است (که از لحاظ اهمیت در درجه نخست قرار دارد، و اقدام به آن نسبت به مناظره دارای اولویت می‌باشد).  
باری، ممکن است مناظره کننده در مجلس مناظره با یک سلسله از منکرات مواجه گردد؛ - چنانکه این حقیقت بر کسانی که نسبت به حالات واجب و حرام، مجرب هستند مخفی نیست. علاوه بر این ممکن است مناظره کننده راجع به مسئله‌ای بحث و مناظره کند که هیچوقت و ابدا مورد ابتلاء کسی نباشد و یا به ندرت اتفاق می‌افتد، از قبیل برخی از دقائق علمی و فروع و شاخه‌های جزئی احکام دینی (که کمتر در عمل اتفاق می‌افتد).  
و نیز احیانا ممکن است از او و دیگر حاضران، حالاتی سر زند که گوینده و مستمع هر دو دچار گناه گردند از قبیل: ایجاد محیط وحشت، ناسزا و زشت گوئی و آزار رسانی و کوتاهی و غفلت نسبت به امر واجب، مانند نصیحت و سفارش مسلمین و ترغیب به محبت و مودت، که مناظره کنندگان موظف به رعایت این گونه وظائف اخلاقی هستند؛ ولی متاسفانه در حین مناظره ناخودآگاه از این وظائف سر باز می‌زنند و گرفتار این آلودگیها می‌گردند و خود متوجه آن نیستند و تصور می‌کنند که با هدفی الهی به مناظره می‌پردازند.

3 اجتهاد - یا - شرط مناظره در احکام دینی

کسی که در مسائل دینی مناظره می‌کند باید مجتهد باشد، مجتهدی که بتواند بر طبق نظر خود فتوی دهد نه آنکه پیرو رأی و نظر شخص دیگر باشد و بر طبق رأی او اظهار نظر کند.  
و آنگاه که حق و حقیقت به زبان طرف مناظره، ظاهر گردد باید از رأی و نظر او پیروی کند و بدان گرایش یابد.  
اما کسی که به درجه اجتهاد نرسیده است نمی‌تواند در ضمن مناظره، با مذهب و رأی و نظر کسی که خود از وی تقلید می‌کند به مخالفت برخیزد. آیا اگر مخالفت کند چه فائده‌ای می‌توان از رهگذر مناظره او تصور نمود؛ در حالی که او نمی‌تواند - در صورت بروز و آشکار شدن ضعف و بطلان نظریه اش - از مذهب و رأی خود دست بردارد؟ بر فرض که این فرد فاقد اجتهاد، با شخص مجتهدی به مناظره پردازد و ضعف و سستی دلیل، و بالمآل بی پایگی نظریه او روشن شود چه کمک و مددی به مجتهد خواهد کرد؟؛ زیرا او بر این اساس فکر می‌کند که باید مسئله، بر طبق نظریه وی سرانجام گیرد، نظریه‌ای که از دیدگاه او به حق است و در نظر او بر رأی مجتهد ترجیح دارد - اگرچه در واقع و فی نفسه، نظریه او ضعیف باشد - چنانکه همین امر در میان سایر مجتهدین نیز اتفاق افتاده است؛ زیرا آنها نیز قبلا به ادله و شواهدی برای اثبات نظریه خود متمسک می‌شدند؛ سپس برای آنها یا دیگران روشن می‌شد که ادله آنها سخت سخیف و سست بوده، و در نتیجه پس از ظهور ضعف ادله آنها، فتوای آنها نیز تغییر می‌کرد، که این تغییر رأی را در یک کتاب و حتی در محدوده یک برگ کتاب آنها نیز احیانا  
می بینیم.

4 حق و حقیقت - یا - هدف اساسی مناظره

باید مرزهای بحث و مناظره به وقایع مهم دینی و یا مسئله قریب الوقوع، محدود باشد (و نباید در هر مسئله کم ارزش و یا مسائلی که در آینده بسیار دوردستی اتفاق می‌افتد، وقت و فرصت را تلف کرد) ؛ لذا مناظره کننده باید متوجه این نکته اساسی بوده و بدان اهتمام ورزد.  
آنچه در مناظره دارای اهمیت است، مسئله ظهور و روشن شدن حق و حقیقت می‌باشد. ضمنا نباید مناظره کننده برای اثبات حق، سخن و گفتار خویش را بیش از اندازه - طولانی سازد.  
مناظره کننده نباید مغرور و فریفته شود و این تصور در او به وجود آید که بحث و مناظره در مسائل نادره یعنی مطالبی که به ندرت اتفاق می‌افتد و شگفت انگیز می‌باشد موجب ورزش و رشد ملکه و نیروی استدلال و تحقیق انسان است؛ چنانکه این تصور غالبا برای کسانی پیش می‌آید که خواهان حظ نفس بوده و می‌خواهند از طریق اظهار فضل و ابراز علم، کامروا گردند. لذا در تعریفات، و نقض و ایرادهائی که بر این تعریفات وارد است، و همچنین در مغالطات و امثال آنها مناظره می‌کنند.  
اگر حالات روحی این گونه افراد دقیقا و به درستی در بوته امتحان و آزمایش قرار گیرد می‌بینیم هدف و آماج آنها در مناظره حتی چنین چیزی نیست (یعنی نمی‌خواهند از رهگذر مناظره به ورزش فکر و تقویت ذهنی روی آورند چه رسد به اینکه دارای هدف الهی باشند).

5 شایسته است جلسه مناظره از تیررس دید مردم بدور باشد

باید مکان خلوت و دور از چشم مردم - از دیدگاه مناظره کننده - برای امر مناظره، محبوب تر از مناظره در مجالس و محافل باشد؛ زیرا اگر مناظره در محلی به اصطلاح دنج و خلوت انجام گیرد این امر به تمرکز فکر و صفا اندیشه - برای درک حقیقت - کمک بیشتری می‌کند.  
مناظره در حضور توده مردم، انگیزه‌های ریاء و تظاهر و حرص در غلبه و اسکات خصم را - و لو به هر دلیل باطلی هم باشد - تحریک می‌نماید.  
کسانی که دارای مقاصد و اهداف فاسد هستند شیوه آنها این است که از جواب به سؤال دیگران در جای خلوت، احساس کسالت و سستی می‌نمایند؛ ولی در مجالس و محافل در پاسخ به مسائل، با هم به رقابت بر می‌خیزند، و برای اینکه پاسخ به مسائل را در مجامع به خود منحصر سازند (سخت به تکاپو افتاده) و دست اندر کار حیله و چاره جوئی و نیرنگ می‌گردند

6 باید مناظره کننده، پویای حق باشد

مناظره کننده باید در پویائی از حق همچون کسی باشد که دنبال گم گشته خویش در تکاپو است.  
و آنگاه که گمشده خود، یعنی حق را پیدا کرد باید در حالی که اشک شوق می‌ریزد، خدای را سپاس گوید. او نباید در اینکه حق به دست او و یا به دست شخص دیگری ظاهر می‌شود فرق و امتیازی ببیند. باید او را چنین تصور کند که طرف و شریک مناظره او، یار و یاور او می‌باشد، و نباید او را به عنوان خصم و دشمن خویش تلقی نماید. لذا اگر شریک مناظره وی، او را به اشتباهش واقف سازد و یا حق را برای او ظاهر و روشن نماید باید از او تشکر کند؛ چنانکه اگر کسی راهی را در پویش و جستجوی گمشده خویش طی می‌کند؛ ولی شخص دیگری او را از طریق دیگر به گمشده اش رهنمون می‌گردد، (مسلما ارشاد او شایسته تشکر و سپاسگزاری است). حق و حقیقت نیز گمشده هر فرد باایمانی است که باید هر مؤمنی بدینسان در صدد پویائی از آن برآید.  
پس بنابراین اگر حق به وسیله بیان طرف و شریک مناظره او پدیدار گردد باید بدان شادمان گشته و از او سپاسگزاری کند؛ نه آنکه احساس شرمساری نموده، و کوشش خویش را در مبارزه و دفع و طرد او به کار گیرد.

7 ضرورت به کار داشتن انصاف در مناظره

مناظره کننده نباید یار و یاور (یعنی شریک مناظره) خود را در انتقال از دلیلی به دلیل دیگر، و از سؤالی به سؤال دیگر بازدارد؛ بلکه باید امکاناتی برای او به وجود آورد تا آنچه در ذهن خویش فراهم آورده به کار گرفته و آن را ایراد نماید، و از خلال مجموع سخنان و بیانات وی آنچه را مورد احتیاج او در رسیدن به حق است استخراج کند. اگر مناظره کننده، حق را ضمن تعبیر و بیانات او به دست آورد، و یا ملاحظه کرد که سخن او مستلزم ثبوت حق است - اگرچه خود او از این استلزام، غافل باشد - باید از او بپذیرد و خدای متعال را سپاس گوید (که حق و صواب به دست شریک مناظره او پدیدار گشته است) ؛ زیرا هدف مناظره عبارت از رسیدن به حق است و لو آنکه این حق در طی سخن و بیان نامتناسب و غیر موزون و ناهماهنگ جلب نظر کند، سخن و بیانی که هدف و مطلوب او از لابلای آن به دست می‌آید.  
اینکه مناظره کننده به طرف بگوید:  
این نظریه، - با توجه به اینکه تو سخن و رأی نخستین خود را رها کردی - لازمه سخن من نیست و نمی‌توانی چنین و چنان بگوئی، و امثال این گونه سخنها - که باید آنها از اراجیف و یاوه گوئی‌های مناظرین تلقی کرد - صرفا عبارت از عناد و لجاج محض و خروج و انحراف از طریق حکمت و استوار اندیشی است.  
غالبا ملاحظه می‌کنید که مناظره‌ها در محافل به ستیزه جوئی و جدالها و نزاعهای محض، منتهی می‌شود تا آنجا که شخص معترض، مطالبه دلیل می‌کند، ولی مدعی در حالی که بدان آگاهی دارد از اقامه دلیل خودداری می‌نماید.  
و بالاخره جلسه مناظره سرانجام به انکار و اصرار و عناد و کینه منقضی می‌شود. بدیهی است که چنین مناظره‌ای عین تباهکاری و خیانت به شرع مقدس و موجب ورود فرد در سلک و کادر کسانی است که در قرآن کریم - به خاطر کتمان علم -، مورد نکوهش قرار گرفته اند

8 مناظره باید با افراد برجسته علمی صورت گیرد

باید با افرادی مناظره کرد که دارای استقلال علمی (و صاحب نظر) می‌باشند - تا در صورتی که مناظره کننده، طالب حق باشد - بتواند از بیاناتشان سودمند گردد.  
اکثر مناظره کنندگان از مناظره با دانشمندان چیره دست و بزرگان علم احتراز می‌جویند؛ چون می‌ترسند که مبادا حق از رهگذر بیان آنها پدیدار گردد. لذا علاقه دارند با اشخاصی به مناظره برخیزند که از لحاظ علمی در درجه پائین تری قرار دارند تا بتوانند حس آزمندی و طمع خود را در ترویج باطل، بر افراد ضعیف العلم تحمیل کنند.  
علاوه بر این شرائط و آدابی که یاد شد، شرائط و آداب دقیق دیگری نیز برای مناظره کننده وجود دارد؛ لکن شرائط و آدابی که ما از آنها یاد کردیم می‌تواند ترا به شناخت مناظره‌ای که با هدف الهی صورت می‌گیرد، و شناخت کسی که به خاطر خود مناظره و یا به خاطر انگیزه‌ها و هدفهای ناروای دیگر به مناظره می‌پردازد، رهنمون گردد.

فصل دوم: آفات و نتایج سوء بحث و مناظره نادرست

مقدمه

در این فصل، آفات مناظره و نتایج سوئی که از رهگذر مناظره نادرست عائد انسان می‌گردد، و از بلیاتی که از مهلکات اخلاقی به شمار می‌آید، بحث و گفتگو می‌شود.  
لذا باید متوجه باشیم مناظره‌ای که به منظور غلبه بر دیگران و اسکات طرف و مباهات، و شوق و تمایل عصبی به اظهار فضل، صورت می‌گیرد منبع و سرچشمه همه خویها و رفتارهائی است که از نظر خداوند متعال، ناستوده است؛ ولی از دیدگاه ابلیس ستوده می‌باشد.  
رابطه و نسبت این گونه مناظرات با زشتیهای باطنی - از قبیل تکبر و خودبزرگ بینی، عجب و خودستائی، ریاء، حسد، رقابت، تزکیه نفس و خودپسندی، جاه طلبی و امثال آنها - همچون نسبت خمر و شراب با زشتیها و زشتکاریهای ظاهری از قبیل: زنا، قتل، و نسبت و تهمت زنا به دیگران است. همانگونه که اگر کسی میان شرب خمر و سایر گناهان و زشتکاریها مخیر باشد، و شرب خمر را - به خاطر ناچیز شمردن جرم آن - بر دیگر گناهان ترجیح دهد؛ در نتیجه، همین گناه، وی را به طرف گناهان و زشتکاریهای دیگر سوق می‌دهد؛ همین گونه نیز اگر بر روحیه کسی حس علاقه به غلبه بر دیگران و اسکات آنها در مناظره، و جاه طلبی و مباهات بر اقران، چیره و مستولی گردد، این گونه تمایلات، او را به اظهار و ارتکاب علنی تمام پلیدیها سوق می‌دهد (که می‌توان آنها را به عنوان آفات و نتایج سوء مناظره‌های نادرست تلقی کرد).

1 عدم پذیرش حق از رهگذر مناظره توام با جدال و ستیزه جوئی

یکی از آفات مناظره، مسئله عدم پذیرش حق و ناخوش انگاری آن و حرص و تمایل شدید به مبارزه با حق از طریق جدال و ستیزه کاری است. این حالت ناپسند تا آنجا در روح مناظره کننده ستیزه جو پیشروی می‌کند که نامرغوب ترین حادثه و نامطلوب ترین رویداد زندگانی - از دیدگاه او - این خواهد شد که مبادا حق بر زبان طرف مناظره او پدیدار گردد.  
و هر چند که حق بدین صورت چهره می‌نمایاند با توسل به تلبیس و بیان حق به جانب و حربه نیرنگ و چاره اندیشی می‌کوشد به منظور انکار حق - بر حسب مقدورات و توانائیش - مناظره وی ادامه یابد تا سرانجام، حق را پایمال سازد.  
از این پس، ممارات و ستیزه جوئی به صورت عادت و طبیعت ثانوی در او درمی آید، آن هم به گونه‌ای که هر سخنی به گوشش می‌رسد - برای اظهار فضل و خرده گیری از خصم - حالت اعتراض و اشکال تراشی هر لحظه در دلش برانگیخته می‌شود، اگرچه طرف او بر حق باشد؛ چون می‌خواهد به اصطلاح: خودی را بنمایاند؛ لذا به هیچ وجه در صدد اظهار حق برنمی آید.  
و ما پیش از این درباره نکوهش مراء و ستیزه جوئی و آثار سوئی که بر آن مترتب است، آیات و روایاتی را یاد کردیم. خداوند متعال میان کسی که به او دروغ و افتراء می‌بندد و میان کسی که حق را تکذیب می‌کند جدائی نمی‌بیند، بلکه آن دو را از نظر جرم و گناه روحی و اخلاقی، با هم برابر می‌داند آنجا که می‌فرماید:  
و من اظلم ممن افتری علی الله کذبا او کذب بالحق لما جا (403)  
چه کسی ستمگرتر از کسی است که بر خداوند متعال، دروغ و افترا بسته و یا آنگاه که حق بدو رسیده، آن را دروغ پندارد و آن را تکذیب نماید.  
عدم پذیرش حق و تکذیب آن، نوعی از کبر و خود بزرگ بینی به شمار می‌آید؛ زیرا قبلا گفتیم که کبر و استکبار، در واقع عبارت از رد کردن حق به گوینده آن می‌باشد.  
و مراء و جدال، مستلزم چنین حالتی است، (یعنی انسان را وا می‌دارد که زیر بار حق نرود و آن را تکذیب نماید).  
ابی درداء و ابی امامه و واثله و انس می‌گفتند:  
روزی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) بر ما وارد شد در حالی که ما راجع به یکی از مسائل دینی سرگرم بحث و مجادله و ستیزه جوئی بودیم، دیدیم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چنان خشمگین شد که شدت خشم او برای ما بی سابقه بود. سپس فرمود:  
«ملتهائی پیش از شما به علت جدال و ستیزه جوئی، گرفتار انحطاط و نابودی شدند. از ستیزه جوئی دست بردارید؛ زیرا یک فرد باایمان با کسی به جدال و ستیز برنمی خیزد. ستیزه جوئی نکنید؛ چون ستیزه جو کاملا و سخت زیانکار است. جدال را کنار بگذارید؛ زیرا من در روز قیامت از ستیزه گر شفاعت و وساطت نمی‌کنم. با هم به ستیز نپردازید؛ چون من برای کسی که اگر از جدال - در حالی که حتی حق با او است و راستین می‌باشد - دست بردارد، سه خانه و جایگاه آرام بخشی در بوستانها و اطراف و مرغزار و میان بهشت و قله‌های آن، ضمانت می‌کنم. از مراء و جدال دست بردارید؛ زیرا نخستین کاری که پروردگار من - پس از منع بت پرستی - مرا از آن نهی فرمود عبارت از ستیزه جوئی با مردم است» (404)  
از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است که فرمود:  
«سه خصلت است که هرگاه کسی خدای عزوجل را با احراز آنها ملاقات کند - می‌تواند از هر دری که دلخواه او است وارد بهشت گردد:  
1 - کسی که دارای اخلاق نیکو و رفتار پسندیده باشد.  
2 - فردی که در سر و علن و آشکارا، و در نهان، بیم خدای را در دل نگاه دارد.  
3 - شخصی که از جدال و ستیزه جوئی خودداری کند، اگرچه بر حق باشد» (405).  
امام صادق (علیه السلام) از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:  
«از ستیزه جوئی و خصومت با مردم بر حذر باشید؛ زیرا این دو حالت، قلب انسان را نسبت به برادران ایمانی بیمار می‌سازد.  
و نفاق و دوروئی را در دلها ریشه دار می‌سازد و به رویش و رشد آنها کمک می‌کند» (406).  
امام صادق (علیه السلام) فرمود که جبرئیل (علیه السلام) به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کرد:  
«از ستیزه جوئی و درگیری با مردم بر حذر باش» (407).

2 تظاهر و ریاکاری

یکی از آفات و عوامل زیانبار مناظره، ریاء و تظاهر و ملاحظه از توده مردم و سعی و تلاش برای جلب قلوب آنان و معطوف ساختن توجه آنها به خویشتن می‌باشد؛ تا بدینوسیله، دیگران رأی و نظریه او را تایید نموده، و او را نسبت به طرف مناظره وی یاری داده، و با او اظهار هماهنگی کنند. چنین کاری عین ریاء و تظاهر و بلکه بخشی ناچیز از آن است.  
ریاء و صحنه سازی، یک نوع دردی سخت و درمان ناشدنی و مرضی خوفناک و عامل مهلک و کشنده است. خداوند متعال می‌فرماید:  
و الذین یمکرون السیئات لهم عذاب شدید و مکر اولئک هو یبور (408)  
و آنانکه نیرنگهای زشت آرند آنها را است شکنجه‌ای سخت، و نیرنگ آنان تباه و نابود خواهد شد و اثری از خود بجای نخواهد گذاشت.  
برخی از مفسرین گفته‌اند:  
این افراد عبارت از ریاکاران می‌باشند.  
و نیز خداوند متعال می‌فرماید:  
فمن کان یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا و لایشرک بعبادة ربه احد (409)  
اگر کسی به لقاء رحمت پروردگار خویش امیدوار است باید دست اندر کار اعمال شایسته شود، و در بندگی پروردگارش، هیچ چیزی را انباز او قرار ندهد.  
ریاء و تظاهر عبارت از «شرک خفی» است. رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
سهمگین ترین امری که از آن نسبت به شما سخت بیمناکم «شرک اصغر» است.  
عرض کردند شرک اصغر چیست؟  
فرمود:  
ریاکاری و تظاهر. خداوند متعال - آنگاه که می‌خواهد بندگان خود را به مجازات اعمال آنها برساند - در روز قیامت به آنها خطاب می‌کند:  
به کسانی پناهنده شوید که به خاطر آنها ریاء و تظاهر می‌کردید؛ بنگرید که آیا می‌توانید پاداش اعمال خویش را نزد آنها بیابید)) «10).  
و نیز فرمود» ((از سقوط در چاه مذلت و خواری (یا از سقوط در وادی حزن و اندوه) ، به خداوند متعال پناه ببرید، عرض کردند یا رسول الله این چاه مذلت چیست؟  
فرمود:  
«دره و پرتگاهی است در دوزخ که برای ریاکاران ستیزه جو آماده گشته است» (411).  
و همو فرموده است:  
«به ریاکار در روز قیامت می‌گویند:  
ای فاجر و گناهکار و ای فریبکار متظاهر، عمل و رفتار تو سردرگم، و اجر و پاداش تو تباه گشته است، باید اجر و پاداشت را از کسی مطالبه و دریافت کنی که به خاطر او عمل می‌کرد» (412).  
جراح مداینی از امام صادق (علیه السلام) درباره آیه فمن کان یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا و لا یشرک بعبادة ربه احدا سؤال کرد، حضرت فرمود:  
«مصداق و منظور این آیه عبارت از کسی است که دست اندر کار عملی می‌گردد که پاداش آفرین است؛ ولی هدف او رضای خداوند متعال نیست؛ بلکه او می‌خواهد صرفا مردم، وی را پاکیزه و مبری بپندارند، و در میان جامعه به پاکی نامور گردد. این شخص عبارت از همان کسی است که در عبادت و پرستش خداوند متعال، دچار شرک می‌باشد» (413).  
از همان امام (علیه السلام) روایت شده است که نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«فرشته الهی، اعمال بندگان خدا را با خوشحالی و رضایت خاطر به ملاء اعلی بر می‌فرازد.  
و آنگاه که حسنات آنان را بدانسو بالا می‌برد خداوند (عز و جل) به ماموران خود می‌گوید:  
حسنات این شخص را در «سجین» و دیوان اعمال گنهکاران قرار دهید؛ زیرا او در اعمال خویش، مرا منحصرا در مد نظر قرار نداده بود.» (414)  
(سجین عبارت از محلی است که نامه فجار و کفار را در آنجا می‌نهند).  
از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) است که فرمود:  
«برای ریاکار سه ممیز و نشانه وجود دارد:  
1 - آنگاه که مردم را می‌بیند با نشاط و شادمان می‌گردد  
2 - و به هنگامی که تنها است کسل و بیحال می‌شود  
3 - و دوست می‌دارد که مردم، او را در تمام کارهایش بستایند.» (415)

3 خشم و غضب

سومین عارضه سوء و آفت مناظره نادرست، خشم و غضب است. مناظره کننده غالبا نمی‌تواند خود را از تیررس خشم دور نگاه دارد، و بیشتر اوقات این دو از هم جدائی پذیر نیستند. به ویژه اگر به سخن او ایراد و اشکال کنند و گفتار او را مردود اعلام کنند، و بیان او مورد اعتراض و انتقاد واقع شود، و استدلال او در حضور مردم، غیرقابل قبول تلقی گردد. در چنین شرائطی، ناگزیر خشمگین می‌شود.  
خشم و غضب مناظره کننده، گاهی به حق، و احیانا نادرست و نا به حق است. خداوند متعال و رسول گرامی او، خشم و غضب را - به هر کیفیتی که اتفاق افتد - نکوهش کرده و نسبت به آن، همه مردم را سخت - و بیش از حد انتظار - به عذاب تهدید فرموده است. خداوند متعال می‌فرماید:  
اذا جعل الذین کفروا فی قلوبهم الحمیة حمیة الجاهلیة فانزل الله سکینته علی.رسول (416)  
آنگاه که افراد کافر و ناسپاس، حمیت و غیرت را در دلهای خود برقرار ساختند، آن هم غیرت و تعصب جاهلی؛ لذا خداوند متعال آرامش و اطمینان خاطر را بر فرستاده خود فرو آورد.  
به همین جهت خداوند متعال، کفار را به خاطر تظاهر به عصبیت - آن هم عصبیتی که بازده خشم است - نکوهش کرده و مؤمنین را به خاطر آرامشی که پروردگار متعال به آنان مرحمت فرموده مورد ستایش قرار داده است.  
از عکرمه (مولی ابن عباس) در تفسیر «سیدا و حصورا» روایت شده است که «سید» عبارت از کسی است که خشم و غضب بر او چیره نگردد.  
روایت کرده‌اند که شخصی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کرد:  
مرا به عملی راهنمائی و توصیه فرما، ضمن آنکه آن عمل، مختصر است، مفید و سودمند هم باشد، فرمود:  
خشمگین مشو. آن مرد دوباره همان درخواست را تکرار کرد، باز هم فرمود:  
خشمگین.مشو (417)  
از معصوم (علیه السلام) سؤال شد که چه عاملی می‌تواند انسان را از خشم الهی دور سازد؟  
فرمود:  
خشم روائی مکن (تا گرفتار غضب الهی نگردی).  
از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است که فرمود:  
«اگر کسی از خشم و غضب خودداری کند، خداوند متعال بر روی عیوب و زشتیهای او پرده می‌افکند» (418).  
ابودرداء می‌گوید:  
«به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کردم یا رسول الله مرا به عملی ارشاد کن که زیر سایه آن وارد بهشت گردم، فرمود:  
خشم مگیر» (419).  
رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«خشم و غضب، ایمان انسان را تباه می‌سازد آنچنانکه «صبر» یعنی گیاه تلخ و تبرزد، عسل را فاسد می‌کند و، شهد و شیرینی آن را از میان بر می‌دارد» (420).  
و نیز فرمود:  
«هیچ کسی دچار غضب نگردید مگر آنکه بر لبه پرتگاه دوزخ قرار گرفت» (421).  
امام صادق (علیه السلام) فرمود:  
از پدرم شنیدم که می‌گفت:  
مردی صحرانشین و بیابانگرد، حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید و عرض کرد:  
روزگار و زندگانی من در بیابان سپری می‌گردد، به من مطالبی جامع و سودمند تعلیم فرما. حضرت فرمود:  
«من به تو دستور می‌دهم که خشمگین نشوی. این مرد صحرانشین درخواست مذکور را سه بار تکرار کرد و همان پاسخ را دریافت نمود. سپس گفت:  
از این پس راجع به چیزی پرسش نخواهم کرد؛ چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مرابه چیزی جز خیر و خوبی، امر نفرموده است» (422).  
از همان امام علیه السلام است که گفت:  
رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«خشم روائی، ایمان انسان را تباه می‌کند همانطور که سرکه، عسل را تباه می‌سازد» (423).  
روزی در حضور امام باقر (علیه السلام) سخن از غضب به میان آمد، فرمود:  
«فردی که دچار غضب می‌گردد هرگز روی سعادت به خود نمی‌بیند و قانع و راضی و آرام نمی‌شود مگر آنگاه که وارد آتش دوزخ گردد» (424). (یعنی تا مرتکب گناهی نشود خشمش تسکین نمی‌یابد).  
همو فرموده است:  
«در کتاب توراة آمده است:  
وقتی موسی (علیه السلام) با خدای عز و جل مناجات می‌کرد خدا به او فرمود:  
ای موسی، نسبت به کسی که زمام اختیار او را در دست تو قرار داده‌ام و ترا بر او مسلط ساختم از خشم روائی بر او، خویشتن داری کن تا من از خشم روائی بر تو خودداری کنم» (425).  
از ابی حمزه ثمالی است که گفت امام باقر (علیه السلام) فرمود:  
«این خشم و غضب، پاره‌ای از آتش شیطانی است که در قلب آدمی برافروخته می‌گردد، و آنگاه که یکی از شما دچار خشم می‌شود چشمانش برافروخته شده و رگهای گردن او برآمدگی پیدا می‌کند و از این طریق است که شیطان به قلب آدمی راه می‌یابد و در آن نفوذ می‌کند» (426).  
اخبار و احادیث در مذمت و نکوهش غضب، فراوان می‌باشد:  
در اخبار کهن آمده است:  
یکی از انبیاء به کسانی که با او مصاحب بودند گفت:  
چه کسی با من پیمان می‌بندد که خشمگین نشود تا بدینوسیله از لحاظ مقام و مرتبت نبوت با من همطراز گردد و پس از من جانشینم باشد؟ یکی از جوانان مجلس گفت:  
من چنین تعهدی را قبول می‌کنم. سپس آن پیامبر (علیه السلام) سخن و پیشنهاد خود را تکرار کرد، باز هم همان جوان گفت:  
من این مسئولیت انسانی را به عهده می‌گیرم. او عملا نیز نسبت به تعهد خود وفادار ماند (و هرگز خشمگین نشد). وقتی آن پیامبر (علیه السلام) از دنیا رفت، جوان مذکور به مقام و مرتبت او (پس از رحلتش) نائل آمد، و آن جوان همان «ذوالکفل نبی» (علیه السلام) است که متکفل و متعهد شد خشمگین نگردد و به تعهد خود نیز کاملا وفا نمود.

4 حقد و کینه توزی

چهارمین آفت زیانبار مناظره، حقد و کینه توزی است که خود نیز بازده و زاده غضب می‌باشد؛ چون وقتی انسان به خاطر عدم توانائی بر اعمال غضب و تشفی قلب، خشم خویش را فرو می‌نشاند و آن را به دل می‌گیرد این حالت به درون او بازمی گردد و در آن نفوذ کرده و در آنجا پایدار و پنهان و محفوظ می‌ماند، و بالاخره به صورت حقد درآمده و از کینه سر بر می‌آورد.  
مقصود از حقد این است که قلب انسان همواره با احساس سنگینی و بغض و نفرت دست به گریبان است با اینکه می‌دانیم که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«یک فرد مؤمن، کینه به دل خود راه نمی‌دهد و کینه توز نیست.»  
بنابراین حقد و کینه توزی، ثمره و میوه تلخ خشم و غضب می‌باشد که ضمنا امور زشت و حالات ناپسندی را برای انسان به ارمغان می‌آورد که این امور عبارتند از: حسد، ناسزاگوئی در برابر حوادث ناخوشایندی که به طرف وی آسیب می‌رساند، عزلت و کناره جوئی و قهر کردن، بریدن از خویشاوندان و نزدیکان، سخنهای ناروا و نامشروع از قبیل: دروغ، غیبت، افشای اسرار مردم، پرده دری، نقل مطالبی که به استهزاء منجر می‌گردد، آزار رساندن با زبان و کردار.  
و تا آنجا که امکانات فرد کینه توز به وی اجازه می‌دهد (در این مسیر، توسنی می‌کند).  
همه این امور نابخردانه و نکوهیده، پاره‌ای از نتایج و آثار سوء حقد و کینه ورزی است. حداقل نتیجه سوء کینه توزی تو - در صورتی که بتوانی از این امور زشت هم بر حذر باشی - این است که از وجود این حالت در قلب و درون خود احساس سنگینی می‌کنی، و نمی‌توانی دلت را از بغض نسبت به او بازداری تا آنجا که ناگزیر می‌شوی از اداء وظیفه در مورد کارهای مطلوب و مورد پسند خداوند - از قبیل: خوشروئی و رفق و مدارا و عنایت و اهتمام نسبت به طرف مناظره و قیام و اقدام در احسان به او و همیاری و تعاون با او - امتناع ورزی.  
تمام این حالات درونی و جنبشهای روانی، درجه و پایه دین و ایمان تو را به انحطاط و سقوط و نقصان می‌کشاند و میان تو و تفضل عظیم و پاداش بزرگ پروردگار متعال، فاصله و جدائی برقرار می‌سازد، اگرچه، ترا در معرض کیفر و عذاب قرار ندهد.  
باید متوجه بود که فرد کینه توز - در صورتی که قادر بر مجازات طرف مناظره خود باشد - می‌تواند سه حالت را در پیش گیرد:  
1 - حق طرف خود را به طور کامل و بدون کم و کاست اداء نماید، که این کار، عین «عدل» و عدالت خواهی است.  
2 - نسبت به او از طریق عفو و گذشت احسان کند، که البته چنین گذشتی را می‌توان «تفضل» نامید.  
3 - ناروا عمل کند و بی جهت و بدون آنکه مستحق ظلم باشد به وی ستم نماید که چنین عملی را «جور» می‌نامند.  
رفتار سوم، شیوه اراذل و اوباش می‌باشد، یعنی افرادی فرومایه، چنین شیوه‌ای را انتخاب می‌کنند.  
رفتار دوم، راه و رسم صدیقین و افراد راستین است.  
و رفتار اول، اوج پایه و درجه مردمان صالح و شایسته‌ای است، که باید فرد مؤمن - اگر نتواند مقام و فضیلت عفو را تحصیل کند - با چنین خصلتی خو گرفته و شخصیت او با همان خصلت درآمیخته و بدان نامور گردد. عفوی که خداوند متعال، افراد بشر را بدان امر و دعوت کرده و فرستاده گرامی خود (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) را به خاطر داشتن چنین حالتی، ویژگی بخشیده، و آنان را از سایر مردم ممتاز ساخته است. خدای متعال به پیامبرش فرمود:  
خذ العف (427)  
عفو و گذشت را در پیش گیر.  
و یا فرمود:  
و ان تعفوا اقرب للتقوی (428)  
اگر عفو کنید، چنین شیوه‌ای با تقوی و پرهیزگاری، در خور و مناسب تر و دارای پیوند نزدیک تری است.  
رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«سوگند به خدائی که جان و حیات من در ید قدرت او است سه چیز است که اگر در مورد آن‌ها قسم یاد کنم بجا و به مورد است:  
1 - هیچ صدقه و انفاقی، مال و خواسته بشر را کم نمی‌سازد و از آن نمی‌کاهد، بنابراین صدقه بدهید و انفاق کنید.  
2 - هر فردی که بر او ستم رفته اگر به منظور کسب رضای خداوند، راه و رسم عفو و اغماض را در پیش گیرد، خداوند متعال بر عزت و سرفرازی او در روز قیامت می‌افزاید.  
3 - هر کسی که دری از سؤال و درخواست مالی خویش را به روی مردم بگشاید، خداوند متعال دری از فقر و تهیدستی را فراسوی او باز می‌کند.» (429)  
و نیز فرمود:  
«تواضع و فروتنی، جز رفعت و والائی مقام چیزی بر انسان نمی‌افزاید؛ پس فروتنی کنید تا خداوند متعال مقام و منزلت شما را رفیع گرداند. عفو و گذشت، پایه‌های عزت و سرفرازی انسان را بالا می‌برد؛ لذا عفو را پیشه خود سازید تا خداوند متعال شما را سرفراز گرداند. صدقه و انفاق مالی، مال و ثروت انسان را فزاینده تر می‌سازد پس صدقه دهید تا مشمول رحمت الهی باشید» (430)  
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
موسی (علیه السلام) به خدا عرض کرد:  
«پروردگار من، کدامیک از بندگانت در پیشگاه تو عزیزتر است؟  
فرمود:  
آن کسی که در عین توانائی بر مجازات، عفو و گذشت نمایی» (431).  
ابن ابی عمیر از عبدالله بن سنان و او از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که آن حضرت گفت، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در ضمن یکی از سخنرانی‌ها فرمود:  
«هان ای مردم، می‌خواهید شما را به بهترین پدیده‌های آفرینش و عالیترین خصلت و اخلاق پاداش آفرین دنیا و آخرت آگاه سازم؟ (این خصلتها عبارتند از اینکه):  
1 - نسبت به کسی که بر تو ستم روا داشته است عفو و اغماض را در پیش گیری.  
2 - با کسی که ارتباط خود را از تو گسسته و قطع رحم کرده، صله رحم کنی و با وی در ارتباط باشی.  
3 - به کسی که نسبت به تو بدی کرده است نیکی کنی.  
4 - از عطاء و بخشش نسبت به کسی که ترا از بخشش و عطای خویش محروم ساخته، دریغ نورزد» (432).  
اخبار و احادیث درباره فضیلت عفو و گذشت، بسی فراوان و چشمگیر است؛ لکن ذکر همه آنها در خور اقتضاء این کتاب نیست.

5 رشک و حسد

پنجمین آفات و عوارض مضر مناظره عبارت از رشک و حسد است که خود نیز بازده و نتیجه حقد و کینه ورزی است، و حقد و کینه ورزی نیز ثمره خشم غضب می‌باشد، چنانکه قبلا در این باره سخن گفتیم.  
غالبا مناظره کننده از حسد نسبت به طرف خود در امان نیست؛ زیرا گاهی بر طرف خود، غالب و گاهی در برابر او مغلوب می‌گردد؛ و گاهی فقط سخن او مورد ستایش قرار گرفته و نیز گاهی فقط سخن طرف او مشمول تمجید و تحسین دیگران واقع می‌شود.  
آنگاه که غلبه با او نباشد و یا سخن او مورد ستایش دیگران قرار نگیرد چنین آرزو می‌کند که غلبه و پیروزی از آن او بوده و دیگران نیز از سخن او ستایش کنند و طرف او از این مزایا محروم باشد. این گونه تمنی و آرزو، عین حسد است؛ چون علم و دانش از بزرگترین و مهمترین نعمت‌های الهی است پس وقتی مناظره کننده آرزو کند که چنین غلبه و پیروزی و لوازم آن از آن او باشد، (و طرف مناظره وی از چنین مزایائی محروم بماند) ، در حقیقت نسبت به او حسد ورزیده است. چنین حالتی به هر مناظره کننده‌ای دست می‌دهد و دچار چنین روحیه ناستوده‌ای می‌گردد. البته - بجز کسانی که خداوند متعال آنان را در پناه صیانت خود قرار می‌دهد - اکثر مناظره کنندگان از چنین گرفتاریهای روحی مصون نیستند؛ لذا ابن عباس گفته است:  
«علم و دانش را در هر جائی که یافتید فرا گیرید و آن را در اختیار خود قرار دهید، و گفتار و ایراد برخی از فقهاء درباره برخی دیگر را نپذیرید، و برخورد و اختلاف آنها را ملاک و معیار قرار ندهید؛ چون اختلاف ورزیدن آنها و در نتیجه، تفاوت آراء آنان، همانند مخالفت بزهای نر و یا آهوان نر در میان آغل و یا در کمینگاه شکارچی است.»  
اما آنچه درباره نکوهش حسد و تهدید نسبت به آن به ما رسیده است از حد شمار و آمارگیری بیرون است. راجع به مذمت حسد، همین قدر کافی است که همه رویدادهای آمیخته به گناه و فساد - که در روی زمین اتفاق افتاده است از نخستین زمان آفرینش آدم تا آخرین هنگام برپائی جهان هستی - از همین رشک و حسد ریشه می‌گیرد.  
آنگاه که ابلیس نسبت به آدم ابوالبشر (علیه السلام) حسد ورزید، فرجام کار وی بدانجا انجامید که خداوند متعال او را از درگاه رحمت خویش طرد فرمود، و شکنجه آتش دوزخ را برای وی آماده کرد تا جاودانه در آن رنج بیند.  
حسد - پس از سقوط و ابتلاء ابلیس به سرنوشت شوم خود - بر بشر مسلط گردید و همچون روح و خون در بدن انسانی راه یافته و در آن نفوذ کرد، و سرانجام بصورت عامل و انگیزه دائمی فساد و تبه کاری درآمد.  
آری حسد، نخستین لغزش و گناهی بود که بلافاصله پس از آفرینش آدم روی داد، و همین حالت نابسامان روانی، موجب قتل و شهادت فرزند آدم ابوالبشر (یعنی هابیل) به وسیله برادرش (یعنی قابیل) گردید؛ چنانکه خداوند متعال داستان این دو برادر و مسئله برادرکشی را در نبشتار گرامی خود بازگو نمود، و نیز در قرآن کریم حاسد را با شیطان و ساحر و افسونگر، قرین و همپایه معرفی کرده و فرموده است:  
و من شر غاسق اذا وقت، و من شر النفاثات فی العقد، و من شر حاسد اذا حسد (433)  
و از شر تاریکی آنگاه که فراگیرد و یا فرو رود و از شر زنانی که در گرهها می‌دمند، و از شر حسود آنگاه که حسادت می‌ورزد، به پروردگار خود پناه می‌برم.  
رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«حسد، حسنات و کارهای نیک (و ایمان) انسان را می‌بلعد و نابود می‌سازد آنچنانکه آتش، هیزم را» (434).  
و همو فرمود:  
«دردها و بیماریهای جامعه‌های پیشین - که عبارت از حسد و کینه ورزی است - به طرف شما آرام آرام و بی سر و صدا به حرکت درآمده و به شما روی آورده است، دردهائی که می‌تراشد و می‌زداید، نمی‌گویم که موی بدن را می‌تراشد و آن را می‌زداید؛ بلکه دین و ایمان شما را می‌تراشد و آن را از صفحه درون و خاطر شما دور می‌کند. سوگند به خدائی که جان محمد در ید قدرت او است هیچیک از شما وارد بهشت نخواهید شد مگر آنگاه که با سلاح دین و ایمان مجهز باشید.  
و نمی‌توانید سلاح ایمان را در بر گیرید مگر آنگاه که نسبت به هم محبت ورزیده (و به هم حسادت نکنید» (435).  
و نیز فرمود:  
«شش فرقه از مردم - بدون محاسبه و بازپرسی، به خاطر شش امر - وارد دوزخ می‌شوند.  
عرض کردند این شش فرقه چه کسانی هستند؟  
فرمود:  
1 - امراء و فرمانروایان به علت جور و ستم.  
2 - عرب‌ها و تازیان به خاطر حمیت و عصبیت جاهلی.  
3 - رؤسا و اشراف و مالداران به علت تکبر و خودبزرگ بینی.  
4 - تجار و سوداگران به خاطر خیانت.  
5 - روستائیان به علت نادانی.  
6 - علماء و دانشمندان به خاطر حسد» (436).  
محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده است که فرمود:  
«شخصی که خشم آلود با شتابزدگی وارد هر کاری می‌گردد (و سخنی عاری از اندیشه بر زبان می‌آورد و به شدت خشمگین می‌شود) ، در نتیجه دچار کفر می‌گردد.  
و حسد، ایمان انسان را می‌بلعد آنچنانکه آتش، هیزم را در کام خود فرو می‌برد» (437).  
امام صادق (علیه السلام) فرمود:  
«آفتهای دین و ایمان بشر عبارتند از: حسد، عجب و خودبینی، و فخر و مباهات بر دیگران» (438).  
همان امام (علیه السلام) فرمود:  
خداوند متعال به موسی (علیه السلام) چنین خطاب کرد:  
«ای پسر عمران، نسبت به مردم - به خاطر اینکه لطف و تفضلم را به آنها ارزانی داشته‌ام - حسادت مکن و به مزایای آنها چشم ندوز، و در دل خود، آن را پی گیری مکن؛ زیرا انسان حسود نسبت به احسان من به دیگران، خشمگین می‌باشد و می‌خواهد از کم و کیف بهره هائی که میان مردم تقسیم کرده‌ام جلوگیری کند؛ اگر او بدینسان باشد من از آن او نیستم و او نیز از آن من نخواهد بود.» (439)  
(یعنی نسبت به هم بیگانه ایم).  
و همان امام (علیه السلام) فرمود:  
«یک فرد باایمان، غبطه می‌خورد (یعنی خواهان همانگونه نعمتی است که خداوند متعال به دیگران عطاء فرموده است) ؛ ولی او نسبت به دیگران، حسد نمی‌ورزد (یعنی خواهان سلب نعمت از دیگران و جلب آن به خود نیست) ؛ لکن منافق حسادت می‌ورزد و غبطه نمی‌خورد» (440).

6 بریدن از افراد و کناره جوئی از مردم

ششمین آفت مناظره، قهر و فاصله گرفتن از مردم و قطع رابطه با آنها است، و این حالت نیز از لواحق و پی آمدهای حقد و کینه توزی می‌باشد؛ زیرا وقتی میان اهل مناظره، نفرت و انزجار برانگیخته می‌شود و بالا می‌گیرد و خشم و غضب از رهگذر آن، چهره می‌نمایاند، و هر یک از دو طرف مدعی می‌گردد که حق با او است و دیگری اشتباه می‌کند، و چنین می‌پندارد و یا چنین اظهار می‌کند که طرف وی روی امر باطلی اصرار می‌ورزد و با اراده‌ای مستحکم برخلاف رأی او در مخالفت خویش پافشاری می‌نماید (خشم و کینه، نتیجه قهری چنین روشی خواهد بود) ، و لازمه کینه و خشم او این است که با او قطع رابطه کرده و از او فاصله گیرد.  
و این کار از بزرگترین گناهان و از معاصی کبیره است.  
داود بن کثیر می‌گوید از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که گفت پدرم روایت کرد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌فرمود:  
«اگر دو فرد مسلمان از هم دوری گزینند (و به اصطلاح از هم قهر کنند) و مدت سه روز با چنین حالتی به سر برند و با هم صلح و سازش و آشتی ننمایند از حوزه اسلام بیرون هستند و نمی‌توان میان آنها هیچگونه ولایت و پیوند دوستی تصور کرد. اگر هر یک از آن دو در اعاده ارتباط، پیشقدم گردند و سر صحبت را با یکدیگر باز کنند، آن کسی که در این کار پیشقدم می‌شود در روز حساب به سوی بهشت، پیشتاز است» (441).  
از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که فرمود:  
«هیچوقت دو فرد مسلمان از هم قهر و دوری نمی‌کنند مگر آنکه یکی از آنها مستوجب برائت و بیزاری خداوند و مستحق لعنت او می‌باشد؛ و گاهی هر دو، مستحق چنین کیفری هستند. «معتب» (442) به آن حضرت عرض کرد:  
فدایت شوم این یکی که قهر کرد و در قطع رابطه پیشقدم شد ظالم و متجاوز است و مستحق چنین کیفری می‌باشد. پس بنابراین به چه دلیل آن دیگری که مظلوم است باید کیفر بیند؟  
فرمود:  
چون او برادرش را به ارتباط و آشتی دعوت نمی‌کند و برای خاطر او خشمش را فرو نمی‌خورد، و از سخن او صرف نظر نمی‌نماید. از پدرم شنیدم که می‌فرمود:  
اگر دو فرد با هم درگیر شوند و با هم به نزاع برخیزند و یکی از آنها به دیگری چشم زخمی وارد سازد و بدو آزار روحی رساند و بر او غالب آید باید مظلوم و ستمدیده به رفیق ستمگر خود بازگردد و به او بگوید:  
برادر! من ستم کارم و مرا عفو کن تا بدینوسیله خلاء و جدائی قهر و قطع رابطه میان او و رفیقش جبران گردد؛ زیرا خداوند متعال، داور عادل و دادگری است که حق مظلوم را از ظالم می‌ستاند» (443).  
زرارة بن اعین از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود:  
«شیطان - تا آنگاه که یکی از مؤمنان از دینش برنگردد - میان آنها دشمنی و جدائی و بیگانگی به وجود می‌آورد و میان آنها افساد می‌کند. وقتی آنها از هم فاصله گرفتند به پشت می‌خوابد و به تمدد و استراحت می‌پردازد و سپس می‌گوید:  
من پیروز و کامیاب شدم. آن حضرت فرمود:  
بنابراین، خدای، آن کسی را بیامرزاد که میان دو دوست، انس و آشتی به وجود آورد. ای گروه مؤمنان نسبت به هم مانوس باشید و به یکدیگر مهربانی کنید» (444).  
ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:  
«تا آن وقتی که دو فرد مسلمان از هم دوری می‌جویند شیطان همواره خرسند و شادمان است.  
و وقتی به هم رسند و دوستی خود را تجدید کنند زانوهای شیطان سست می‌گردد و می‌لرزد به گونه‌ای که نمی‌تواند در جائی قرار گیرد، و رگ و پیوندش از هم گسیخته شود و فریاد میزند:  
وای بر او (یعنی بر من) که سقوط و نابودی و بدبختی بدو آسیب رساند (445) (یعنی بر من آسیب وارد ساخت).»

7 سخنان ناروا و گفتارهای حرام

هفتمین آفت مناظره، سخنان ناروا از قبیل دروغ و غیبت و امثال آنها است که از لوازم کینه توزی و بلکه از نتایج مناظره می‌باشد؛ زیرا مناظره نادرست، هرگز از نقل سخنی که به منظور نکوهش و توهین به صاحب آن سخن، ایراد می‌شود عاری نیست. بنابراین مناظره کننده سخنان طرف را تحریف و دگرگونه وانمود می‌کند، و در نتیجه مرتکب دروغ و افتراء و دغلکاری می‌گردد.  
و گاهی نیز آشکارا طرف خویش را جاهل و احمق قلمداد می‌نماید و نادان و نابخرد بر می‌شمارد. پیدا است که ثمره این کار عبارت از این است که فرد آبرومندی را بی آبرو می‌سازد و حرمت او را از میان می‌برد.  
همه رفتار سابق الذکر از گناهان کبیره می‌باشد، و به گونه‌ای در قرآن و حدیث نسبت به آنها تهدید شده است که می‌توان گفت که شعار آن از حد احصاء بیرون است. برای اطلاع از نکوهش غیبت، همین قدر کافی است که خداوند متعال این عمل را به «اکل میته» یعنی خوردن گوشت مردار تشبیه کرده و می‌فرماید:  
و لا یغتب بعضکم بعضا ایحب احدکم ان یاکل لحم اخیه میتا فکرهتموه (446)  
نباید هیچیک از شما در غیاب دیگری از او بدگوئی کند، آیا هیچیک از شما دوست می‌دارد که گوشت بدن برادر مرده خود را بخورد؟ بدیهی است که از چنین کاری متنفر و بیزار می‌باشید.  
نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«تمام شئون و حیثیات یک مسلمان بر مسلمان دیگر حرام، یعنی از حرمت و اعتبار برخوردار است:  
خون، مال و آبروی او دارای حرمت می‌باشد» (447) و غیبت، مسئله‌ای است که در ارتباط با آبروی مسلمان می‌باشد، (یعنی کسی که از دیگری غیبت می‌کند در حقیقت به حریم آبروی او تجاوز می‌کند).  
و نیز فرمود:  
«از غیبت کردن بر حذر باشید؛ زیرا غیبت از لحاظ جرم و گناه، سخت تر و بدتر از زنا است؛ چون ممکن است گاهی انسان، گرفتار زنا گردد و توبه کند و خداوند هم توبه او را بپذیرد. اما کسی که غیبت می‌کند - تا آنگاه کسی که از او غیبت شده است، او را مورد عفو و گذشت قرار ندهد - مشمول آمرزش پروردگار واقع نمی‌شود» (448).  
براء می‌گوید:  
رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای ما سخنرانی می‌کرد که حتی جوجه پرنده‌ها و یا دختران نوجوانی که در لانه‌ها و خانه‌های خود اقامت داشتند صدای آن حضرت را می‌شنیدند و آن را درک می‌کردند. رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) ضمن این سخنرانی فرمود:  
«ای مردمی که با زبان اظهار ایمان می‌نمائید؛ ولی قلب و درون شما از دین و ایمان تهی است، از غیبت کردن بپرهیزید و در صدد پی جوئی از عیوب و نقائص برادران مسلمان برنیائید؛ زیرا اگر کسی نسبت به عیوب دیگران، کنجکاو باشد خدا نیز از عیوب وی پی جوئی می‌کند.  
و کسیکه خداوند متعال از خرده‌ها و عیوبش پی جوئی کند او را - حتی در میان خانه اش - رسوا و بی آبرو می‌سازد» (449).  
از امام صادق (علیه السلام) است که فرمود:  
«اگر یک فرد باایمان درباره یک فرد مؤمن، آنچه از زشتیها که با چشمان خود در او دیده و یا با گوش خود راجع به وی شنیده، برای دیگران بازگو کند (در صورتی که طرف راضی نباشد) از جمله کسانی است که خداوند در مورد آنها می‌گوید:  
ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشة فی الذین آمنوا لهم عذاب الی. (450)  
محققا کسانی که مایلند بدیها و زشتیهای افراد باایمان در میان جامعه شایع و افشاء گردد، برای آنان شکنجه‌ای دردناک در پیش است.»  
نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«غیبت مؤمن - از لحاظ اهمیت جرم و گناه - سخت تر از سی بار زنا کردن است.»  
و در حدیثی دیگر آمده است که:  
«غیبت، سخت تر از سی و شش بار زنا کردن می‌باشد.»  
بحث و گفتار درباره غیبت - اگر بطور کامل مطرح گردد - به طول می‌انجامد، و هدف ما در اینجا اشاره به اصول و ریشه‌های این گونه رذائل اخلاقی است.  
مفضل بن عمر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:  
«اگر کسی راجع به مؤمنی، مطالبی را بازگو کند که بدان وسیله آبروی او را از میان ببرد، و سازمان شخصیت و جوانمردی او را ویران نماید، و حیثیت او را لکه دار سازد، تا آنکه از دیدگاه مردم سقوط کند، خداوند متعال وی را از حدود و مرزهای ولایت و دوستی خود بیرون می‌راند و در حوزه ولایت و دوستی شیطان وارد می‌سازد، و شیطان نیز از دوستی وی استقبال نمی‌کند و او را نمی‌پذیرد» (451).  
امام صادق (علیه السلام) در گزارش حدیثی که می‌گوید:  
«عیب مؤمن بر مؤمنان دیگر حرام است» فرمود:  
«منظور، صرفا این نیست که عیبی و نقصی از یک فرد مؤمن، نمایان و مکشوف گردد و فقط تو آن را ببینی؛ بلکه مقصود این است که تو آن عیب و نقص را برای دیگران نقل نموده و از این طریق از او انتقاد کند» (452).  
زراره از امام باقر و امام صادق (علیهماالسلام) روایت کرده است که فرمودند:  
«نزدیکترین مرزی که بنده خدا را به وادی کفر نزدیک می‌سازد این است که او بر اساس دین و ایمان با فرد دیگری طرح برادری و دوستی برقرار سازد؛ ولی در زیر ماسک دوستی، لغزشها و عیوب وی را برشمرده و در روز مبادا او را به وسیله آنها سرزنش کند» (453).  
ابوبصیر از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«ناسزا گفتن به مؤمن، فسق و گناه محسوب می‌شود. جنگ با او به عنوان کفر و خروج از ایمان به شمار می‌آید. خوردن گوشت او (یعنی غیبت کردن از او) ، معصیتی است (نابخشودنی).  
و حرمت مال او همسان با حرمت خون او می‌باشد» (454).  
«اگر یک فرد مؤمنی به برادر ایمانی خود «اف» بگوید (و بدینوسیله نسبت به او اظهار دلتنگی و تنفر کند) ، در حقیقت از حدود و مرزهای دوستی با وی خارج می‌شود.  
و اگر به او بگوید «تو دشمن من هستی» قهرا یکی از آن دو کافر و ناسپاس خواهند بود. خداوند متعال از مؤمنی که در باطن خود نسبت به برادران ایمانی خویش دارای نظر سوئی باشد هیچ عملی را نمی‌پذیرد» (455).  
فضیل (بن یسار) از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود:  
«هر انسانی - اگر در پیش روی مؤمنی به وی طعنه زند و شخصیت او را مخدوش سازد - به بدترین وضع می‌میرد، و او نیز در خور آنست که به خیر و نیکی بازگشت نکند و بهره‌ای از آن نبرد» (456).

8 تکبر و خود بزرگ بینی و برتری جوئی نسبت به دیگران

هشتمین آفات و عواقب سوء مناظره، تکبر و خود بزرگ بینی و ترفع و برتری بینی خود بر دیگران است. بحث و مناظره در جلسات و محافل، همواره با تکبر بر اقران و همگنان و اظهار برتری بیش از اندازه نسبت به آنان، همراه است و از این حالات نابسامان روانی، جدائی پذیر نیست. آری مناظره در محافل و مجالس در شرائطی صورت می‌گیرد که انسان می‌خواهد زیر بار حرف حق دیگران نرود و سعی می‌کند آراء آنان را نپذیرد و لو آنکه حقانیت سخن آنها بر مناظره کننده کاملا ثابت و روشن گردد؛ چون از آن بیم دارد که مبادا غلبه و پیروزی آنان بر وی ثابت شود.  
و حتی اگر عجز و ناتوانی و مغلوبیت او نیز برای دیگران محرز و علنی شود حاضر نیست صریحا به اشتباه خویش اعتراف کند و بگوید:  
«من اشتباه کرده‌ام و حق همان است که طرف مقابل او می‌گوید.» چنین روحیه‌ای، نمایانگر کبر و خود بزرگ بینی است، همان کبر و خود بزرگ بینی که نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) (در مقام بیان نکوهش آن) فرموده است:  
«اگر کبر و خود بزرگ بینی - حتی به مقدار ذره‌ای - در قلب کسی وجود داشته باشد، به بهشت راه ندارد.» (457)  
پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) ضمن حدیثی - که در بحثهای گذشته از آن یاد کردیم - کبر و منش‌های نابخردانه را به «بطر الحق و غمص الناس» تعبیر فرمود. منظور از «بطرالحق»، مردود ساختن سخن گوینده آن و عدم اعتراف به حقانیت آن پس از اثبات و محرز بودن حقانیت آن است.  
و منظور از «غمص الناس» پست و حقیر شمردن مردم می‌باشد.  
چنان مناظره کننده کذائی در صدد است که حق و حقیقت - با وجود اینکه کاملا برای وی واضح و روشن است - از نظر دیگران مخفی مانده تا بتواند آن را بر گوینده، رد نموده و احیانا وی را تحقیر کند؛ چون می‌پندارد که فقط او محق است و طرف او به حق آشنائی ندارد و به باطل می‌اندیشد.  
و نیز تصور می‌کند که طرف او فاقد ملکه و نیروی علمی و قابلیت شناخت قوانینی است که علم و دانش را برای انسان به ارمغان می‌آورد.  
از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده که خداوند متعال فرمود:  
«شکوه و عظمت، پوشش مرا تشکیل میدهد و کبریاء و بزرگی، رداء مرا می‌نمایاند. اگر کسی در این دو سمت و صفت الهی با من به نزاع و هماوردی برخیزد او را در هم شکسته و نابودش می‌سازد» (458).  
از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«عظیم ترین و پرمخاطره ترین کبر، عبارت از «غمص الخلق و سفه الحق»، یعنی خوار شمردن مردم و سبک انگاری حق است. راوی می‌گوید:  
به آن حضرت عرض کردم «غمص الخلق و سفه الحق» چیست؟  
فرمود:  
محتوای این تعبیر آنست که تو حق را نشناسی و در برابر حق، نادانی کنی و از اهل حق، خرده گیری کرده و بیجهت آنها را مورد انتقاد قرار دهی.  
اگر کسی با چنین روحیه‌ای با افراد جامعه رفتار کند در حقیقت با شئون خداوند متعال به نزاع و درگیری برخاسته و با او در عظمت و کبریائی و بزرگیش به هماوردی و همتائی دست یازیده است» (459).  
حسین بن ابی العلاء گفته است از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود:  
«کبر و خودبزرگ بینی در هر طائفه و نژادی از مردمان بد سیرت وجود دارد، در حالی که این صفت و چنین خصیصه‌ای، جامه و تن پوشی است که صرفا بر قامت وجود الهی، موزون می‌باشد. اگر کسی در این صفت با خداوند متعال درگیر شود، خدای عز و جل - جز پستی و حقارت و فرومایگی - هیچگونه حالتی را در او فزونی نمی‌بخشد» (460).  
از همان امام (علیه السلام) سؤال کردند:  
«کمترین و ناچیزترین درجه الحاد و بیدینی چیست؟  
فرمود:  
کبر و خودبزرگ بینی، پائین ترین درجات الحاد و بی ایمانی است.» (461)  
زراره از امام باقر و امام صادق (علیهماالسلام) چنین روایت کرده است که فرمودند:  
«آنکه ذره‌ای کبر در قلب او وجود دارد، وارد بهشت نخواهد شد.» (462)  
(محمد بن) عمر بن یزید می‌گوید به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم:  
من غذای خوب و گوارا تناول می‌کنم، و بوی خوش و عطر را استشمام کرده و از آن لذت می‌برم، و بر مرکب چابک و راهوار سوار می‌شوم، و نوکری هم در پی من حرکت می‌کند. آیا به نظر شما در این گونه بهره گیری‌های مادی و رفتار من، تجبر و بزرگ منشی و کبر وجود دارد که من باید از آنها بر حذر باشم؟ امام صادق (علیه السلام) اندکی درنگ نمود و سر به زیر انداخت و سپس فرمود:  
«جبار ملعون و متکبری که از رحمت و مهر الهی مطرود می‌باشد، عبارت از کسی است که با افراد جامعه با حالت «غمص» در ارتباط است و در برابر حق و حقیقت نادانی و بی خردی کند. عمر بن یزید عرض کرد:  
من حق را می‌شناسم و نسبت به آن ناآگاه و منکر نیستم و در برابر آن نادانی نمی‌کنم؛ نمی‌دانم معنی و مفهوم «غمص» چیست؟  
فرمود:  
««غمص» عبارت از کسی است که مردم را تحقیر نموده و به آنها زور گوید و نسبت به آنها تکبر ورزد. این چنین فردی همان مصداق «جبار» و متکبر و گردنکش می‌باشد.» (463)  
ابوحمزه ثمالی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که گفت:  
رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«خداوند متعال در روز قیامت با سه دسته از مردم هم سخن نمی‌گردد و به آنان با دید لطف و مرحمت نمی‌نگرد، و آنها را از آلودگی و زشتی رفتار، مبری و پاکیزه نمی‌سازد. برای این سه گروه شکنجه‌ای دردناک فراهم می‌باشد:  
(پیر و سالخورده زناکار، و سلطان جبار، و فقیر خودخواه، لذا) پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) «جباران و متکبران» را در شمار این سه گروه یاد کرد.» (464)

9 کنجکاوی از عیوب مردم و خرده گیری از آنها

نهمین آفت و عارضه زیان بخش مناظره، پی گیری و تجسس از عیوب و زشتیهای افراد جامعه می‌باشد. شخص که مناظره می‌کند در صدد یافتن و جستجوی لغزش زبانی و یا لغزشهای دیگر در بیان طرف خود می‌باشد تا آن را برای روز مبادا! برای خود علیه طرف ذخیره و آماده ساخته و وسیله‌ای برای تحکیم مبانی سخن و شخصیت خود، و ابزاری برای پاکی کاذب خویش قرار دهد، و یا احیانا کمبود و نقائص خود را بدان وسیله جبران و دفع نماید.  
حتی چنین حالتی برای بی خبران و افرادی که از مجاری علم و دانش، جویای دنیا هستند نفوذ و گسترش پیدا می‌کند؛ لذا از کم و کیف حالات و عیوب و نقائص طرف مقابل خود، تحقیق و کنجکاوی می‌نمایند تا در پی آن، چنین عیوب و نواقص را در حضور وی به رخ او کشیده و شفاها آنها را در برابر او مطرح سازند.  
و احیانا فردی این چنین می‌کوشد این عیوب را دلیل و دستاویزی برای کوباندن طرف قرار داده و به اطرافیان می‌گوید:  
دیدید چگونه طرف را شرمسار و بی آبرو ساختم؟!! و از این قبیل افکار و رفتار ناستوده‌ای که بی خبران از دین و ایمان، و رهروان طریقه شیطان و ابلیس مآبان، دچار و گرفتار آن می‌باشند؛ در حالی که خداوند متعال فرمود:  
«و لا تجسسوا» (465) یعنی در حالات و کیفیات رفتار مردم تجسس نکنید.  
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«ای مؤمنان، مؤمنانی که زبان شما گویای ایمان است؛ ولی این ایمان در قلب شما نفوذ نکرده است، از عیوب و زشتیهای مردم کاوش نکنید. اگر کسی در صدد کاویدن و پی جوئی از عیوب و خرده‌های دیگران برآید، خداوند متعال نیز خرده‌ها و نواقص او را پی جوئی می‌کند.  
و کسی که خدای مهربان در صدد کنجکاوی عیوب وی برآید او را - حتی در درون خانه اش - رسوا می‌کند.» (466)  
از امام صادق (علیه السلام) است که فرمود:  
«دورترین و بیگانه ترین انسان از خداوند متعال، عبارت از کسی است که با فردی دیگر طرح برادری و الفت ببندد، و در صدد آن باشد که لغزشهایش را ذخیره کند تا در روز و فرصت مناسبی به وسیله آنها وی را مورد ملامت و سرزنش قرار دهد» (467) (و شخصیت او را در هم بکوبد و آبروی او را از میان بردارد).  
از امام صادق (علیه السلام) است که فرمود:  
«نزدیکترین راهی که انسان را به مرز کفر می‌رساند این است که فردی با فرد دیگر بر اساس دین، طرح دوستی بریزد، و در صدد پی جوئی و برشمردن لغزشهای او برآید تا بدان وسیله در روز مورد نظر خودش، او را به باد انتقاد و ملامت گیرد.» (468)  
همان امام (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده است که فرمود:  
«اگر کسی زشتیها و خرده‌های مردم را برای دیگران فاش کند و آن را در میان آنها منتشر سازد از نظر سنگینی جرم، همانند کسی است که دست اندر کار همان اعمال زشت گشته است.  
و اگر کسی، فرد مؤمنی را (به خاطر زشتی کار و اشتباهش) سرزنش کند، پیش از مرگ خود دچار همان زشتی و اشتباه خواهد شد.» (469)  
امام صادق (علیه السلام) می‌گوید:  
«اگر کسی با برادر ایمانیش با ملامت و سرزنش برخورد کند، خداوند متعال، او را در دنیا و آخرت مورد ملامت و عتاب قرار خواهد داد.» (470)  
از همان امام (علیه السلام) است که گفت:  
امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) طی سخنانی فرمود:  
«رفتار برادر ایمانی خود را به نیکوترین وجه حمل کن، مگر آنگاه که دلیل قاطعی برخلاف توجیه خدا پسندانه تو برایت پدیدار گردد و رفتار او، راه توجیه ترا مسدود سازد.  
و تا آنجا که می‌توانی برای گفتار به ظاهر نادرست برادر دینی خود - در جهت خیر و خوبی - توجیه نیکوئی می‌یابی، نسبت به آن گفتار، گمان بد مبر» (471).

10 بدخواهی و احساس شادی از اندوه و بدبختی دیگران

دهمین آفت مناظره، این است که مناظره کننده از بیچارگی و بدبختی دیگران احساس شادی می‌کند، و از خوشی و سعادت آنها رنجور و اندوهگین می‌گردد. اگر یک فرد مسلمان نسبت به برادر ایمانی خود، دوستدار و خواهان حالت و کیفیتی نباشد که خود احساس علاقه به آن می‌نماید چنین مسلمانی از لحاظ ایمانی دچار نقص و گرفتار کمبود بوده و از خلق و خوی و راه و رسم اهل دین، سخت بدور است.  
این حالت پریشان و پریشانی زا غالبا در قوت افرادی راه دارد که گرفتار اشتیاق و علاقه به اسکات و کوباندن همگنان هستند، و حس اشتیاق به اظهار فضل نسبت به برادران ایمانیشان بر قلب آنها چیره شده است.  
در طی احادیث متعدد و بی شماری می‌بینیم که هر فرد مسلمان نسبت به فرد همنوع خود، دارای حقوق و وظائفی است که اگر نسبت به هر یک از آنها اهمال و کوتاهی نماید و آن حق را اداء نکند از حدود و مرزهای ولایت و دوستی خداوند متعال و طاعت از او تجاوز کرده و پافراتر می‌نهد، که از جمله آنها همین حق خیرخواهی نسبت به برادران ایمانی است.  
«محمد بن یعقوب کلینی از معلی بن خنیس و او از امام صادق (علیه السلام) روایتی را در کتاب خود آورده است که معلی گفت به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم:  
یک فرد مسلمان نسبت به مسلمان دیگر چه حقی دارد؟  
فرمود:  
هر یک از آنها نسبت به دیگری دارای هفت حق است که واجب و حتمی الاجراء می‌باشد، و این حقوق از نظر ضرورت اجراء، در حدی قرار دارد که اگر نسبت به هر یک از آنها اجحاف کند و در اداء آن سهل انگاری نماید از حوزه ولایت و طاعت خداوند بیرون می‌رود؛ و البته خدای را در این حقوق، نصیبی نیست (یعنی این حقوق را باید به عنوان «حق الناس» تلقی کرد و از آن خدا نیست که بتواند - در صورت اهمال - از آن درگذرد؛ و در صورت پایمال شدنش، فرد متجاوز و سهل انگار را مورد مغفرت و آمرزش قرار دهد. معلی می‌گوید:  
) به امام (علیه السلام) عرض کردم:  
قربانت گردم، چه چیزهائی این حقوق هفت گانه را تشکیل می‌دهد؟  
فرمود:  
معلی! من نسبت به تو احساس ترس و دلسوزی می‌نمایم و بیم آن دارم که مبادا این حقوق را تباه سازی و نتوانی از آن صیانت و مراقبت کنی (و با پاسخ من) به این حقوق، آگاهی پیدا کنی؛ ولی در به کار بستن آن سهل انگاری نمائی؟  
معلی می‌گوید:  
عرض کردم:  
«لا قوة الا بالله» (یعنی امیدوارم در ظل مشیت و با استمداد از حول و قوه الهی، توان اداء چنین حقوقی را به دست آورم. امام صادق (علیه السلام) این حقوق را به شرحی که ذیلا یاد می‌شود گزارش فرمود:  
1 - ساده ترین و ناچیزترین حق یک مسلمان بر مسلمان دیگر آنست که تو خواهان همان چیزهائی برای او باشی که خود جویا و دوستدار آن برای خویشتن هستی.  
و درباره او از همان چیزهائی احساس گریز و تنفر نمائی که خود از آن متنفر و گریزان هستی.  
2 - از خشمگین شدن و ناخرسندی او بر حذر بوده، و پویا و جویای مراتب رضا و خوشنودی او باشی و از دستور او فرمان بری.  
3 - باید به او با جان و مال و دست و پا (و همه وجودت) مدد رسانی.  
4 - باید چشم بینا و رهنمودپرداز و آئینه او باشی.  
5 - نباید تو سیر باشی و او گرسنه، تو سیراب باشی و او تشنه، تو تن پوش داشته باشی و او برهنه.  
6 - اگر تو دارای خادم و نوکر هستی و او فاقد آن باشد بر تو لازم است که نوکر خود را در جهت خدمت به نزد وی گسیل داری تا جامه او را بشوید و غذای او را فراهم آورد و بسترش را آماده سازد.  
7 - باید سوگند او را باور داشته و بدان ترتیب اثر دهی و دعوت او را بپذیری و هنگام بیماری عیادتش کنی و (پس از مرگش) در کنار جنازه او حضور به هم رسانی، و اگر احساس کنی که او به چیزی نیازمند است در تامین آن مبادرت و پیشدستی کنی. نباید در تامین حوائج او تعریفی را روا داری تا وی را ناگزیر سازی که درخواست خود را با تو در میان گذارد و دچار شرم سؤال گردد؛ بلکه باید در تامین آن حوائج پیشدستی کنی.  
اگر بدین شیوه با وی عمل کنی توانسته‌ای رشته ولایت و دوستی خود را با او پیوند داده و دوستی او را با رشته دوستی خود مربوط سازد» (472).  
اخبار و روایات درباره حقوق برادران ایمانی و مسلمانان نسبت به یکدیگر، بسیار فراوان (و شایان توجه می‌باشد که باید در این زمینه به کتب حدیث مراجعه.شود (473)

11 تزکیه نفس و خودستائی

یازدهمین آفت مناظره، عبارت از تزکیه نفس و خودستائی است که با مناظره کننده‌ای - یا با صراحت بیان و یا با ایماء و اشاره و یا با کنایه، - از رهگذر تایید سخن خود و زشت و نادرست وانمود ساختن سخن دیگران - به این خودستائی دست می‌یازد.  
و غالبا این حالت درونی، یعنی خودستائی را اظهار کرده و آن را آشکارا به زبان می‌آورد و می‌گوید:  
«من از آن افرادی نیستم که امثال این گونه مطالب بر آنها ناآشنا و مبهم است»، در حالی که (همو می‌داند) خداوند متعال در قرآن کریم فرموده است:  
«فلاتزکوا انفسکم = خودستا و خویشتن آرا نباشید.»  
به یکی از بزرگان گفتند:  
آن سخن راست و درستی که اظهار آن، زشت و نادرست می‌باشد چیست؟ در پاسخ گفت:  
«چنین سخن راستی که - علیرغم صدق و راستی - زشت می‌باشد این است که انسان، زبان به خودستائی بگشاید.  
باید متوجه باشی که خودستائی تو، - علاوه بر آنکه زشت است و خداوند متعال از آن نهی فرمود - از قدر و منزلت تو در نظر دیگران می‌کاهد، و موجب می‌گردد که مشمول خشم خدا واقع شوی. اگر می‌خواهی بدانی که خودستائی بر قدر و منزلت تو نمی‌افزاید، به اقران و همگنان خود بنگر، آنگاه که آنان از طریق اظهار فضل، به خودستائی دست می‌یازند، زشتی آن را در قلب خود احساس می‌نمائی و طرز رفتار آنان بر روح و جانت سنگینی می‌کند.  
و تو چطور به خود اجازه می‌دهی - در آن لحظه که از آنان جدا می‌شوی - آنها را نکوهش کنی؟ باید بدانی که آنان نیز به گاه خودستائی تو، بلافاصله و باطنا و با جان و دل، ترا مورد انتقاد و نکوهش قرار می‌دهند و خرده گیری از تو را دست به دست می‌کنند و در غیاب تو و آنگاه که از آنها جدا می‌شوی مکنونات قلبی و خاطره تلخ خودستائی ترا با آمیزه‌ای از نکوهش اظهار می‌کنند.»

12 نفاق و دوروئی

دوازدهمین آفت مناظره، نفاق و دوروئی و دوگانگی شخصیت می‌باشد که اهل مناظره ناگزیر به چنین حالتی کشانده می‌شوند؛ زیرا آنان با هماوردان و رقیبان و پیروان خود با وضعی دردناک و خاطری درگیر و آشفته مواجه می‌گردند.  
و در حالی که احیانا به ملاقات آنها اظهار محبت و اشتیاق کرده و در برخورد با آنان، تظاهر به خوشحالی می‌نمایند؛ ولی در همان حال به علت بغض و کینه‌ای که درون آنها را می‌خلد و می‌خراشد رگ گردن و اعضاء و اندام بدن آنها می‌لرزد.  
و همه آنها می‌دانند که نسبت به یکدیگر در مورد اظهار محبت و اشتیاق، دروغگو هستند و باطنا خلاف آنچه را که اظهار می‌کنند در دل دارند.  
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«آنگاه که مردم، علم و دانش را فرا می‌گیرند؛ ولی آن را به کار نمی‌بندند، و با زبان نسبت به هم اظهار دوستی می‌کنند؛ لکن قلبا کینه یکدیگر را به دل دارند و قطع رحم می‌کنند و رشته ارتباط با خویشاوندان و نزدیکان را از هم می‌گسلند، همانگاه خداوند متعال آنان را از رحمت خویش، طرد نموده و آنها را کور و کر می‌سازد.» (474)  
از خداوند می‌خواهیم که ما را از آسیب چنین آفات و عوارض سوئی، مصون دارد.

خاتمه

این بود دوازده آفت و خصلتی که موجب انحطاط و سقوط شخصیت انسان می‌گردد که نخستین آفت از این آفت‌های دوازده گانه میان انسان و بهشت و سعادت او حریمی ایجاد کرده و او را از خوشبختی محروم می‌سازد، و بهشت را بر او حرام می‌گرداند و آخرین آن - که عبارت از نفاق و دوروئی است - آتش جهنم را برای وی به ارمغان می‌آورد.  
مناظره کنندگان در رابطه با این آفات از لحاظ پایه و موقعیت، اوضاع مختلفی دارند، (و به هر حال از رهگذر مناظره، بدانها مبتلا می‌گردند) ، حتی عظیم ترین شخصیتهای دینی و خردمندترین اشخاص، حامل موادی از این میکروبها و آفات کشنده روحی هستند و کمتر توان آن را دارند که از آنها برهند منتهی می‌کوشند که این بیماریهای بدخیم و آفات ناستوده در وجودشان، نهان و پنهان بماند، و تلاش می‌کنند که حالات درونی آنها برای مردم ظاهر نشود و خود نیز به درمان آنها برنمی خیزند.  
آن علت اساسی و عامل عمده‌ای که چنین آفات و خصلت‌های ناستوده‌ای را در قشرهای مختلف انسان به ثمر می‌رساند این است که انسان علم و دانش را برای هدفی غیرالهی فرا می‌گیرد (و چون در مسیر پویائی افراد از علم، غیر خدا مطرح است، و اهداف دنیایی سراسر این مسیر را زیر پوشش خود قرار می‌دهد از این جهت گرفتار چنین آفاتی می‌شوند).  
بطور فشرده باید گفت که خود علم و دانش فی نفسه، عالم و دانشمند را ابدا گرفتار اهمال نمی‌سازد؛ ولی ممکن است همین علم و دانش (به علت انحراف عالم از مسیر الهی و صراط مستقیم) ، او را به سقوط و نابودی شخصیت و شقاوت و بدبختی سوق دهد؛ چنانکه همان علم (از برکات گامهای راستین و استوار عالم و دانشمند) موجبات سعادت و نیکبختی و قرب او به خداوند را فراهم آورده تا در جوار رحمت وی قرار گیرد.  
آیا مناظره می‌تواند متضمن فائده‌ای باشد؟  
اگر کسی به ما ایراد کند و چنین سؤالی را مطرح سازد که مناظره، (کار لغو و بیهوده‌ای نیست؛ بلکه) می‌تواند دو بهره و فائده را برای مناظره کننده به ثمر رساند:  
1 - مناظره، عامل و انگیزه تمایل و گرایش افراد به علم و دانش است؛ زیرا اگر علاقه به ریاست و سیادت و حب جاه از دل و دماغ مردم، بیرون ریخته شود، علوم و دانشها دچار اندراس و فرسودگی می‌گردد؛ و اگر ما تمام طرق و ابواب مناظره را مسدود سازیم موجب ضعف و سستی حس گرایش مردم به علم و دانش می‌شویم.  
2 - چون مناظره به منظور بازیافتن دقیق مآخذ و اسناد علم و آگاهی صورت می‌گیرد، ذهن انسان از مجرای چنین مناظره‌ای، ورزیده شده و جان و روح آدمی نیرومند می‌گردد.  
قبل از پاسخ به این ایراد باید یادآور شویم که اگرچه چنین ایرادی درست، و سخنی راست به نظر می‌رسد که باید آن را پذیرفت؛ لکن مطالب و حقائقی را که ما راجع به آفات مناظره یاد کردیم بدین منظور نبوده است که همه ابواب مناظره و بحث و مناقشه را مسدود سازیم؛ بلکه هدف ما از گزارش و توضیح این آفات و تبیین نتائج سوء مناظره، این بود که مناظره دارای هشت آئین است؛ و ضمنا دوازده آفت و عارضه سوء و زیانبار را نیز به دنبال دارد تا مناظره کننده این شرائط و آفات را شناسائی و مراعات کرده، و بحث و مناقشه خود را با رعایت این شرائط و احتراز از این آفات برگزار نموده، و در پی آن فوائد و عوائد سودمند مناظره که عبارت از رغبت و گرایش به علم و دانش و ورزیدگی ذهن می‌باشد در وی رو به فزونی گذارد.  
اگر منظور از طرح چنین سؤال و ایراد، چنان باشد که باید مناظره کننده دارای آزادی کامل بوده، و بدون قید و شرط به بحث و مناقشه بپردازد، و آفات و نتایج زیانبار آن را نادیده بگیرد، و به خاطر اینکه در او رغبتی به علم و دانش به وجود آید، همه این آفات را تحمل کند، چنین سخنی را باید یک نوع داوری زشت و نادرستی تلقی کرد؛ زیرا خداوند متعال و رسول او و شخصیتهای برگزیده الهی، مردم را از آن جهت به علم و دانش ترغیب و تشویق کردند تا از مجرای آن به پاداش معنوی و اجر اخروی دست یابند، نه به ریاست و جاه و مقام. آری ریاست یک انگیزه طبیعی برای رغبت و اشتیاق به علم و دانش به شمار می‌آید و شیطان نیز مامور به تحریک این انگیزه و ترغیب و تحریص انسان می‌باشد، شیطانی که هیچ نیازی به نیابت و مدد و یاوری انسان در این امر ندارد؛ ولی باید بدانیم گرایشی که در انسان نسبت به علم و دانش از طریق تحریک شیطان و تشویق او به ثمر می‌رسد، این چنین رغبت و گرایش در افرادی به وجود می‌آید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره آنان فرمود:  
ان الله یؤید هذا الدین بالرجل الفاجر، و باقوام لاخلاق لهم (475)  
خداوند متعال این دین و آئین مقدس را به وسیله مردی فاجر و گناهکار و در سایه همت گروهی تایید می‌کند که از بهره دینی و نصیب اخروی محرومند.  
در نقطه مقابل، اگر در کسی زیر سایه تعالیم انبیاء و پیامبران و تشویق آنها به سعی در وصول به پاداش الهی، رغبت و گرایشی به علم و دانش فراهم آید، چنین کسی از جمله وارثان انبیاء و خلفاء و جانشینان و نمایندگان راستین خداوند بر بندگانش او به شمار می‌آیند.  
اما مسئله تشحیذ ذهن و ورزیدگی نیروی عقل (که از طریق مناظره به ثمر می‌رسد) مسئله راست و درستی است؛ (ولی چرا مناظره کننده صرفا در جهت ورزیدگی ذهن و تیزهوشی خویش به بحث و مناقشه روی نمی‌آورد و غائله سوء و آفات آن را نادیده می‌گیرد و در صدد از میان بردن چنین آفاتی برنمی آید؟!) بر او لازم است که صرفا در رابطه با مسئله تشحیذ ذهن و تقویت نیروی عقل، دست اندر کار مناظره گردد و نیز سعی کند که آثار سوء و آفات آن را از خود دور سازد، آفاتی که مشروحا از آنها یاد کردیم.  
اگر مناظره کننده، فاقد توانائی احتراز و اجتناب از چنین آفاتی باشد موظف است از تشحیذ ذهن و تقویت عقل - (که از رهگذر مناظره، امکان پذیر است) - خودداری نماید، و به فراگرفتن علم و دانش و استمرار تفکر و ادامه دقتهای علمی، فرصت خویش را مصروف سازد و جان و دلش را از آلودگیها و تیرگیهای اخلاقی پاکیزه نماید؛ چون چنین شیوه‌ای برای تشحیذ ذهن و ورزیدگی عقل، از مناظره، رساتر و کارآتر است.  
و ما نیز می‌دانیم که ذهن و خاطر دینداران و علماء پای بند به ایمان - بدون آنکه دست اندر کار چنین مناظره‌های نابخردانه‌ای گردند - از ورزیدگی و نیروی کافی برخوردار بود.  
(یک مطالعه سطحی و بررسی ساده، ما را به این نتیجه می‌رساند که) اگر چیزی، تنها واجد یک فائده باشد - فائده‌ای که آفات و زیانهای فراوانی را به دنبال خود به بار می‌آورد - انسان نباید به خاطر آن فائده ناچیز، خویشتن را در معرض آن همه آفات قرار دهد؛ بلکه حکم و قانون چنین چیزی، همانند حکم و قانون باده و قمار است (که نفع آنها ناچیز، ولی مضار و زیانهای آن فراوان می‌باشد، و) خداوند متعال درباره باده و قمار می‌فرماید:  
یسئلونک عن الخمر و المیسر قل فیهما اثم کبیر و منافع للناس و اثمهما اکبر من نفعهما (476)  
از تو راجع به باده و قمار سؤال می‌کنند، تو در پاسخ آنها بگو: در این دو کار، جرم و گناه بزرگ، و منافعی نیز برای مردم وجود دارد؛ ولی جرم و گناه و زیان آن دو، مهمتر و بزرگتر از نفع و فائده آنها است.  
(نظر به اینکه آفات و مضار شراب و قمار از منافع آن، فزونتر می‌باشد) خداوند متعال شرب خمر و قماربازی را - به خاطر اهمیت و شدت مضار و آفات آنها - تحریم فرموده و با تاکید و شدت لحنی هر چه تمامتر، حرمت آنها را علنا اعلام کرد.  
آری خداوند متعال است که می‌تواند اسباب و موجبات توفیق آدمی را فراهم آورد.

باب 4 آداب و آئین نگارش و نگاهداری کتاب

1 اهمیت کتابت و نگارش و فوائد آن

موضوع کتابت و نگارش از ارجمندترین و مهمترین مطالب دینی و بزرگترین عامل صیانت نگهبانی شریعت مقدس اسلام است، شریعت مقدس و قوانین الهی که از کتاب (قرآن) ، و سنت، و مجموعه‌ای از علوم شرعی ملهم از آن دو، و نیز آن سلسله از معارف عقلی که فهم و شناخت کتاب و سنت بدانها وابسته است، تشکیل می‌شود.  
حکم و قانون کتابت و نگارش - بر حسب اهمیت علمی که نگارش می‌یابد - به چند قسم تقسیم می‌گردد:  
1 - چنانچه فراگرفتن آن علمی که نگارش می‌یابد، واجب عینی باشد، نگارش آن نیز واجب عینی است؛ زیرا حفظ و نگاهبانی چنین علمی، متوقف بر نگارش آن می‌باشد.  
2 - اگر تعلم آن علم، در حد واجب کفائی باشد، کتابت و نگارش آن نیز، واجب کفائی است.  
3 - و اگر یادگیری آن علم، مستحب باشد، نگارش آن نیز مستحب خواهد بود.  
ولی باید گفت که مسئله نگارش در رابطه با قرآن و حدیث در زمان ما، یعنی (عصر مؤلف) - بطور مطلق یعنی بدون هیچ قید و شرطی - واجب و ضروری است؛ زیرا اگر ما مناطق و اقطار مختلف جهان را در نظر گیریم به این حقیقت واقف می‌گردیم که کتب دینی، چنان دچار کمبود کمی و کیفی است که می‌توان گفت تاکنون در اداء و اداء چنین تکلیفی - که دارای وجوب کفائی است - کاری رسا و کامل انجام نگرفته و به اداء وظیفه واجب کفائی قیام نشده است، به ویژه در مورد کتب تفسیر قرآن و حدیث که در واقع آثار این دو علم رو به آشفتگی و فرسودگی نهاده، و اعلام و رایات آن دستخوش واژگونگی گشته و دچار سرنگونی شده است. لذا در چنین دوره و زمانه‌ای بر هر فرد مسلمان کارآمد، واجب کفائی است که دست اندر کار نگارش و حفظ و صیانت و تصحیح و روایت مطالب این دو علم گرانقدر شده، و در این جهت از بذل هر گونه مساعی دریغ نورزد.  
از جمله قواعد قطعی و مسلم این است که اگر در اداء تکلیفی که دارای وجوب کفائی است، در حدی - که حوائج مردم از رهگذر آن تامین گردد - قیام و اقدامی نشود باید همه افراد جامعه نسبت به آن، احساس وظیفه و مسئولیت نمایند و در انجام آن بکوشند؛ و در صورتی که نسبت به آنها کوتاهی و سهل انگاری شود همگی مجرم و گناهکار خواهند بود.  
بنابراین، تکالیفی که به عنوان واجب کفائی در عهده مردم قرار گرفته است تا وقتی که فرد و یا افراد کارآمد و با کفایتی درباره آنها اقدام نکنند، و نیاز مردم را در رابطه با آن برطرف نسازند، مسئولیت اداء آنها - همسان و هموزن با واجب عینی - بر دوش همه افراد، سنگینی می‌کند که باید آنها را انجام دهند.  
علاوه بر این، درباره کتابت و نگارش آثار دینی و علمی، احادیث فراوانی به چشم می‌خورد که بر طبق آنها مسئله نگارش، مورد تشویق و تحریص قرار گرفته و پاداش مهمی در برابر اداء این وظیفه دینی مقرر شده است، از آن جمله پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«علم و دانش را به بند آرید و از آن صیانت و نگاهبانی کنید.» عرض کردند:  
راه و رسم به بند کشیدن علم و دانش چیست؟  
فرمود:  
«کتابت و نگارش آن» (477) (که این کار از تداوم و استمرار و بقاء علم و دانش، صیانت می‌کند).  
روایت شده است که مردی از انصار حضور پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌رسید و در مجلس او شرکت می‌جست و سخنانی از آن حضرت می‌شنید که سخت او را به وجد می‌آورد و برای او شگفت انگیز می‌نمود به طوری که شیفته سخنان آن حضرت می‌شد؛ ولی نمی‌توانست آنها را به خاطر بسپارد:  
لذا نگرانی خود را از جهت ضعف و کمبود حافظه، با حضرت در میان گذاشت، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به او فرمود:  
برای حفظ و نگاهداری این سخنان، از دست خویش مدد گیر و به دستش اشاره فرمود که گفتار و بیاناتش را بنویس (478)  
حسن بن علی یعنی امام مجتبی (علیه السلام) فرزندان و خواهرزادگان خود را فرا خواند و به آنها فرمود:  
اگرچه شما هم اکنون به عنوان افراد کوچک و خردسال فامیل و قوم خویش خود به شمار می‌آیید، ولی این امید هم وجود دارد که بزرگان قوم و گروهی دیگر باشید؛ لذا بر شما لازم است که علم و دانش را فراگیرید.  
و اگر در جمع شما کسانی دیده شوند که نتوانند علم و دانش را فراگیرند و یا در خاطر بسپارند باید به نگارش علم قیام کرده و آن نوشته علمی را در خانه‌های خویش قرار داده و از آن نگهبانی.کنن (479)  
ابی بصیر می‌گوید از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود:  
«برای نگارش (حقایق دینی) دست به کار گردید؛ زیرا شما نمی‌توانید این حقایق را - جز از طریق نگارش آن - در خاطر خود حفظ نموده و از آن نگاهبانی کنید» (480).  
و همو فرمود:  
«جان و دل و روح انسان، بر نبشتار تکیه کرده و بدان آرام و اطمینان می‌گیرد» (481).  
از عبید بن زراره روایت شده است که امام صادق (علیه السلام) فرمود:  
«کتابها و نبشتارهای خود را حفظ کنید و از آن نگاهداری نمائید؛ زیرا در آینده نزدیکی بدان نیاز پیدا می‌کنید» (482).  
مفضل بن عمر گفت، امام صادق (علیه السلام) به من فرمود:  
«دست اندر کار نگارش باش، و علم و آگاهی خود را میان برادران ایمانی خود منتشر ساز؛ و چون از دنیا بروی، برای فرزندانت این نبشتارها را به ارث گذار؛ زیرا روزگاری پرآشوب در پیش است که مردم - جز با نوشته‌ها و کتب خود - نمی‌توانند خویشتن را با چیز دیگری مانوس و سرگرم سازند» (483).  
مرحوم صدوق در کتاب «امالی» با اسناد خود به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آورده است که آن حضرت فرمود:  
«آنگاه که یک فرد مؤمن از دنیا می‌رود حتی اگر برگی از نبشتار از خود باقی بگذارد، نبشتاری که مطالب علمی در آن انعکاس یافته است، این برگ بصورت پرده و حفاظ و سپری میان او و میان آتش جهنم خواهد بود، و او را صیانت خواهد کرد.  
و خداوند متعال در برابر هر حرفی که در آن نگارش یافته است، شهری گسترده تر از دنیا و آنچه در آنست به وی عطا می‌کند.  
و اگر کسی لحظه‌ای در حضور عالم و دانشمند به سر برد، فرشته‌ای از جانب خداوند متعال به او چنین خطاب می‌کند:  
چون تو در کنار بنده من جلوس کردی، به عزت و جلال خود سوگند یاد می‌کنم که ترا در معیت او در بهشت سکنی دهم، و در این کار هیچ ایراد و اشکالی بر من وارد نیست» (484).

2 باید نویسنده دارای خلوص نیت باشد

بر هر نویسنده‌ای لازم است که خداوند متعال و خواسته او را خالصانه، هدف نگارش خویش قرار دهد - چنانکه بر او لازم است در دانش آموختن و طلب علم نیز دارای خلوص نیت باشد؛ زیرا کتابت و نگارش به عنوان یک امر عبادی و نوعی از تحصیل و صیانت علم و دانش به شمار می‌آید. اگر کسی در مسئله کتابت و نگارش، جز خداوند متعال، امثال: حظوظ و بهره‌های نفسانی و لذتها و بالاخره مطامع دنیوی را هدف و منظور خود قرار دهد، همانند کسی است که در طلب علم، چنین اهدافی را در مد نظر خود قرار داده باشد. (مسلما چنین فردی - که در کار نگارش و نویسندگی، خود را به رنج وامی دارد - بهره و نصیبی در آخرت نداشته، و در مسیر کوشش خود با ناکامی مواجه خواهد بود).  
قبلا در بحثهای مربوط به آداب تعلیم و تعلم، مطالبی درباره اهمیت اخلاص نیت و حس جهت یابی مشروع، مطالبی بیان شد که اگر انسان در این مسیر مقدس، دارای هدفی غیرالهی باشد، شایسته نکوهش است.  
و بیان شد که این گونه افراد به کیفرهای اخروی و معنوی تهدید شده‌اند.  
و همان گزارشی که قبلا در مسئله لزوم خلوص نیت در امر دانش آموختن بیان شد درباره موضوع کتابت و نگارش نیز جاری است.  
تهدید و نکوهش و یا تشویق و ستایشی که در مورد دانش جوئی و علم اندوزی برای غیر خدا یادآوری شد؛ در مورد کتابت و بازده خیر و شر آن فزونی می‌یابد؛ به این صورت که کاتب و نویسنده، با دست خود حقائقی را می‌نگارد که ممکن است نبشتار او در روز قیامت به عنوان حجت و دلیلی به نفع و یا ضرر او درآید.  
پس باید نویسنده دقت کند که چگونه مطالبی را می‌نگارد، و بر نبشتار او چه نتایجی از لحاظ خیر و شر مترتب است، خیر و شر و یا بدعت و سنتی که همزمان با حیات او و نیز پس از مرگ او، در مدتهای دور و درازی مورد عمل و استناد قرار می‌گیرد.  
بنابراین، نویسنده کتاب و یا نگارنده هر مطلبی باید متوجه باشد که در پاداش کسانی که از نوشته او بهره‌مند می‌گردند و آن را مأخذ و دستاویز کار خود قرار می‌دهند، و در وزر و گناه مردمی که از رهگذر نوشته او دچار آن می‌شوند، سهیم و شریک خواهد بود.  
پس باید هر نویسنده‌ای، دقیق بنگرد که چه انگیزه و علتی او را به نوشتن وا می‌دارد، و باید بداند که پاداش نگارش مطالب سودمند دینی - احیانا - در برخی از موارد، فزونتر از پاداش علم و دانش می‌باشد؛ چون نبشتار مفید - از لحاظ امکان انتفاع بیشتر، و دوام و استمرار منافع آن - بر علم و دانشی که شفاهاً به دیگران منتقل می‌شود، دارای اهمیت فزونتری است، به همین جهت است که در منطق حدیث، نوشته‌های دانشمندان دینی بر خون شهداء و جانبازان راه حق مزیت دارد؛ زیرا نوشته‌های دانشمندان - پس از مرگ آنها نیز - به مردم سود می‌رساند، و سود آن استمرار دارد؛ ولی برای خون شهداء - پس از مرگ آنان - چنین منافع و مزایائی پربار و مستمر وجود ندارد.؟!

3 اهمیت جمع آوری کتب مفید و مورد نیاز

باید دانشجو در فراهم آوردن کتب علمی سودمندی که مورد احتیاج او است - به قدر امکانات خویش - اهتمام ورزد، و از راه نگارش و خرید (485) - و اگر نه، با اجازه و عاریه گرفتن کتب مورد نیاز - کوشش خود را به کار گیرد؛ زیرا کتب سودمند علمی، ابزار تحصیل علم می‌باشد.  
در دوره‌های سابق برای جمع کثیری از فضلاء و فرزانگان علمی این حقیقت به تجربه رسید، و نیز بسیار اتفاق افتاد که آنان در سایه جمع آوری کتب سودمند و مورد نیاز، از لحاظ علمی به ترقیات و پیشرفتهائی فزاینده و جالب توجه نائل شدند؛ در حالی که چنین توفیق و پیشرفتی - برای کسانی که موفق به تهیه کتب مورد نیاز نشدند - دست نداد. در این باره داستانهای فراوانی وجود دارد که نقل و گزارش آنها موجب اطاله سخن خواهد.گش (486)  
ضمنا باید بدانیم که شایسته نیست دانشجو، حظ و نصیب خود را از لحاظ علم و فهم صرفا به فراهم آوردن کتب و افزودن شمار آنها محدود و منحصر کرده و خویشتن را به داشتن کتب متعدد و فراوان، دلخوش سازد؛ بلکه او - علاوه بر اهتمام به جمع آوری کتب مورد نیاز - به کوشش و تحمل رنج تحصیل علم و مطالعه و جلوس در محضر استادان، نیازمند است. شاعری در این مورد (مبنی بر اینکه صرف جمع آوری کتب نمی‌تواند، توان علمی و حوائج معنوی و روحی انسان را برآورده سازد) می‌گوید:  
اذا لم تکن حافظا واعیا فجمعک للکتب لاینفع  
اگر در فهم و درک و دریافت و حفظ مطالب علمی، کوشا نباشی، صرف جمع آوری کتب به تو سودی نمی‌رساند.

4 استنساخ کتب در چه شرائطی روا است؟

تا وقتی که دانشجو قادر به خریدن و یا امانت گرفتن کتاب و یا امثال آن می‌باشد نباید خود را به نسخه برداری از آن سرگرم سازد؛ زیرا اشتغال به تحصیل علم، مهمتر و پرارزش تر از استنساخ کتب است.  
اما چنانچه خریدن کتب برای دانشجو امکان پذیر نباشد، به این معنی که دانشجو، فاقد امکانات مالی است و یا اینکه افراد دست اندر کار استنساخ کتب، کمیاب اند، می‌تواند کتاب مورد نظر خود را به منظور استفاده خویش استنساخ نماید.  
و نیز در صورتی که واجد امکانات مالی برای خریدن و تملک کتاب باشد نباید با عاریه گرفتن آن، خویشتن را قانع سازد.  
و اگر ناگزیر به استنساخ کتاب باشد باید بدان همت گماشته و در تکمیل آن بکوشد؛ چون خداوند متعال نیز او را از مدد خویش بهره‌مند کرده و حظ و بهره او را نسبت به علم و دانش در این مسیر، ضایع نمی‌سازد؛ زیرا جز به علت کسالت و تن آسانی - حظ و نصیب انسان در زندگانی، ضایع نمی‌گردد. اگر کسی وقت و فرصت خود را بپاید و قدر عمر را بشناسد به هدف خویش دست می‌یابد. در این باره قبلا مطالبی سودمند و سخنانی مناسب، به نظر مطالعه کنندگان رسید.

5 فوائد معنوی عاریه و امانت دادن کتب به دیگران

اگر کسی کتاب را به دیگران عاریه دهد، به گونه‌ای که خود از رهگذر عاریه دادن کتاب خویش، متضرر نگردد و شخصی که آن را عاریه می‌گیرد به کتاب زیانی نرساند، چنین کاری بسیار بجا و به مورد می‌باشد، و به عنوان یک عمل «مستحب مؤکد»، اجر و پاداش جالبی را به دنبال دارد؛ زیرا امانت دادن کتاب، نوعی از اعانه علمی، و معاضدت و همیاری در کار نیک، و مساعدت به احسان و تقوی به شمار می‌آید. علاوه بر آنکه عاریه دادن هر چیزی که مورد نیاز دیگران می‌باشد، پاداش آفرین و دارای فضیلت است.  
یکی از پیشینیان گفته است:  
«عاریه و امانت دادن کتب به دیگران، موجب خیر و برکت و فزونی سرمایه‌های علمی و انسانی می‌گردد.»  
دانشمند دیگری گفته است:  
«اگر کسی از بذل علم و دانش دریغ کند و از عاریه دادن کتاب، بخل ورزد؛ به یکی از عواقب و فرجام‌های نامطلوب، دچار می‌گردد:  
1 - نسبت به آن علم و کتب و یا محتوای آن، گرفتار نسیان و فراموشی می‌شود.  
2 - و یا تا وقتی که زنده است از این علم و کتب، سودی نمی‌برد.  
3 - و سود نابرده از این کتب، می‌میرد و یا آنکه کتابهای او از میان می‌رود.  
ضمنا باید متذکر شد که اگر کسی به عاریه گرفتن کتاب از کسی دیگر موفق گشت باید از عاریه دهنده - به خاطر احسانش - تشکر کند، و پاداش نیکی او را عملا و لسانا بپردازد.»

6 لزوم صیانت و اعاده سریع کتب عاریتی به صاحبان آنها

کسی که کتابی از دیگری به امانت و عاریت می‌گیرد باید در حفظ و صیانت آن بکوشد که مبادا تلف شود و یا عیب و نقصی در آن پدید آید. او نباید کتاب را حبس کرده و نگاهداری آن را طولانی سازد؛ بلکه باید آن را پس از رفع احتیاج به صاحب آن برگرداند.  
و آنگاه که نیاز خویش را از کتاب برگرفت به چند دلیلی که ذیلا یاد می‌شود نباید آن را نزد خود نگاهدارد:  
1 - حبس کتاب، موجب می‌شود که صاحب آن احیانا بدان نیاز پیدا کند، ولی نتواند بهره خویش را از آن برگیرد.  
2 - این کار باعث می‌شود که عاریه گیرنده کتاب در استفاده از آن دچار سستی و ملال خاطر گردد.  
3 - حبس کتاب و عدم اعاده سریع آن احیانا موجب می‌شود که صاحب کتاب از عاریه دادن آن به دیگران استنکاف و دریغ نماید.  
اگر صاحب کتاب، بازگشت آن را از امانت گیرنده مطالبه کند - از آن پس - حبس و نگاهداری آن حرام می‌گردد، و نیز موجب ضمان او خواهد بود. (به این معنی که حتی اگر بدون افراط و تفریط، کتاب عاریتی از میان برود و یا دچار نقص و عیب گردد امانت گیرنده، ضامن جبران آن می‌باشد).  
از بزرگان سلف، سخنان فراوانی به نظم و نثر، جلب نظر می‌کند که آنها را در مقام نکوهش مماطله در رد و اعاده کتب عاریتی اظهار داشته‌اند.  
و نیز همان بزرگان یادآور شده‌اند که افراد زیادی به خاطر حبس کتاب و سهل انگاری در حفظ و صیانت آن و عدم اعاده به صاحبانش و یا مماطله در اعاده آن، از عاریه دادن کتب به دیگران امتناع ورزیدند.

7 حدود استفاده و بهره گیری از کتب عاریتی

کسی که کتابی را - به عنوان عاریه و یا اجاره - از دیگری می‌گیرد حق ندارد بدون اجازه صاحب آن، اشتباهات آن را اصلاح کند، و یا در حاشیه آن چیزی بنویسد.  
و نیز مجاز نیست در جاهای سفید و نانوشته آن - چه در آغاز و چه در پایان صفحه - چیزی را بنگارد، مگر آنگاه که بداند و احراز کند مالک آن به چنین کاری راضی است.  
باید نوشتن او نیز همانند نوشتن «محدث» باشد که باید به نوشتن بر همان جزئی که شنیده است اکتفاء نماید، یعنی باید عاریه گیرنده بر حسب آنچه شنیده و به همان اندازه‌ای که اجازه دارد روی کتاب عاریتی بنویسد.  
عاریه گیرنده نباید کتاب را سیاه و کثیف کند، و یا آن را - بدون ضرورت - به عنوان عاریه و یا ودیعه و امانت در اختیار شخص دیگری قرار دهد؛ حتی در موردی که چنین کاری شرعا جائز می‌باشد. او همچنین حق ندارد بدون اجازه صاحب آن، از روی کتاب نسخه برداری کند؛ زیرا استنساخ از کتاب، یک نوع بهره برداری و استفاده دیگری است که با بهره برداری از کتاب به عنوان مطالعه، فرق دارد و از آن، سنگین تر و فزون تر است.  
اگر کتابی به صورت «وقف عام» باشد و بهره برداری از آن برای افراد مشخصی محدود نباشد، نسخه برداری از آن - برای کسی که نگاهداری کتاب وقفی و انتفاع و استفاده از آن برای وی جائز باشد - بلامانع است. البته باید این استنساخ توام با حزم و احتیاط انجام گیرد.  
و اگر ناظر کتاب وقفی و یا کسی که از طرف ناظر، ماذون و مجاز است دارای اهلیت اصلاح کتاب باشد می‌تواند آن را اصلاح کند؛ بلکه می‌توان گفت گاهی چنین اصلاحاتی به سر حد وجوب می‌رسد.  
و چنانچه کتاب دارای ناظر خاصی نباشد، حق نظارت بر آن، با حاکم شرع خواهد بود.  
آنگاه که عاریه گیرنده با اجازه صاحب کتاب و یا ناظر، در صدد استنساخ کتاب بر می‌آید، نباید (از کتاب عاریتی به عنوان زیردستی استفاده کند و) کاغذ را در میان صفحات آن قرار دهد، و نیز حق ندارد قلمدان را روی آن بگذارد و روی نوشته‌های کتاب، خط بکشد.  
و بطور خلاصه: باید کتاب را از هر گونه ضایعه - که ناشی از مسامحه و سهل انگاری و کوتاهی ورزیدن در نگاهداری آن است - حفظ و صیانت کند.  
کیفیت نگاهداری و صیانت کتب دیگران با کیفیت نگاهداری کتبی که ملک شخصی است تفاوت دارد؛ زیرا نوعی از تصرفاتی وجود دارد که درباره کتب ملکی، جائز و روا می‌باشد؛ ولی همان تصرفات در مورد کتب عاریتی و امانتی روا نیست؛ به ویژه در مورد کسانی که در امر نگاهداری کتب، سهل انگار هستند؛ چون بسیاری از مردم بیحال و سردمزاج در مورد کتابهای خود تصرفات و روش هائی تحقیرآمیز و نامناسب در پیش می‌گیرند (و از کتابهای شخصی به گونه‌ای بهره کشی می‌کنند) که در مورد کتاب‌های امانتی و عاریتی، اعمال چنین روش هائی به هیچ وجه روا نمی‌باشد.

8 دقت در نگاهداری کتاب به هنگام مطالعه و استنساخ

هنگام نسخه برداری از کتاب و یا مطالعه آن، نباید آن را به صورت باز و گسترده بر روی زمین قرار دهد؛ بلکه موظف است - به همان صورتی که معمول و متداول می‌باشد - آن را میان دو کتاب و یا روی میز مخصوص به کتاب، یعنی «رحل» بگذارد تا رشته‌ها و پیوندهای اوراق آن از هم گسیخته نشود و جلد و برگهای آن سائیده و فرسوده و پاره نگردد.

9 کیفیت چیدن کتب و ترتیب آنها

وقتی که می‌خواهد کتاب را در کنار کتب دیگر قرار دهد و آنها را پهلوی هم بچیند باید این کار را روی میز و یا تخته چوب و یا تخت بند و امثال آن بگذارد. بهتر است میان کتب و زمین فاصله‌ای وجود داشته باشد و آنها را در جائی مرتفع تر از زمین بگذارد تا دچار رطوبت و آبدیدگی و سائیدگی نشود.  
اگر می‌خواهد کتاب‌ها را روی تخته چوب مرتب سازد باید زیر و روی آن با عائقی صاف پوشانده شود، و نیز باید میان کتاب و چیزی که ممکن است احیانا بدان صدمه‌ای وارد سازد و همچنین میان کتاب و تکیه گاه آن، دیواره و مانند آن، قرار دهد که موجب فرسایش و سائیدگی کتاب نگردد.  
لازم است در امر چیدن و نهادن کتب، ادب و نزاکت را از لحاظ ارزش و حیثیت علوم و شرف آنها و شرف مصنفان و مؤلفان آنها، رعایت کند. بنابراین باید ارزشمندترین و شریف ترین کتاب را بر روی همه کتابها قرار داده، و بقیه کتب را بر حسب ارزش و اهمیت مذکور، به تدریج بر روی هم بچیند.  
اگر در میان کتب، قرآن کریم وجود داشته باشد باید آن را بر فراز همه کتب و بر تارک تمام آنها قرار دهد؛ ولی بهتر است قرآن کریم را در کیف دسته دار بر میخ آهنین و یا هر نوع میخی که بر روی دیوار طاهر کوبیده شده است بیاویزد؛ و به ترتیبی که در زیر یاد می‌شود کتابهای دیگر را بچیند:  
کتب حدیث صرف، (یعنی کتبی که صرفا سخنان معصومین (علیهم السلام) در آن نگارش شده است) ، تفسیر قرآن مجید، شرح و تفسیر حدیث، اصول دین و اعتقادات، اصول فقه، فقه، قواعد و دستور زبان عربی (صرف و نحو و معانی و بیان و و).  
ضمنا باید دانست که نباید کتابهای دارای قطع بزرگ و پرحجم را بر روی کتابهای دارای قطع کوچک تر قرار دهد تا مرتبا فرو نیفتند.  
و نیز نباید دریچه جلد کتاب را - که متصل به جلد طرف چپ می‌باشد و روی کتاب را می‌پوشاند - مرتب به منظور نشانه گذاری، در میان اوراق کتاب جا دهد؛ چون زیاده روی در این کار، موجب سرعت فرسایش و شکنندگی کتاب می‌گردد، و لذا لازم است برای جلوگیری از چنین فرسایشی، در این کار، زیاده روی نشود.  
شایسته است نام و عنوان کتاب را در کنار آخر صفحات، از پائین آن بنویسد. فائده چنین کاری آنست که می‌تواند به هنگام نیاز، کتاب مورد نظر را شناسائی کرده و آن را از لابلای کتابهای دیگر بیرون بکشد.

10 نباید کتاب را دست افزار حوائج روزمره قرار داده، و به آن صدمه‌ای وارد ساخت

(برای اینکه به کتاب، صدمه‌ای وارد نشود) نباید آن را مخزن و جایگاه ذخیره جزوه‌ها و کاغذ پاره‌ها و امثال آنها قرار داده و لابلای آن را با این گونه چیزها انباشته نمود.  
و نیز نباید از کتاب به عنوان: مخده، بادزن، ابزار کوبیدن و فشردن، پشتی، محل اتکاء، متکا، قتلگاه کک و حشرات دیگر و امثال آنها بهره برداری کرد؛ به ویژه باید سعی نمود که لابلای اوراق کتاب از رهگذر کشتن حشرات، آلوده نگردد.  
نباید حاشیه کتاب و دو گوشه اوراق آن را تا نمود، و برای نشانه گذاری از خرده چوب و یا چیزهای خشک و زمخت استفاده کرد؛ بلکه باید با کاغذی لطیف و نازک، محل مورد نظر را نشانه گذاری نمود.  
و چنانچه بخواهد محل مورد نظرش را با ناخن، مشخص سازد نباید آن را به شدت روی اوراق کتاب بفشارد.

11 باید کتب خریداری شده را - به منظور اطمینان به صحت و تمامیت آن - بازبینی و وارسی کرد

آنگاه که کسی، کتابی را به عاریت گرفت شایسته است به هنگام گرفتن و نیز هنگام اعاده، آن را با دقت نگاه کرده و در شناسائی آن اهمال ننمود.  
و نیز وقتی کتابی را خریداری می‌کند باید آغاز و انجام و میانه‌ها و ترتیب ابواب و اجزاء اوراق آن را وارسی نمود و صفحات آن را بازبینی کرد، و بالاخره صحت و درستی (و کمال و تمامیت) آن را معاینه نمود و بدان اهتمام ورزید.  
یکی از طرقی که می‌تواند - به هنگام ضیق مجال و فرصت انسان برای بازرسی کتاب - در جهت اطمینان نسبی نسبت به صحت و کامل بودن کتاب، آدمی را یاری دهد، وجود پیوستها و اصلاحات موجود در خود کتاب است؛ چون وجود همین پیوستها و اصلاحات، نمایانگر و شاهد و گواه بر صحت و تمامیت آن می.باش (487)  
یکی از بزرگان گفته است:  
لایضیء الکتاب حتی یظلم:  
کتاب نمی‌تواند درون خود را از لحاظ صحت و تمامیت، بنمایاند و روشنگر درستی و کمال خود باشد مگر آنگاه که از رهگذر اصلاح و الحاق، دچار تیرگی گردد (و یا از راه اصلاح و الحاق، بر آن ستم رود و به حدود نوشته‌ها تجاوز شود).  
منظور این است که انسان با مشاهده حک و اصلاح و تصرف در نوشته‌ها نسبة مطمئن می‌گردد که از طریق «ضرب و کشط و الحاق» (488) ، کوششهائی در جهت اصلاح و تکمیل آن انجام گرفته است.

12 باید نگارش نام خداوند متعال و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) و بزرگان دین (رضوان الله علیهم) ، با تجلیل و احترام از آنها توام باشد.

بهتر است انسان به هنگام نگارش و استنساخ کتب دینی، طاهر و رو به قبله بوده، و بدن و جامه و مرکب و کاغذ (و سایر نوشت افزارهای دیگر) ، پاک و طاهر باشند، و نبشتار خود را با نام خدای مهربان و سپاس و ستایش او، و درود بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندانش (علیهم السلام) آغاز کند. به عنوان نمونه:  
نبشتار خود را با عبارات زیر افتتاح نماید:  
«بسم الله الرحمن الرحیم، الحمد لله رب العالمین، و الصلوة و السلام علی رسوله محمد و آله الطاهرین.»  
باید استنساخ کننده کتاب با چنان جمله هائی، کار خود را شروع کند؛ اگرچه مؤلف کتاب، این جمله‌ها را در آغاز کتاب خود نیاورده باشد. در چنین صورتی باید استنساخ کننده کتاب، مراتب را اعلام نماید و هشدار دهد که مؤلف در کتاب خود، چنین جمله هائی را به کار نبرده است. به عبارت دیگر: باید استنساخ کننده کتاب - پس از نوشتن نام خداوند متعال و ستایش او، و درود بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) - بنویسد:  
«مؤلف یا استاد، چنین گفته و یا نوشته است.»  
و بالاخره بدین ترتیب، یادآور گردد که مؤلف کتاب، «بسمله و حمدله» را در کتاب خود نیاورده است.  
و بدینسان نیز باید با ستایش و سپاس خداوند متعال و درود بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و درود بر خاندانش، نگارش و یا استنساخ کتاب را پایان برد.  
و البته باید این کار را - پس از آنکه کیفیت و کمیت تمام بودن و یا ناتمام بودن مجلدات و اجزاء کتاب را اعلام کرد - انجام دهد. به این معنی که قبل از نگارش «حمدله و صلوة» - در صورتی که کتاب به پایان خود نرسیده باشد - چنین بنویسد:  
«این است پایان جزء فلان، و پس از آن جزء فلان، نگارش خواهد شد.»  
و سپس بنویسد:  
«الحمد لله … و الصلوة ….»  
و اگر کتاب، به پایان کامل خود رسیده باشد باید بنویسد:  
«کتاب، کامل گشت» و یا «جزء فلان از کتاب، به پایان رسید، و با کامل شدن این جزو، مجموع کتاب، کامل گردیده و به پایان خود رسیده است» ؛ سپس بنویسد:  
«الحمدلله، و الصلوة ….»  
و امثال این گونه یادداشتها که متضمن فوائد فراوانی می‌باشد.  
در هر جا که نام خداوند متعال را می‌نگارد باید به دنبال آن، عباراتی را بنویسد که حاکی از تعظیم و احترام است، امثال: «تعالی»، «سبحانه»، «عز و جل»، «تقدس» و مانند آنها.  
و یا شایسته است هنگام نگارش نام خداوند متعال، این اوصاف احترام آمیز را به زبان آورد.  
و آنگاه که اسم مبارک پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را می‌نگارد، «صلوة و سلام»، یعنی درود و تحیات خداوند بر او و خاندانش را پس از آن بنویسد، مثلا بدین صورت: «صلی الله علیه و آله و سلم.»  
و همین «صلوة و سلام» را - علاوه بر نگارش - به زبان آورد.  
در مسئله نگارش «صلوة و سلام»، فشرده نویسی نکند و آن را به رمز ننگارد، و از اینکه ناگزیر می‌گردد که «صلوة و سلام» را بارها و مکرر بنویسد آزرده خاطر و ملول نشود؛ اگر چه ناچار باشد این «صلوة و سلام» را - به خاطر تکرار نام آن حضرت در یک سطر - مکررا بنگارد. چنانکه عده‌ای از افراد محروم و بی بهره، یا محررین متخلف، در «صلوة و سلام» و درود بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به فشرده نویسی پناه می‌آورند، مثلا می‌نویسند:  
«صلعم»، «صلم»، «صم»، «ص -» و «صلسم» (489) که چنین کاری باید به عنوان «ترک اولی» و شانه خالی کردن از زیر بار تکلیف و وظیفه‌ای شایسته، و مغایر با نصوص دین (490) تلقی کرد.  
حتی یکی از دانشمندان گفته است:  
«نخستین کسی که «صلعم» نوشت، سرانجام، دستش از بدنش جدا گشت.»  
کمترین نتیجه و عاقبت سوئی که از رهگذر اهمال در تکمیل و تفصیل درود بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) - به هنگام نگارش نام آن حضرت - عارض انسان می‌گردد عبارت از: دست دادن پاداش عظیمی است که فقط ممکن است از طریق نگارش درود و «صلوة و سلام» تفصیلی بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عائد او.شو (491)  
از رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که فرمود:  
«اگر کسی در نبشتاری (که نام من در آن یاد می‌شود) بر من درود فرستد (و آن درود را در پی نام من بنگارد) فرشتگان الهی - مادامی که نام من در آن نبشتار، باقی است - همواره از خداوند متعال برای او طلب مغفرت می‌نمایند.» (492)  
کاتب و نویسنده - آنگاه که در نوشته خود به نام یکی از صحابه و بخصوص، صحابه برجسته و بزرگوار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌رسد - باید به دنبال آن، عباراتی از قبیل: «رضی الله عنه = خدای از او راضی باشد»، «رضوان الله علیه = رضای خدا بر او باد» را بنویسد.  
و چنانچه به نام یکی از بزرگان سلف رسید باید در پی آن بنویسد:  
«رحمة الله = خدای او را رحمت کناد»، «تغمده الله برحمته = خدای، او را زیر پوشش رحمت خویش قرار دهاد» ؛ و امثال این گونه عبارات (را که نمایانگر تجلیل و احترام و دعاء نسبت به کسی است که نویسنده، نام او را در نبشتار خود یاد می‌کند).  
رسم و عادت علماء و بزرگان دینی بر آن بوده است که «صلوة و سلام» را به دنبال نام هر یک از انبیاء و پیامبران «صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین»، و «سلام» را در پی نام هر یک از ائمه «علیهم السلام» می‌نگاشتند. اگرچه تخلف از این قاعده و رسم معمول، جائز و روا است.  
و حتی جائز است «صلوة» را به دنبال نام هر فرد مؤمن و متدینی، نگاشته و یا بر زبان آورد؛ چنانکه قرآن و حدیث نیز این مسئله را تایید می‌کند.  
باید نگارش عبارات ستایش آمیز را به دنبال اسامی این برجستگان، به عنوان دعائی تلقی کرد که باید کاتب و نویسنده، آن را انشاء کرده و در پی این اسامی بیاورد، و نباید این عبارات را به عنوان سخنی برشمرد که باید نویسنده، آن را از یک اصلی روایت می‌کند. بنابراین، کاتب و نویسنده در نوشتن این عبارات، نیازی به مشاهده آن در کتاب مورد استنساخ ندارد، و نیز اداء این وظیفه هیچ ارتباطی با طرز نوشته مؤلف کتاب ندارد؛ بلکه باید کاتب و نویسنده احساس وظیفه کند که باید این گونه تعابیر ستایش آمیز را در پی نامهای مذکور بنگارد، اگر چه در نسخه اصل و یا سخنانی که شنیده، چنین تعابیری را نیابد.  
اگر استنساخ کننده کتاب، امثال این گونه تعابیر تجلیل آمیز را در پی این اسامی - ضمن روایت و حدیث و یا در نسخه اصل مصنف و مؤلف - مشاهده کرد، اقدام او به نگارش آنها دارای اهمیت و ضرورت فزونتری خواهد بود.  
نظریه فوق - که باید پس از نگارش اسامی مذکور، کتبا و شفاها از آنها تجلیل کرد) - نظریه‌ای است که بر سایر نظریه‌های دیگر رجحان دارد؛ و اکثر دانشمندان نیز همین رأی و نظریه را تایید و انتخاب کرده‌اند. ولی گروهی از علماء معتقدند که می‌توان این عبارات تجلیل آمیز را - در صورتی که آنها را نویسنده و یا استنساخ کننده بر زبان آورده باشد - از نبشتار حذف کرد.  
رویهمرفته بهتر است «سلام» را توام با «صلوة» بدنبال نام گرامی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) چه در گفتار و چه در نبشتار، یاد نمود (یعنی بدنبال نام شریفش باید گفت و یا نوشت: «صلی الله علیه و آله و سلم») تا نگارش او بر طبق آیه‌ای باشد که می‌فرماید:  
«ان الله و ملائکته یصلون علی النبی، یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما» (493)  
(خداوند متعال و فرشتگان، بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) درود می‌فرستند. شما مؤمنان، صلوة و سلام خود را بر آن حضرت نثار کنید).  
اگر نویسنده به «صلوة» تنها اکتفاء کند و «سلام» را ننویسد مانعی ندارد.

13 نباید نویسنده، اهتمام خویش را به حسن خط محدود سازد؛ بلکه باید روشن و خوانا بنویسد

دانشجوئی که سرگرم تحصیل و اندوختن ذخائر علمی است نباید به خاطر حسن خط و زیبا نوشتن - در حین استنساخ و یا تالیف کتاب - خویشتن را به رنج و زحمت واداشته و همه قوای خود را در این جهت مصروف سازد؛ بلکه باید به صحت و خوانا بودن و یا تصحیح آن اهمیت دهد.  
نگارنده هر نوشته‌ای باید از «تعلیق» در نگارش سخت بپرهیزد، تعلیق عبارت از آمیختن حروفی است که باید به صورت گسسته از هم و جدای از حروف دیگر نگارش یابد.  
و نیز از «مشق» بپرهیزد، و آن عبارت از سرعت در نگارش و تندنویسی است که با لغزش و افتادگی حروف، توام است.  
یکی از دانشمندان می‌گوید:  
معیار ارزش و سنجش خط و نگاره هر کسی عبارت از سهولت قرائت، و به اصطلاح: خوانا بودن آنست. بهترین قرائت عبارت از قرائتی است که کاملا آشکار و روشن باشد، چنانکه بهترین خط و نگاره عبارت از نگاره‌ای است که حروف و کلمات آن کاملا پدیدار و روشن و خوانا باشد.  
شایسته است که کاتب از ریزنویسی و نازک نگاری در نگارش کتاب و حتی در نگارش هرگونه نوشته‌های دیگر خودداری کند؛ چون از چنین شیوه‌ای، هیچ بهره‌ای عائد او نخواهد شد، یا آنکه بهره کاملی برای کسانی که دچار ضعف باصره و بینائی هستند به ارمغان نخواهد آورد.  
و نیز احیانا ممکن است چنین شیوه‌ای در نگارش، قوه بینائی نویسنده را از این پس ضعیف ساخته و خود نتواند از نوشته خویش بهره‌مند گردد.  
یکی از پیشینیان به نویسنده‌ای - که همین شیوه را در نگارش پیش گرفته و بسیار نازک و ریز می‌نوشت - گفته بود:  
چنین مکن؛ زیرا این روش به چیزی که بدان نیاز فزونتری داری خیانت می‌کند و برای تو زیانبار است.  
دانشمندی دیگر گفته است:  
به گونه‌ای بنویس که به هنگام نیاز، به کار تو آید و ترا سودمند افتد؛ طوری ننویس که به هنگام نیاز و حاجت - یعنی در بزرگسالی و به گاه ضعف قوه بینائی - سودی از آن عائد تو نگردد (494)  
همه این رهنمودها در امر نگارش، مربوط به غیر مسوده‌ها و سیاهه‌های نوشته مصنفان کتب است، (یعنی درباره مسوده ها، رعایت این ضوابط، ضروری نیست) ؛ زیرا دقت و تأمل مصنفان در شیوه نگارش مسوده کتاب، موجب از دست رفتن بسیاری از اغراض و فوائدی می‌گردد که این اغراض از مسئله خط و خوشنویسی، بسیار مهمتر و پرارزش تر می‌باشد. به همین جهت است که می‌بینیم خواندن مسوده‌ها و چرک نوشت‌های مصنفان کتب، بسیار دشوار بوده و حروف و کلمات این نوشته‌ها - به علت سرعت در نگارش و اشتغال فکری و توغل در محتوای علمی نوشته‌ها - به هم آمیخته شده و در هم فرورفته است (به طوری که تشخیص و بازیافتن آنها سخت ناهموار است).

14 کیفیت انتخاب و آماده ساختن قلم برای نگارش

علماء و دانشمندان چنین نظر داده‌اند که نباید قلم آنچنان سخت و سفت باشد که مانع سرعت عبور آن از روی کاغذ گشته و از روانی باز ماند، و نه آنچنان سست و قابل انعطاف و نرم باشد که به سرعت سائیده شده و از کار افتد و از نوشتن لنگ ماند.  
یکی از بزرگان گفته است:  
«اگر می‌خواهی خط و نگاره تو، خوش و زیبا گردد، خانه قلم (یعنی از مبداء تراش تا زبان و نوک آن را) بلند و درشت گردان.  
و نوک و زبان آن را اندکی متمایل به راست قطع کن.» (495)  
باید چاقو و قلمتراشی که برای تراشیدن قلم و نیز چاقوئی - که برای کشط و حک و محو کردن نوشته‌های کاغذ از آن استفاده می‌شود - کاملا تیز و برا بوده و اختصاصا برای تراشیدن قلم و یا برای «کَشط» به کار رود:  
لذا نباید از چنین چاقوها برای کارهای دیگر استفاده نمود.  
وسیله‌ای که قلم را روی آن، نوک زنی می‌کنند و یا شکافی در آن به منظور سهولت نگارش ایجاد می‌نمایند باید سفت و سخت (و صاف) باشد.  
در این باره، بزرگان علم، قلم نی ایرانی را که سخت خشک می‌باشد، و نیز آبنوس سفت و براق را برای نگارش می‌ستودند.

15 شیوه نگارش حروف و کلمات

بجا و شایسته است که حروف را بریده و ناقص و ناتمام ننویسد، و آنها را مبهم و مشتبه و همانند یکدیگر نگارش نکند؛ بلکه لازم است حق هر حرفی را از لحاظ طرز نگارش، اداء نموده و آدابی را که درباره کتابت حروف وارد شده است مراعات نماید:  
از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که به یکی از نویسندگان خود فرمود:  
«لیقه را در دوات قرار ده، و قلم را کج و منحرف نگاهدار، و یا نوک آن را اندکی منحرف قط کن، و باء «بسم الله» را برافراز و آن را کشیده و بلند بنگار، دندانه‌های سین را مشخص و روشن بنویس، و میم را کور و توپر و زشت ننویس، و «الله» را نیکو و زیبا بنگار، و «رحمن» را کشیده، و «رحیم» را خوش بنگار. (پس از فراغ از نگارش) ، قلم را روی گوش چپ خود قرار ده؛ زیرا اینکار بهتر می‌تواند ترا به قلم دسترسی داده و بدان یادآورت گردد.» (496)  
از زید بن ثابت است که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«آنگاه که می‌خواهی «بسم الله الرحمن الرحیم» را بنگاری، سین را واضح و دندانه‌های آن را روشن بنویس.» (497)  
ابن عباس گوید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«باء بسم الله را به «میم» نپیوند و بدان نکشان، مگر آنگاه که دندانه‌های سین را بلند و برافراشته بنویسی.» (498)  
انس میگوید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«چنانچه کسی «بسم الله الرحمن الرحیم» را بنویسد، باید «الرحمن» را کشیده بنگار» (499)  
همان انس گفته است رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«اگر کسی «بسم الله الرحمن الرحیم» را بنگارد و آن را به منظور تجلیل از خداوند متعال، با خط خوش و زیبا بنویسد، خدای متعال او را مورد رحمت و مغفرت خویش قرار می‌دهد.» (500)  
از امیرالمؤمنین (علیه السلام) است که فرمود:  
«مردی در (خوش نگاری) «بسم الله الرحمن الرحیم» اظهار اشتیاق کرد و بدان اهتمام ورزید و مورد آمرزش الهی قرار گرفت» (501)  
«جابر (بن عبدالله انصاری) گوید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«آنگاه که یکی از شما چیزی نوشته باشد باید بر آن خاک افشانی کند» (و رطوبت مرکب آن را بدینوسیله بخشکاند) ؛ چون این کار از لحاظ حفظ خط و نگاره، موفقیت آمیزتر و به هدف، نزدیک تر است» (502)

16 پیوسته نگاری کلمات وابسته بهم

علماء و دانشمندان در مورد اسماء و عناوینی که به «الله» اضافه می‌شود، ایجاد فاصله میان مضاف «الله» و خود «الله» را در نگارش، مکروه و ناخوش آیند می‌دانند، مانند «عبدالله» و «رسول الله.» بنابراین نباید «عبد» و یا «رسول» را در پایان سطر، و «الله» را پس از آن در آغاز سطر بعدی نوشت؛ چون این طرز نگارش، صورت و وضع زشت و ناموزونی را در نوشته به وجود می‌آورد.  
اینکه علماء چنین روشی را در نگارش، مکروه می‌دانند، کراهت آن، نه منظور تنزیه است. (به عبارت دیگر: ایجاد فاصله میان «الله» و مضاف آن، کاری است که مانع از انجام یافتن کار پاکیزه تر از آن می‌باشد و نهیی که درباره آن وارد شده است، نهیی تکلیفی و الزام آور نیست؛ بلکه صرفا در جهت انجام کار نیکو و پاکیزه تری، چنین نهیی وارد شده است).  
نامهای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و صحابه و یاران او و سایر مردم نیز مشمول همین قاعده می‌باشند که نباید میان مضاف و مضاف الیه - در مورد نامهای مذکور - چنان فاصله‌ای در نگارش به وجود آید؛ چون ممکن است ایجاد این فاصله، موهم خلل و موجب اشکال و پیچیدگی در مفهوم آنها گردد.  
به عنوان نمونه:  
«عبارت ساب النبی، کافر = ناسزاگوینده پیامبر، کافر است» را نباید به گونه‌ای نوشت که کلمه «ساب» در پایان سطر، و «النبی، کافر» در آغاز سطر بعدی قرار گیرد. (مسلما چنین گونه نگارشی، سخت ناپسند و زشت می‌باشد؛ زیرا ممکن است کسی پایان سطر قبلی، یعنی کلمه «ساب» را نبیند و خواندن خود را از آغاز سطر بعدی یعنی «النبی، کافر» شروع کند که قهرا این جمله - منهای مضاف آن یعنی «ساب» -، مفهومی نادرست و غیرمشروعی را ارائه می‌نماید).  
باید گفت که کراهت ایجاد فاصله، منحصر به متضایفین یعنی مضاف و مضاف الیه نیست؛ بلکه این کراهت شامل هر نوع ایجاد فاصله‌ای است که جدائی میان کلمات، مفهوم زشت و نادرستی را احیانا القاء می‌نماید.  
همچنین علماء، ایجاد فاصله میان اجزاء کلمه را نیز مکروه و ناپسند می‌دانند، به این معنی که قسمتی از کلمه در پایان سطر، و قسمت باقیمانده آن در آغاز سطر بعدی نوشته شود.

17 اطمینان به صحت نوشتار از طریق مقابله آن با نسخه مورد اعتماد

لازم است نویسنده و استنساخ کننده، نوشته خود را با اصل صحیح و مورد اعتماد، مقابله کند. مهمترین نسخه اصل همان نسخه ایست که در اختیار مؤلف و از آن او و با او بوده است.  
و در درجه دوم، نسخه‌ای است که در دست دیگران قرار داشته؛ ولی از روی نسخه اصل خط مؤلف تحریر شده است.  
و پس از آن، نوبت به نسخه‌ای می‌رسد که با نسخه اصل مقابله شده و خط خود مؤلف نیز در تایید آن بر آن نگاشته شده است. در مرحله آخر و واپسین، نوبت به نسخه‌ای می‌رسد که با نسخه غیر اصلی مقابله شده؛ لکن نسخه‌ای درست است که فاقد خط مؤلف در تایید آن می‌باشد.  
و چون هدف نهائی مقابله، این است که نوشته‌ها مطابق با نسخه اصل مصنف باشد (این هدف را می‌توان از راه مقابله با هر نوع نسخه صحیح و مورد اعتماد، برآورده ساخت).  
بطور خلاصه: مقابله کتاب و هر نوع نوشته‌ای - که منظور از آن، استفاده و بهره برداری علمی به هر نحوی است - باید به گونه‌ای باشد که این مقابله، موجب صحت و درستی ویژه‌ای در نوشته گردد. بنابراین شایسته است که هر کاتب و نویسنده‌ای در مسئله کتاب و کتابت، اهتمام و عنایت فزونتری را مبذول داشته و از بذل سعی و کوشش در این راه دریغ نورزد.  
یکی از پیشینیان به فرزندش گفت:  
آیا فلان کتاب را نوشتی؟ گفت:  
آری. پرسید آیا آن را (با نسخه اصل و یا نسخه مورد اعتماد) مقابله نمودی و بر آن عرضه کردی؟ فرزند، جواب منفی داد و گفت:  
نه. پدر به او خطاب کرد:  
پس چرا می‌نویسی، (یعنی به چه مجوزی دست اندر کار نگارش هستی و به کار نگارش خود ادامه می‌دهی، در حالی که از مقابله آن با نسخه مورد اعتماد، کوتاهی می‌نمائی؟).  
اخفش گفته است:  
هرگاه کتابی استنساخ گردد و با نسخه اصل و یا نسخه مورد اعتماد، مقابله و مطابقت نشود، و پس از آن از روی همان نسخه، نسخه دیگری تحریر شود و با نسخه اصل، مقابله و بر آن عرضه نگردد، سرانجام به صورت کتابی گنگ و نامفهوم درمی آید.  
خلیل بن احمد، پیش از اخفش همین نکته را اظهار کرده بود که اگر نبشتار و کتابی به زبان عربی، سه بار استنساخ شود و با نسخه اصل و مورد اعتماد مقابله نگردد، سرانجام زبان عربی کتاب به زبان عجمی، دگرگونی یافته و گرفتار ابهام می‌شود.  
(تفاوت گفتار خلیل و اخفش در این است که) اخفش می‌گوید:  
حتی دوبار استنساخ - منهای مقابله -، موجب گنگی و نادرست شدن کتاب می‌شود (در حالی که خلیل، چنین نتیجه‌ای را معلول سه بار نسخه برداری - منهای مقابله - می‌داند).

18 بکاربردن مشخصات املائی در مورد حروف و کلمات

اگر استنساخ کننده - از طریق مقابله نوشتار خود با نسخه مورد اعتماد - به تصحیح آن موفق گردید باید دست اندر کار ضبط و مشخص ساختن موارد مورد نیاز شود؛ به این معنی که حروف نقطه دار را منقوط ساخته و کلمات را اعراب گذاری کند، و موارد مشتبه را از هم بازیافته و آنها را تدارک نماید و در صدد آن باشد که اشتباهات و تحریفات و جابجا شدن حروف و کلمات را بیابد و آنها را جبران کند.  
اما آن حروف و کلماتی - که حتی بدون نقطه و اعراب، خواندن آنها آسان و معلوم همگان است - به نقطه و اعراب گذاری آنها وقعی ننهد؛ زیرا اگر بخواهد وقت خود را در ضبط این گونه کلمات صرف کند، در حقیقت سرگرم کاری می‌گردد که اشتغال به غیر آن سزاوارتر بوده و باید این کوشش او را به عنوان رنج و تعبی نازا، و تلاشی بی ثمر تلقی نمود.  
چه بسا ممکن است این کار موجب گردد که کتاب، تناسب خود را برای انتفاع بزرگان و دانشمندان از دست بدهد، و نوشته‌ها تاریک و فشرده و مبهم گردد؛ لکن باید گفت:  
افراد مبتدی و تازه کار و گروه فراوانی از توده مردم از نوشته هائی که نقطه و اعراب گذاری شده است سود بهتر و فزونتری به دست می‌آورند.  
جمیل بن دراج گفت که امام صادق (علیه السلام) فرمود:  
«حدیث و سخنان ما را صحیح تلفظ کنید، و آن را معرب و با مشخصات املائی و مشکول و درست بنویسید و آن را اعراب گذاری نمائید؛ زیرا ما گروهی هستیم که از سخنان و بیانات فصیح و شیوائی برخورداریم» (503) (و گفتار ما در عین فصاحت، دارای بلاغت و رسائی در اداء مطلب، و نیز روشن می‌باشد).  
از جمله مواردی که ضبط حروف و کلمات دارای اهمیت ویژه‌ای می‌باشد، موردی است - که به خاطر کیفیت ضبط آن - اختلافی در معنی و مفهوم آن پدید می‌آید، مانند حدیث: ذکاة الجنین ذکاة امه (504) و همچنین ضبط اسماء و نامهائی که ممکن است خواننده کتاب درباره آنها دچار اشتباه گردد از جمله مواردی است که باید در ضبط و مشخص ساختن کیفیت تلفظ آن، توجه کافی مبذول گردد؛ زیرا این اسماء، سماعی است و منحصرا باید تلفظ صحیح آن را از عربهای زباندان شنید؛ لذا باید به ضبط آنها توجه شود، اگرچه نویسنده ناگزیر گردد که ضبط آنها را در حاشیه کتاب و در مقابل آنها بنویسد؛ زیرا این گونه تدارکات و پیشگیری‌ها در امر نگارش کتاب، هر خواننده را از لغزش و اشتباه در قرائت سخت بدور می‌دارد، به خصوص اگر کتاب با خط ریز ریز و نازک و در عین فشردگی سطور، نگارش شود.  
آنگاه که نویسنده ناچار گردد که ضبط کلمات را در حاشیه بیاورد باید در ذیل توضیح خود، کلمه «بیان» و یا «ن» را بنویسد (تا مطالعه کننده و یا خواننده کتاب، آن را به عنوان توضیح ضبط کلمات موجود در متن، تلقی کند، نه از اصل متن).  
معمولا شیوه نگارش بر این جاری بود که حروف نقطه دار را با نقطه‌های متناسب، مشخص می‌ساختند.  
و در مورد حروف بی نقطه - برای ارائه ضبط و مشخص ساختن آن - از طرق و شیوه‌های متنوعی استفاده می‌کردند که ذیلا گزارش می‌شود:  
1 - اساسا این حروف را به همان حال و بدون نقطه برگزار می‌کردند، و حذف و اهمال نقطه‌ها را نمایانگر ضبط آن می‌دانستند؛ ولی این شیوه و نظریه را گروهی از علماء تایید نکردند؛ زیرا این احتمال وجود داشت که نویسنده - سهوا - در نقطه گذاری حروف نقطه دار، دچار اهمال شده باشد و در نتیجه، آن حروف با حروف بی نقطه اشتباه می‌شد.  
2 - حروف بی نقطه - به همان مقدار - که در مورد حروف نقطه دار، از بالا نقطه گذاری می‌شود - باید از پائین؛ نقطه گذاری گردد؛ به این معنی که در زیر «را» و «دال» (ر، د) نقطه‌ای نوشته شود.  
و در زیر حرف «سین»، سه نقطه رسم کنند:  
(س).  
و به همین منوال سایر حروف بی نقطه از زیر نقطه گذاری گردد. ولی پیشینیان، حرف «حاء» را از این قاعده مستثنی می‌دانستند و حتی در زیر آن نیز نقطه‌ای رسم نمی‌کردند تا مبادا با حرف «جیم» اشتباه شود.  
3 - حروف بی نقطه، همانند همان حرفی که به طور پیوسته و متصل به حروف دیگر، نگارش یافته است آن را گسسته و به صورت تک حرفی نیز بنگارند.  
و بهتر این است که این تک حرفی ها، ریزتر از آن و در زیر همان حروف اصلی نوشته شود.  
4 - بر روی حرف بی نقطه، شکل کوچکی همانند هلال «^» رسم کنند و یا مانند ناخن و ریزه قلمی که به پشت افتاده (\*\*\*\*\*) علامتی بنگارند، مثلا حرف «راء» را بدین صورت «\*\*\*\*\*» و یا بصورت «\*\*\*\*\*» بنویسند.  
5 - و یا آنکه روی حروف بی نقطه، خط افقی کوچکی رسم نمایند. مثلا حرف عین را بدین صورت «ع ع» بنویسند؛ چنانکه همین شیوه نگارش در بسیاری از نبشتارهای کهن، معمول بوده است؛ لکن به علت آنکه چنین نشانه‌ای، بسیار ظریف و نازک و غیر جلی رسم می‌شد توجه خواننده را به خود جلب نمی‌کرد. از جمله نکاتی که باید در ضبط و ربط حروف از لحاظ شیوه نگارش مورد توجه قرار گیرد این است که بهتر است در درون حرف «کاف معلقه» (505) کاف کوچک و یا همزه بدین صورت «\*\*\*\*\*» بنویسند، و نیز در میان حرف «لام» لام کوچکی به این شکل «\*\*\*\*\*» رسم کنند.

19 نکاتی که باید پس از تصحیح کتاب رعایت گردد = تدارک اشتباهات

شایسته است که آن مقدار از کتاب را که تصحیح کرده و به ضبط آنها اقدام نموده است - به منظور اینکه چون ممکن است احیانا به هنگام مطالعه کتاب، مورد شک و تردید واقع شود و یا شبهه و احتمال شک در آن راه دارد - با حروف ریزتر، تصحیح آنها را اعلام کند، به این معنی که با قلمی ریزتر و کوچکتر، حرف «ح» را بنویسد.  
و یا اگر به هنگام تالیف و استنساخ کتاب، با خطاء و اشتباهی در کتاب مواجه شد روی کلمه و یا عبارت مورد نظر با قلم ریز، «کذا» ی کوچکی را نوشته و واژه و یا عبارت صحیح را - در صورتی که با علم و تحقیق توام باشد - در حاشیه چنین بنویسد:  
«صوابه کذا.»  
و اگر بر مبنای احتمال قوی و گمان نزدیک به یقین، به واژه و عبارت صحیح دست یابد، باید آن را در حاشیه نوشته و در پی آن با حروف ریز: «لعله کذا = شاید بدین صورت باشد» را بنگارد.  
و در صورتی که صحت و عدم صحت آن، مشکوک و مشکل به نظر آید، و مبنی و علت صحت آن بر نویسنده روشن نباشد باید به جای کلمه «صح»، سر حرف «صاد» را بدین صورت «ص -» در پایان آن رسم نماید. بعضی گفته‌اند که اگر سر حرف «ضاد» یعنی «ض -» و جای «ص -» در چنین مواردی بنویسد، بهتر است؛ و این رمز یعنی «ض -»، خلاصه و فشرده کلمه «ضبة» می‌باشد.  
باید نشانه و رمز مذکور «ص -» و یا «ض -» را - (که حاکی از عدم علم به صحت کلمه و یا عبارات مورد نظر می‌باشد) - با حفظ فاصله‌ای از اصل کلمه موجود در متن بنویسد تا احتمالا موجب اعراض خواننده از کلمه موجود در متن نگردد و آن را به عنوان «ضرب» و امثال آن تلقی نکند. اگر نویسنده و یا شخص دیگری پس از تحقیق و بررسی لازم، واژه و کلمه صحیح را به دست آورد و ملاحظه کرد که تصحیح او به همان صورت، درست بوده است به دنبال نشانه «ص -» حرف «حا» را اضافه کند تا به صورت «صح» درآید (و در نتیجه، مطالعه کنندگان با اطمینان خاطر به صحت آن اعتماد نمایند).  
می گویند:  
رمز و نشانه «ض - = ضبة» برای ارائه صحت ناتمام و نیمه کاره کلمه و عبارت، و نمایانگر این نکته می‌باشد که هنوز صحت کلمه و عباراتی که این رمز بر روی آن نگاشته شده است، محقق و کامل نشده است؛ اگرچه نویسنده، درست نقل و منعکس کرده و در مقابله آن کوتاهی نورزیده باشد.  
و بالاخره رمز مذکور بدین منظور به کار می‌رود تا مطالعه کننده و خواننده را هشداری باشد که نویسنده کتاب در نقل و نگارش آن، دقت و هوشیاری خود را به کار برده و از امعان نظر دریغ نکرده است.  
و این گمان در خواننده به وجود نیاید که آن کلمه و یا آن عبارت تصحیح شده، غلط و اشتباه بوده و در صدد اصلاح و دگرگونی آن برآید.  
برخی از نویسندگان و مصححان؛ بی‌باکانه و به گونه‌ای جسارت آمیز و بدون حزم و احتیاط، کلمه‌ای را - که حق و صواب در آنست که به همان صورت اول، حفظ و ابقاء گردد - به تصحیح آن دست می‌یازند، و برای نشان دادن منظور خود از رمز و نشانه «ضبة» استفاده می‌کنند، از آن نظر که کار آنها همانند «ضبة الاناء = لحیم کاری و ترمیم ظروف» می‌باشد (و می‌خواهند بفهمانند که با دستکاری خود، خلل و یا نقائص را از پیش خود ترمیم و اصلاح می‌نمایند). کار چنین مصححانی با کار لحیم کاران و ترمیم کنندگان ظروف، دارای وجه اشتراک می‌باشد که خلل و رخنه‌ها را اصلاح می‌نمایند.  
و یا آنکه کار این گونه نویسندگان و مصححان به منزله «ضبة الباب» است (یعنی همان کلون و قفل درب و آهن پهنی است که درب را قفل می‌کند) ؛ چون با چنین تصحیحی، آن کلمه در محیطی بسته و محدود می‌ماند که قرائت آن دارای وجه صحیحی نیست؛ چنانکه کلون و قفل، وسیله‌ای است که برای بستن و قفل کردن درب، مورد استفاده قرار می‌گیرد.

20 راه و رسم پیراستن نوشته‌های زائد و بکاربردن عمل «ضرب» در نوشتار

اگر در کتاب، نوشته‌های زائد و اضافی و یا چیزی بی مورد و در غیر جهت و نامناسب وجود داشته باشد، مصحح برای جبران و پیراستن آن می‌توانند از سه شیوه استفاده کند:  
1 - کشط: و آن عبارت از سلخ و کندن و تراشیدن و زدودن نوشته‌های اضافی به وسیله چاقو و قلم تراش و امثال آن از آلات تیز می‌باشد. این گونه پیرایش را «بشر» و «حک» نیز می‌نامند.  
در مورد شیوه‌های بعدی خواهیم دید که در امر پیرایش نوشته‌های زائد، نحوه‌های دیگری وجود دارد که از شیوه «کشط» بهتر و شایسته تر می‌باشد. البته به کار گرفتن روش «کشط» برای زدودن و پیراستن نقطه و اعراب اضافی و غلط و امثال آنها، کاری به سزا و درخور به نظر می‌آید.  
2 - محو: و آن عبارت از پاک کردن و پیراستن و ستردن نوشته‌های زائد - بدون استعمال قلم تراش و بدون نیاز به زدودن آنها به وسیله تراشیدن - می‌باشد. البته به کار گرفتن این شیوه در صورتی درست و بجا است که پاک کردن نوشته‌های زائد - بدون نیاز به تراشیدن آن - امکان پذیر باشد، به این معنی که این نوشته‌ها بر روی کاغذ براق و شفاهی منعکس شده باشد، و نوشته‌های زائد نیز دارای طراوت و تازگی بوده و مرکب آن هنوز در کاغذ و برگ، نفوذ نکرده باشد. این نحوه پیراستن مطالب اضافی؛ از تراشیدن آن بهتر است؛ چون فرصت کمتری را اشغال می‌کند و نیز محل نوشته و برگ کاغذ از فرسایش و تباهی مصون می‌ماند یکی از چاره جوئی‌های بسیار خوب در چنین شیوه‌ای آنست که کلمه و یا عبارت اضافی با رطوبت زبان آن هم با لطافت و ظرافت، محو گردد. به همین جهت است که برخی از پیشینیان گفته‌اند:  
یکی از آثار مروت و جوانمردی شخص (در رابطه با نگارش و تصحیح کتاب) ، آن است که مرکب در لبها و جامه او مشاهده گردد و بدان آلوده و آغشته باشد.  
3 - ضرب: این شیوه، سومین روش برای پیراستن زوائد در نبشتار می‌باشد، و از روش «کشط = تراشیدن» و «محو = پاک کردن» بهتر است، بخصوص در مورد کتب حدیث، چنین شیوه‌ای راه چاره پسندیده‌ای می‌باشد؛ زیرا تراشیدن و پاک کردن، موجب سستی و فرسودگی کتاب گردیده و تهمت برانگیز می‌باشد، یعنی نویسنده و استنساخ کننده آن را در معرض تهمت قرار می‌دهد، و احیانا ممکن است موجب تباهی و خرابی کاغذ و اوراق کتاب شود.  
از یکی از بزرگان نقل شده است که می‌گفت:  
اساتید برجسته، دوست نمی‌داشتند کسی در مجلس «سماع کتاب حدیث» قلم ترش را با خود همراه داشته باشد تا مبادا کلمه‌ای از حدیث در نبشتار، تراش خورد. علاوه بر این می‌توان گفت ممکن است همان کلمه‌ای که در نبشتار آمده است - با همان گونه ضبط - در طریق نقل و روایت دیگری صحیح باشد (که نباید در آن دست برد).  
و نیز ممکن است به هنگام «سماع کتاب حدیث» در نزد استادی دیگر و در مرتبه دوم، همان کلمه‌ای که در آن دستبرد به عمل آمده و تراش خورده است، در نقل و روایت دیگر، صحیح به نظر آمده و او ناگزیر گردد برای باری دیگر همان کلمه را به همان گونه اول پس از تراشیدن، دوباره نویسی کند و بدان بپیوندد.  
و اگر در نقل و روایت نخست، کلمه و یا عباراتی، خط خوردگی پیدا کند و در نقل و روایت دیگر، صحیح به نظر آید باید برای اعاده صحت آن فقط به علامت و نشانه‌ای دیگر اکتفاء کند که آن علامت، نمایانگر صحت آن می‌باشد.  
کیفیت عمل «ضرب» برای پیراستن اضافی و بی مورد:  
درباره ضرب و کیفیت انجام آن بر روی نوشته‌های زائد، پنج نظریه به شرح زیر جلب نظر می‌کند:  
1 - حروف و کلماتی که باید «ضرب» بر آنها واقع شود به هم پیوسته شود، و بر روی آن خط ممتدی رسم گردد. اهل مغرب این شیوه را «شق» می‌نامند.  
و بهترین نحوه عمل در چنین موردی آن است که خط نازک و ظریف و روشنی روی آن‌ها رسم شود بدانگونه که فقط مقصود و هدف نویسنده را به خواننده تفهیم کند، بنابراین نباید برگ نبشتار را سیاه و چرکین کرده و به خاطر این کار، حروف را محو و نابود سازد و باعث آن گردد که سطرهای زیرین، ناخوانا شود.  
2 - خطی که علامت ضرب است بر فراز حروف مورد نظر - با حفظ فاصله آن با سطر - بکشد و دو طرف این خط ممتد را بر اولین و آخرین قسمتی که باید باطل شود بدین صورت \*\*\*\*\* منحنی سازد.  
3 - حرف «لا» یا «من» را بالای نخستین قسمت، و حرف «الی» را بالای آخرین قسمت عبارات زائد بنویسید، و این علامت گذاری به معنی آنست که از اینجا تا آنجا ساقط و یا نادرست می‌باشد. چنین روشی - برای ارائه قسمت‌های زائد در مورد عباراتی که در نقل و روایتی، صحیح؛ ولی در نقل و روایت دیگر، ساقط و نادرست است - روش و شیوه‌ای نیکو و پسندیده می‌باشد، و نمودار آن، چنین است:  
لا … الی  
من … الی  
4 - چهارمین رأی و روش انجام عمل «ضرب» این است که در آغاز و انجام عبارات زائد و ساقط، دو نیم دائره رسم کنند، (یعنی به اصطلاح امروز، آن را در میان پرانتز قرار دهند) بدین صورت:  
(…)  
در صورتی که نوشتار زائد، دارای جائی برای رسم این دو نیم دائره نباشد می‌تواند آن دو نیم دائره (پرانتز) را در فراز آغاز و انجام همان عبارت بنویسد و محدوده عبارت ساقط و باطل را بدین صورت: (…) مشخص سازد.  
5 - در آغاز و انجام عبارت مورد نظر، صفر را بدین صورت: (…) رسم کند. منظور از صفر، عبارت از دائره ریز و کوچک است، و از آن جهت آن را صفر می‌نامند چون عباراتی که میان آن دو قرار گرفته است خالی و عاری از صحت می‌باشد؛ چنانکه صفر در علم حساب و ریاضیات نیز دارای چنین مفهومی است؛ زیرا این کلمه در علم حساب بدین معنی است که محل و مورد آن، خالی و عاری از عدد می‌باشد.  
اگر رسم و نگارش صفر در آغاز و انجام عبارت و یا کلمه اضافی و ساقط - به علت فشرده بودن نوشته - ممکن نباشد آن را در بالای آغاز و انجام آن بنویسد.  
برخی از علماء برای انجام عمل «ضرب»، نقطه‌های متوالی و پی درپی را روی عبارات زائد می‌نگارند.  
اگر عبارت زائد و ساقط، از یک سطر فزونتر باشد می‌توان یکی از نوشته‌های سه گانه اخیر را در مورد هر سطری به کار برد.  
و یا آنکه یکی از علائم را فقط در دو طرف، یعنی آغاز و انجام مجموع سطرهای ساقط و اضافی رسم نمود.  
اگر در نوشته، یک کلمه و یا چند کلمه سهوا تکرار شود باید روی کلمه و یا کلمات مکرر بعدی، عمل ضرب انجام گیرد؛ چون کلمه و عبارت نخستین در جای خود و نیز درست نوشته شده است؛ مگر آنکه نوشته مکرر بعدی از لحاظ صورت و فرم خط، بهتر و صحیحتر و زیباتر و یا از لحاظ خواندن، رساتر باشد.  
و همچنین اگر نوشته اولی در عبارت مکرر، در پایان سطر قرار گرفته باشد انجام عمل ضرب نسبت به آن شایسته تر است؛ چون این کار موجب صیانت آغاز سطر بعدی از عمل ضرب و دستبرد در آن می‌گردد.  
هرگاه کلمه مکرر، عبارت از مضاف و مضاف الیه، صفت و موصوف، معطوف و معطوف علیه، و یا مبتداء و خبر باشد باید ضرب به کیفیتی انجام شود که میان آنها فاصله‌ای به وجود نیاید، به این معنی که باید ضرب روی کلمه مکرری که در دو طرف آنها قرار دارد انجام گیرد، نه بر آن کلمه‌ای که در میان قرار گرفته است تا از رهگذر عمل ضرب، بین دو کلمه‌ای که میان آنها ارتباط و همبستگی عمیق وجود دارد جدائی به وجود نیاید.  
و این شیوه بهتر از آنست که مسئله اول یا آخر سطر بودن و یا زیبا و بهتر بودن نوشته، ملاک عمل قرار گیرد؛ ریرا رعایت معانی و مفاهیم عبارت، شایسته تر از رعایت حسن صورت از لحاظ خط و نگاره است.  
چنانچه عمل ضرب روی نبشتاری پیاده شود، و نویسنده سپس متوجه گردد که آن نبشتار، صحیح بوده است؛ و لذا در صدد اعاده صحت آن برآید، باید روی آغاز و انجام همان عبارت و کلمه مضروب، علامت «صح» را با قلم ریز و کوچک بنویسد، و نیز می‌تواند «صح» را - در صورتی که موجب سیاهی و چرکین شدن نوشته نگردد - در روی همان عبارت بطور مکرر و پی هم رسم کند.  
در مواردی که جمله و عبارت زائد و اضافی به وسیله خط ممتد و پیوسته و یا خط منفصل و گسسته و یا نقطه‌های متوالی، عمل ضرب آن ارائه می‌شود (پس از توجه به صحت آن) تکرار کلمه «صح» در مورد آنها تکراری مطلوب و بجا است. ولی چنانچه عمل ضرب با نشانه گذاریهای دیگر انجام شود، عدم تکرار آن کاری بجا و پسندیده می‌باشد. بهتر این است که در چنین صورتی، خط و سطری که بر اساس نشانه‌های «من»  
«لا»  
«الی» و نیم دائره و صفر، مضروب واقع شده است «صح» را روی آنها بنویسد.

21 کیفیت تخریج و تدارک عبارت از قلم افتاده در نبشتار

در صورتی که نویسنده کتاب بخواهد عبارت و یا کلمه‌ای که از قلم افتاده است تدارک و جبران نماید، باید این تدارک و ترمیم در حاشیه کتاب انجام گیرد. چنین عملی را «لحق» می‌نامند و ریشه آن «لحاق» به فتح لام و به معنی تدارک و به پیوست آوردن است. علت برگزار نمودن این جبران و تدارک در حاشیه کتاب، آنست که - برخلاف نگارش آن در میان سطرها - باعث حفظ و سلامت نبشتار از فشردگی و تراکم می‌گردد، و از نظر خواندن نیز از تیرگی و تاریکی و ابهام محفوظ می‌ماند؛ به ویژه اگر سطرها تنگ همدیگر قرار گرفته و نزدیک به هم و چسبیده نگارش یافته باشد.  
عده‌ای می‌گویند:  
برای تدارک مطالبی که از قلم افتاده است، نوشتن آن در حاشیه سمت راست متن، بهتر می‌باشد، البته در صورتی که چنین کاری امکان پذیر باشد، به این معنی چنانچه حاشیه سمت راست کتاب دارای گنجایش کافی برای تدارک آن مطالب باشد - به خاطر شرافت سمت راست - جبران آن در این مسیر شایسته تر است. علاوه بر این اگر احیانا مطالب از قلم افتاده دیگری به نظر رسد می‌تواند عمل تخریج و تدارک را در حاشیه سمت چپ برگزار نماید، و نیز اگر مطالبی که نخست از قلم افتاده - در مرحله اول - در حاشیه سمت چپ تدارک شود و سپس افتادگی دیگری در همان سطر به نظر رسد و آن را نیز در همان سمت چپ تدارک نماید این دو مورد با هم اشتباه می‌شوند.  
و اگر بخواهد تخریج و تدارک هر دو مورد را در حاشیه سمت راست برگزار کند، دو تخریج در برابر و کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و چه بسا به علت نزدیک بودن با هم، به هم برسند و در ذهن خواننده کتاب، این گمان و تصور را پدید آورد که عمل ضرب در میان دو موردی که از قلم افتاده، انجام گرفته است؛ چنانکه در بحث از کیفیت ضرب، این نکته را بازگو کردیم.  
علیهذا اگر عمل تخریج و تدارک کلمات و عبارات از قلم افتاده در حاشیه سمت راست انجام شود، و نیز همین شیوه را ضابطه‌ای برای تخریج قرار دهیم، خواننده از چنان اشتباه و احتمال، مصون خواهد بود، مگر آنگاه که سقطات و افتادگیها در یک سطر، زیاد باشد. پیدا است که چنین وضعی در یک سطر، کمتر اتفاق می‌افتد. (ولی بر فرض اینکه افتادگی‌ها در یک سطر، متعدد باشد، رعایت ضابطه مذکور ضرورتی ندارد).  
چنانچه مطلب و کلمه‌ای که از قلم افتاده است مربوط به پایان سطر باشد باید مطلقا و بدون هیچ قید و شرطی، عمل تخریج را در پایان همان سطر برگزار کند، زیرا در چنین وضعی هیچ خواننده‌ای آن را با قلم افتادگی‌های دیگر اشتباه نمی‌کند. البته باید توجه داشت که لازم است تخریج را بلافاصله و متصل به همان سطر انجام دهد؛ یعنی نباید به منظور تدارک افتادگیها، تخریج را در آغاز سطر بعدی و یا در حاشیه سمت راست برگزار کند.  
ولی اگر پایان سطر - به علت نزدیک بودن آن به کنار برگ و یا به علت نزدیک بود آن به ته دوزی و محل صحافی کتاب - فاقد گنجایش کافی برای تخریج و تدارک باشد می‌تواند هر سمت مناسب دیگری را برای عمل تخریج انتخاب نماید. البته با حفظ این جهت که اگر عبارت از قلم افتاده در هر سمتی باشد عمل تخریج را در قسمت فوقانی صفحه از پائین به طرف بالا انجام دهد، نه آنکه از بالا به پائین بنویسد؛ زیرا ممکن است به تخریج و تدارک بعدی نیاز پیدا کند، و محل و جای مناسبی برای آن و در برابرش نیابد.  
برای تخریج و تدارک سقطات و از قلم افتاده‌ها ضرورت دارد که راس و آغاز حروف را به طرف سمت راست قرار دهد، اعم از آنکه تخریج در طرف راست نوشته اصلی و یا در سمت چپ آن انجام گیرد.  
نویسنده و مصحح کتاب باید از قلم افتاده‌ها را محاسبه کرده و پیش از تدارک و نوشتن آنها - از لحاظ آنکه به چند سطر می‌رسد - مقدار آن را ارزیابی کند. اگر به دو سطر و یا بیش از آن برسد باید سطرها را در بالای حاشیه قرار داده و از همانجا به سمت پائین، تدارک خود را ادامه دهد به طوریکه این سطرها به همان محل افتادگیها در متن اصلی پایان گیرد. در صورتی این روش، صحیح است که تخریج در سمت راست کتاب برگزار شود، و چنانچه در حاشیه سمت چپ تدارک شود باید سطرهای تدارکی را از کنار نوشته اصلی، آغاز کند به گونه‌ای که این سطرها به پایان صفحه منتهی گردد.  
اگر حاشیه کتاب قبل از تکمیل تخریج، ظرفیتش کامل گردد باید در قسمت بالای صفحه و یا در سمت پائین - آن هم متناسب با جهت نوشته اصلی - این تدارک را برگزار سازد؛ ولی نباید این نوشته‌ها و سطور را به حاشیه برگها در هر سو ادامه دهد؛ بلکه باید مقداری از حاشیه را رها سازد؛ چون ممکن است احتمالا کتاب، چندین بار به حک و تدارک نیاز پیدا کند.  
اما کیفیت تدارک و الحاق محلی که از قلم افتاده است به این صورت ارائه می‌گردد که از همان نقطه، خطی رسم کند که این خط را به صورت عمودی بکشد و روی آن، خطی افقی و کوتاه به طرف محل تدارک بدین صورت \_\_\_\_\_ بنگارد تا محل افتادگی را به وسیله آن نشان دهد.  
گروهی از دانشمندان معتقدند:  
بهتر است - به منظور نشانه گذاری محل از قلم افتاده - میان خط و آغاز قسمتی که از قلم افتاده است با خط ممتدی بدین صورت: - مشخص کند. ولی سایر علماء چنین شیوه‌ای را نمی‌پسندند، چون این کار را باعث سیاه گشتن و چرکین شدن کتاب می‌دانند، بخصوص اگر عمل تخریج در یک کتابی، بیش از حد متعارف باشد.  
لکن اگر در برابر کلمه و یا عبارت از قلم افتاده، جای خالی و مناسبی وجود نداشته باشد، و ناگزیر گردد که در محل دیگری تخریج کند، و از قلم افتادگی را ترمیم نماید، می‌تواند از دو راه و روش استفاده کند:  
یا آنکه از محل انجام تخریج تا آغاز افتادگی، خط ممتدی را رسم کند، و یا آنکه در برابر محل افتادگی بنویسد:  
«تخریج و تدارک افتادگی، در فلان جا انجام می‌گیرد.»  
و باید بالاخره علائمی را یادداشت کند که اشتباه خواننده را برطرف ساخته و او را به محل تخریج، رهنمون گردد.  
پس از فراغ از عمل تخریج و جبران از قلم افتاده ها، در پایان آنها کلمه «صح» را بنویسد؛ اگرچه بهتر است به جای آن، فشرده این کلمه یعنی «ص -» را در آخر عبارات و یا کلمات تخریج شده، اضافه کند. برخی از دانشمندان در پی آن می‌نویسند:  
«صح رجع» و برخی دیگر به صرف نگارش «رجع» اکتفاء می‌کنند.

22 فوائد مقابله و تصحیح کتاب در معیت شخصیتهای علمی مورد اعتماد

آنگاه که مقابله و تصحیح کتاب را در حضور استاد انجام داد، به وسیله عباراتی از قبیل «بلغ»  
«بلغت»  
«بلغ العرض» و امثال آنها - یعنی عباراتی را که مفید مفاهیم این تعابیر باشد - در همان محلی که تصحیح و مقابله کتاب بدانجا منتهی شد، علامت گذاری کند. اگر این علامت گذاری با دستخط خود استاد انجام گیرد شایسته تر خواهد بود.  
این گونه نشانه گذاری دارای پنج فائده است که مهمترین آنها عبارت از وثوق و اطمینان به نسخه - حتی پس از گذشت سالها و قرنها - است؛ بخصوص که اگر استاد و یا شخصی که نسخه را در معیت او مقابله می‌کند، فردی موثق و ضابط و مورد اعتماد باشد.  
به این مسئله - بخصوص - در دوره معاصر، (یعنی عصر مولف) احساس نیاز می‌شود؛ چون می‌بینیم اقدام و اهتمام مردم معاصر و یا کسانی که قریب به عصر ما به سر می‌برده و می‌برند در تصدی کار تصحیح و ضبط نوشته‌های کتب، به ویژه در مورد کتب حدیث، دستخوش ضعف و سستی گشته است. پس بنابراین ناگزیر باید بر تصحیح و مقابله دانشمندان موثق پیشین اعتماد کرد؛ علاوه بر آنکه لازم است به قدر وسع و توان و امکان، در تحقیق و بررسی و باز یافتن حق و صواب، اجتهاد و کوشش نمود.

23 بکاربردن مشخصات املائی و تنوع قلم در راس مطالب

شایسته به نظر می‌رسد (به منظور تفکیک مطالب مستقل و) ایجاد جدائی میان دو حدیث و دو سخن، دائره‌ای رسم گردد، و یا از راه نگارش با قلمی درشت تر، میان آنها تمایز برقرار ساخت، یعنی همه نبشتار را بر یک منوال از لحاظ خط و قلم ننویسد و به هم نپیوندد؛ زیرا ممکن است به هنگام استخراج و پیداکردن مطلب مورد نظر خود، به زحمت افتاده و اوقات او به خاطر یکنواخت بودن قلم (و ناپیدا بودن و عدم برجستگی مطلب دلخواه او) در راه دست یافتن به مطلوب، ضایع گردد. علماء، رسم دائره را بر سایر مشخصات املائی دیگر ترجیح می‌دادند چنانکه غالب محدثین نیز به همین شیوه عمل می‌کردند.  
عده‌ای از دانشمندان ترجیح می‌دادند که قبل از تمام شدن مقابله، هیچگونه دائره‌ای را نباید رسم کنند؛ و می‌گفتند در پی هر سخن و کلامی که پایان گرفت، نخست باید (پس از مقابله اول) دائره‌ای را پس از آن رسم نمود و در میان آن، نقطه‌ای نهاده و پس از مقابله دوم، نقطه دوم، و همین گونه پس از هر مقابله‌ای نقطه‌ای را اضافه کرد.

24 کیفیت حاشیه نویسی و نگارش نکات سودمند درهامش کتاب

نگارش حواشی و نکات سودمند و تنبیهاتی که حاکی از وجود اشتباه و غلط و یا اختلاف روایت و نقل از نسخه‌ای خا  
ص: «نسخه بدل» و امثال آنها است که اگر در هامش کتابی که در ملک نویسنده است صورت گیرد، هیچگونه اشکالی ندارد.  
و چنانچه مالک آن نباشد پس از کسب اجازه از صاحب آن، حاشیه نگاری بدون اشکال خواهد بود. ولی نباید، کلمه «صح» را در پایان آن بنگارد، و نیز باید نشانه تخریج را در فراز کلمه‌ای که درباره آن حاشیه نویسی کرده است قرار دهد و آن را در میان دو کلمه بنویسد. یا آنکه به جای هر تخریج، به وسیله زنگار اشاره کند؟. همه این کارها برای آنست که حواشی از تخریج متن، متفاوت و ممتاز باشد.  
برخی از علماء در آغاز این گونه نوشته‌های موجود در هامش کتاب، عنوان «حاشیة» یا «فائدة» یا «حشة» (که اخیری فشرده از کلمه «حاشیه» است) می‌نویسند، و برخی دیگر این عناوین را در پایان آنها می‌نگارند.  
شایسته نیست که غیر از فوائد مهم و باارزش مربوط به مورد، چیز دیگری را در هامش کتاب بنویسد، و با نقل مباحث و فروع و شاخه‌های نامتناسب و بیگانه از مطلب، کتاب را سیاه و چرکین سازد؛ چنانکه این کار برای عده‌ای از افراد بی اطلاع معاصر - یعنی افرادی که به اصطلاحات و طریقه کار علماء، آگاهی کافی ندارند - اتفاق می‌افتد، و شمار زیادی از کتب را با چنین کارهای بی رویه‌ای تباه نموده و از حیز استفاده و انتفاع خارج می‌سازند.  
ضمنا باید یادآور گردیم که نباید میان دو سطر نبشتار، مطلقا چیزی نوشت.

25 عناوین و ابواب و فصول و شرح و متن کتاب را باید چگونه نوشت؟

بهتر است عناوین و ابواب و فصول و امثال آنها را با قلم سرخ و یا قلمی متفاوت از رنگ متن بنویسد؛ چون این کار موجب ظهور و برجستگی فزونتری در مطالب متنوع کتاب می‌گردد، و فواصل آن را بهتر مشخص می‌سازد.  
در مورد کتابهائی که به صورت «شرح مزجی» تالیف شده است، (یعنی شرح متنی که گزارش و متن در هم آمیخته است) می‌تواند متن کتاب را با قلم سرخ بنویسد.  
و یا آنکه روی متن، خط ممتدی را با حفظ فاصله آن از سطر، رسم کند.  
و به همان کیفیتی که درباره نوع دوم «ضرب» بیان شد، متن را از شرح جدا سازد با این تفاوت که دو طرف این خط ممتد را منحنی نسازد.  
اگر در مورد کتابی که به صورت «شرح مزجی» تحریر شده است تمام متن را با خط سرخ و شنگرف بنویسد از هر روش و شیوه دیگری بهتر است؛ زیرا ممکن است این متن - حتی در مورد یک حرف - با خود شرح، مخلوط گردد.  
و گاهی یک کلمه نیز به گونه‌ای است که قسمتی از آن به عنوان متن، و قسمت دیگرش به عنوان شرح می‌باشد که با کشیدن خط در فراز آن، آنگونه روشن نمی‌گردد که از راه نگارش آن به وسیله قلم سرخ، روشن و مشخص می‌شود.  
و توفیق را باید از خداوند متعال درخواست نمود.

خاتمه: درباره مطالب مهم و باارزش

مطلب اول: درباره اقسام علوم شرعی و دانشهای دینی و علوم عقلی و ادبی که زیربنای علوم دینی هستند  
مطالب مربوط به آن در دو فصل بررسی می‌شود:  
فصل اول: در اقسام علوم شرعی و دانشهای اصیل دینی  
علوم شرعی و دانشهای اصیل به چهار بخش، یعنی:  
علم کلام، علم به کتاب: (قرآن کریم) ، علم به احادیث نبوی، و علم به احکام شرعی - که از اخیری به عنوان «فقه» یاد می‌شود - تقسیم می‌گردد:

فصل 1 در اقسام علوم شرعی و دانشهای اصیل دینی - کلام

1 علم کلام

که آن را «اصول دین» نیز می‌نامند، باید به عنوان اساس و زیربنای علوم شرعی و ستون دانشهای اصیل دینی تلقی گردد؛ زیرا انسان از مجرای همین علم می‌تواند خدا و رسول و جانشین او و نیز حقایق دیگر را شناسائی کند، حقایقی که مسائل علم کلام، در بر گیرنده آنها است.  
و نیز از رهگذر این علم می‌توان آراء و عقائد صحیح و فاسد، و حق و باطل را از هم بازیافت.  
در قرآن کریم و نیز در سنت، انگیزه هائی وجود دارد که انسان را به فراگیری علم کلام و آگاهی از علوم دین تشویق می‌کند و شرف و فضیلت آن را بیان می‌نماید، انگیزه هائی که فراوان و چشمگیر می‌باشد، خداوند متعال می‌فرماید:  
فاعلم انه لا اله الا الله (506)  
بدان که جز خداوند بی همتا، معبودی دگر، شایسته پرستش نبوده و وجود ندارد.  
و یا می‌گوید:  
اولم یتفکروا فی انفسهم ما خلق الله السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق (507)  
آیا با خود نمی‌اندیشند که خداوند متعال، آسمانها و زمین و پدیده‌های میان آن دو را جز بر اساس حق، نیافرید.  
و یا آنکه می‌فرماید:  
اولم ینظروا فی ملکوت السموات و الارض و ما خلق الله من شیء (508)  
آیا در عجایب و شگفتی‌های آسمان‌ها و زمین ژرف نمی‌نگرند، و آیا عمیقا در برابر پدیده‌های آفرینش خداوند، چشم بصیرت را باز نمی‌کنند؟  
محتوی و مآل این چند آیه، فرمان و هشداری است به انسان که باید فکر و نظر خویش را عمیق ساخته و در ظل سازمان دقیق و مستحکم و آثار پیچیده و متقن جهان آفرینش، به وجود صانع و خالق یگانه و آفریدگار توانای عالم و حکیم، استدلال کند (و جویای رهنمودهائی باشد که او را به حق می‌رساند).  
از ابی سعید خدری است که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«من و هیچ گوینده‌ای پیش از من، همانند «لا اله الا الله» - که گویای وحدانیت خداوند متعال است سخنی بر زبان نیاورد.» (509)  
امام صادق (علیه السلام) از پدرش و او از نیایش و او از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده‌اند که آن حضرت فرمود:  
«اگر کسی با روح توحید و یگانه پرستی از دنیا برود و هیچ پدیده‌ای را شریک و انباز خدا قرار ندهد به بهشت درآید» (510)  
و نیز همان امام (علیه السلام) از اجداد خود روایت کرده است که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) درباره آیه هل جزاء الاحسان الا الاحسان (511) گفت که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که می‌فرمود:  
منظور آیه، این است که خداوند (عز و جل) می‌فرماید:  
«جزا و پاداش کسی که او را با نعمت توحید و یگانه پرستی، مورد مرحمت و احسان خویش قرار دادم - جز بهشت و سعادت اخروی - چیز دیگری نخواهد بود.» (512)  
از ابن عباس روایت کرده‌اند که مردی صحرانشین حضور پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید و عرض کرد:  
یا رسول الله، از عجائب علم و شگفتیهای دانش مرا آگاه ساز و آن را به من بیاموز، نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
درباره راس علم و عضو حیاتی دانش چه کاری صورت دادی که هم اکنون از غرائب آن می‌پرسی؟! عرض کرد:  
یا رسول الله، راس و اندام حیاتی علم چیست؟  
فرمود:  
شناخت درست و صحیح خداوند، عرض کرد:  
معرفت و آگاهی نسبت به خداوند متعال چگونه است؟  
فرمود:  
«بدین صورت است که او را بی مثل و مانند بدانی و او یگانه و یکتا، ظاهر و باطن، اول و آخر بشناسی که بی همتا و بی نظیر می‌باشد.  
و معرفت صحیح خداوند، این چنین است.» (513)  
روایات و احادیث منقول از خاندان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در این مورد جدا فراوان و فزون از حد است، و اگر کسی خواهان آن باشد که از بیانات آنها در زمینه توحید، آگاهی به دست آورد می‌تواند به کتاب «توحید» الکافی کلینی و کتاب «توحید» صدوق بن بابویه (رضوان الله علیهما) ، مراجعه نماید.

2 علم کتاب

یعنی علوم و معارف مربوط به قرآن کریم، اصطلاحا در سه فن، استقرار یافته است که درباره هر یک از این سه فن، کتب مستقل و جداگانه‌ای تالیف و بر هر یک از آنها کلمه «علم» اطلاق شده است:  
فن اول - علم تجوید است که غرض و هدف آن، شناخت اوضاع و احوال حروف و کلمات مفرده و مرکبه قرآن کریم می‌باشد.  
و قهرا شناخت مخارج حروف و خصوصیات آنها و مد و اظهار و اخفات و ادغام و اماله و تفخیم حروف و امثال آنها در همین علم، مندرج است. فن دوم - علم قرائت که منظور از آن، شناخت وجوه مختلف اعراب و بنائی است که قرآن کریم بر طبق آنها نازل گردیده، و به همان صورت از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به تواتر نقل شده است. در این علم، سلسله‌ای از مباحث مربوط به فن اول، یعنی علم تجوید، مندرج است. لذا گاهی این دو علم: (تجوید و قرائت) را یک علم نامیده و مباحث مربوط به آنها را مجموعا در یک کتاب تالیف می‌کنند.  
فن سوم - علم تفسیر که هدف آن، شناخت معانی و مقاصد قرآن کریم و استخراج احکام و حکمتهای آنست تا مضامین و محتوای این کتاب آسمانی در مورد احکام و مواعظ و امر و نهی و امثال آنها به کار گرفته شده و مسلمین عملا پای بند آن گردند.  
در این علم غالبا مسائل مربوط به شناخت ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و امثال آنها مورد تحقیق قرار می‌گیرد، اگرچه گاهی مسئله ناسخ و منسوخ قرآن کریم - مستقلا و جداگانه - بحث و بررسی شده و اختصاصا به عنوان یک علم و دانش جدای از علم تفسیر، تلقی می‌گردد. ولی باید یادآور گردیم که اکثر کتب تفسیر قرآن کریم، مسائل مربوط به ناسخ و منسوخ را - به مناسبت تفسیر پاره‌ای از آیات که شامل هدف این مسئله است - مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند.  
درباره اهمیت و ارزش علم تفسیر و تشویق به آموختن آن، احادیث و اخبار و آثار فراوانی به چشم می‌خورد (که شمه‌ای از آن یاد می‌شود):  
در طی حدیثی «مرفوع» از ابن عباس درباره آیه یؤتی الحکمة من یشاء و من یؤتی الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا (514) آمده است که وی گفت:  
منظور از حکمت، همان قرآن کریم می‌باشد.  
و در توضیح آن از همو نقل شده است که مقصود از حکمت، تفسیر قرآن کریم است؛ زیرا هر کسی - اعم از خوب یا بد، و بی گناه و گناهکار - قرآن کریم را قرائت کرده‌اند.  
و از همین ابن عباس است که گفت:  
مراد از حکمت، شناخت ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، مقدم و مؤخر، حلال و حرام و امثال، یعنی مثلهای قرآن کریم میباشد (515)  
نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«قرآن را با رعایت ضوابط عربی و درست قرائت کنید، و شگفتیهای آن را پی جوئی کرده و جویا و خواهان این شگفتیها از لابلای آن باشید.» (516)  
از ابو عبدالرحمن سلمی است که گفت:  
یکی از صحابه رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) که نسبت به ما قریب العهد بود برای ما چنین نقل کرد که یاران آن حضرت، ده آیه‌ای را که از لحاظ علم و عمل، آگاهی به هم نمی‌رساندند - به فراگرفتن ده آیه دیگر نمی‌پرداختند.  
ابن عباس می‌گفت:  
«کسی که قرآن را قرائت می‌کند؛ ولی به تفسیر آن آگاهی درستی ندارد، همچون عرب بادیه نشینی است که با شتابزدگی، اشعار را تقطیع کرده و آن را با عجله می‌خواند.» (517)  
نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«اگر کسی بدون علم و آگاهی لازم، سخنی درباره قرآن بگوید، باید جایگاه و ماءوای خود را از آتش دوزخ فراهم آورد» (518)  
و همو فرموده است:  
«اگر کسی در تفسیر و توضیح آیات قرآنی - بر اساس رأی و نظر شخصی خویش - سخنی بر زبان آورد، هر چند که به صواب سخن گوید، کار اشتباه و غلطی را در پیش گرفته است.» (519)  
و نیز فرمود:  
«اگر کسی در مورد قرآن، سخنی عاری از علم را ابراز کند، با لگام و دهان بندی آتشین در روز قیامت میان مردم خواهد آمد.» (520)  
همچنین آن حضرت فرمود:  
«موضوعی که بیش از هر چیز مرا نسبت به امت و پیروان من - پس از مرگم - بیمناک می‌سازد، وجود امثال آن کسانی است که قرآن را بر حسب معیار شخصی، تأویل نموده و بیجا و بی مورد، مسائلی را در رابطه با آن، گزارش و تفسیر می‌نمایند.» (521)  
از امام صادق (علیه السلام) است که گفت پدرم فرمود:  
«اگر کسی بخشی از قرآن را با بخشی دیگر به هم زند (و از این رهگذر، نتیجه گیری کند) وارد مرز کفر می‌گردد» (یعنی اگر قرآن را با مقیاس نظریه و صلاح شخصی خود - بدون علم و آگاهی درست - تفسیر کند رسما کافر می.شود (522)  
(در طی بحثی که راجع به علم، در این کتاب گفتگو کردیم) سخن از کسی به میان آوردیم که لقب و عنوان «علامه» را از مردم دریافت کرده بود، کسی که درباره وی به نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کردند که او از لحاظ شناخت انساب عرب و رویدادهای زندگانی آنها و ایام جاهلی و اشعار عربی، آگاه ترین فرد می‌باشد. رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
چنین آگاهی‌ها به به کسی که فاقد آنها است ضرری می‌رساند، و نه به حال کسی که واجد آنها است سودمند می‌افتد. سپس فرمود:  
علم و آگاهی مفید و سودمند، صرفا عبارت از سه چیز است:  
آیه محکمه، فریضه عادله، سنت قائمه.  
و علم و آگاهیهائی که از این سه امر بیرون باشد، فضل و فزونی غیرقابل توجه و بی ثمر.اس (523)  
سخن درباره اهمیت علم تفسیر قرآن بدان اندازه است که ممکن است ذکر آنها موجب اطاله کلام گشته و از حدود متناسب این کتاب، تجاوز کند. لذا در ارائه ارزش والای علم تفسیر به همین مقدار اکتفاء می‌نمائیم.

3 علم حدیث

اشاره

درباره این علم باید گفت:  
پس از علوم قرآنی، ارجمندترین و والاترین علوم و دانشهای بشری است و از لحاظ اهمیت اجر و پاداش، شکوهمندترین معارف انسانی به شمار می‌آید. محتوای این علم عبارت از حقایقی است که به پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه معصومین (علیهم السلام) منسوب می‌باشد؛ این حقایق - که به صورت گفتار و کردار و تقریر و یا صفت - از این شخصیتهای پاک و معصوم، نقل شده است به عنوان «حدیث» تلقی می‌شود، حتی حرکات، سکنات، خواب، بیداری (و بالاخره هرگونه حالاتی که در مقام بیان حکم از این افراد مقدس و پاکیزه، مشاهده می‌شود می‌تواند دستورالعمل و سرمشق سازنده‌ای برای مردم باشد که تحت عنوان «حدیث» برای ما نقل می‌شود).  
علم الحدیث به دو بخش: روایت و درایه تقسیم می‌شود:

الف - علم روایت

عبارت از علم به حقایقی است که به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و معصومین (علیهم السلام) منسوب است. به این معنی که اطلاع و آگاهی از قول و فعل و تقریر آنان، عبارت از علم روایت می‌باشد.

ب - علم درایه

که اگر بطور مطلق یاد گردد - هدف و منظور از آن عبارت از علم الحدیث می‌باشد، به این معنی که علم درایه به معنی شناخت و آگاهی به معانی حدیث و متن و طرق روایت و اطلاع از حدیث صحیح و سقیم و شرائط راوی و انواع منقولات و روایات می‌باشد که انسان از این مطالعات موفق به شناخت امتیاز میان روایات مقبول و روایات مردود می‌شود و در نتیجه، روایات مقبول را ملاک و معیار فعل و ترک خود قرار می‌دهد.  
چنین علمی - که به عنوان «درایة الحدیث» معرفی شده است - از جمله مهمترین علم - در رابطه با دو علم روایت و درایه - محسوب می‌گردد؛ زیرا غرض و هدف اصلی این علم عبارت از عمل می‌باشد، و درایه را نیز باید علت مستقیم و عامل بلاواسطه و سبب نزدیک نسبت به عمل برشمرد.  
امام صادق (علیه السلام) فرمود:  
«حدیث و خبری که آن را کاملا درک کنی و معنی آن را بازیابی (و در نتیجه، به عمل بر طبق آن موفق گردی) بهتر از هزار خبر و حدیثی است که آنها را روایت کنی و خود را به نقل آن دلخوش سازد» (524).  
همو فرمود:  
«بر شما است که در مورد روایات، درک و فهم خود را کامل سازید و درک دقیقی را درباره آنها به هم رسانید» (525) (تا سرانجام، موفق به عمل به طبق آنها گردید، نه آنکه صرفا به نقل و روایت آنها اکتفاء کنید).  
و از طلحة بن زید است که امام صادق (علیه السلام) فرمود:  
«روایت کنندگان قرآن کریم، بسیارند، و رعایت کنندگان، یعنی افراد پای بند به عمل در مورد آن در اقلیت قرار دارند و شمار اندکی را تشکیل می‌دهند. چه بسا افرادی که نسبت به حدیث، خیرخواه هستند و نسبت به قرآن، غش و دغل و خیانت روا می‌دارند. علماء و دانشمندان را ندانستن و یا عدم رعایت نسبت به سنن، غمگین می‌سازد؛ و جاهلان را عدم روایت، اندوهگین می‌کند» (526).

سخنان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره اهمیت حدیث

از جمله اخبار و احادیثی که در فضیلت و شرافت حدیث به ما رسیده است سخن پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌باشد که فرمود:  
«حاضران باید به افراد غائب، سخن مرا ابلاغ کنند؛ زیرا این امید وجود دارد که حاضران، مسموعات خود را به افرادی ابلاغ نمایند که از خود آنها پذیراتر و دارای گوش شنواتر و آگاه تر باشند.» (527)  
«خداوند متعال، روزگار خوش و زندگانی پر نشاطی را برای کسی فراهم آورد و خرم و شادمانش سازد که سخنی از ما بشنود و آن را درست حفظ و نگاهبانی کند تا آن را به دیگران ابلاغ نماید؛ زیرا گاهی چنین اتفاق می‌افتد که حاملان فقه و دارندگان مایه‌های بصیرت دینی، بینش دینی خود را به کسانی منتقل سازند که آنها دارای بینش فزونتری در دین باشند.  
و نیز گاهی حامل فقه، بهره‌ای از آن ندارد.» (528)  
«اگر کسی حدیث و سخنی از ما را به امت و پیروان اسلام، ابلاغ کند تا از این رهگذر، سنت و شیوه درست و مشروعی برپا گردد و یا بدعت و نوآوری سخیفی درهم شکند و رخنه بردارد، بهشت و سعادت، پاداش چنین کسی خواهد بود.» (529)  
«خداوند متعال، جانشینان مرا مورد مرحمت خویش قرار دهاد. حاضران مجلس گفتند:  
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کردیم که خلفاء شما چه کسانی هستند؟  
فرمود:  
کسانی هستند که پس از من می‌آیند و احادیث و سخنان مرا برای دیگران نقل می‌کنند و آنها را به مردم تعلیم می‌دهند.» (530)  
«اگر کسی برای پیروان من، چهل حدیث را - که با دین و آئین این امت، پیوندی دارد - حفظ کند، خداوند متعال او را در روز قیامت به عنوان یک دانشمند فقیه و شخصیتی واجد بصیرت دینی مبعوث و محشور خواهد فرمود، و من نیز شفیع و یار نیروبخش او و گواه بر این حیثیت وی خواهم بود.» (531)  
این سخن، پاره و بخشی از عبارات حدیثی است که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به ما رسیده است.  
رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«اگر کسی دو حدیث را فراگیرد و خویشتن را از رهگذر آن دو حدیث، سودمند گرداند، و یا آنها را به دیگران تعلیم دهد تا آنان نیز از آن دو حدیث بهره‌مند شوند (چنین سعی و کوشش کوتاه مدتی) بهتر از عبادت و بندگی خداوند متعال به مدت شصت سال می‌باشد.» (532)  
«اگر کسی، حدیث و سخنی که از ناحیه من بدو رسیده (و بداند که از من است، و در عین حال) آن را مردود سازد، در روز قیامت با او به محاکمه و مخاصمه بر می‌خیزم. بنابراین اگر حدیثی از من به شما رسید - که کاملا آن را شناسائی نکرده‌اید - (و نمی‌دانید که از من است) ، بگوئید:  
الله اعلم = خداوند متعال بهتر می‌داند.» (533)  
«چنانچه کسی عمدا و دانسته و خواسته بر من دروغ بندد، و یا چیزی را رد کند که من بدان امر کرده ام، باید خانه‌ای را در جهنم آماده باشد تا در آن ماءوی گیرد.» (534)  
«اگر کسی حدیثی را - که از ناحیه من بدو رسیده است - تکذیب کند (باید بداند که) سه کس، یعنی خدا، و رسول، و راوی و ناقل حدیث را مورد تکذیب قرار داده است.» (535)  
«با هم به مذاکره برخیزید و همدیگر را ملاقات کنید و با هم به گفتگو بنشینید؛ زیرا حدیث، دلها را صیقلی داده و آن را روشن می‌سازد. آری دل‌ها همانند شمشیر، زنگار می‌گیرد که آن زنگار به وسیله حدیث زدوده می‌شود و جلاء و شفافیت خود را بازمی یابد.» (536)

سخنان امام صادق (علیه السلام) درباره ارزش و اهمیت حدیث

علی بن حنظله می‌گوید از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود:  
«مراتب و منزلهای مردم را بر حسب روایاتی که از ما نقل می‌کنند ارزیابی و شناسائی کنید.» (537)  
«علماء و دانشمندان دینی، وارثان انبیاء هستند؛ به خاطر آنکه انبیاء از خود، درهم و دیناری به ارث نگذارند. میراث آنان، احادیث و بیاناتی از احادیثشان می‌باشد که از خود به جای گذاشتند. اگر کسی پاره‌ای از این احادیث را برگیرد، به حظ و بهره‌ای وافر و فزون از حد، دست می‌یابد. بنابراین بنگرید که این گونه آگاهی‌ها و معارف را از چه مجرائی فراهم کرده و آنها را از چه کسانی به دست می‌آورید؛ زیرا در میان خاندان پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در هر عصری جانشینان و افراد عادلی وجود دارند که تحریف گزافه گویان و انتساب یاوه سرایان و تأویل و توجیه نادرست افراد نادان را از دین رفع و طرد می‌نمایند.» (538)  
از معاویة بن عمار روایت شده است که گفت به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم:  
فردی است که حدیث شما را فراوان نقل می‌کند و آن را در میان مردم منتشر می‌سازد و مضامین و محتوای آن را در قلوب این مردم و نیز شیعیان شما جایگزین و استوار می‌دارد.  
و شاید در میان پیروان شما فرد عابد و پارسائی وجود داشته باشد که چنین موفقیتی برای او دست ندهد، آیا کدامیک از این دو فرد از دیدگاه شما دارای فضیلت و شرافت فزونتری هستند؟ حضرت فرمود:  
«آنکه حدیث ما را فراوان نقل می‌کند تا بدان وسیله قلوب شیعیان و پیروان ما را استوار بدارد، او بر هزار عابد فضیلت و برتری دارد» (539).  
ابی بصیر می‌گوید:  
از امام صادق (علیه السلام) راجع به آن افرادی - که در آیه الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه (540) از آنها یاد شده است - سؤال کردم. فرمود:  
«آنان عبارت از کسانی هستند که به سخنان گوش فرا می‌دهند، و آن را بی کم و کاست - همانطور که شنیده‌اید - برای دیگران بازگو می‌کنند.» (541)  
از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که گفت امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود:  
«وقتی حدیث و سخنی را بر زبان می‌آورید آن را به کسی که برای شما بازگو کرده است نسبت دهید. اگر آن حدیث، به حق باشد به نفع شما خواهد بود، و اگر دروغ و نابحق باشد به زیان راوی و گوینده آن، منجر خواهد شد.» (542)  
هشام بن سالم و حماد بن عثمان و دیگران گفته‌اند که از امام صادق (علیه السلام) شنیدیم که فرمود:  
«حدیث من، حدیث پدرم.  
و حدیث پدرم، حدیث جدم.  
و حدیث جدم، حدیث امام حسین (علیه السلام).  
و حدیث امام حسین، حدیث امام حسن (علیه السلام).  
و حدیث امام حسن، حدیث امیرالمؤمنین (علیه السلام).  
و حدیث امیرالمؤمنین، حدیث رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم).  
و حدیث رسول خدا، گفتار خداوند (عز و جل) می‌باشد.» (543)

4 فقه

این واژه در اصل و ریشه آن به معنی مطلق درک و فهم و یا به معنی درک و فهم امور و مطالب دقیق می‌باشد.  
و اصطلاحا عبارت از آگاهی به احکام شرعی فرعی و عملی است مشروط بر آنکه این علم و آگاهی از دلیل‌های تفصیلی آن به دست آید؛ اعم از آنکه مستند به نص دلیل باشد و یا آنکه از طریق استنباط از نص و دلیل، چنین عملی فراهم آید.  
فائده فقه و علم استدلالی به احکام شرعی فرعی، اطاعت از اوامر الهی و اجتناب از منهیات او است که چنین طاعتی، فوائد و بهره‌های دنیوی و اخروی را برای انسان به ثمر می‌رساند.  
از جمله احادیثی که در فضیلت و شرافت علم فقه و آئین‌ها و آداب مربوط به آن وارد شده است حدیثی است که در طی آن آمده است:  
«کسی که خداوند متعال، خیر و سعادت او را خواهان است، توفیق فقاهت و بصیرت دینی را به وی ارزانی می‌دارد» (544) و یا حدیثی که می‌گوید:  
«وجود یک فقیه و دانشمند واجد بصیرت دینی - از دیدگاه شیطان - طاقت فرساتر و ناخوش آیندتر و سخت تر از وجود هزار فرد عابد و پارسا می‌باشد.» (545)  
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«دو خصلت و دو خصوصیت در هیچ فرد منافقی به هم نمی‌رسد:  
یکی راه و روش نیکو و پسندیده، و دیگری فقه و بصیرت دینی.» (546)  
و همو فرموده است:  
«پر فضیلت‌ترین عبادت و بندگی خداوند متعال، تحصیل فقه و کسب بینش دینی است.  
و پرارج ترین راه و رسم دینداری، ورع و پرهیزکاری است.» (547)  
از ابی سعید (خدری) است که گفت:  
«پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و اصحاب و یاران او - آنگاه که در نشستی گرد هم می‌آمدند - سخن آنان، به فقه و آگاهی از مسائل دینی مربوط می‌شد، مگر وقتی که کسی سوره‌ای را قرائت می‌کرد و یا پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) کسی را به قرائت سوره‌ای، امر می‌فرمود.» (548)  
حماد بن عثمان از: امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:  
«آنگاه که خداوند متعال، خواهان خیر و سعادت کسی باشد، او را در امر دین، فقیه و آشنا می‌فرماید.» (549)  
بشیر دهان می‌گوید:  
امام صادق (علیه السلام) فرمود:  
«هیچیک از یاران ما که فاقد فقه و بصیرت دینی هستند از خیر و نیکی بهره‌ای نخواهند داشت. ای بشیر هر فردی از یاران ما - به خاطر داشتن بینش دینی - احساس بی نیازی نکند، سرانجام به عامه و مخالفین نیازمند خواهد شد، و آنگاه که به مخالفین نیازمند گردد، او را ناخودآگاه - و بدون آنکه بفهمد - در مسیر گمراهی و باب ضلالت سوق می‌دهند.» (550)  
از مفضل بن عمر است که گفت از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که فرمود:  
«باید در دین و آئین خود، دارای فقاهت و بصیرت باشید، و همچون اعراب و بادیه نشینان و به سان صحراگرد نباشید؛ زیرا اگر کسی در دین و آئین الهی از فقه و بینش لازم، محروم باشد خداوند متعال نظر و لطف و مرحمت خود را از او بر می‌گیرد و هیچگونه عملی را به عنوان کاری سالم و پاکیزه، از او نمی‌پذیرد و یا عمل او را پاکیزه نمی‌گرداند.» (551)  
ابان بن تغلب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:  
«حتی دوست می‌دارم که سر و صورت یاران من زیر فشار شکنجه تازیانه قرار گیرد تا در امر دین، دارای فقه و بینش کافی گردند.» (552)  
همان ابان گفته است:  
«مردی به امام صادق (علیه السلام) عرض کرد:  
قربانت گردم، اگر فردی این حقیقت، یعنی امامت را بازیابد و فقاهتی کسب کند؛ ولی خانه نشینی اختیار نماید و در میان جمع دوستان و یاران، نمایان نگردد و شناخته نشود (و با آنها آشنائی به هم نرساند، نظر شما درباره او چیست؟) فرمود:  
چگونه می‌توان گفت چنین شخصی دارای فقاهت و بینش دینی است» (553) (با اینکه به بینش دینی درباره شخص خود اکتفاء می‌کند و از تعلیم آن به دیگران، دریغ می‌ورزد؟).  
از علی بن حمزه است که گفت از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود:  
«در دین و آئین خود کسب بصیرت نمائید؛ زیرا اگر شما فاقد بصیرت و بینش دینی باشید، در سطح فردی اعرابی و بادیه نشین ناآگاه تنزل خواهید کرد. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:  
لیتفقهوا فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون (554)  
تا در دین، بصیرتی کسب کنند و آنگاه که به زادبوم و جامعه خویش بر می‌گردند آنان را تهدید کرده و بترسانند، تا شاید آنان از گناه بترسند و از آن بر حذر باشند.»  
امام باقر (علیه السلام) می‌فرماید:  
«کمال و تمامیت شخصیت انسان، همان تحصیل فقاهت و بینش دینی، و صبر و پایداری در برابر مصائب و حوادث ناگوار، و اندازه گیری و ارزیابی حوائج زندگانی، یعنی اقتصاد در معیشت است» (555).  
سلیمان بن خالد از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:  
«مرگ هیچیک از مؤمنین - از دیدگاه شیطان - محبوب تر از مرگ یک فقیه و انسان آگاه دینی نیست» (556).  
و نیز امام صادق (علیه السلام) فرمود:  
«آنگاه که یک فقیه مؤمن و فردی واجد بینش دینی از دنیا می‌رود، رخنه و شکافی در سازمان اسلام پدید می‌آید که هیچ چیز نمی‌تواند آن را ترمیم و جبران نماید» (557).  
علی بن حمزه می‌گوید از امام ابی الحسن موسی بن جعفر (علیهماالسلام) شنیدم که می‌فرمود:  
«وقتی یک فرد باایمان (و فقیه و آگاه در امر دین) از دنیا می‌رود، فرشتگان و همچنین سرزمین و منطقه‌ای که او در آن، خدای را عبادت می‌کرد، و ابواب و گذرگاههای آسمان که اعمال این فرد مؤمن را به اوج عالم ملکوت می‌برد، در فقدان او می‌گریند؛ و رخنه‌ای در اسلام به وجود می‌آید که هیچ چیز دیگری نمی‌تواند آن را ترمیم کند؛ زیرا افراد با ایمانی که واجد فقاهت و آگاهی دینی هستند همچون دژ و باره و قلعه‌های مستحکم شهر برای حفظ و صیانت می‌باشند.» (558)  
امام صادق (علیه السلام) فرمود:  
«مردم نمی‌توانند خود را در فراخی و گشادگی ببینند مگر آنگاه که جویا و پویا و پرسان بوده، و در امر دین کسب بصیرت نموده و امام و پیشوای خود را شناسائی کنند. فقط برای چنین افرادی روا است گفته‌های آن امام را - و لو به صورت تقیه و رازداری هم باشد - فراگیرند» (559) و بدان عمل نمایند.  
روایات مذکور، بخشی از احادیثی است که اختصاصا در ارتباط با علوم شرعی و دانشهای دینی به ما رسیده است، و باید بر مجموعه این اخبار، روایاتی را افزود که درباره مطلق علم وارد شده است، روایاتی که شمه‌ای از آن در طی بحثهای گذشته این کتاب یادآوری شد.

فصل 2 علوم و دانشهای فرعی دین

اشاره

علوم و دانشهای فرعی عبارت از علومی است که معرفت و شناخت علوم دینی و شرعی متوقف بر آنها است:

اما معرفت به خداوند متعال و متعلقات آن

تحقق مسائل مربوط به آن، بر هیچیک از علوم، مبتنی نیست؛ بلکه صرف مطالعه و بررسی و تأمل سطحی و ساده برای تحقق شناخت مذکور، کافی می‌باشد.  
و این موضوع، مسئله‌ای است عقلی که تحصیل آن (یعنی معرفت خداوند متعال) بر هر فرد مکلف (اعم از زن و مرد) ، واجب و ضروری می‌باشد، و در کنار اموری که ذاتا دارای وجوب و ضرورت هستند در نخستین نوبت قرار دارد. اگرچه غوررسی در مباحث مربوط به معرفت خداوند متعال و تحقیق و بررسی مطالب آن و نیز شناخت کیفیت دفع شبهات ملحدان و یاوه سرایان درباره خداوند، به پاره‌ای از علوم عقلی از قبیل منطق و امثال آن متوقف می‌باشد.

اما کتاب عزیز، یعنی قرآن کریم

چون به زبان عربی واضح و رسائی نازل شده است؛ لذا معرفت و شناخت محتوای آن بر علوم عربیت از قبیل: صرف و نحو و اشتقاق و معانی و بیان و بدیع و لغت عربی و نیز اصول فقه، مبتنی است تا از رهگذر این علوم، حکم عام و خاص، مطلق و مقید، محکم و متشابه قرآن و امثال آنها از انواع دیگر علوم قرآنی، شناخته شود. پس بنابراین، معرفت و تحصیل علومی که فهمیدن احکام و آیات قرآن کریم بر آنها مبتنی است واجب و ضروری می‌باشد به گونه‌ای که اگر معرفت قرآن کریم، واجب عینی باشد معرفت این علوم نیز واجب عینی خواهد بود.  
و چنانچه معرفت قرآن کریم، واجب کفائی باشد تحصیل و شناخت این علوم نیز واجب کفائی خواهد بود.  
و ما - ان شاء الله - در مباحث بعدی از این موضوع مفصلا گفتگو خواهیم کرد.

اما حدیث نبوی

سخن درباره آن، همانند سخنی است که راجع به قرآن کریم بیان شد.  
و علوم حدیث، نیز همانند علوم قرآنی است؛ با این تفاوت که باید در علوم حدیث، معرفت احوال روات و ناقلان حدیث را - از لحاظ مسئله جرح و تعدیل - اضافه نمود تا بر اساس آن، احادیث مقبول از احادیث مردود، باز شناخته شود. شناخت حدیث از این نظرگاه، ویژه علم رجال است.

اما فقه

معرفتی که انسان درباره این علم به هم می‌رساند، بر تمام علوم سابق الذکر - اعم از علوم فرعی دینی و علوم اصلی دینی - توقف دارد.

اما کلام

از آنجا که معرفت شرع و قوانین دینی به شناخت شارع و قانونگزار و عدل و حکمت آن قانونگزار و نیز شناخت مبلغ و حافظ و پاسدار این قانون، یعنی پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) مبتنی است (باید قبلا این علم را تحصیل کرد). در قرآن کریم، حدود پانصد آیه وجود دارد که به احکام شرعی و مسائل فقهی، مربوط است؛ لذا بر هر فردی که دست اندر کار آموختن علم فقه استدلالی می‌باشد لازم است تفسیر این آیات را بداند. ولی در مورد حدیث باید آن مقدار از احادیثی را که درباره احکام و مسائل فقهی است شناسائی کند تا بتواند احکام دین را از این احادیث و نیز آیات قرآنی، استنباط نماید.  
و اگر استنباط احکام از این دو مأخذ امکان پذیر نبود (یعنی آیات و احادیثی در زمینه حکم مورد نظر به دست نیامد) باید به سایر ادله مراجعه کند، ادله‌ای که می‌توان احکام فقهی را از آنها استخراج نمود از قبیل: اجماع و دلیل عقل که ضوابط این دو دلیل در علم «اصول فقه» مشخص شده است.

اما منطق

یک علم آلی و ابزاری پرارزشی است که می‌توان هرگونه ادله را در سایه آن از نظر صحت و سقم، بررسی و ارزیابی نمود، و می‌توان با میزان منطق، مقدماتی که انسان را به مطلوب و نتیجه صحیح می‌رساند از مقدماتی که موصل به مطلوب نیست بازیافت.  
علیهذا ده علل (560) ، علوم بنیادی و دانشهای زیربنائی علوم شرعی را تشکیل می‌دهند.  
و مجموع علومی که علوم پایه و دانشهای مبنائی فقه را سازمان می‌دهند عبارت از دوازده علم می. باش (561)  
این علوم از لحاظ تالیف و تدوین، مجموعا به هشت علم می‌رسد؛ زیرا علم اشتقاق غالبا در علم اصول فقه و یا برخی از علوم عربیت مندرج است (و ایندو به صورت یک علم، تدوین و تالیف می‌شوند).  
و علم معانی و بیان و بدیع در اکثر کتب و مدونات، یکجا جمع شده و به صورت یک علم، فرض می‌شوند، چنانکه علم صرف، توام با نحو در اکثر کتب مدون، به چشم می‌خورد و کمتر اتفاق افتاده که کسی این علوم را مستقل و جدا از یکدیگر تدوین کرده باشد؛ به ویژه، این علوم در کتب پیشینیان در کنار هم تواما تالیف شده‌اند. علی هذا با تأمل و دقت می‌توان میان آراء کسانی که علوم پایه فقه را دوازده علم می‌دانند و رأی کسانی که این علوم را عبارت از هشت علم معرفی می‌کنند، سازش و هماهنگی برقرار ساخت.  
به امید موفقیت، خواهان آن هستم که در این زمینه از بذل دقت دریغ نگردد.

مطلب 2 درجات و مراتب اهمیت علوم دینی و مسائل مربوط به آن

اشاره

احکام علوم و دانشهای دینی از لحاظ اهمیت درجات و مراتب آنها به سه مرحله تقسیم می‌گردند:  
1 - وجوب عینی  
2 - وجوب کفائی  
3 - سنت و استحباب

الف - واجب عینی

عبارت از امر واجبی است که اداء و انجام آن جز به صورت واجب عینی امکان پذیر نباشد (یعنی اداء آن به وسیله عده‌ای از افراد، موجب سقوط تکلیف از دیگران نمی‌شود) و باید گفت منظور از حدیث طلب العلم فریضة علی کل مسلم (562) این است که تحصیل علم و دانش بر هر فرد مسلمان - اعم از زن و مرد - واجب عینی است.  
و واجب عینی مآلاً به اعتقاد و فعل و ترک بازمی گردد.  
1 - اعتقاد:  
اعتقاد عبارتست از اعتقاد به شهادتین و اقرار و گواهی درونی به وحدانیت خداوند متعال و رسالت حضرت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم) و اعتقاد به حقایقی که در مورد خداوند، واجب و یا نسبت به او ممتنع است، و ایمان به امامت امام و باورداشت احکامی که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) - در مسائل مربوط به دنیا و آخرت - از جانب خداوند متعال به مردم ابلاغ کرده است، مسائل و حقایقی که با تواتر و از طریق ادله اطمینان بخش و یقین آفرین به ثبوت رسیده که از جانب رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌باشد.  
تحصیل مازاد بر این مسائل از قبیل ادله متکلمین و تحقیق و کاوش در مباحث دقیق علم کلام، به عنوان واجب کفائی - آن هم به منظور صیانت و پاسداری از دین مقدس اسلام و رفع شبهات معاندان و یاوه سرایان - بر مسلمین لازم می‌باشد.  
2 - فعل:  
فعل و عمل عبارت از فراگرفتن واجبات نماز - البته در صورت مکلف بودن و رسیدن وقت نماز، و یا پیش از رسیدن وقت نماز به مقداری که بتوان در آن مدت، مراسم نماز را فرا گرفت - که در این صورت تعلم آن واجب می‌باشد.  
شناخت احکام سایر تکالیف دیگر از قبیل: زکوة؛ روزه، حج، جهاد، امر به معروف، فراگرفتن آنها همانند نماز و به همان صورتی است که در واجب عینی ذکر شد.  
و اما ابواب دیگر فقه مانند:  
عقود و ایقاعات، تحصیل و آموختن احکام آنها در صورتی واجب عینی است که بر حسب مقررات و اسباب مذکور در کتب فقه، به این مرحله از وجوب برسد، و در غیر اینصورت آموختن آنها به صورت واجب کفائی خواهد بود.  
تحصیل علم درباره حلال و حرام در رابطه با خوراکیها و نوشیدنی‌ها و ملبوسات و امثال آنها - که انسان در زندگانی ناگزیر، بدانها نیازمند است - واجب عینی می‌باشد.  
و همچنین شناخت احکام مربوط به روابط زوجیت و همسری - برای کسانی که دارای همسر هستند - و نیز حقوق بردگان، برای کسانی که دارای مملوک می‌باشند، در حد وجوب عینی است.  
3 - ترک:  
این مسئله به همان موضوعاتی مربوط می‌گردد که درباره فعل، از آنها یاد کردیم تا از اموری اجتناب کند. از جمله مطالبی که به مسئله ترک و اجتناب، ارتباط دارد - و بلکه باید به عنوان مهمترین موضوعات مربوط به ترک، تلقی گردد، همانطوری که در آغاز این کتاب آوردیم - فراگرفتن حقایقی است که انسان در سایه آنها می‌تواند قلب خویش را از صفات مهلک و کشنده شخصیت انسانی از قبیل: ریاء، حسد، عجب و خودستائی، تکبر و امثال آنها تصفیه و پاکسازی کند.  
مسائل مربوط به این مطلب در علم جداگانه دیگری مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، علمی که پرارزش ترین و شکوهمندترین علوم و دانشها به شمار می‌آید. ولی متاسفانه این علم (یعنی علم اخلاق) آنچنان رو به اندراس و فرسودگی نهاده که گویا اثری از آن به چشم نمی‌خورد.  
و چون فراگرفتن علم اخلاق و این گونه واجبات عینی باید قبل از بلوغ انجام گیرد - به خاطر آنکه وقت و فرصت افراد پس از بلوغ، بسیار کوتاه می‌باشد - لذا بر هر ولی و سرپرست خانواده‌ای لازم است که زیردستان و فرزندان خود را از باب «حسبه» (563) تحت تعلیم اخلاقی قرار دهد. بلکه بر حسب دستوری که وارد شده است باید هر فردی از افراد خانواده - اعم از زن، مرد و فرزند - را با تعلیمات اخلاقی مجهز ساخت تا بدینوسیله موجبات نجات آنان را از آتش دوزخ به ثمر رسد.  
خداوند متعال در قرآن کریم فرموده است:  
قوا انفسکم و اهلیکم نارا (564)  
از مؤمنان، سعی کنید که خود و خانواده خویش را از آتش دوزخ، صیانت نمائید.  
امیرالمؤمنین (علیه السلام (565) و گروهی از مفسری (566) درباره این آیه گفته‌اند:  
«حقایقی را به افراد خانواده خود تعلیم دهید تا آنها در ظل آن در روز قیامت از آتش دوزخ رهائی یابند.»  
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:  
«همه شما (اعم از خواص و توده مردم) ، نگاهبان هستید و تمام شما مردم نسبت به زیردستان خویش دارای رسالت و مسئولیت می‌باشید.» (567)

ب - واجب کفائی

عبارت از علومی است که مردم در اقامه دین و آئین خود، ناگزیر از تحصیل آن‌ها می‌باشند از قبیل: حفظ قرآن و حدیث، و فراگرفتن علوم قرآنی، و علوم حدیث، و اصول فقه، و علوم عربیت، و شناخت راویان حدیث و معرفت احوال آنها، و شناسائی اجماع.  
و نیز علوم و فنونی که افراد جامعه در مسئله تامین معیشت و زندگانی خود بدانها نیازمندند از قبیل پزشکی و حساب و فنون و صنایع ضروری دیگر مانند:  
خیاطی، کشاورزی و حتی حجامت (و جراحی) و امثال آنها، (تحصیل این گونه علوم و فنون، واجب کفائی است).  
فرع  
برخی از علماء معتقدند که واجب کفائی دارای فضیلت و شرافت فزونتری نسبت به واجب عینی است؛ زیرا در صورت قیام عده‌ای از افراد مکلف در مقام اداء واجب کفائی، از برکات قیام و انجام وظیفه آنها، همه مردم مسئول و مکلف، از گناهی - که ممکن بود احیانا به خاطر ترک چنان واجباتی دامنگیر آنان گردد - مصونیت می‌یابند. برخلاف واجب عینی که در مورد آن، فقط کسی مصون از گناه است که بدان قیام می‌کند (و با قیام او در اداء تکلیف، دیگران در صورتی که شخصا آن را ترک کنند، از گناه مصون نمی‌باشند).

ج - سنت و وظائف مستحب

این گونه اعمال عبارتند از فراگرفتن نوافل و عبادات و آداب مستحب دینی و تحصیل مسائل والای معنوی و مکارم اخلاق و امثال آنها از آدابی که الزامی نیستند. می‌توان فراگرفتن علم هیأت را - به منظور پی بردن به عظمت خداوند متعال - و نیز تحصیل علوم وابسته به هیئت از قبیل: هندسه و سایر علوم مربوطه را به عنوان انجام یک سنت و وظیفه مستحب تلقی کرد.

د - علومی که تحصیل آن‌ها مطلقا و یا به طور مشروط حرام است

گذشته از این علوم، دانشهای دیگری وجود دارد که برخی از آنها مطلقا حرام است از قبیل: سحر و شعبده و برخی از آراء فلسفی.  
و بالاخره هر علم و دانشی که تحصیل آنها موجب برانگیختن شک و تردید نسبت به مبانی دین می‌گردد، تعلم و فراگرفتن آنها حرام می‌باشد.  
برخی از علوم، دارای حرمت مشروط هستند، مانند علم احکام نجوم و رمل که آموختن این گونه علوم - در صورت اعتقاد به تاثیر، و به واقعیت پیوستن آن - حرام می‌باشد. ولی به شرط آنکه شخص در طی تحصیل آنها معتقد به این حقیقت باشد که هر اثر و امری، مستند به خداوند متعال است و به فرمان خداوند متعال - بر حسب جریان عادی و طبیعی - نجوم و رمل دارای علیت در پاره‌ای از آثار مربوط می‌باشد و می‌توان بدانها تفأل زد، فراگرفتن آنها با چنین شرائطی، مباح خواهد بود.

ه - دانشهائی که تعلیم و تعلم آنها مکروه است

فراگرفتن برخی از معارف و آگاهیها، مکروه می‌باشد از قبیل آموختن اشعار «مولدین» (568) که محتوای آنها شامل غزل و مطالبی است که موجب وقت گذرانی به بطالت در کار بیهوده و بی ثمر، و تضییع عمر می‌گردد و هیچ نفع و سودی بر آنها مترتب نیست.

و - علوم و دانشهای مباح

برخی از علوم - از لحاظ تعلیم و تعلم - مباح است (یعنی تحصیل و عدم تحصیل آنها مساوی است، به مطلوب است و نه نامطلوب) مانند شناخت تواریخ و رویدادهای مربوط به زمان گذشته و اشعاری که از یاوه‌گوئی‌ها و غزلسرائی‌ها عاری است و موجب اتلاف عمر نمی‌باشد، و نیز مطالب واجب و الزام آور در آنها مطرح نشده است از قبیل اشعار عربی «عربهای عاربه» (569) و قصائد اصیل در زبان عربی که در خور احتجاج و استشهاد به آنها در رابطه با عبارات کتاب و سنت می‌باشد؛ و لذا است که می‌توان این گونه اشعار را از ملحقات و مطالب وابسته به علم لغت برشمرد.  
علوم و معارف دیگر از قبیل: طبیعیات و ریاضیات و صنایع و فنون دیگر، اکثر آنها - ذاتا و با توجه به خود آنها - مباح می‌باشد، و احیانا ممکن است آنها را به عنوان معارف و دانشهای مطلوب و مستحب تلقی کرد؛ چون فراگرفتن این علوم، موجب تکمیل نفس و آمادگی برای تحصیل علوم دینی می‌گردد، و از رهگذر فراگرفتن آنها قوه نظری و نیروی اندیشه انسان نیز تقویت می‌شود.  
و گاهی فراگرفتن همین علوم - در صورتی که صرف وقت برای تحصیل آنها مستلزم کوتاهی ورزیدن و سهل انگاری در تحصیل واجبات عینی و واجبات کفائی گردد - حرام خواهد بود؛ چنانکه این وضع و حالت برای برخی از افراد محروم و بی خبر از حقایق دینی، در زمان ما پیش می‌آید (که به علت اشتغال و سرگرم شدن به مباحات و مستحبات، تکالیف ضروری و واجبات را از دست می‌نهند).  
باید گفت:  
اگر کسی در علومی که آلت و ابزار و وسیله برای ورود در علوم شرعی و دینی است بیش از اندازه مورد نیاز و فزونتر از حد ابزاری آن، سرگرم گردد با توجه به اینکه اشتغال به علوم دینی، به علت آنکه مردم کاملا بدان قیام نمی‌کنند، در حد وجوب خود باقی است - لذا اشتغال به این گونه علوم آلی و ابزاری در این شرائط، حرام خواهد بود.  
مسئله توضیح و گزارش اقسام و انواع علوم و دانشها و بیان تفصیلی احکام و مقررات مربوط به آنها، مسئله‌ای است که باید در جای دیگر مورد بحث و تحقیق قرار گیرد؛ زیرا بررسی این گونه مطالب از حدود و مشخصات متناسب با موضوع این کتاب خارج است.  
باید متوجه باشیم که انحصار علوم دینی به علوم چهارگانه (اصول دین یا علم کلام. علم به کتاب یا علوم قرآنی. علم حدیث.  
و فقه) ، اصطلاح خاص گروهی از دانشمندان است؛ و لذا برخی از علماء، علوم دینی را به سه علم اخیری تقسیم کرده‌اند.  
امکان دارد که هر گونه علم واجب و مستحب را به همین اصطلاح خاص، ارجاع داد، و چنین ارجاعی بلااشکال است، چون این گونه واژه ها، صرفا به عنوان اصطلاح اهل فن تلقی می‌شود که به خاطر مناسبات ویژه‌ای استعمال می‌گردد. خداوند متعال از هر کسی نسبت به حقایق، آگاه تر می‌باشد.

مطلب 3 ترتیب و تسلسل علوم دینی در رابطه با محصل و دانشجو

اشاره

باید دانست هر یک از این علوم مذکور از لحاظ تعلم و فراگرفتن، دارای مراحل و درجاتی است که باید دانشجو این مراحل را در نظر گیرد و ترتیب آنها را رعایت کند تا سعی و کوشش او هدر نرود، و آداب و راه و رسم دانشجوئی بر او دشوار و ناهموار نگردد، و ضمنا بتواند در مدتی کوتاه و به سرعت، شاهد مطلوب و موفقیت را در آغوش گیرد.  
چه بسیار دیده شده که عده‌ای از محصلین و دانشجویان، سالیان مدیدی در پی دانشجوئی کوشیدند ولی موفقیتی در این راه کسب نکردند، و در طی این مدت دور و دراز - به علت عدم رعایت ترتیب مذکور - جز به مایه علمی اندکی - به سرمایه‌ای کافی دست نیافتند؛ در حالی که دسته‌ای دیگر از دانشجویان در ظرف مدت کوتاهی - به خاطر مراعات ترتیب و تسلسل منطقی علوم - توانستند ذخائر فراوانی از علوم و معارف را کشف کرده و از آن‌ها برخوردار گردند.  
ولی ضمنا نیز باید متوجه بود که هدف اساسی این علوم، تنها خود علم و آگاهی نسبت به آنها نیست؛ بلکه هدف آنست که تحصیل علم، همپای با مقصد الهی و هماهنگ با آن باشد. معیار و مقیاس این هماهنگی یا از نقطه نظر آلیت و ابزاری بودن این علوم در وصول به رضای خدا است، و یا از رهگذر علم و یا عمل برای خدا، و یا به خاطر اقامه نظام وجود، و یا راهنمائی بندگان خدا به خواسته‌های الهی، و یا امثال آنها می‌باشد.  
و به همین علت، ترتیب تعلم و یادگیری این علوم، متفاوت می‌گردد.  
بنابراین اگر کسی در خردسالی و دوران نوجوانی، تحصیل علم را آغاز کند، نظر به اینکه واجد صلاحیت ترقی و پیشرفت در مراحل مختلف علوم است، و نیز دارای اهلیت و آمادگی برای کسب فقاهت و بصیرت دینی از راه استدلال و براهین می‌باشد باید در آغاز کار به:

1 حفظ قرآن کریم و تجوید آن

1 - حفظ قرآن کریم و تجوید آن بر مبنای ضوابط معتبر، اشتغال ورزد:  
چون حفظ کردن قرآن کریم و تجوید صحیح آن می‌تواند به صورت یک کلید مشگل گشای متناسب و یاوری توفیق آفرین درآید؛ و نیز جان و دل، نورانیت یافته و انسان در زیر سایه آن - برای درک و فهم سایر علوم - آمادگی پیدا کند. آنگاه که محصل از حفظ و تجوید در قرائت قرآن کریم فارغ گشت می‌تواند سرگرم فراگرفتن علوم عربیت گردد؛ زیرا علوم عربیت، نخستین ابزار فهم و مهمترین اسباب درک علوم دینی است.  
بنابراین باید نخست پس از حفظ قرآن کریم:

2 علم صرف

را تحصیل کند و به تدریج، از کتب ساده تر آغاز کرده و به کتب دشوارتر و پیچیده تر، و از کتب کوچکتر به کتابهای بزرگتر، تحصیل در این علم را ادامه دهد تا سرانجام بتواند معلومات متقن و استواری را در علم صرف کسب کرده و دارای احاطه علمی نسبت به آن گردد.  
سپس باید:

3 علم نحو

را فراگیرد و به ترتیب مذکور در علم صرف، در این علم نیز کار خود را آغاز کرده و ادامه دهد و باید پیش از آن مقداری که در علم صرف می‌کوشید بر مراتب جد و جهد خود در حفظ کردن مطالب نحوی بیفزاید؛ زیرا کوشش در حفظ ضوابط نحوی دارای اثر پرارزشی در فهم معانی (تعابیر عربی) قرآن و حدیث است، و در جهت آموختن کتاب و سنت، سهم به سزائی را دارا است؛ چون این دو به زبان عربی است.  
پس از فراغ از علم صرف و نحو باید به سایر:

4 علوم عربیت دیگر

(از قبیل: معانی و بیان و بدیع و امثال آن) منتقل گردد.  
و آنگاه (که در حد نیاز) از تمام علوم عربیت بهره گرفت باید دست اندر کار تحصیل:

5 فن منطق

گردد و مطالب آن را در حد متوسطی بررسی و مطالعه کند؛ و آنچنانکه در مورد علوم دیگر، خود را زیاده از حد سرگرم می‌ساخت خویشتن را در این فن مشغول نسازد؛ زیرا هدف مطلوب - بدون آنکه نیازی به اطاله تحصیل در منطق پیدا کند - (با مطالعه و تحصیل مختصر در این فن) تامین می‌شود، و زیاده روی در تحصیل این علم غالبا موجب تضییع وقت و اتلاف فرصت می‌گردد.  
پس از فراغ از تحصیل منطق باید به:

6 علم کلام

منتقل گردد و تدریجا و گام به گام، آگاهیهای لازم را در این علم در حد متوسطی کسب نماید و از مباحث و مسائل مربوط به بخش طبیعیات این علم مطلع شود. البته تا آنجا تحصیل خود را در این علم ادامه دهد که ملکه و نیروئی در او به ثمر رسد تا او را به بحث و کاوش و اطلاع بر مزایا و خصوصیات عوالم وجود، توانا سازد.  
محصل و دانشجو باید پس از علم کلام، وارد تحصیل:

7 علم اصول فقه

گردد، و به همان ترتیب تدریجا در مورد مباحث و کتب این علم از آسان به مشکل و از ساده به پیچیده، کار خود را ادامه دهد. علم اصول فقه برای کسانی که می‌خواهند در دین الهی به مقام فقاهت برسند پس از علم نحو - از نقطه نظر تحریر و تحقیق و اهمیت - دارای اولویت می‌باشد. بنابراین نباید دانشجو در مورد این علم به مایه اندک و ناچیز بسنده کند. به همین جهت هر قدر که در این علم غوررسی و تحقیق نماید، به همان مقدار، مباحث فقهی و ادله شرعی، مورد تحقیق و بررسی قرار می‌گیرد.  
پس از تحصیل علم اصول فقه باید به فراگرفتن:

8 علم درایة الحدیث

بپردازد و مسائل این علم را مطالعه نموده و بر قواعد و ضوابط و اصطلاحات آن احاطه و آگاهی یابد. ولی باید متوجه بود که علم درایة الحدیث از علوم دقیق و پیچیده‌ای به شمار نمی‌آید؛ بلکه این علم صرفا عبارت از اصطلاحات مدون و فوائد و ضوابطی است که فراهم گشته است.  
به همین جهت وقتی دانشجو به مطالب و مقاصد این علم دست یافت باید:

9 قرائت حدیث

را از نظر روایت، تفسیر، بحث و تصحیح - بر حسب اقتضای احوال و متناسب با مجال و فرصت خویش - آغاز کرده و ادامه می‌دهد.  
و لااقل، اص (570) و متنی را در این علم انتخاب کند که شامل ابوابی از مسائل فقهی و احادیث مربوط به آن باشد.  
پس از فراغ از قرائت حدیث باید به بحث و:

10 تفسیر آیاتی از قرآن کریم

منتقل شود که مربوط به مقررات شرعی و مباحث فقهی است. علماء و دانشمندان اسلامی، مباحث مستقل و جداگانه‌ای را در این علم (یعنی تفسیر آیات الاحکام) تنظیم کرده‌اند، و به ویژه مصنفاتی را در این زاویه از تفسیر قرآن، پرداختند و (کتب «احکام القرآن» یا «آیات الاحکام» و یا «فقه القرآن» را تالیف نموده اند) که باید دانشجو، یک کتاب را در این علم تحصیل کند تا در اسرار و مسائل دقیق آن بحث و کاوش نموده و با امعان نظر، به کشف مباحث عمیق و مشکل آن توفیق یابد.  
این علم (یعنی فقه القرآن) ، نامحدود می‌باشد به گونه‌ای که اذهان مردم نمی‌تواند عمق آن را غوررسی نموده و کاملا بر آن واقف گردد؛ زیرا آیات قرآنی همچون گفتار عادی انسان نیست؛ بلکه بیان خداوند دانا و آگاه می‌باشد که فهم و درک مردم نسبت به آن به همان اندازه‌ای است که عقل و فهم آنها اقتضاء می‌کند. (و بالاخره فهم آنها نسبت به محتوای نامحدود قرآن، بسیار محدود و در تنگنا است).  
آنگاه که دانشجو از تحصیل فقه القرآن و یا آیات الاحکام فارغ گردید باید قرائت:

11 کتب فقهی

را آغاز نماید و نخست، تحصیل خود را از کتابی شروع کند که بتواند در ضمن آن به مطالب و رؤس مسائل فقه و اصطلاحات فقهاء و قواعد و ضوابط آنان، آشنائی پیدا کند؛ زیرا این موضوعات به گونه‌ای است که نمی‌توان جز از راه تعلیم شفاهی استادان فقه، بر آنها آگاهی یافت، برخلاف علوم دیگر (که احیانا می‌توان مطالب و مباحث آن را از لابلای کتب استخراج نمود و از راه مطالعه، از آنها بهره گرفت).  
وقتی از تحصیل در کتب فشرده و ساده فقهی فراغت یافت می‌تواند در مرحله بعدی به قرائت کتب دیگر پرداخته و به بحث و استدلال و استنباط فرع از اصل و ارجاع فرع به علوم متناسب، و استفاده حکم و قانون الهی از کتاب و سنت - چه از جهت نص و چه از راه استنباط - موفق شود، استنباطی که نتیجه عموم لفظ و یا اطلاق آن می‌باشد.  
و یا آنکه احکام را از حدیث صحیح و حسن و امثال آنها استخراج نموده تا از این طرق درباره این مسائل به تدریج تمرین نماید و بدانها انس و آشنائی پیدا کند.  
هیچیک از علوم - از لحاظ ارتباط و پیوند با علوم دیگر - به پایه علم فقه نمی‌رسد؛ چنانکه هیچ یک از علوم به مانند فقه، مورد نیاز جامعه نیست. بنابراین باید دانشجو از بذل مساعی در تحصیل فقه دریغ نورزد؛ بلکه جد و جهد خویش را در آموختن آن فزاینده تر ساخته و سعی وافری در آن به کار برد؛ زیرا باید فقه را به عنوان مقصد نهائی و والاترین مطلوب، و میراث انبیاء و پیمبران (علیهم السلام) تلقی نمود.  
باید یادآور شد که مساعی دانشجو وقتی می‌تواند از لحاظ وصول به هدف، به مدد و یاری او برخیزد که ضمنا نیز مشمول موهبت الهی و نیروی قدسی پروردگار باشد، تا بتواند او را به مطلوبش نائل ساخته و او را به چنان مرتبتی برساند.  
توفیق الهی دارای اهمیت و ارزش ویژه‌ای در فقه و بصیرت نسبت به دین و آئین خداوند متعال است.  
و بندگان او را جز این، چاره‌ای نیست؛ بلکه رسیدن به مقام فقاهت، موهبتی است الهی و نفحه‌ای است روحانی که خداوند متعال همگام با مشیت و اراده به حق خویش، آن را اختصاصا به گروهی از بندگان خاص خود اعطاء می‌فرماید.  
آری، جد و جهد و توجه به خداوند متعال و گسستن از خلق و پیوستن به حق، در افاضه این موهبت از ناحیه باری تعالی، دارای اثری آشکار و سهم به سزائی می‌باشد، لذا خداوند متعال در قرآن مجید می‌فرماید:  
والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین (571)  
آنانکه در راه ما می‌کوشند، راههای خویش را فراسوی آنها نشان داده و آنان را بدانها رهنمون می‌سازیم.  
و محققا خداوند متعال با نیکوکاران بوده و آنان را موفق می‌گرداند.  
آنگاه که دانشجو از تمام این علوم و معارف بهره لازم را دریافت کرد می‌تواند در:

12 تفسیر کامل کتاب آسمانی

اشاره

یعنی قرآن کریم، کار خویش را آغاز کند. بنابراین همه این علوم و دانشهای مذکور، مقدمه و زمینه ساز ورود در تفسیر قرآن کریم می‌باشد.  
اگر دانشجو به چنین توفیقی دست یابد نباید صرفا خود را در محدوده استنباطات و بداشتها و آراء مفسرین، مقید سازد و بدانها بسنده کند؛ بلکه باید خویشتن را هر چه بیشتر به تفکر و تعمق در معانی قرآن و تدبر در محتوای آن وادارد، و به منظور آگاهی بر نکات اساسی و حقایق نهانی و پوشیده آن، جان و دل خود را بپالاید و به تصفیه روح بپردازد و روی به درگاه خدا آورده و لابه و زاری کند و از او بخواهد که توان و نیروی درک و فهم نبشتار آسمانی و کتاب گرامی، و قدرت دریافت اسرار خطابهای آن را از پیشگاه خود به وی مرحمت فرماید.  
در چنین اوضاع و شرایطی است که در برابر دیدگان بصیرت و چشم دل و جانش، حقایق، چهره می‌گشاید، حقایقی که از دیدگاه مفسران دیگر مخفی مانده و بدان نرسیده بودند؛ زیرا این نبشتار عزیز خداوند متعال، دریای ژرف و بی کرانی است که در ژرفای آن، گوهرهای گرانبهائی جای گرفته و در سطح ظاهری آن نیز راه خیر و سعادت انسان ارائه شده است، و دانشمندان و مردم از لحاظ طرز برداشت و یافتن گوهرهای گرانقدر آن و اطلاع و آگاهی - حتی بر پاره‌ای از حقایق این کتاب آسمانی - در درجات متفاوتی قرار دارند، و تلقی و استفاده آنها بر حسب شعاع کاربرد نیروی درک و فهم آنها و به همان اندازه‌ای است که به توفیق الهی روزنه هائی از حقایق در برابر دیدگان بصیرت آنها گشوده می‌شود.

تنوع تفاسیر قرآن کریم

به همین جهت است که تفسیرهای قرآنی - بر حسب اختلاف مفسرین از دیدگاه مذکور در فوق - به صورتهای متفاوتی تدوین شده است و به میزان کارآئی و تخصص علمی آنان، تفسیرهای گوناگونی از قرآن کریم به چشم می‌خورد:  
1 - برخی از تفاسیر قرآنی به گونه‌ای تدوین شده است که جنبه عربیت و مسائل مربوط به ادب عربی، بر جهات و جنبه‌های دیگر آن رجحان دارد، همانند تفسیر «الکشاف» زمخشری. (که ضمنا همین جهات ادبی ناظر به هدف کلامی است و آن عبارت از اثبات مذهب معتزله می‌باشد).  
2 - بعضی از تفسیرهای قرآن به کیفیتی ساخته و پرداخته شده است که مطالب جالب و چشمگیر آن عبارت از مسائل حکمی و براهین کلامی است از قبیل تفسیر «مفاتیح الغیب» امام فخر رازی.  
3 - برخی از تفاسیر دیگر، جنبه قصص و داستان‌ها در آنها نظرها را به خود معطوف می‌سازد مانند تفسیر «الکشف و البیان» ثعلبی.  
4 - و در دسته‌ای دیگر از تفاسیر قرآن، آنچه بیش از هر جنبه‌ای جلب نظر می‌نماید، تأویل حقایق و توجیهات باطنی است، یعنی به گونه‌ای که تفسیر ظاهری در آنها تحت الشعاع تأویلات عرفانی آنها می‌باشد، مانند کتاب «التأویلات» ملا عبدالرزاق کاشانی.  
و بالاخره تفسیرهای دیگری در چهره‌های گوناگون و تحت تاثیر تخصص مؤلفان آنها با دیدگاههای متفاوتی تدوین شده (که سرانجام، مکاتب مختلفی را در تفسیر قرآن کریم به وجود آورده است).  
بر حسب برخی از روایات مشهور، قرآن کریم دارای تفسیر و تأویل و حقایق و دقایق و ظهر و بطن و حد و مطلعی است، و می‌توان همه آنها را فضل و مرحمت الهی برشمرد که طبق مشیت به حق خویش، آنها را در اختیار عده‌ای قرار می‌دهد؛ و خدای را فضلی عظیم و لطفی عمیم است.  
آنگاه که از مطالعه و تحقیق در تفسیر قرآن کریم فارغ گشت (و در شناخت قرآن کریم و محتوای آن به مایه‌های پرارزشی دست یافت) و خواست به پیشرفتهای فزونتری نائل آید و جان و روحش را به اوج کمال، ترقی و تعالی بخشد باید به تحصیل کتب:

13 حکمت

اعم از حکمت طبیعی و ریاضی - بپردازد. و

14 حکمت عملی

را - که مسائل مربوط به تهذیب نفس در آن مطرح می‌باشد - مورد تحقیق و بررسی قرار دهد.  
و باید دانست که آنچه از این علوم بیرون است از نیازهای مربوط به دنیای فانی است.

15 علم حقیقی

پس از طی این مراحل، نوبت به علوم حقیقی و فنون حقه الهی می‌رسد؛ زیرا این علوم و فنون حقه الهی، لب و عصاره همه علوم و معارف سابق الذکر و نتیجه و عصاره هرگونه شناختی را تشکیل می‌دهد. به وسیله همین علوم حقیقی است که انسان به مراتب و مقامات مقربان درگاه الهی ارتقاء یافته و بر مقاصد و اهداف واصلین به حق دست می‌یابد. امیدواریم که خداوند متعال، ما و شما را از چنین قرب و منزلتی برخوردار سازد؛ چون اعطاء و بخشش الهی، فزونتر از حد انتظار می‌باشد.  
همه این حقایق - که در طی مطلب سوم، راجع به ترتیب علوم و دانشها یاد شد - بدین منظور بوده که افراد واجد اهلیت و شایستگی و کسانی که دارای آمادگی لازم برای دریافت این علوم می‌باشند، بدانها آشنائی پیدا کنند. آری برای کسانی این حقایق ارائه شده است که دل و جان آنها از چنان قابلیتی برخوردار است و می‌توانند در ظل آن، این چنین معارفی را بازیافته و به درک آنها موفق گردند.  
اما افرادی که - از لحاظ درک چنین مقام و موقعیت - گرفتار نارسائی هستند، و به علت عوائق و موانع، از رسیدن به چنین هدفی، محروم و ممنوع می‌باشند ناگزیر باید بر حسب امکانات و استطاعت فکری و ذهنی خویش به قسمتی از آن بسنده نموده، و گام به گام - به همان کیفیتی که قبلا یاد کردیم - مراحل وصول به این هدف و مقصد را طی کنند. اگر از نظر روحی، خود را ناگزیر می‌بینند که در برخی از علوم و معارف سرگرم گردند و بدانها بسنده کنند و دست کم باید این خواسته روحی خود را به وسیله علوم دینی و احکام شرعی، اشباع نموده و بدانها اکتفاء نمایند.  
اگر افرادی - به علت ضیق مجال و یا نارسائی فکری و روحی - نتوانند همه علوم دینی و احکام شرعی را فرا گیرند، باید تحصیل فقه را به خاطر اولویت آن نسبت به سایر علوم - انتخاب نمایند؛ زیرا نُبُّوات و رسالتهای انبیاء و پیامبران (علیهم السلام) بر فقه، تکیه زده، و مسئله انتظام و سازمان امر زندگانی دنیا و مطالب و حقایق مربوط به آخرت و زندگانی روز واپسین، بر فقه مبتنی است. چنین افرادی که کمبودهای هوش و یا نقص اهتمامشان، مقتضی اشتغال محدود و سرگرم شدن به تحصیل فقه می‌باشد باید علاوه بر تحصیل این علم، خویشتن را به تهذیب نفس و اصلاح و آرایش و پیرایش دل وا دارند که می‌توان این سعی را «طب روحی» و روانپزشکی و روان درمانی دانست. آنها باید در تحصیل مطالب طب روحی بکوشند تا اعتدال و موازنه‌ای که آسمان و زمین بر اساس آن، پایدار است، و تقوائی که ملاک و معیار ارزش هر علمی می‌باشد در وجود آنها سازمان یابد (و دارای شخصیتی معتدل و موزون گردند).

16 عمل و رفتار

آنگاه که دانشجو از تحصیل تمام ره آوردهای علوم و معارف، فارغ شد باید دست اندر کار عمل و رفتار بر طبق موازین علمی گردد چون عمل و رفتار، زبده و عصاره و خلاصه علم و معرفت، و علت اصلی آفرینش و هستی می‌باشد. خداوند متعال فرموده است:  
و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون (572)  
جن و انس را فقط از آن جهت آفریدم تا مرا بندگی کنند و آگاهیهای خود را به کار بندند.  
همه علوم و معارف مذکور به منزله آلات و دست افزارهای دور و نزدیک عمل و رفتار انسان می‌باشند، چنانکه در باب اول این کتاب همین نکته را تحلیل و بررسی کردیم.  
با توجه به این مطالب باید گفت:  
چقدر زیانکار و نادان و نابخرد است آن کسی که علم و دانش و یا فن و صناعتی را بدان منظور تحصیل کند تا صرفا در جهت معاش و زندگانی مادی او سودمند افتد، و عمر و فرصت‌های زندگانی و مساعی و رنج خویش را در مسیر دست یافتن به افزارها و وسائل مصروف دارد، و از آن طرف، خود را به گونه‌ای در آن علم سرگرم نسازد تا از رهگذر آن به هدف و غرض این علوم نائل شود.  
ای دانشجو، درست بنگر و نیکو تدبر کن تا به خواست خداوند متعال موفق و کامیاب گردی.

تتمه کتاب: سفارش و اندرزهای شهید ثانی به دانشجویان

ای دانشجو - یعنی ای کسی که چنین امید دارم به مدد لطف الهی، موفق و کامیاب گردی - من در لابلای این کتاب، راه و رسم دانشجوئی و علم آموزی را در برابر تو روشن و گشوده ساختم، و کیفیت در نوردیدن این راه را به تو آموختم، و کمال ادب و آئین زندگانی دانشجوئی را به خاطر تو آشکار و پدیدار نموده و بیان کردم، و ترا بر آن واداشتم که سعی کنی وارد این بارگاه پرشکوه علم شوی.  
علی هذا بر تو لازم است که بکوشی و دامن همت به کمر زنی، و روزگار کوتاه و فرصتهای زودگذر عمر خویش را - برای دست یافتن به فضائل روحی و فراهم آوردن نیروهای سازنده علمی - غنیمت بشماری؛ زیرا تحصیل این فضائل و ملکات علمی، علت اساسی نیکبختی جاوید و سازنده کمال نعمت و سرور دائمی تو می‌باشد؛ چون همین حقایق به عنوان کمال نفس انسانی تو، به شمار می‌آید؛ و نفس انسانی و سعادت و یا شقاوت آن نیز برای همیشه پایدار است و فناء و نیستی بدان راه ندارد؛ چنانکه این حقیقت در علوم و معارف حکمی و فلسفی کاملا محرز و مسلم گردیده است، و آیات قرآنی و احادیث نبوی نیز ما را به همین حقیقت رهنمون است.  
بنابراین، کوتاهی و سهل انگاری تو در تحصیل کمال - آن هم در ایام و لحظات چنین مدت و مهلت کوتاه - موجب می‌گردد که حسرت و تاسف تو در دراز مدتی (پیش بینی نشده) ، مستمر و طولانی گردد.  
اگر تو دارای بصیرت و بینش هستی، به خود آی و با خویشتن بیندیش که از اندیشیدن خود بدین حقیقت واقف می‌گردی که:  
اگر نسبت به همگنان و همالان خود - که آنها همشهری و هموطن و هم برزن تو هستند - اگر تو نسبت به آنها از لحاظ تحصیل علم و کمال، گرفتار نارسائی و نقصی باشی، قطعا در درون خویش، احساس رضایت نخواهی کرد، آنگاه که احساس کنی که علم و دانش آنان بر علم و دانش تو فزونی دارد و مقام علمی آنها از مقام علمی تو، برتر و والاتر است؛ مسلما رنجیده و آزرده می‌شوی. با اینکه تو و آنها در زیر یک آسمان و در دنیای پست و فرومایه‌ای به سر می‌برید، آن دنیا و زندگانی کم ارزشی که قریبا از دست رفته و نابود خواهد گشت، و ممکن است تو نسبت به نقص خود - از ناحیه دیگران - جز به مقدار کمی از آن توجه نداشته باشی.  
اگر تو فردی عاقل و خردمند باشی باید از تو پرسید که چگونه احساس رضامندی می‌کنی که فردای قیامت در منزلگاه ابدی - آنگاه که افراد برجسته و پدیده‌های والای الهی از قبیل: انبیاء و مرسلین و شهداء و صالحین و علمائی که به درون و ژرفای علم و دانش راه یافته‌اند و فرشتگان مقرب، گردهم آیند و منازل و مقامات آنان در چنین خانه و عرصه پایدار، بر حسب کمالاتی باشد که آنها در همین دنیای فانی و در همان مدت کوتاه و زودگذر فراهم آورده‌اند - تو در صف النعال و پائین ترین و دوردست ترین مقامات قرارگیری؟ در حالی که هم اکنون می‌توانی که کمالات مذکور را به دست آورده و مساعی خود را ذخیره و توشه‌ای برای وصول به چنان مقامات قرار دهی.  
اگر تو با توجه به این حقایق، به سهل انگاری خویش تن در دهی و احساس رضایت نمائی و به داشتن چنین مقام و منزلتی فرومایه، قانع باشی باید بدانی که این حالت، ناشی از قصور و نارسائی عقل و یا خواب و غفلت و بی خبری تو است که باید از چنین خواب غفلت و بی خبری و لغزشهای بد، به خداوند متعال پناه بریم.  
این حسرت و تاسف تو وقتی است که فرضا در روز قیامت از خطرهای بزرگ و شکنجه‌های آتش دوزخ آن محفوظ بمانی؛ ولی از کجا می‌پنداری که از این گونه مهلکه‌ها - در چنان روز بلاخیزی - در امان هستی؟  
پیش از این متوجه شدی که تحصیل اکثر این علوم و دانشها الزامی بوده و به سر حد وجوب عینی و یا کفائی می‌رسند، و نیز آگاه گشتی که هرگاه دیگران در مورد واجب کفائی به مقدار کافی و به اندازه‌ای که نیاز محیط را تامین کند بدان قیام ننمایند، همگی افراد چنین محیطی - به خاطر ترک این امر واجب - گناهکار محسوب می‌گردند. بنابراین واجب کفائی از این دیدگاه، همسان و هم وزن با واجب عینی، دارای ضرورت اجراء خواهد بود.  
باید یادآور شد که در دوره معاصر و بلکه در اکثر دوره ها، افرادی که در اداء واجب و تکالیف الزامی، امثال تحصیل علوم دینی بپاخیزند و مقام و مرتبتی را که مورد رضای الهی باشد - به ویژه در رابطه با تحصیل فقه - به دست آورند، بسیار کمیاب هستند.  
چنانچه ما تحصیل فقه را واجب و الزامی بدانیم، لااقل واجب کفائی است.  
و دست کم، اداء چنین امر واجبی مقتضی است که در هر منطقه و هر محیطی، یک فرد، به این وظیفه - در حد رفع نیاز آن محیط - قیام کند.  
و اداء چنین وظیفه‌ای ایجاب می‌نماید که عده زیادی فقیه در اقطار مختلف گیتی به وجود آیند؛ راستی کسی در این دوران، چنین شرائط و اوضاعی، تحقق یافته و می‌یابند (که مردم سراسر جهان از وجود فقهاء بهره‌مند بوده و باشند؟).  
علاوه بر آنکه تحصیل فقه، دارای وجوب و ضرورت است، تحصیل و فراهم آوردن لوازم و مقدمات آن از قبیل: تحصیل علوم پایه علوم شرعی و کتبی که این علوم بر آنها مبتنی است، مانند حدیث و امثال آن و نیز تصحیح و ضبط این احادیث و کتب، واجب و ضروری می‌باشد؛ در حالی که هیچیک از این گونه اقدامات در زمان حاضر: (عصر مؤلف) به چشم نمی‌خورد.  
علی هذا تقاعد و خانه نشینی و کسالت و تن آسانی و سرگرمی‌های غیر علمی و شانه خالی کردن از زیر بار تحصیل فقه و اشتغالات دیگر علمی، و یا شانه خالی کردن از اشتغالاتی که باید در زمینه علوم پایه فقه انجام گیرد از بزرگترین گناهان محسوب می‌شود؛ اگرچه این گونه تقاعد و خانه نشینی به عبادت - اعم از دعاء و قرائت قرآن کریم - صرف گردد، (در عین حال چنین عبادتی که او را از انجام وظیفه شرعی و ضروری بازمی دارد به عنوان فرار از تکلیف و ارتکاب گناه به شمار می‌آید).  
بنابراین به چه دلیل می‌توان گفت که یک فرد خانه نشین که بدینسان از اشتغال به علوم دینی شانه خالی می‌کند - بر فرض آنکه اوقات خود را صرف عبادت کرده و با چنین اهتمام ناچیز و فرومایه‌ای، قانع و راضی، و از ارتقاء به مقامات و منازل افراد والامقام، محروم است - از مصائب هول انگیز و دهشت زای روز رستاخیز در امان می‌باشد.  
ثالثا چنین فرض کن که از هول و هراسهای قیامت در امان هستی؛ ولی این نکته را فراموش مکن که امتیاز تو از سایر جانوران دیگر به خاطر همین قوه عاقله و نیروی خرد تو است، نیروئی که خداوند متعال به وسیله آن، ترا از میان همه حیوانات و جانوران، ممتاز و مشخص ساخته و آن را به ویژه در اختیار تو قرار داده است. همین قوه و نیرو است که می‌تواند ترا در باز یافتن درست از نادرست، یاری دهد، و برای تو امکاناتی فراهم آورد که در همین دنیا، دانشهای سودمند به امر دنیا و آخرت خویش را فراگیری.  
لذا اگر تو این نیرو را در همان جهاتی - که این نیرو به خاطر همان جهات آفریده شده است - به کار نگیری و خویشتن را در لابلای عوامل شخصیت سوز و انسانیت برانداز از قبیل حرص به خور و خواب و نوش، و اعمالی امثال آنها سرگرم سازی، اعمالی که تو با سایر حیوانات - حتی با کرمها و خیزدوکها و حشرات در چنان اعمالی، شریک و همسان هستی؛ زیرا کرمها و حشرات نیز به مانند تو می‌خوابند و می‌خورند و می‌نوشند و آذوقه فراهم می‌آورند و از راه اعمال غریزه جنسی به تولید نسل می‌پردازند. (با وجود اینکه میان تو و این پدیده‌های پست از نقطه نظرهای مذکور، تفاوتی وجود ندارد) مع هذا می‌توانی از طریق به کار گرفتن نیروی عقل و تمرین و ورزش آن به وسیله تحصیل علم، و عمل بر طبق موازین آن، در رده فرشتگان و یا در مقام و پایه‌ای شکوهمندتر از آنها قرارگیری. چنانچه از این قوه و نیروی عالی بهره گیری نکنی، و این نیرو را با ترک تحصیل علم، عاطل و باطل سازی، و به خور و خواب و شکم و دامن بپردازی، این کار تو عین زیان و ضرر آشکاری است (که هیچ زیانی را نمی‌توان با آن برابر دانست).  
برادران و دوستان من - که امیدوارم خداوند متعال ما و شما را از خواب غفلت و بی خبری، بیدار سازد - به هوش باشید، و مهلت عمر و روزگار محدود زندگانی خویش را مغتنم شمرده، و گذشته تباه گشته خود را - پیش از دست دادن امکانات و گذشت آنات - تدارک و تلافی و جبران کنید، و سعادت از دست رفته خود را باز یابید.  
جای بسی تاسف است برای کسی که گذشته از دست رفته و ندامت محنت زای دائمی را از پیش جبران نمی‌کند.  
امیدوارم خداوند متعال همه ما را از بسترهای سکوت و سکون و آرامگاههای طبیعت و جبلت و غفلت، هشیار و بیدار سازد و به ما توفیق دهد تا باز پس مانده عمر و ایام چنین مهلت کوتاهی را در طریق تحصیل علوم دینی مصروف سازیم.  
خداوند متعال جایگاه همگی ما را در خانه کرامت و در مراتبی والا و بر اوج منازل شرف قرار دهد؛ چون او کریم ترین بزرگواران و با بخشش ترین بخشایش گران است.  
این رساله را تا همینجا به پایان می‌بریم (و به خاطر توفیق در نگارش آن و نیز در برابر نعمتهای بزرگ الهی) ، خداوند متعال را سپاسگزاریم، و بر خاتم رسالت و آخرین فرستادگان و نیز بر خاندان او (علیهم السلام) - که همگی دارای مقام عصمت و عدالت هستند - درود و تحیات خویش را تقدیم می‌داریم، و از گناهان خود از پیشگاهش آمرزش می‌جوئیم چراکه او آمرزنده مهربان است.  
مؤلف این رساله: زین الدین علی بن احمد شامی عاملی - که نیازمند عفو و مرحمت الهی است - در روز پنجشنبه بیستم ربیع الاول سال نهصد و پنجاه و چهار (هجری قمری) ، از نگارش آن فراغت یافت.

مترجم این رساله

سید محمد باقر ابن سید محمد ابن سید محمد باقر ابن سید ابراهیم ابن سید محمد ابن سید شریف حسینی حجتی طبرستانی بارفروشی (بابلی) ملامحلی، مسوده ترجمه را در ساعت دوازده شب چهارشنبه، نوزدهم ربیع الاول سال یکهزار و چهارصد هجری قمری به پایان برده، و نگارش مبیضه آن را در ساعت شش بعد از ظهر روز شنبه، پنجم جمادی الاولی - همزمان با زادروز حضرت زینب کبری (سلام الله علیها) - به سال یکهزار و چهارصد هجری قمری، مطابق دوم فروردین یکهزار و سیصد و پنجاه و نه هجری شمسی در تهران به انجام رسانده است.  
ضمن سپاس الهی و تقدیم درود و تحیات بر پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندان بزرگوار او (علیهم السلام) ، از خداوند متعال می‌خواهم که این بنده گناهکار را مشمول الطاف خویش قرار داده و این خدمت ناچیز را به عنوان اندک توشه‌ای برای این تهیدست در روز قیامت محسوب فرماید.

پیوست ترجمه کتاب منیة المرید

آداب سکنی و اقامت در مدارس

اشاره

چون محصلان - اعم از مبتدی و یا دانشجویان مقطع نهائی - غالبا در مدارس به سر می‌برند و در معظم ساعات شبانه روزی در مدرسه‌ها اقامت دارند، آداب و آئینهای برای سکنی و اقامت آنان در مدارس مقرر است که این آداب، طی یازده نوع، گزارش می‌شود:

1 انتخاب مدارس با توجه به حال و هدف بنیانگذاران و وقف کنندگان آنها

محصل و شاگرد باید به گزین بوده، و تا حدودی که امکانات اجازه می‌دهد سعی کند برای اقامت و سکنای خود، مدرسه‌ای را انتخاب نماید که واقف و بنیانگذار آن دارای تقوی و پرهیزکاری فزونتری از دیگران بوده، و از بدیها و بدعتها و نوپردازیهای سخیف و اهداف نادرست، دورتر و بیگانه تر باشد؛ (یعنی دستش به ظلم و تجاوز از حدود الهی آلوده نباشد).  
بنابراین باید محصل، مدرسه‌ای را برای سکنای خویش جویا باشد و در پی یافتن محلی برای اقامت خویش برآید که آن محل یعنی مدرسه در جهت و هدف مطلوب و مرضی خداوند متعال تأسیس شده و از رهگذر جریانی خداپسندانه - که به منظور بنیانگذاری یک مؤسسه علمی و دینی - بر سر پا گشته، و شهریه و مقرری و هزینه‌های جاری آن نیز از مال حلال و پاکیزه‌ای تامین شده باشد، و باید در این جهات، اطمینان نسبی در او به هم رسد تا محل و مدرسه‌ای را که واجد این جهات است برای اقامت خویش انتخاب کند؛ زیرا نیاز به حزم و احتیاط و دوراندیشی و احتیاج به ملاحظات دینی در امر مسکن، همانند نیاز به احتیاط و دقت در امر خوراک و پوشاک و امثال آن، از اهمیت خاصی برخوردار است.

2 اجتناب از مدارسی که بنیانگذارانشان ناشناخته و یا فاقد تقوی به نظر می‌رسند

محصل و دانشجو (و حتی مدرس و استاد) باید حتی الامکان از سکنی گزیدن در مدارسی که ملوک و پادشاهان (و اعوان و انصارشان) بناء کرده‌اند خودداری نمایند، ملوک و پادشاهان و دولتمردانی که حال و هوای آنان از نظر هدف تأسیس آن مدارس و غرض آنان از وقف آن مدارس، کاملا معلوم نیست. بنابراین بهتر آن است که مدرسه‌ای برای سکنی انتخاب گردد که چنان افرادی آنها را بناء نکرده اند؛ چون نظر و هدف این گونه افراد و نیز هزینه هائی که در تأسیس این مدارس صرف نموده‌اند دارای وضع مشخص و مطلوبی نیست.  
و در صورتی که وضع و حال و هدف بنیانگذاران مدارس از نظر مشروعیت و عدم مشروعیت کاملا معلوم باشد، وظیفه محصل و یا مدرس در چنین صورتی، واضح و روشن است (و نیازی به توضیح ندارد) ؛ لکن باید یادآور شد که در میان (پادشاهان) و اعوان و انصارشان، کمتر افرادی به چشم می‌خورند که دستشان به ظلم و تجاوز آلوده نبوده و اهدافشان خالص و بی شائبه باشد.

3 مُدرس

اشاره

مدارسی که از نظر تأسیس و بنیاد در رابطه با واقف و مدرس آنها دارای وضع مطلوب و مشروعی می‌باشد باید مدرس آنها نیز از لیاقت و صلاحیت برخوردار باشد. یعنی دارای فضل و ریاست و دیانت و بخردی و مهابت و جلالت و آوازه نیک و عدالت بوده؛ و نسبت به فضلاء، علاقه مند، و در برابر ضعفاء، دلسوز و مهربان باشد، و محصلین را از قرب به خویشتن بهره‌مند ساخته و دانشجویان شاغل و سرگرم به درس را تشویق نموده، و افراد بازیگوش و یاوه کار و بی بند و بار را از خود براند، و نسبت به اهل بحث و تحقیق و مذاکره منصف باشد؛ آری، مدرس و استاد باید در جهت سود رساندن و افاده و افاضه به شاگردان دارای حس اشتیاق بوده، و سعی کند از فیض رساندن به دیگران دریغ نورزد و در اداء این وظیفه، غفلت نکند، ما قبلا درباره آداب معلم و مدرس، وظائف اخلاقی و آدابی را که باید در رابطه با شاگردانش رعایت کند مطالب مفصل تری را بازگو نمودیم.  
معید:  
اگر لازم است مدرس و معلم دارای معید و دستیاری باشد باید این معید از میان صلحاء فضلاء، و فضلاء صلحاء انتخاب شود و واجد صبر و تحمل در برابر اخلاق و رفتار ناخوش آیند شاگردان باشد، و از رهگذر معید بودن به شاگردان سود رسانده و شاگردان نیز بتوانند از او سودمند گردند و نسبت به کار و وظیفه اش حریص و پر اشتیاق بوده و در امر تحریص شاگردان به درس و اهتمام به اشتغال آنها در اداء تکالیف درسی، کوشا و نستوهانه به وظیفه خویش قیام نماید.

وظائف مدرس و معلم ساکن در مدرسه

شایسته است مدرسی که در مدرسه سکنی دارد، خود را زیاده از حد در تیررس دید دیگران قرار ندهد، و بدون نیاز و ضرورت از محل سکنی و حجره خویش بیرون نیاید، زیرا زیاده روی در این کار موجب سقوط حرمت و حیثیت ابهت آمیز مدرس در نظر دیگران می‌گردد، و به اصطلاح «از چشم» مردم می‌افتد.  
مدرس و استاد باید در محیط مدرسه به اقامه نماز به صورت جماعت اهتمام ورزد تا اهل مدرسه از او تأسی کرده و بدین شیوه و سیره استاد، انس و عادت برقرار سازند و همواره نماز را به جماعت برگزار نمایند.

4 رعایت برنامه و وقت معین برای جلوس در مدرس و محل افاضه درس

سزا است که مدرس در تمام روزهای درسی هفته در ساعت و وقت معینی در جایگاه تدریس خود جلوس کند تا گروه شاگردان و علاقه مندان محضرش در چنین وقت مشخصی همواره او را در دسترس خود بیابند، و شاگردانی که سرگرم مطالعه درس از روی کتب هستند و یا به تصحیح این کتب اشتغال دارند، و یا به ضبط مشکلات کتب و لغات و واژه‌های آن می‌پردازند، و یا اختلاف نسخه ها: (نسخه بدل ها) و الفاظ و عباراتی را که به صحت مقرون تر است یادداشت می‌کنند و در چنین ساعت معین در محل جلوس و مدرس استاد حضور یابند با نظرخواهی از او مطالعات و بررسیهای درسی آنها بر اساس اطمینان و یقین ادامه پیدا کند و کوششهای فکری و تحقیقی آنان، دچار ضایعه و تباهی نگشته، و چون بدون استاد احیانا ممکن است شک و تردید در مطالعات آنها راه یابد دل و جان و درون و فکرشان رنج و آزار نبیند و خستگی و بی حالی در روحشان پدید نیاید.  
وظائف معید و دستیار مدرس نسبت به شاگردان رسمی و غیررسمی:  
باید معید و دستیار موظف مدرسه در اداء وظیفه خویش، اهل مدرسه را - چه در ساعت عادی و روزمره و چه در ساعات مشروط و معین - بر غیر اهل مدرسه مقدم دارد؛ البته در صورتی که اداء این وظیفه مربوط به اموری باشد که اعاده آنها بر وی تکلیف شده و نسبت به او دارای وجوب عینی باشد؛ در چنین شرائطی باید نخست درسهای اهل مدرسه و شاگردان رسمی را اعاده نماید؛ چون این وظیفه برای او - تا وقتی که در سمت «معید» کار می‌کند - تعیین شده است.  
و نیز چون اداء وظیفه نسبت به شاگردان غیررسمی و کسانی که اهل مدرسه نیستند در حد استحباب و یا وجوب کفائی است لذا باید نخست وظیفه خویش را در مورد اهل مدرسه ایفاء نموده و سپس به اداء تکلیف خود درباره سایرین قیام کند.  
باید مدرس و یا ناظر مدرسه، فردی را که به موفقیت و پیشرفت او امیدی هست (به تدریج) در سمت «معید»، به شاگردان معرفی و اعلام نمایند تا بهره گیری و استعانت از او رو به فزونی گذارده و شرح صدر و ظرفیت گسترده تری در افاده به دیگران در او بارور گردد.  
و چنانچه فرد دیگری را به عنوان «معید» تعیین نکرده باشند باید از محصلین بخواهند که محفوظات و فراورده‌های علمی خود را بر چنین فردی عرضه نمایند، و او نیز آن بخش از مطالبی را - که در طی درس مدرس، فهمش برای شاگردان مبهم مانده است - بر آنها اعاده کند. به خاطر همین نکته است که چنین فردی را «معید» نامیده‌اند.  
اگر واقف مدرسه چنان شرط کند که باید معید - در هر ماه و یا در هر فصل - عرضه کردن محفوظات را از شاگردان بخواهند، او باید در مورد محصلینی که دارای شایستگی کافی در بحث و تحقیق و مناظره و مناقشه علمی هستند از لحاظ کمیت و مقدار عرضه آنها تخفیف دهد؛ زیرا جمود بر کمیت نوشته ها، محصل پویا و اندیشمند را از تدبر و اندیشیدن - که اساس و مبنای تحصیل و علم آموزی است - بازداشته و موجب رکود در تحرک فکری می‌گردد.  
اما در مورد افراد مبتدی و تازه کار و نیز درباره محصلینی که در سطح نهائی سرگرم تحصیل هستند برای عرضه معلومات و محصولات علمی، آن مقداری را از آنها مطالبه نماید که در خور حال و ذهن و هوش آنها است.  
سائر آداب و مطالب مربوط به روابط مدرس و محصل قبلا در مباحث مناسب خود گزارش شد.  
3 - آگاهی از شرائط مدرسه و اهتمام در عمل به آنها  
باید شاگرد و یا مدرسی که در مدرسه سکنی و اقامت دارند از شرائط آن آگاهی به دست آورند تا از طریق چنین آگاهی به اداء حق و حقوق مدرسه قیام کرده و این شرائط را عملا رعایت نمایند.  
ضمنا تذکر این نکته لازم است که بهتر است، مدرس یا محصل حتی الامکان از دریافت شهریه و مقرری مدرسه خودداری کنند؛ به ویژه در مورد مدارسی که دارای شرائط سخت و دقیق و سنگین می‌باشند؛ چنانکه غالب محصلین دینی در زمان معاصر به این امر مبتلا هستند و از چنین مدارسی شهریه دریافت می‌کنند (از خداوند متعال درخواست می‌کنیم که با نعمت خیر و عافیت در سایه احسان و کرم خویش، ما را از روح قناعت برخوردار ساخته و به ما روحیه کفاف و عفاف مرحمت فرماید).  
اما باید یادآور گردید:  
اگر محصل و مدرس در شرائطی باشند که چنانچه در پی تحصیل معاش و حوائج زندگانی تلاش کنند وقت و فرصت تحقیق و تحصیل علمی آنها ضایع گردد و چنان تلاش و فعالیتهای مادی، آنان را از اشتغال کامل در تحصیل و تدریس بازدارد، و یا آنکه دارای حرفه و شغل دیگری نیستند که از مجرای آن، حوائج زندگانی مادی خود و خانواده خویش را تامین کنند، دریافت شهریه و مقرری مدرسه - برای تامین معاش - در چنین صورتی بلامانع است. البته باید هدف آنها چنان باشد که در تعلیم و یا تعلم و به عبارت دیگر: در بهره رساندن به دیگران از نظر علمی، و نیز در بهره گیریهای علمی، فارغ البال بوده و گرفتار دل مشغولی مسائل دیگری نباشد. لکن باید سعی کنند که به تمام شرائط مدرسه عمل کرده و بدان سخت اهتمام ورزند.  
باید مدرس و محصل رفتار و فعالیتهای خود را - در جهت اداء وظیفه نسبت به شرائط مدرسه - تحت محاسبه قرار داده و به اصطلاح در رابطه با شرائط مدرسه «به محاسبه نفس» خود برخیزند، و در خویشتن مطالعه کنند که آیا به این شرائط پای بند هستند و به آنها عمل می‌کنند یا نه؟  
بنابراین اگر اداء شرائط مدرسه از آنها مطالبه شود و یا در این رابطه مورد بازخواست قرار گیرند و یا به خاطر کوتاهی و سهل انگاری در عمل به شرائط و تکالیف واجب مدرسه، هدف سرزنش واقع شوند نباید در خویشتن فرو رفته و نگران و آزرده خاطر گردند، بلکه باید چنین پیش آمد و هشدار را به عنوان نعمتی از جانب خداوند متعال برشمرده، و به خاطر چنین تنبیهی، خدای خویش را سپاسگزار باشند؛ زیرا خداوند متعال به مدد فردی هشداردهنده و بیدارگر، به آنان توفیقی ارزانی داشته که آنها را در قیام به تکالیف و شرائط مدرسه یاری داده است. نتیجه و بازده چنین تنبیهی، عبارت از رهائی از جرم و گناه می‌باشد، (جرم و گناهی که ثمره تقصیر و اهمال در عمل نسبت به شرائط مدرسه بوده که چنان فرد بیدارگری از استمرار و تداوم این گناه و تخلف پیش گیری کرده است).  
یک فرد عاقل و هوشیار، عبارت از کسی است که دارای همتی عالی و برخوردار از جان و روحی واقع بین بوده، و در برابر هشدارها و تنبیه و انتقاد بجا و به مورد، هیچگونه آزردگی خاطر و دلسردی به خود راه ندهد.  
4 - وظائف محصلین غیررسمی نسبت به دروس و شاگردان رسمی مدرسه  
اگر واقف مدرسه، سکنای در آن را فقط به «مرتبین» یعنی افراد حقوق بگیر و رسمی، منحصر کرده باشد نباید افراد غیررسمی و غیر موقوف علیهم در آنجا سکنی اختیار کنند. لذا سکنای افراد غیررسمی در چنین مدرسه‌ای یک عمل غاصبانه و عاصیانه محسوب می‌شود؛ ولی اگر وقف مدرسه، منحصر به افراد رسمی و مرتبین نباشد، سکنای افراد غیررسمی در آنجا - در صورتی که واجد اهلیت اقامت در مدرسه باشند - بلامانع خواهد بود.  
اگر فرد و یا افراد غیررسمی در مدرسه‌ای که منحصرا برای اقامت افراد رسمی وقف نشده است سکنی گزینند باید به اهل مدرسه و ساکنان رسمی آن احترام گذاشته، و آنان را در استفاده از لوازم و تشکیلات دیگر مدرسه بر خویشتن مقدم دارند، و در جلسات درس مدرسه حضور به هم رسانند؛ زیرا شرکت در درس و مسئله علم آموزی، مهمترین شعاری است که می‌توان گفت:  
هدف اساسی تأسیس و بنیانگذاری مدرسه می‌باشد؛ چون جلسه درس با قرائت قرآن و دعای به واقف و تجمع و تشکل افراد در مجلس ذکر و مذاکره علمی همراه می‌باشد. اگر فردی که در مدرسه سکنی دارد و در آن به سر می‌برد در جلسات درس آن حضور بهم نرساند و مجالس درس آن را به کلی نادیده انگارد، در واقع آن هدفی را نادیده انگاشته که بر اساس آن، مدرسه وقف و تأسیس شده است، آن هم مدرسه‌ای که خود در آن به سر می‌برد.  
و این بی اعتنائی به جلسات درس و عدم شرکت در آن ظاهرا به هیچ وجه با هدف و مقصود واقف و مؤسس مدرسه سازگاری ندارد.  
در صورتی که نخواهد در جلسه درس حضور یابد باید هنگام دائر شدن درس، در خارج از مدرسه به سر برد؛ زیرا در صورتی که در مدرسه حضور داشته باشد و بدون داشتن عذر موجه با اهل مدرسه در درسشان اشتراک مساعی نکند و در جلسه درس آنها حضور بهم نرساند و با آنان همنشین نگردد، این عدم مشارکت به عنوان اسائه ادب و تکبر نسبت به اهل مدرسه و بی نیاز وانمود ساختن خویش از فوائد تجمع و تشکل شاگردان و بی باکی و بی بند و باری نسبت به جمع و گروه آنان تلقی می‌شود.  
اگر در مدرسه حضور داشته باشد؛ لکن در درس شرکت ننمایند نباید در حال گرد همائی اهل مدرسه در جلسه درس - جز برای انجام کارهای ضروری - از حجره و اتاق خود بیرون آید و یا به رفت و آمد بپردازد. او نباید کسی را به طرف خود دعوت کند و یا فردی را از اتاقش به بیرون فراخواند. او نباید همزمان با انعقاد جلسه درس، در مدرسه راه برود، و صدای خود را برای قرائت درس و یا تکرار و مباحثه و مذاکره آن بیش از اندازه بلند سازد.  
و درها را توام با سر و صدا نبندد و نگشاید.  
و بالاخره باید از ارتکاب این گونه کارها - که به عنوان اسائه ادب و جهالت و حماقت و نابخردی نسبت به اهل مدرسه تلقی می‌شود - جدا خودداری کند.  
من به چشم خود دیده ام: یکی از علماء و دانشمندانی که در سمت قاضی شخصیت‌های صالح و برجسته، انجام وظیفه می‌نمود محصل و دانشجوئی را که همزمان با اشتغال شاگردان به درسشان، در مدرسه راه می‌رفت سخت مورد انتقاد و سرزنش قرار داده و از کار او با خشونت نهی کرد؛ با اینکه این محصل، سرگرم تیمار و پرستاری بیماری بود که آن بیمار در محلی نزدیک به جایگاه تدریس به سر می‌برد، و این محصل به منظور رسیدگی و تامین حوائج این بیمار، ناگزیر به رفت و آمد بود.

5 ترک معاشرت بی ثمر با همگنان و اهتمام به اداء وظائف مربوط به اهداف مدرسه

محصلی که در مدرسه اقامت دارد باید خویشتن را به مصاحبت و معاشرت‌های بی ثمر، با دیگران سرگرم نسازد و وقت و فرصتهای گرانبهای خود را در اختیار چنین بطالت و سرگرمی‌های بی فائده قرار ندهد.  
و در دلش رضایت ندهد که در کوچه و راه عبور و مرور، جا خوش کند؟ بلکه باید از رهگذر ترک هرگونه معاشرتهای بی فائده، به کار و تحصیلات خویش روی آورده و در جهت تحقق بخشیدن آرمان و اهداف مربوط به بناء و تأسیس مدرسه بکوشد؛ زیرا عشرت بارگی و اعتیاد به مصاحبتهای بی ثمر، حال و مآل و فرصت‌های دور و نزدیک عمر آدمی و شرائط و اوضاع موجود و آینده انسان را تباه می‌سازد.  
یک محصل عاقل و هشیار باید مدرسه را به صورت منزلی در نظر گیرد که باید در طی اقامت خویش در آن، نیازهای اساسی خود را برآورده ساخته و از آن برای تحصیل علم بهره برداری کند، و پس از رفع نیاز علمی، آنجا را ترک گوید و از آن بکوچد.  
لکن اگر محصل با کسی مصاحبت و معاشرت کند که از رهگذر آن، او را بر تحصیل اهداف و مقاصد دینی و علمی و تکمیل بهره‌های معنویش یاری دهد، و در او جنبش و تحرک و نشاطی در جهت ازدیاد معلوماتش بارور سازد، و رنج و افسردگی خاطر را از جان و روحش بسترد، و چنین معاشری آنچنان از دین و امانت و مکارم اخلاق برخوردار باشد که بتوان به مصاحبتش اطمینان کرد، در چنین شرایطی همنشینی و معاشرت با او مانعی ندارد؛ بلکه چنین معاشرت و مصاحبتی پربرکت، مطلوب و پسندیده است؛ البته به شرط آنکه چنین یار و رفیق و همدم محصل با هدفی الهی نسبت به او خیرخواه و دلسوز بوده و گرفتار هوس و بازیگوشی و بطالت گرائی نباشد.  
محصل باید در هر شرائط از نظر علمی و در جهت استفاده و علم آموزی، حریص و پر اشتیاق باشد:  
اگر سکنی و اقامت محصل در مدرسه و مصاحبت او با فضلاء و تکرار سماع درس، طولانی گردد و ملاحظه کند که دیگران بیش از او در اندوختن ذخائر علمی موفق هستند؛ ولی او از چنین پیشرفت و پس انداز جالب، محروم می‌باشد علیرغم چنین وضع نامطلوبی باید همتش را والا نگاهداشته و حمیت و غیرت تحصیلی خود را از دست ندهد. او باید از خود بخواهد و خویشتن را وادارد که هر روز به استفاده معلومات جدیدی دست یازد، و با خود در کمیت و کیفیت فراورده‌های علمی اش به محاسبه برخیزد، و سعی کند که از کوششهای تحصیلی باز نایستد تا دریافت شهریه و مقرری مدرسه بر او حلال و روا بوده و استفاده از آن برای وی مشروع باشد.

6 رعایت حقوق اهل مدرسه و عفو و گذشت از بدیهای آنها

باید محصل، خود را موظف بداند که با سلام گرم و صمیمانه خود، دیگران را محفوظ ساخته و نسبت به آنها اظهار محبت و احترام نماید، و حق جوار و همسایگی و مصاحبت و اخوت دینی و حرفه‌ای را در مورد آنها کاملا رعایت و اداء کند؛ زیرا همه آنها را می‌توان حاملان علم و اهل دانش و طالبان علم نامید، از آن جهت که رگه‌های مشترکی، میان آنها پیوند و خویشاوندی معنوی برقرار می‌سازد.  
باید محصل در برابر تقصیر و اهمال کاریهای همگنان (از لحاظ آنکه به او چندان محبت نمی‌ورزند و یا احترام شایسته‌ای درباره او معمول نمی‌دارند) راه عفو و اغماض را در پیش گرفته، و از لغزشهای آنها چشم پوشی کرده، و در صدد برآید که عیب آنها را بپوشاند، و از نیکوکارانش سپاسگزاری کند، و از کسانی که به او بدی نمودند درگذرد.  
اگر قلب و درون محصلی - به علت سوء رفتار همجواران، و حالات زشت و گزنده آنان - دچار نگرانی و ناامنی و ناآرامی گردد و موجب شود که استقرار روانیش را از دست دهد باید از چنین مدرسه و اهل آن بکوچد، و با سکنی گزیدن در مدرسه‌ای دیگر، موفق به اعاده استقرار نفسانی خویش گردد.  
و آنگاه که چنین استقرار و آرامشی در مدرسه جدید برای او فراهم آمد نباید بی جهت و بدون نیاز و ضرورت از آن مدرسه منتقل گردد؛ زیرا این گونه انتقال و جابجا شدن شاگرد از مدرسه‌ای به مدرسه دیگر، برای افراد مبتدی جدا مکروه و زشت و زیانبار می‌باشد.  
نوع دیگری از انتقال و جابجا شدن در رابطه با کار محصل وجود دارد که دارای کراهت فزونتر و شدیدتری است، و آن این است که بی جهت (و پی در پی) از کتابی به کتاب دیگر جابجا شود. قبلا راجع به مضرت و زیانبار بودن این گونه انتقال سخن گفتیم که نمایانگر دلسردی و آزردگی خاطر و تنفر و بازیگوشی و بی بند و باری و ناکامی محصل می‌باشد و چنین اوضاع نابسامان ثمره چنین جابجائی است.

7 باید قبل از سکنای در مدرسه و انتخاب اتاق، همسایگان را ارزیابی کرد

محصل باید - در حد امکان و توانائی خود -، صالح ترین و پرکارترین و کوشاترین و نیک طبع ترین و آبرومندترین حجره و یا غرفه بپردازد تا همسایه و مجاور او با او در جهت رسیدن به اهداف عالیه علمی و معنوی همیاری کرده و بدو مدد رساند.  
در مثل‌ها آمده است:  
«الجار قبل الدار.  
و الرفیق قبل الطریق.  
و الطباع سراقة.  
و من داءب الجنس، التشبه بالجنس.»  
همسایه را قبل از انتخاب خانه در نظر گیر، و قبل از پیمودن راه سفر، یار و رفیقی برای خویش برگیر. طبع و سرشت آدمی رباینده طبع دیگران است.  
و هر جنسی را عادت بر آن است که همانند هم جنس خود گردد.  
باید یادآور شد که انتخاب اتاقهای طبقات فوقانی برای سکنای کسانی که از نیرو و توانائی کافی برای پیمودن و بالا رفتن از پله‌ها برخوردارند، کار مناسب تر و شایسته تری است، و چنین اتاقها برای تجمع خاطر و تمرکز فکر و حواس آدمی سازگارتر می‌باشد. البته نباید فراموش کند که علاوه بر این باید همجواران او در طبقات فوقانی، افرادی صالح و لایق باشند.  
قبلا (در این کتاب) یادآور شدیم که خطیب بغدادی می‌گفت:  
«غرفه ها، یعنی اتاقهای طبقات فوقانی برای حفظ و ایمنی از تشتت خاطر، و یا حفظ کردن مطالب علمی، جای مناسب تری است.»  
اما افراد ضعیف و ناتوان، و یا کسانی که متهم هستند، و نیز کسانی که مردم در فتوی و اشتغالات علمی به آنها مراجعه می‌کنند، سکنی و اقامت آنها در طبقه پائین مناسب تر و شایسته تر است.  
صعود از پله‌ها و نردبانهائی که به در ورودی مدرسه و یا دهلیز و دالان آن نزدیک است در خور افرادی است که مورد اعتماد و خوش نام می‌باشند. اما پله‌های داخل مدرسه - که اهل مدرسه ناگزیرند برای پیمودن و بالارفتن از آن، از حیاط مدرسه عبور کنند - مناسب افراد ناشناخته و متهم و بدنام است.  
کسانی که شایسته سکنی و بیتوته در مدارس نیستند:  
بهتر است محصل خوش سیما و زیباچهره و نیز افراد خردسالی که سرپرست و مراقبی هشیار بر آنها گمارده نشده است در مدرسه سکنی اختیار نکرده و در آن بیتوته نکنند.  
و نیز (دانشجویان و محصلین از طائفه) نسوان، بهتر است از سکنای در جایهائی که مردها از کنار در آنها عبور و رفت و آمد می‌کنند و یا اقامت در محلی که دارای پنجره و روزنه‌ای مشرف بر حیاط مدرسه می‌باشد خودداری نمایند.  
محصلی که در مدرسه اقامت دارد نباید وارد اتاق کسی گردد که مشکوک و یا بدنام و یا متهم به ضعف دینی می‌باشد.  
و نیز شایسته است کسی بر او وارد نشود که اهل مدرسه از او بدشان می‌آید، و یا بدیهای ساکنان مدرسه را بر سر زبانها می‌اندازند، و یا به ضرر آنها نمامی و سخن چینی می‌کند، و یا اهل مدرسه را با هم درگیر می‌سازد، و یا آنان را از تحصیل و اشتغالات منصرف ساخته و موجب بیگانگی آنان با علم می‌گردد.  
باری، محصل نباید در محیط مدرسه، جز با اهل مدرسه، با هیچ فرد و یا قشر دیگری معاشرت و شد آمد کند.

8 آداب ورود و خروج و راه رفتن و بالا رفتن و پائین آمدن در مدرسه

اگر محل سکنای محصل (و یا ورود به حجره و اتاقش) در مسجد و یا محل اجتماع و گردهم آئی مردم و یا شاگردان قرار داشته باشد، و او هم ناگزیر باشد برای ورود به اتاق خویش از روی حصیر و فرش مدرس و محل انعقاد درس عبور کند، باید هنگام بالا رفتن در سوی اتاق خویش از افتادن کفشهایش جلوگیری کند و پاافزار و کفش خود را وارونه در جهت قبله و یا در پیش روی مردم قرار ندهد، و نیز جامه و لباسش را در جهت قبله و در برابر دید مردم ننهد و نیاویزد؛ بلکه باید پس از تکاندن کفش از گل و گرد و غبار آنها آن‌ها را از بیرون بر روی هم قرار دهد و آنها را پرت نکند؛ و این کفشها را در محلی که احتمالا مردم در آنجا هستند و یا طبق معمول از آنجا می‌گذرند - از قبیل ایوان و پیشخوان اتاق خود - نگذارد؛ بلکه پس از درآوردن آنها از پاهایش در قسمت پائین وسط پیشخوان بر زمین نهد. او نباید کفشهایش را طوری زیر حصیر مسجد قرار دهد که موجب شکستگی و از هم دریدن تار و پود آن گردد.  
اگر محل سکنای محصل در طبقه فوقانی باشد باید در اتاق خویش آهسته راه برود، و آهسته بر روی کف اتاق به پشت و پهلو افتد، و اشیاء سنگین را آهسته بر زمین نهد تا ساکنان طبقه تحتانی را نیازارد.  
اگر دو محصل از ساکنان طبقه فوقانی و یا اشخاصی دیگر، در پله بالائی در موقع فرود آمدن به هم برسند باید محصل و یا شخص کم سال تر، قبل از بزرگ سال تر از پله‌ها فرود آیند. ادب و نزاکت اقتضاء می‌کند بطور کلی آنکه دنبال تر قرار دارد با درنگ و تأمل و آهسته آهسته از پله‌ها پائین آید و در فرود آمدن از پله‌ها - تا وقتی کسی که جلوتر است به آخرین پله زیرین نرسد - شتاب نگیرد؛ بلکه صبر کند تا او از پله‌ها فرود آید و پس از او فرود آمدن خود را آغاز نماید. ولی رعایت این نکته - در صورتی که فرد بزرگ سال تر به دنبال کم سال تر فرود می‌آید - از ضرورت فزونتری برخوردار است.  
ولی چنانچه دو و یا چند نفر در پله پائین، برای بالا رفتن به هم برسند باید کم سال تر به دنبال بزرگ سال تر، این پله‌ها را طی کند تا آنکه بزرگ سال تر - قبل از او - از پله‌ها صعود نماید.

9 باید از نشستن و راه رفتن در جای‌های نامناسب خودداری کرد

محصل نباید بطور عموم و به ویژه به هنگام درس، دم در مدرسه و یا مدرس را به عنوان محل جلوس خویش اتخاذ کرده و در آنجا بنشیند؛ بلکه حتی الامکان باید از جلوس در کنار در مدرسه خودداری نماید، مگر آنگاه که ضرورت و نیاز و یا تنگی نفس و خفگی سینه، او را ناگزیر سازد که در چنین جایگاهی نامناسب بنشیند. او نباید در دهلیز و دالانی - که به منظور گذرگاه و راه ورود به مدرسه تعبیه شده است - جلوس نماید. در طی اخبار، از جلوس در معابر و گذرگاههای مردم نهی شده است؛ دهلیز مدرسه نیز به عنوان گذرگاه عمومی و معبر و یا چیزی به منزله و مفهوم آن تلقی می‌گردد. به ویژه اگر جلوس کننده کسی باشد که دیگران نسبت به او در خویشتن احساس شرم و حیاء نموده و یا از کسانی باشد که بدنام و مورد تهمت است و یا او را به بازی و شوخی می‌گیرند، (که جلوس این گونه اشخاص در چنین محلی به هیچ وجه روا نیست). علاوه بر این، غالبا محصلین و طلاب، همراه با خوراک (و لباس حمام) و لوازم ضروری دیگری که از بیرون با خود آورده‌اند از این دهلیز عبور کنند و از فردی که در چنین محلی نشسته است شرم و حیاء می‌نمایند و دچار خجلت زدگی می‌گردند و یا ناگزیر می‌شوند به فرد فرد اشخاصی که در این دهلیز نشسته‌اند تک تک سلام کنند. علاوه بر همه این عوارض، اگر زنانی که وابسته و فامیل و مربوط به اهل مدرسه هستند بخواهند از گذرگاه عبور نمایند، جلوس افراد در این رهگذر برای طلاب وابسته به این زنها دشوار و گران تمام می‌شود و موجب آزار و شکنجه روحی آنان می‌گردد. اضافه بر تمام این نتائج سوء، باید چنین جلوسی را به عنوان نداشتن حس تَصَوُّن و فقدان حیثیت و آبرو و بطالت و یاوه کاری برشمرد.  
محصل نباید بدون ضرورت و باری که به هر جهت و عدم نیاز به استراحت و یا به ورزش و یا بدون آنکه در انتظار کسی باشد، در صحن و حیاط مدرسه راه برود، و از ورود و خروج مکرر خویش در مدرسه بکاهد. او موظف است به هر کسی که بر در مدرسه ایستاده است سلام و تحیت خود را تقدیم نماید.  
محصل و دانشجو نباید - به گاه ازدحام مردم - جز به حکم ضرورت، وارد دستشوئی خانه و محل وضوء و توالت عمومی گردد؛ چون ورود او به چنین جایگاهی در چنان هنگام، نمایانگر ترک حفظ و صیانت حیثیت و حاکی از بی بند و باری است. لذا او باید مقداری درنگ نماید و درب آن را - در صورتی که بسته باشد - سه بار آهسته بکوبد؛ وقتی مطمئن شد که کسی در آنجا نیست آن را بگشاید. نباید از سنگ و کلوخ دیوار باری «استنجاء» استفاده کند، و دست آلوده به نجاست را بر روی دیوار بکشد.

10 تجنب و خودداری از پاره‌ای اعمال مباح در مدرسه

نباید محصل به هنگام عبور و مرور در صحن و حیاط مدرسه، به اتاق کسی که از لای شکاف در و یا از روزنه‌های دیگری نگاه کند.  
و در صورتی که درهای اتاق باز باشد به درون آن ننگرد.  
و اگر بر او سلام کردند و یا او بر اهل حجره سلام نمود، سلام و یا جواب سلام را عابرانه و در حال گذر برگزار کند، بدون آنکه به درون حجره چشم بدوزد.  
و نیز نباید به طاقها و ایوانها - به ویژه وقتی که زنها در آنها به سر می‌برند - زیاد اشاره نماید.  
او نباید صدای خود را برای تکرار درس و یا به منظور اینکه شخصی را به سوی خود فرا خواند و یا برای بحث و مذاکره، به صورت فریاد، بلند سازد؛ چون سر و صدای او موجب تشویش و تشتت خاطر و تفتت افکار اطرافیان می‌گردد. بلکه باید در هر مورد و هر موقع و به ویژه به هنگام حضور نمازگزاران در مسجد، و اهل درس در مدرس، از صدای آهسته برای تامین منظور خود استفاده کند و کفش چوبین خود را با شدت به زمین نساید و نکوبد، و در را با خشونت نبندد، و ورود و خروج خود را به گونه‌ای آزاردهنده برگزار نکند؛ و در مدرسه را به سختی - در صورت عدم نیاز و ضرورت - به هم نکوبد، و از طبقه پائین، کسی را که در طبقه فوقانی است صدا نزند؛ بلکه صدای خود را در حد نیاز تنظیم کرده و با حفظ تعادل صدایش، او را از پائین بخوابد.  
اگر اتاق و مدرسه از طریق در و یا پنجره فراسوی راه عبور و مرور مردم باز باشد باید در صورتی که ضرورتی در کار نباشد از برهنه بودن طولانی سر و تن خویش خودداری نماید.  
برحذر بودن محصل از عادات و کارهای زشت:  
محصل باید از کارهائی که اخلاقاً نقص و عیب تلقی می‌شود برحذر باشد، از قبیل خوردن در حال راه رفتن، سخن هزل و بیهوده، کشیدن کفش بر روی زمین، افراط در خمیازه، به پشت یا به پهلو افتادن در میان جمع، قهقهه و خنده‌های بلند.  
ضمنا محصل نباید بی جهت و بدون ضرورت، روی پشت بام مدرسه - که مشرف بر جاهای دیگر است - برود.

11 نکاتی ظریف درباره آداب مربوط به جلسه درس

محصل باید - قبل از حضور به هم رساندن معلم و مدرس در مدرس و مجلس درس - در آنجا حضور یابد، و شرکت در جلسه درس استاد را تا پس از جلوس او و جلوس شاگردان دیگر، به تأخیر نیندازد که در نتیجه، همه را ناگزیر سازد که طبق معمول و به حکم وظیفه، از جای خود برخاسته و در اثناء کار به سلام او پاسخ گویند. علاوه، ممکن است احیانا کسی در میان جمع باشد که از برخاستن و جواب سلام معذور باشد و این شاگرد تازه از راه رسیده حالت ناخوشایندی را در قلب احساس کند و ضمنا نداند که عذر این شخص چیست.  
پیشینیان گفته‌اند:  
«ادب و نزاکت اقتضاء می‌کند که محصلین و طلاب در انتظار استاد به سر برند نه آنکه او در انتظارشان بماند.»  
محصل باید برای حضور در دروس، موازین ادب و نزاکت را در رابطه با پوشاک و جنبه‌های ظاهر و برونی خویش رعایت کند، به این معنی که با بهترین هیئت و زیبنده ترین وضع و نظیف ترین جامه و تن پوش و بدن در جلسه درس حضور یابد.  
ابوعمر، معروف به «شیخ بن صلاح»، مانع از حضور شاگردانی در درس خود می‌شد که عمامه بر سر نداشتند و یا دکمه‌های قبا و لباس زیرین آنها باز بوده است.  
باید شاگرد و محصل به طرز نشستن خویش در محضر استاد، سر و سامان بخشیده و دقیقا به درس مدرس گوش فرا دهد و به نحو شایسته‌ای - از نظر اخلاق - اشکال و ایراد خود را القاء نماید، و در مکالمه و گفتگو و و خطاب و جواب با استاد، موازین ادب را مرعی دارد.  
محصل نباید - قبل از مدرس و استاد (و اجازه او) - به قرائت درس و استعاذه (و دعای قبل از درس) آغاز کند.  
و آنگاه که مدرس در آغاز تدریس، برای حاضران دعاء می‌کند، باید حاضران نیز به نوبه خود با دعای به استاد، دعای وی را پاسخ داده (و بدینوسیله از دعای او تشکر نمایند).  
یکی از اساتید من - که از شخصیتهای برجسته از لحاظ زهد و پارسائی و تقوی به شمار می‌رفت - شاگردانی را که این موازین اخلاقی را مراعات نمی‌کردند مورد سرزنش قرار می‌داد، و آنها را با تنبیه و هشدارش بر سر ادب می‌آورد.  
محصل باید در مجلس درس، از خوابیدن و چرت زدن و سخن گفتن با دیگران و خنده و امثال آن خودداری کند.  
و ما طی مبحث مربوط به آداب محصل و شاگرد از حالاتی که در مجلس درس، ناستوده تلقی می‌شوند گفتگو نمودیم.  
آنگاه که درس اول مدرس - با گفتن «الله اعلم» - به پایان رسید، نباید شاگرد میان این درس و درس بعدی جز با اذن و اجازه مدرس، سخنی به میان آورد؛ و وقتی مدرس، وارد بیان مسئله‌ای شد نباید محصل درباره مسئله دیگر سخن گوید. اساسا نباید هیچگاه در حضور مدرس راجع به هیچ چیزی، مطلبی را بر زبان سازد مگر آنگاه که احساس کند سخن گفتن او مفید و بجا است.  
محصل باید از جدال و ستیز در بحث، و از غلبه جوئی و سلطه گری بر دیگران بپرهیزد.  
و اگر چنین دریابد که جان و روح وی در این رهگذر، دستخوش هیجان و طغیان گشته است باید با زمام و لگام سکوت، و صبر و انقیاد و رامش، اختیار آن را به دست گرفته و مانع از غلیان و فوران روحی گردد؛ چون از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که فرمود:  
«اگر کسی - علیرغم آنکه حق با او است - دست از مِراء و جدال بردارد، خداوند متعال برای او خانه‌ای در قله و نقطه‌ای فرازا در بهشت بناء خواهد کرد» (574) ؛  
زیرا ترک ستیز و اجتناب از مجادله ناخوش آیند، برای جلوگیری از هیجان و گسترش غضب، وسیله بسیار مناسبی است و می‌توان آن را عامل مؤثرتری برای جلوگیری از نفرت و گریز دلها از یکدیگر برشمرد.  
باید هر یک از حاضران جلسه درس سعی کنند که قلبشان نسبت به یار و مصاحبشان از هرگونه شوائبی پاک و پاکیزه و عاری از حقد و کینه باشد.  
و آنگاه که پس از پایان یافتن درس از جای بر می‌خیزند در درونشان نسبت به دوست و رفیقشان کمترین حالت ناخوشایندی وجود نداشته باشد.  
وقتی محصل و یا مدرس از مجلس درس بر می‌خیزند، باید دعائی را که در طی احادیث، وارد شده است برخوانند، و آن دعاء این است:  
«سبحانک اللهم و بحمدک، و لا اله الا انت، استغفرک و اتوب الیک، فاغفرلی ذنبی؛ انه لایغفر الذنوب الا انت.»  
بار خدایا ترا تقدیس می‌کنم و ترا ستایشگرم، هیچ معبودی جز تو در خور پرستش نیست، خدایا از تو آمرزش می‌طلبم و به تو بازمی گردم، پس تو از گناهانم درگذر و مرا بیامرز، زیرا جز تو هیچکسی را نشاید که گناهان را مشمول آمرزش و گذشت قرار دهد.  
سبحان ربک رب العزة عما یصفون، و الحمد لله رب العالمین و الصلوة و السلام علی رسوله محمد و آله الغر المیامین.  
اضافات و تجدید نظر در ترجمه در ساعات پنج و پنج دقیقه بعد از ظهر روز یکشنبه بیستم شهریور 1362 ه ش = سوم ذی حجه 1403 ه ق در تهران به پایان رسید. از خداوند متعال می‌خواهم این بنده خائب و خاسر: سید محمد باقر حجتی (حسینی) را مشمول آمرزش خویش قرار داده، و این کوشش ناقابل را برای این ناتوان به عنوان ذخری در روز تهی دستی بپذیرد.  
بالنبی محمد و آله الطاهرین

الشیعة فی الاسلام

مشخصات کتاب

سرشناسه: طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰  
عنوان قراردادی: شیعه در اسلام. عربی  
عنوان و نام پدیدآور: الشیعه فی‌الاسلام/محمدحسین الطباطبائی.  
مشخصات ظاهری: ۳۰۴ ص.  
شابک: 964 - 7997 - 73 - 6  
یادداشت: این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشرشده است.  
یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.  
موضوع: شیعه - - عقاید.  
موضوع: شیعه - - تاریخ.  
موضوع: اسلام - - فرقه‌ها - - تاریخ.  
رده بندی کنگره: BP۲۱۱/۵ /ط۲ش۹۰۴۳ ۱۳۸۴  
رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۱۷۲  
شماره کتابشناسی ملی: م۸۵ - ۱۴۲۰۰

مقدمة المترجم

قد یتسال بعضهم، من هم الشیعة؟ و ما هو التشیع؟ متی وجد؟ و کیف نشا؟ و الی آخر ذلک من الاسئلة.  
فقال بعض آن هم فرقة استحدثت و تشعبت من الاسلام، و قال آخرون آن هم غلاة لیسوا بمسلمین، و ذهب جماعة الی آن هم فرقة ضالة مضلة لایربطهم بالاسلام رابط، و ماالی ذلک من الاقوال کتاب «الشیعة فی الاسلام» تحقیق جاد فی تعریف الشسیعة من جمیع جوانبهم، لمن لم یتعرف علی الفکر الشیعی فهو یجیب علی جمیع تلک التساؤلات و یرد علی الشبهات التی طالما تمسک بها الاعدا فجعلوها ذریعة، للحط من شان الشیعة و مقامهم.  
لقد عالج المؤلف هذا الهدف دون تعرض لاهل السنة، فی حین یقف مدافعا عن اصالة الشیعة، و یبین علل نشوئهم، و قد حاول المؤلف ان یعرض التشیع، و هو جانب من الاسلام الاصیل، بعیدا عن التفرقة و الانشقاق فی صفوف المسلمین.  
جا الکتاب مبسطا و بلغة یفهما الجمیع، لا یستغنی عنه الشیعة ذاتهم و خاصة الشباب.  
لقد قسم المؤلف قدس سره بحثه القیم هذا الی ثلاثة فصول، استعرض خلالهاتاریخ الشیعة و معتقداتهم و علومهم.  
فبحث فی الفصل الاول، کیفیة نشؤ الشیعة و انقساماتها، و موجزا عن تاریخ الشیعة الاثنی عشریة و استعرض فی الفصل الثانی، الفکر الشیعی، و الطرق التی ینتهجهافی الاحتجاج، من ظواهر دینیة او بحوث عقلیة و تناول فی الفصل الثالث، اصول الدین و فروعه من وجهة نظر الشیعة، فی اللّه سبحانه و صفاته، و فی معرفة النبی (ص) و الوحی، و فی المعاد، و فی الامامة، و الفرق بین النبی و الامام و موجز عن تاریخ الائمة الاثنی عشر (ع) و مبحث فی ظهور المهدی عجل اللّه تعالی فرجه الشریف.

تعریف بالکاتب

ولد المؤلف العلامة السید محمد حسین الطباطبائی فی بیت علم و فضل، فی بیت له تاریخ طویل فی خدمة شریعة الاسلام و منهج الرسول و اهل بیته، اذ ان اربعة عشر من اجداد المؤلف کانوا من العلما المبرزین فی مدینة تبریز الایرانیة.  
ولد سنة 1321 للهجرة، فتابع دراسته الاولیة هناک، ثم رحل الی النجف الاشرف سنة 1344 ه، و مکث هناک، مدة لا تقل عن عشرة سنوات، اکتسب خلالهامختلف العلوم الاسلامیة، فدرس الفقه و الاصول، و الفلسفة و الریاضیات و الاخلاق، ثم رجع الی موطنه سنة 1354 ه.  
لم یکتف بدراسة الفقه و الاصول بشکلها المبسط، و انما تعمق فی دراسة هذین العلمین، و تناول دراسة علم النحو و الصرف ایضا، و دراسة الادب العربی، و تطرق الی دراسة علم الریاضیات القدیم ک «اصول» اقلیدس و «المجسطی» لبطلیموس، و الفلسفة و علم الکلام و العرفان و التفسیر ایضا.  
ذاعت شهرته فی ایران، بعد ان هاجر من مسقط راسه الی مدینة قم، اثر الحوادث السیاسیة للحرب العالمیة الثانیة، فاقام فیها سنة 1365 ه، و شرع بتدریس الفسیر و الحکمة و المعارف الاسلامیة، و لم یتوان فی مناقشة و محاججة المخالفین، فارشد العدید منهم الی طریق الحق و الصواب.  
کان لمحاضراته فی الحوزة العلمیة، اثر بلیغ فی طلابها، بل شملت المثقفین ایضا فکانت لقااته مع الاستاذ «هنری کربن» مستمرة فی کل خریف، یحضرها جمع من الفضلا و العلما، تطرح فیها المسائل الدینیة و الفلسفیة، فکانت لها نتائجها المثمرة.  
ومن الجدیر بالذکر ان تلک اللقاات و المباحثات لم یکن لها نظیر فی العالم الاسلامی، منذ القرون الوسطی حین کان التلاقح الفکری بین الاسلام و المسیحیة.  
احیا العلامة الطباطبائی، العلوم العقلیة و تفسیر القرآن، فاهتم بتدریس الحکمه، فشرع بتدریس کتاب «الشفا» و «الاسفار.»  
کان یمتاز بد ماثة الخلق، فکان عاملا رئیسیا فی شد الطلاب الی محاضراته القیمة، اذ کان یحضرها المئات، فنال الکثیر منهم درجة الاجتهاد فی الحکمة، و اصبحوا اساتذة قادرین علی تدریسها.  
کان العلامة یحرص علی الاخلاق و تزکیة النفس فضلا عن اهتمامه بالحکمة و العرفان، و یمکن القول بانه اسس مدرسة جدیدة فی التربیة و علم الاخلاق، فقدم للمجتمع نماذج تتصف باخلاق اسلامیة عالیة، و کان یؤکد کثیرا علی ضرورة تلازم التعالیم الاسلامیة مع التربیة المدرسیة و یعتبرها من المسائل الاساسیة فی المعارف الاسلامیة، الا انه من المؤسف لم یراع هذا الامر فی المدارس الحدیثة ببلاد المسلمین.  
مؤلفاته:  
1) تفسیر المیزان فی (20) جزا باللغة العربیة، و ترجم الی الفارسیة و الانجلیزیة.  
2) مبادی الفلسفة و طریقة المثالیة، مع شرح و هوامش للعلامة الفیلسوف مرتضی مطهری.  
3) شرح الاسفار لصدرالدین الشیرازی، فی ستة مجلدات.  
4) حوار مع الاستاذ «هنری کربن» فی مجلدین.  
5) رسالة فی الحکومة الاسلامیة، طبعت بالعربیة و الفارسیة و الالمانیة.  
6) حاشیة الکفایة.  
7) رسالة فی القوة و الفعل.  
8) رسالة فی اثبات الذات.  
9) رسالة فی الصفات.  
10) رسالة فی الافعال.  
11) رسالة فی الوسائط.  
12) الانسان قبل الدنیا.  
13) الانسان فی الدنیا.  
14) الانسان بعد الدنیا.  
15) رسالة فی النبوة.  
16) رسالة فی الولایة.  
17) رسالة فی المشتقات.  
18) رسالة فی البرهان.  
19) رسالة فی المغالطة.  
20) رسالة فی التحلیل.  
21) رسالة فی الترکیب.  
22) رسالة فی الاعتبارات.  
23) رسالة فی النبوة و المنامات.  
24) منظومة فی رسم خط النستعلیق.  
25) علی و الفلسفة الالهیة.  
26) القرآن فی الاسلام.  
27) الشیعة فی الاسلام، (الکتاب الحاضر).  
هذا فضلا عن المقالات المتعددة التی کانت تنشر فی المجلات العلمیة آنذاک.  
لعل من اهم آثار العلامة و مؤلفاته هو کتابه «المیزان فی تفسیر القرآن» و یعتبرمن التفاسیر القیمة لهذا العصر، فقد خدم هذا التفسیر المجتمع الاسلامی، کما خدمت التفاسیر القیمة القدیمة المسلمین، بتناسبها و تلازمها مع العلوم و الفلسفة حینئذ، لفهم معانی القرآن فی العصور السالفة.  
لقد اتخذ العلامة نهجا خاصا فی تفسیره هذا، اذ یبتنی علی نص الحدیث، و هو تفسیر القرآن بالقرآن.  
لقد قضی العلامة عمرا فی خدمة الدین الحنیف، و المجتمع الاسلامی، فکان و لایزال - منارا لرواد الفضیلة و العلم، فقد انار الطریق للعدید ممن قراوا مصنفاته، و حضروا مجلسه، فمنحهم روحا علمیة خالصة و اتجاها فکریا سلیما، حفظه اللّه تعالی، و ایده، و منحه الصحة و العافیة.

مقدمة المؤلف

الکتاب الذی بین ایدینا «الشیعة فی الاسلام» یعرب عن حقیقة مذهب التشیع و ماهیته، و هو احد المذهبین الاسلامیین الرئیسیین «الشیعی و السنی.»  
یستعرض الکتاب کیفیة نشؤ المذهب الشیعی و اسلوب التفکیر الدینی لدی الشیعة و المعارف الاسلامیة من وجهة نظرهم.  
الدین: لا شک فی ان ای انسان یمیل فی حیاته الی ابنا جنسه، و لا تخلو اعماله التی یقوم بها فی بیئته، من صلة بعضها ببعضها الاخر، کالاکل و الشرب، و السکون و الحرکة، و النوم و الیقظة فی الوقت الذی تنفصل کل من هذه الافعال و الحرکات عن الاخری، تکون مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا وثیقا.  
علی هذا الاساس، فان الاعمال التی یقوم بها الانسان فی حیاته، تتحقق فی حدود نظام لا یتعداه و تنبع من نظرة معینة، الا و هی ان الانسان یرید ان یحیی حیاة سعیدة، یظفر بماله و امنیاته و بعبارة اخری، یطمح الانسان قدر استطاعته الی تحقیق متطلباته بصورة اکمل و ما ذلک الا للحفاظ علی و جوده و بقائه.  
وانطلاقا من هذه النظرة، بات الانسان ینظم اعماله وفق قوانین و احکام، و ضعهابمیله، او اقتبسها من آخرین و بالتالی نجده یتخذ اسلوبا خاصا فی حیاته فهویکدویسعی من اجل اعداد متطلبات حیاته، لانه یعتبرها من الاسس و المقو مات لها.  
فهو یبادر الی تناول الما و الطعام، لیسد بهما عطشه و جوعه، لان الاکل و الشرب، حاجتان ضروریتان لاستمرار الحیاة.  
ان هذه القوانین التی تحکم حیاة الانسان تبتنی علی اعتقاد اساسی و الانسان یعتمد علیها فی بنا علاقاته، و هو تصوره عن الحیاة و الکون، و الذی هو جز منه، و تاملاته عن حقیقتها، و یتضح هذا الموضوع بالتامل فی الارا المختلفة التی یرتایهاالناس فی حقیقة العالم.  
فالذین یحصرون الوجود فی هذا العالم المادی المحسوس، و یعدون الانسان کائنا مادیا محضا (یحیی بتدفق الحیاة فی جسمه، و یفنی بالموت) فان نظرتهم هذه الی الحیاة نظرة مادیة بحتة، فهم یسعون الی تحقیق متطلباتهم المادیة، و یبذلون فی هذا السبیل قصاری جهودهم لتذلیل الظروف و العوامل الطبیعیة لاغراضهم و مصالحهم الخاصة.  
واما الذین یعتقدون بان عالم الطبیعة من صنع خالق اعلی شانا من الطبیعة، مثل عبدة الاوثان، فانهم یذهبون الی ان العالم مخلوق، و خاصة الانسان و قد اسبغ الخالق نعمه علیه، کی ینعم بخیراتها، فهم ینسقون برامج حیاتهم وفقا لرضی الخالق، مبتعدین عن سخطه و غضبه، فاذا ما استطاعوا جلب رضاه، فنعمه موفورة مغدقة علیهم، و اذا زالت انعم فدلیل سخطه علیهم.  
وهناک من یعتقد باللّه سبحانه وحده، و یری ان حیاة الانسان خالدة، و هو مسؤول عن اعماله خیرها و شرها و یقر بیوم الجزا (القیامة) کالمجوس و الیهود و النصاری و المسلمین، فهم یسلکون طریقا فی حیاتهم، مراعین فیه هذا الاصل الاعتقادی، کی یحصلوا علی سعادة الدارین الدنیا و الاخرة.  
ان مجموع هذه المعتقدات و الاسس (الاعتقاد بحقیقة الانسان و الکون) و ما یلازمها من احکام و انظمة متناسقة، و التی تدخل فی نطاق عملهم فی الحیاة ب «المذهب» مثل مذهب التسنن و التشیع فی الاسلام، او مذهب الملکانی و النسطوری فی المسیحیة.  
وبنا علی ماتقدم یستحیل علی الانسان و إن کان منکرا لوجود اللّه تعالی ان یکون فی غنی عن الدین (دستور الحیاة الذی بنی علی اصل اعتقادی) فالدین اذن طریقة الحیاة التی لا تنفک عنها.  
والقرآن الکریم، یشیر الی ان الانسان لابد ان ینتهج الدین طریقا له و مسلکا، و هذا الطریق قد جعله اللّه تعالی للبشر کافة و بانتهاجه یصل الی اللّه جل و علا.  
ولکن الامر یختلف بالنسبة الی الافراد، فاما الذین سلکوا الدین الحق و هو الاسلام فقد سلکوا طریق الصواب و اما الذین مالوا عن هذا الطریق فقد ضلوا ضلالامبینا.  
الاسلام: الاسلام لغة، هو الانقیاد لامر الامر و نهیه بلا اعتراض، و قد اطلق القرآن الکریم، کلمة الاسلام علی هذه الدعوة، و اطاره العام هو تسلیم الانسان امام رب العالمین والا یعبد الا اللّه الواحد الاحد، والا یتبع الا اوامره.  
والقرآن الکریم یخبرنا ان ابراهیم الخلیل علیه السلام هو اول من سمی هذا الدین بالاسلام، و متبعیه بالمسلمین.  
الشیعة: یراد بها الاتباع و تطلق علی الذین یرون ان الخلافة بعد النبی (ص) منحصرة فی اهل بیته و المراد منها فی المعارف الاسلامیة التابعون لاهل البیت علیهم السلام.

1 کیفیة نشؤ الشیعة و تطورهم

1 بدایة نشؤ الشیعة

یجب ان نعلم ان بدایة نشؤ الشیعة، و التی سمیت لاول مرة بشیعة علی (اول امام من ائمة اهل البیت (ع) و عرفت بهذا الاسم کانت فی زمن النبی الاکرم (ص) ، فظهورالدعوة الاسلامیة و تقدمها و انتشارها خلال ثلاث و عشرین سنة، زمن البعثة النبویة، ادت الی ظهور مثل هذه الطائفة بین طحابة النبی الاکرم (ص):  
الف) و فی الایام الاولی من بعثته (ص) امر بنص من القرآن الکریم ان یدعوعشیرته الاقربین، و صرح فی جمعهم ان اول من یبایعنی علی هذا الامر سیکون خلیفتی و وصیی من بعدی، فکان علی (ع) اول من تقدم، و قبل الاسلام، و النبی قبل ایمانه، و تعهد بکل ما وعده به، و یستحیل عادة علی قائد نهضة، و فی ایامها الاولی ان یعین احد اصحابه وزیرا و خلیفة له علی الاخرین، و لا یعرفه للخلص من اصحابه و اعوانه، او ان یکتفی بهذا الامتیاز لیعرفه و لیعرفه، و لا یطلعه علی مهمته طوال حیاته و دعوته، او ان یجعله بعیدا عن مسؤولیات الوزارة و الخلافة و یغض النظر عن مقام الخلافة و ما یجب ان یبدی لها من احترام و تقدیر، و لا یفرق بینه و بین الاخرین.  
ب) ان النبی الاکرم (ص) وفقا للروایات المستفیضة و المتواترة عن طریق اهل السنة و الشیعة، و التی یصرح فیها ان علیا علیه السلام مصون من الخطا و المعصیة فی اقواله و افعاله، و کل ما یقوم به فهو مطابق للدعوة و للرسالة، و هو اعلم الناس بالعلوم الاسلامیة و شریعة السما.  
ج) قام الامام علی (ع) بخدمات جمة للرسالة و تضحیات مدهشة، کمنامه فی فراش النبی (ص) لیلة الهجرة فلو لم یکن الامام علی (ع) مشارکا فی احدی الغزوات (بدر واحد و الخندق و خیبر) ، لما حقق الاسلام و لا المسلمون انتصارا فی احداها و کان القتل و الفشل حلیفهم.  
د) موضوع غدیر خم، و الذی اعلن فیه النبی الاکرم (ص) الولایة العامة لعلی (ع) فجعله علی المسلمین ما کان له علیهم.  
من الطبیعی، ان هذه الخصائص و الفضائل التی انفرد بها الامام علی (ع) ، و التی هی مورد اتفاق الجمیع، و العلاقة الخاصة، التی کان یبدیها النبی الاکرم (ص) جعلت له مؤیدین محبین مخلصین، من صحابة النبی و انصاره، کما اثارت لدی بعضهم الاخرالحقد و الحسد.  
وفضلا عن هذا کله، فان کلمة «شیعة علی» و «شیعة اهل البیت» قد جات فی کثیر من اقوال النبی (ص).

2 سبب انفصال الاقلیة الشیعیة عن اکثریة السنة، و ظهور الاختلافات

کان شیعة علی (ع) و اصحابه یعتقدون اعتقادا راسخا ان الخلافة ستکون لعلی (ع) بعد وفاة النبی (ص) و ذلک لما کان یتسم به (ع) من مقام و منزلة لدی الرسول (ص) و الصحابة و المسلمین، و ظواهر الامور و الحوادث تؤید ذلک: عدا ما حدث فی ایام مرضه (ص).  
ولکن ما حدث هو غیر ما کان یتوقعونه، ففی الوقت الذی التحق النبی (ص) بالرفیق الاعلی، و لم یغسل جسده الطاهر، و لم یدفن بعد، و حینما کان اهل البیت و عدد من الصحابة منصرفین فی العزا، و اجرا المقدمات اللازمة، اذ وصلهم نبا انصراف جماعة قلیلة لتعیین الخلیفة بعد الرسول (ص) ، و هذه القلة التی غلبت الکثرة، قد بادرت بهذا الامر عجالة، دون ان یستشیروا اهل البیت، و اقربا النبی (ص) و عشیرته و صحابته الا ان یروا انفسهم قبال امر واقع، و بعد ان فرغ الامام علی (ع) ، و من معه من الصحابة (کابن عباس و الزبیر و سلمان و ابی ذر و المقداد و عمار) من دفن النبی (ص) اعلموا بالذی حدث، رفعوا علم المعارضة، فانتقدوا القائمین بهذا الامر، و ابدوا اعتراضهم للخلافة الانتخابیة، باقامتهم جلسات متعددة، و الجواب الذی سمعوه هو ان صلاح المسلمین کان فی الذی حدث.  
فالانتقاد هذا و الاعتراف ادیا الی انفصال الاقلیة عن الاکثریة، و اشتهر اصحاب الامام علی (ع) باسم «شیعة علی» فالقائمون بامور الخلافة، کانوا یسعون وفقا للسیاسة آنذاک، الا یشتهر هؤلا الاقلیة بهذا الاسم، والا ینقسم المجتمع الی اقلیة و اکثریة، فکانوا یعتبرون الخلافة اجماعا، و یطلق علی المعارض لها، متخلفا عن البیعة، و متخلفاعن جماعة المسلمین، و احیانا کان یوصف بصفات بذیئة اخری.  
وفی الحقیقة ان الشیعة قد حکم علیها بالتخلف منذ الایام الاولی، و لم تستطع ان تکسب شیئا منذ ان ابدت معارضتها، و الامام علی (ع) لم یعلنها ثورة و حربا، رعایة لمصلحة الاسلام و المسلمین، و لفقدانه للاشیاع بالقدر المطلوب، الا ان هؤلاالمعارضین لم یستسلموا للاکثریة من حیث العقیدة، و کانوا یرون ان الخلافة و المرجعیة العلمیة هی حق مطلق للامام علی (ع) ، فکان رجوعهم فی القضایا العلمیة و المعنویة الیه وحده، و کانوا یدعون الی هذا الامر.

3 موضوعا الخلافة و المرجعیة العلمیة

کان الشیعة یعتقدون ان ما یهم المجتمع اولا و قبل کل شی هو وضوح و تبیان التعالیم الاسلامیة و من ثم نشرها فی المجتمع، و بعبارة اخری هی نظرة المجتمع الی العالم و الانسان نظرة واقعیة، و الوقوف علی الواجبات و الوظائف الانسانیة (بالشکل الذی یکون فیه الصلاح الواقعی) و القیام بها، و إن کانت مخالفة لاهوائهم و میولهم.  
هذا من جهة و من جهة اخری، فان قیام حکومة دینیة ما هو الا لتنفیذ الاحکام الاسلامیة فی المجتمع، و الحفاظ علیه، بحیث لا یعبد الناس الا اللّه جل و علا، و إن یحظوا بحریة تامة و عدالة فردیة و اجتماعیة، و هاتان المهمتان یجب ان تناط الی شخص یتسم بالعصمة و الصیانة الالهیة، اذ من المحتمل ان یتعهد هذه المسؤولیة اناس لم یسلموا من الانحراف الفکری و العقائدی، و لم ینزهوا من الخیانة و تتحول العدالة التی تمنح الحریة الاسلامیة الی ملوکیة موروثة مستبدة، کملوکیة کسری و قیصر، و تتعرض التعالیم الاسلامیة المنزهة الی تحریف، کتعالیم الادیان السماویة الاخری، و لا تکون بمامن من العلما الذین قد رکبوا اهواهم فالشخص الوحید الذی قد نهج نهج الرسول (ص) فی اعماله و افعاله، و کان سدیدا فی سیرته، متبعا لکتاب اللّه تعالی و سنة نبیه (ص) اتباعا کاملا هو الامام علی (ع).  
واذا کانت الاکثریة تدعی ان قریشا تعارض حکومة علی (ع) الحقة و خلافته، کان لزاما علیهم ان یوجهوا المخالفین التوجیه الحسن، و إن یرشدوهم الی طریق الحق و الصواب، کما صنعوا مع ممتنعی الزکاة، فحاربوهم، و لم یتوانوا عن اخذ الزکاة منهم، لا ان یدحضوا الحق خوفا من مخالفة قریش.  
نعم، ان الدافع الذی دفع الشیعة للمعارضة امام الخلافة الانتخابیة، هو الخوف من عواقبه الوخیمة الا و هو فساد و سقم الطریقة التی ستتخذها الحکومة الاسلامیة، و ما یلازمها من انهدام الاسس العالیة للدین و قد اوضحت الحوادث المتتالیة صحة هذه العقیدة بمرور الزمان و الایام، اکثر فاکثر، مما ادی بالشیعة الی ان تکون ثابتة فی عقیدتها، مؤمنة باهدافها علما بانها قد کانت اقلیة الا ان هذه الاقلیة قد ذابت فی الاکثریة ظاهرا، و لکنها بقیت تستلهم التعالیم الاسلامیة من اهل البیت باطنا، و کانت متفانیة فی نهجها و طریقها و فی الوقت ذاته کانت تسعی فی التقدم و الرقی، و الحفاظ علی قدرة الاسلام و عظمته، فلم تبد مخالفتها علنا و جهارا و کانت الشیعة تذهب الی الجهاد سیرامع الاکثریة، و لم تتدخل فی الامور العامة، و الامام علی (ع) کان یرشد الاکثریة لما فیه نفع الاسلام، و مصلحة المسلمین.

4 الطریقة السیاسیة للخلافة الانتخابیة، و مخالفتها للفکر الشیعی

کان الشیعة یعتقدون ان شریعة الاسلام السماویة التی قد تعینت مضامینها فی کتاب اللّه و سنة نبیه (ص) ستبقی خالدة الی یوم القیامة دون ان یصیبها تغییر او تحریف.  
والحکومة الاسلامیة لا یحق لها بای عذر ان تتهاون فی اجرا الاحکام اجرا کاملا فواجب الحکومة الاسلامیة هو ان تتخذ الشوری فی نطاق الشریعة و وفق اللمصلحة آنذاک، ما یجب اتخاذه من قرارات، ولکن ما حدث من واقعة البیعة السیاسیة، و کذا حادث الدواة و القرطاس، و الذی حدث فی اخریات ایام مرض النبی الاکرم (ص) لدلیل واضح علی ان المدافعین عن الخلافة الانتخابیة کانوا یعتقدون ان کتاب اللّه وحده یجب ان یحفظ و یحتفظ به کقانون، اما السنة و اقوال النبی الکریم (ص) فلیس لهاذلک الاعتبار، و هم علی اعتقاد ان الحکومة الاسلامیة تستطیع ان تضع السنة جانبا اذا اقتضت المصلحة ذلک.  
وهذه العقیدة یؤیدها الکثیر من الروایات التی نقلت فی خصوص الصحابة بعدئذ (الصحابة ذو اجتهاد، فاذا ما اصابوا فی اجتهادهم فانهم ماجورون و إذا ما اخطا و افهم معذورون) ، و خیر دلیل علی ذلک ما حدث لخالد بن الولید، و هو احد القوادللخلیفة، اذ دخل ضیفا علی احد مشاهیر المسلمین (مالک بن نویرة) لیلا و تربص له فقتله، و وضع راسه فی التنور و احرقه، و فی اللیلة ذاتها واقع زوجة مالک و بعد هذه الجنایة التی تعرق لها الجباه، لم یجر الخلیفة الحد علیه، متذرعا بعذر: الا و هو ان حکومته بحاجة الیه.  
وکذا الامتناع من اعطا الخمس لاهل البیت و اقربا النبی الاکرم (ص) و منع کتابة احادیث النبی الکریم منعا باتا، و إذا ما عثر علی حدیث مکتوب عند شخص کان یحرق و کانت هذه السنة قائمة طوال خلافة الخلفا الراشدین، و حتی زمن خلافة (عمربن عبدالعزیز) الخلیفة الاموی (99 - 102) و قد تجلت هذه السیاسة فی خلافة الخلیفة الثانی (13 - 25) للهجرة.  
اذ الغی بعض احکام الشریعة مثل: حج التمتع و نکاح المتعة، و ذکر (حی علی خیر العمل) فی الاذان، و جعل الطلاق الثالث نافذ الحکم و غیرها، و فی زمن خلافته کان بیت المال یوزع بین الناس مع تباین و الذی ادی الی ظهور طبقات مختلفة من المسلمین، تثیر الدهشة و القلق، و کان من نتائجها وقوع حوادث دامیة مفزعة، و فی زمنه کان معاویة فی الشام یتمتع بسلطان لا یختلف عن سلطنة کسری و قیصر، و قد اسماه الخلیفة بکسری العرب، و لم یتعرض له بقول، و لم یردعه عن اعماله.  
وبعد ان قتل الخلیفة الثانی علی ید غلام فارسی، و وفقا لاکثریة آرا الشوری البالغ عددهم ستة اعضا و الذی تم تشکیله بامر من الخلیفة، عین الخلیفة الثالث، فعین اقرباه الامویین ولاة و امرا، فجعل منهم الولاة فی کل من الحجاز و العراق و مصر و سائر البلدان الاسلامیة، فکانوا جائرین فی حکمهم، عرفوا بشقاوتهم و ظلمهم و فسقهم و فجورهم، نقضوا القوانین الاسلامیة الجاریة، فالشکاوی کانت تنهال علی دار الخلافة، ولکن الخلیفة الثالث کان متاثرا لما تربطهم به من صلة القربی، و خاصة مروان بن الحکم و لم یهتم بشکاوی الناس، و کان احیانا یعاقب الشکاة فثار الناس علیه سنة 35 للهجرة، و بعد محاصرة منزله، و صراع شدید قتلوه.  
کان الخلیفة یؤید و الیه علی الشام تاییدا مطلقا و هو احد اقاربه الامویین (معاویة) و کان یدعم موقفه بتاییده المستمر له و فی الحقیقة کان ثقل الخلافة فی الشام، و لم یکن مرکز الخلافة (المدینة) الا شکل ظاهر.  
فخلافة الخلیفة الاول قد استقرت بانتخاب اکثریة الصحابة و الخلیفة الثانی عی ن من قبل الخلیفة الاول، و الخلیفة الثالث انتخب من الاعضا الستة للشوری الذین عینهم الخلیفة الثانی.  
فاکنت سیاسة هؤلا الخلفا الثلاثة فی الامور و شؤون الناس ان ینفذوا القوانین الاسلامیة فی المجتمع وفقا للاجتهاد و المصلحة آنذاک، و وفقا لما یرتایه مقام الخلافة، فالقرآن یقرا دون تفسیر او تدبر و اقوال الرسول العظیم (الحدیث) تروی دون ان تکتب علی قرطاس، و لا تتجاوز حد الاذن و اللسان فکانت الکتابة مختصة بالقرآن الکریم، و الحدیث لا یکتب علی الاطلاق.  
وبعد معرکة الیمامة و التی انتهت فی سنة 12 للهجرة بمقتل جمع من الصحابة کانوا من حفظة القرآن، یقترح عمر بن الخطاب علی الخلیفة الاول ان یجمع القرآن فی مصحف، و یبین الهدف و الغرض فی اقتراحه بقوله:  
اذا ما حدثت معرکة اخری، و اشترک فیها بقیة حملة القرآن و حفظته، فسوف یذهب القرآن من بین اظهرنا، اذن یستلزم جمع آیات القرآن فی مصحف، تکتب آیاته، فنفذوا هذا الاقتراح بالنسبة للقرآن الکریم.  
ومع ان الاحادیث النبویة هی التالیة للقرآن، و کانت تواجه نفس الخطر، و لم تکن بمامن من خطر نقل الحدیث معنی، دون الالتفات الی النص، و کذا الزیادة و النقصان، و التحریف و النسیان، و ما الی ذلک من الاخطار التی کان یواجهه الحدیث، فلم توجه عنایة او رعایة لحفظه و صیانته، بل کانت کتابة الحدیث ممنوعا، و إذا ماحصلوا علی شی منه فکان یلقی فی النار.  
ولم تمض فترة من الزمن حتی ظهر التضاد فی المسائل الاسلامیة الضروریة کالصلاة، و لم یطرا تقدم فی بقیة الفروع العلمیة فی هذه الفترة، فی حین نری القرآن الکریم یشجع المشتغلین بالعلم، و احادیث النبی الکریم تؤید ذلک، فلم یر لتلک الایات و الاحادیث مصداقا فی الخارج، و انصرف اکثر الناس بالفتوحات المتعاقبة، و اعجبوا بالغنائم المتزایدة، و التی کانت تتدفق الی الجزیرة العربیة من کل صوب وحدب، و لم یکن هناک اهتمام بعلوم سلالة الرسالة و معدن الوحی، و فی مقدمتهم علی علیه السلام و النبی (ص) قد صرح معلنا ان علیا اعرف الناس بالعلوم الاسلامیة، و المفاهیم القرآنیة، و لم یسمحوا له بالمشارکة فی جمع القرآن (وهم علی علم من ان علیا بعد وفاة النبی (ص) کان جلیس داره یجمع القرآن) و لم یذکر اسمه فی اندیتهم و اجتماعاتهم.  
فان هذه الامور و نظائرها، ادت بشیعة علی الی ان یقفوا موقفا اکثر وعیا وارسخ عقیدة، واشد نشاطا، و لما کان علی (ع) بعیدا عن ذلک المقام الذی یجعله مشرفا علی التربیة العامة للناس، انصرف الی تربیة الخاصة من شیعته و انصاره.

5 انتها الخلافة الی امیرالمؤمنین (ع) و سیرته

بدات خلافة علی (ع) فی اواخر سنة خمس و ثلاثین للهجرة، و استمرت حوالی اربع سنوات و تسعة اشهر، و کان فی سیرته مماثلا لسیرة النبی الاکرم (ص) ، اعادمعظم المسائل التی وجدت فی زمن الخلفا السابقین الی حالتها الاولی، و عزل الولاة غیر الکفوئین و فی الحقیقة، احدث انتفاضة ثوریة، کانت تنطوی علی مشاکل متعددة.  
والامام علی (ع) فی الایام الاولی من خلافته وقف مخاطبا الناس قائلا:  
«الاوان بلی تکم قد عادت کهیئتها یوم بعث اللّه نبیه صلی اللّه علیه و آله و سلم و الذی بعثه بالحق لتبلبلن بلبلة، و لتغربلن غربلة و لتسلطن سوط القدر، حتی یعود اسفلکم اعلاکم، ولیسبقن سابقون کانوا قصروا، و لیقصرون سباقون کانوا سبقوا.»  
استمر الامام علی (ع) فی حکومته الثوریة، فرفعت اعلام المعارضة من قبل المخالفین، کما هی طبیعة الحال لکل ثورة، اذ لابد من مناوئین، یرون مصالحهم فی خطر، فاشعلوا حربا داخلیة دامیة، بحجة الاخذ بثار دم عثمان و التی استمرت طوال خلافة الامام علی (ع) تقریبا و یعتقد الشیعة ان المسببین لهذه الحروب لم یریدوا سوی منافعهم الخاصة، و لم یکن الثار بدم عثمان الا ذریعة یتمسکون بها، لیحرضوا عوام الناس للمعارضة و النهوض امام امام الامة و خلیفتها، اذ ان هذه المعارضة لم تحدث عن سؤتفاهم.  
وما الاسباب و الدوافع التی خلقت معرکة الجمل الا غائلة الاختلاف الطبقی، و التی وجدت فی زمن الخلیفة الثانی اثر توزیع الاموال من بیت المال بطرق متباینة، وبعد خلافة علی (ع) کانت الاموال توزع بین الناس بالسویة، کما کان یفعله النبی (ص) فی حیاته، و الطریقة هذه اثارت غضب «الزبیر» و «طلحة» فمردا علی النفاق، فخرجامن المدینة الی مکة بحجة الحج، فاتفقا مع ام المؤمنین (عائشة) و التی کانت فی مکة، و لم یکن بینها و بین علی صفا و مودة، اتفقوا ان یطالبوا بدم عثمان، فاضرموا نار الحرب.  
علما بان «طلحة» و «الزبیر» کانا فی المدینة عند ما حوصرت دار الخلیفة الثالث، فلم یدافعا عنه، و لم ینصراه، و بعد مقتله، کانا من الاوائل الذین بایعوا علیا اصالة عن انفسهم و نیابة عن المهاجرین.  
واما ام المؤمنین «عائشة» فقد کانت ممن حرضوا الناس لقتل الخلیفة الثالث، وعندما سمعت نبا مقتله لاول مرة، قلت: بعدا و سحقا، و فی الحقیقة ان المسببین الاصلیین لمقتل الخلیفة کانوا من الصحابة، اذ ارسلوا الرسائل الی البلدان لغرض اثارة الناس علی الخلیفة.  
واما السبب الذی احدث حرب صفین، و التی استمرت سنة و نصف السنة، فهوطمع معاویة فی الخلافة، فاجج نارها متذرعا بدم عثمان، فاریقت الدما، و قتل مایقارب من مائة الف، و کان موقف معاویة من هذه الحرب موقف المهاجم، و لیس موقف المدافع، الا ان الثار یکون دفاعا.  
وکان شعار هذه الحرب، المطالبة بدم عثمان، علما بان الخلیفة الثالث قد طلب المساعدة و العون من معاویة لرد الهجوم، و تحرک جیش معاویة من الشام متجها الی المدینة، ولکنه تباطا فی سیره حتی قتل عثمان، و عندئذ رجع الی الشام یطالب بدم عثمان.  
وبعد ان استشهد الامام علی (ع) ، تناسی معاویة قتلة الخلیفة، و لم یعاقبهم و بعدحرب «صفین» اندلعت نار حرب «النهروان» فثار جمع من الناس و فیهم بعض الصحابة بایعاز من معاویة ممن کان فی حرب صفین، فثاروا علی علی (ع) ، فرحلوا الی البلدان الاسلامیة، فقتلوا کل من کان یدافع عن علی (ع) ، و فتکوا بالنسا الحوامل، و مثلوابهن وباجن تهن.  
والامام علی (ع) قد اخمد هذه الغائلة، ولکن بعد فترة استشهد فی مسجدالکوفة اثنا الصلاة علی ید الخوارج.

6 ما حصل علیه الشیعة طوال خلافة الامام علی (ع) فی خمس سنوات

الامام علی (ع) طوال خلافته لاربع سنوات و تسعة اشهر، و إن لم یوفق فی اعادة الاوضاع المضطربة الی حالتها الطبیعیة، الا انه قد وفق من ثلاث جهات اسیاسیة:  
1) استطاع ان یظهر شخصیة النبی الکریم (ص) المضیئة بسیرته العادلة للناس، وخاصة الشباب، فقد کان یواسی افقر الناس فی عیشه، امام تلک الابهة التی کان یتصف بها معاویة، اذ کان لایقل عن کسری و قیصر، فالامام علی (ع) لم یقدم احدا من اصدقائه و اقربائه و عشیرته علی الاخرین، و لم یرجح الغنی علی الفقیر، و لا القوی علی الضعیف.  
2) مع کثرة المشاکل المنهکة للقوی، فقد استطاع ان یضع فی متناول ایدی المسلمین الذخائر القیمة من المعارف الالهیة و العلوم الاسلامیة الحقة.  
واما ما یقوله المخالفون لعلی (ع):  
انه کان رجلا شجاعا، لیس له علم بالسیاسة، اذ کان یستطیع فی بدایة خلافته ان یرضی مخالفیه مؤقتا عن طریق المداهنة، و بعد ان یستتب له الامر کان باستطاعته ان یحاربهم و یقضی علیهم.  
ولکن هؤلا قد غفلوا عن ملاحظة مهمة و هی ان خلافة علی کانت نهضة ثوریة، وجدیر بالنهضات الثوریة، ان تکون بعیدة کل البعد عن المداهنة و الریا، و قد حدث مثیله فی زمن النبی (ص) فی اوائل بعثته، فطلب الکفار و المشرکون منه الصلح عدة مرات و طلبوا منه الا یتعرض لالهتهم، و هم ملزمون بعدم التعرض لدعوته ایضا، ولکن النبی (ص) رفض هذا الاقتراح، فی حین انه کان یستطیع ان یقیم معهم الصلح، و یحکم موقفه ثم ینهض بوجه اعدائه و فی الحقیقة ان الدعوة الاسلامیة لن تسمح باضاعة حق لاقامة حق آخر، او ان تزیل باطلا بباطل آخر و فی القرآن آیات کثیرة فی هذا الخصوص.  
علما بان اعدا علی (ع) و مخالفیه، لم یرتدعوا عن القیام بای جرم و جنایة و نقض للقوانین الاسلامیة الصریحة (دون استثنا) بغیة الوصول الی اهدافهم، فکانوایبررون مواقفهم و اعمالهم بانهم من صحابة النبی (ص) و من مجتهدی الامة، و لکن الامام علی (ع) کان ملتزما بالاحکام الاسلامیة.  
ویروی عن علی (ع) ما یقارب من احدی عشر الف کلمة قصیرة فی المسائل العقلیة و الاجتماعیة و الدینیة و خطبه و کلماته البلیغة ملیئة بالمعارف الاسلامیة، و هو الذی اسس قواعد اللغة العربیة، و وضع الاسس و المقومات للادب العربی، و هو اول من تبحر فی الفلسفة الالهیة، و تکلم وفقا لطریقة الاستدلال الحر و البرهان المنطقی، وتعرض لمسائل فلسفیة لم یتعرض لها فلاسفة العالم حتی ذلک الوقت، فاهتم بهذا الشان اهتماما بالغا، و حتی فی احرج ساعات الحرب.  
3) هذب وربی العدید من رجال الدین و علما الاسلام و کان من بینهم جمع من الزهاد و اهل المعرفة مثل: «اویس القرنی» و «کمیل بن زیاد» و «میثم التمار» و «رشیدالهجری» و یعتبر هؤلا من المنابع الاصیلة للعرفان من بین العرفانیین الاسلامیین، و یعتبر بعض منهم المصادر الرئیسیة و الاولیة لعلم الفقه و الکلام و التفسیر و قراة القرآن و غیرها.

7 انتقال الخلافة الی معاویة و تحولها الی ملوکیة موروثة

بعد استشهاد امیرالمؤمنین علی علیه السلام، تصدی لمنصب الامامة الحسن بن علی (ع) و ذلک وفقا لوصیة الامام علی (ع) و مبایعة الناس له، و یعتبر الامام الثانی للشیعة الاثنی عشریة، ولکن معاویة لم یستقر و یهدا لهذا الامر، فجهز جیشه واتجه به الی العراق مقر الخلافة، معلنا الحرب علی الحسن بن علی (ع).  
افسد معاویة رای اصحاب الحسن (ع) بمختلف الطرق و الدسائس، و منح الاموال الطائلة لهم و اجبر الامام الحسن (ع) علی الصلح معه، و إن تصیر الخلافة الیه، علی شرط ان تکون للحسن (ع) بعد وفاة معاویة، والا یتعرض الی شیعته، فصارت الخلافة لمعاویة وفقا لشروط.  
استولی معاویة علی الخلافة (سنة 40 للهجرة) ، فاتجه الی العراق، فخطب فیهم قائلا:  
«یا اهل الکوفة اتروننی قاتلتکم علی الصلاة و الزکاة و الحج ولکنی قاتلتکم لاتامر علیکم و قد آتانی اللّه ذلک، و انتم کارهون.»  
و قال ایضا:  
«الا ان کل دم اصیب فی هذه مطلول، و کل شرط شرطته فتحت قدمی هاتین.»  
ومعاویة بکلماته هذه یشیر الی انه یرید ان یفصل السیاسة عن الدین، فهو لایرید الزام احد باحکام الدین، و انما کان اهتمامه بالحکومة فحسب، و استحکام مقوماتها، و بدیهی ان مثل هذه الحکومة ملوکیة و لیست خلافة و استخلافا لمنصب الرسول الکریم (ص) و قد حضر بعض الناس مجلسه، فسلموا علیه بسلام الملوک و کان یعبر فی بعض مجالسه الخاصة، عن حکومته بالملوکیة علما بانه کان یعرف نفسه خلیفة فی خطبه و الملوکیة التی تقام علی القوة تتبعها الوراثة و فی النتیجة کان الامر کما اراد و نوی فاستخلف ابنه یزید و جعله خلیفة له من بعده و کان شابا لا یتصف بشخصیة دینیة اذ قام باعمال و جرائم یندی لها الجبین.  
فمعاویة مع بیانه السالف، کان یعنی انه لم یرغب فی ان یصل الحسن (ع) الی الخلافة بعده ای انه کان یفکر فی موضوع الخلافة بشی آخر و هو دس السم الی الحسن (ع) فهو بهذا الامر قد مهد السبیل الی ابنه یزید و مع الغائه معاهدة الصلح کان یهدف الی اضطهاد الشیعة، و لن یسمح لهم بالحیاة المطمئنة او ان یستمروا کما فی السابق فی نشاطهم الدینی و وفق فی هذا المضمار ایضا.  
وصرح معاویة فی خصوص مناقب اهل البیت، بان کل ناقل لحدیث فی هذا الشان لم یکن بمامن فی حیاته و ماله و عرضه، و امر ان تعطی الهدایا و الجوائز لکل من یاتی بحدیث فی مناقب سائر الصحابة و الخلفا، و کانت النتیجة ان توضع اخبار کثیرة فی مناقب الصحابة، و امر ان یسب الامام علی (ع) فی جمیع الاقطار الاسلامیة علی المنابر (وهذا الامر کان ساریا حتی زمن عمر بن عبدالعزیز الخلیفة الاموی سنة 99 - 110 ه).  
فقتل جماعة من خاصة شیعة علی (ع) بمساعدة عماله، و کان بعضهم من الصحابة، و رفعت رؤوسهم علی الرماح، تنقل من بلد لاخر، و کلف عامة الشیعة بسب علی (ع) ، و التبر ی منه، فکان القتل حلیف من خالف و ابی.

8 الایام العصیبة التی مرت بالشیعة

من اشد الایام التی مرت بها الشیعة قساوة، هو زمن حکومة معاویة بن ابی سفیان، و التی استمرت زها عشرین عاما، لم تکن الشیعة بمامن، و کان اغلب رجال الشیعة یشار الیهم بالبنان و لم تکن لدی الحسن و الحسین علیهما السلام، اللذین عاصرا معاویة، ادنی الوسائل تمکنهم من القیام و القضا علی الاوضاع المؤلمة و الامام الحسین (ع) عند ما نهض فی الاشهر الاولی من حکومة یزید، استشهد و من کان معه من اولاد و اصحاب، علما بانه لم یجرا علی القیام طوال السنوات العشر التی عاشها فی زمن معاویة.  
فبعض اخواننا اهل السنة یذهبون الی التوجیه و التاویل فی سفک الدما هذه، وما شابهها من اعمال اجرامیة، کان یقوم بها بعض الصحابة، و خاصة معاویة، مبررین اعمالهم و مواقفهم هذه، بانهم من صحابة الرسول (ص) و وفقا للاحادیث المرویة عنه (ص) ، ان الصحابة مجتهدون معذورون، و إن اللّه جل و علا راض عنهم، لکن الشیعة ترفض هذا بادلة:  
اولا: یستحیل علی قائد کالنبی (ص) الذی نهض لا حیا الحق و الحریة و العدالة الاجتماعیة، و اتبعه جمع من الناس، فضحوا بما لدیهم فی سبیل تحقق هذا الهدف المنشود، و عند تحققه، یترک العنان لهم، و یمنحهم الحریة المطلقة، امام الاحکام المقدسة، کی یقوموا بای عمل شاؤوا، و هذا یعنی ان ینهار البنا الشامخ بتلک الایدی التی ساهمت فی اقامته و تشییده ثانیا: ان الروایات التی تقدس الصحابة و تنزههم، و تصحح اعمالهم غیرالمشروعة و توجهها، و تعتبرهم من الذین قد کفر اللّه عنهم سیئاتهم، و آن هم مصونون و ماالی ذلک، هذه الروایات قد وضعت من قبل هؤلا الصحابة انفسهم، و التاریخ یشهد ان الصحابة، لم یکن احدهم لیحترم الاخر، و لم یغض النظر عن اعماله القبیحة، و انما کان یشهر به و یعرفه للملا فقد قام بعضهم بالقتل الجماعی و اللعن و السب و فضح الاخرین، و لم تکن هناک ایة مسامحة او غضاضة فیما بینهم.  
ووفقا لما ذکرنا فان الصحابة یشهدون ان هذه الروایات غیر صحیحة، و إذا ماتحققت صحتها فان المراد منها معنی آخر، غیر التنزیه و التقدیس القانونی للصحابة.  
ولو قدر ان اللّه سبحانه و تعالی قد مدحهم و رفع شانهم فی بعض آیاته، فان هذا یدل علی ما قدموه من خدمات فی سابق حیاتهم، و تنفیذا لاوامر اللّه تعالی، فطبیعی ان یتحقق رضی اللّه تعالی، و لم یکن المراد من آن هم یستطیعون ان یقوموا بکل ما تراودهم نفوسهم فی المستقبل، و إن کان خلافا لاحکام اللّه تعالی.

9 استقرار ملوکیة بنی امیة

توفی معاویة (سنة 60 للهجرة) ، و استولی علی عرش الخلافة ابنه یزید وفقا للبیعة التی اخذها ابوه من الناس، و اصبح زعیما لحکومة اسلامیة.  
والتاریخ یشهد بان یزید لم یکن لیتصف بایة شخصیة اسلامیة، فقد کان شابا لایبالی باحکام الاسلام حتی فی زمن ابیه، کان فاسقا فاجرا، لا یتناهی عن شرب الخمر، متبعا لاهوائه و شهواته، قام باعمال اجرامیة طوال السنوات الثلاثة التی حکم فیها، لم یسبق لها مثیل منذ ظهور الاسلام، مع ما انطوت علیه من احداث و فتن.  
ففی السنة الاولی، قتل الحسین بن علی (ع) سبط النبی المرسل (ص) ، و من کان معه من اولاده و اقربائه و اصحابه، قتلة مفجعة، و طاف بالنسا و الاطفال لاهل بیت العصمة و الطهارة مع رؤوس الشهدا فی البلدان.  
وفی السنة الثانیة، امر جیشه بالابادة الجماعیة للناس فی مدینة الرسول (ص) ، واباح دماهم و اموالهم و اعراضهم لثلاثة ایام.  
وفی السنة الثالثة، امر بهدم الکعبة المقدسة و احرقها، و بعد وفاة یزید، تسلطعلی رقاب الناس، آل مروان من بنی امیة، هذا ما تتناقله کتب التاریخ، و کانت لحکومة هذه الزمرة و التی شملت احد عشر شخصا، و استمرت مدة سبعین عاما، ایام عصیبة علی الاسلام و المسلمین، فلم تکن سوی امبراطوریة عربیة مستبدة فی مجتمع اسلامی، وکانت تدعی بالخلافة الاسلامیة، حتی آل الامر بالخلیفة آنذاک خلیفة الرسول (ص) ، ویعتبر المدافع الوحید عن الدین، ان یقرر بنا غرفة علی الکعبة، کی یتسنی له الجلوس فیها للنزهة و فی ایام الحج خاصة.  
والخلیفة آنذاک قد رمی القرآن بالسهام، و قال فی شعر له مخاطبا القرآن: فی الیوم الذی تحضر فیه امام الرب، انبئه ان الخلیفة مزقک تمزیقا.  
من الطبیعی ان الشیعة کانوا یختلفون اختلافا اساسیا مع اکثریة اهل السنة حول مسالتین، الخلافة الاسلامیة، و الرجعیة الدینیة، و کانت تعانی ایاما قاسیة فی المرحلة المظلمة، ولکن الظلم و الجور من قبل حکام الوقت، و المظلومیة و التقوی و الورع الذی کان یتصف به ائمة اهل البیت (ع) کانت تجعلهم اکثر رسوخا فی عقائدهم، و خاصة بعداستشهاد الحسین (ع) الامام الثالث للشیعة، مما ساعد فی انتشار الفکر الشیعی فی المناطق البعیدة عن مرکز الخلافة مثل العراق و الیمن و ایران.  
و مما یشهد علی صحة هذا الادعا، ما حدث فی زمن الامام الخامس للشیعة، و القرن الاول الهجری لم یکتمل بعد، و لم تمض علی مقتل الحسین فترة لا تزید علی الاربعین سنة، و لاضطراب الاوضاع و ظهور الاختلال فی حکومة بنی امیة، اتجه الشیعة من جمیع الاقطار الاسلامیة الی الامام الخامس و حرصوا علی اخذ الحدیث و المعارف الاسلامیة منه.  
وفی اواخر القرن الاول الهجری، قام جماعة من الامرا، بانشا مدینة قم فی ایران، و قد اسکنوا فیها الشیعة، ولکن الشیعة حسب اوامر ائمتهم کانوا یعیشون دون تظاهر بعقیدتهم، التزاما بمبدا التقیة، و طالما نهض رجال من السادة العلویین اثر کثرة الضغوط التی کانت تظهر من قبل الحکام الجائرین، ولکن قیامهم هذا کان نتیجة الفشل و القتل، و قدموا فی سبیل عقیدتهم و نهضتهم هذه المزید من التضحیات و لم تبال الحکومة بابادتهم و القضا علیهم.  
اخرجوا جثمان «زید» زعیم الشیعة الزیدیة من قبره، و صلبوه لمدة ثلاث سنین، ومن ثم احرقوه، و ذروا رماده فی الهوا، حتی ان اکثریة الشیعة تعتقد ان مقتل الامام الرابع و الخامس قد تم علی ایدی بنی امیة، و ذلک بدس السم الیهما، و کذا وفاة الامام الثانی و الثالث کان علی ایدیهم.  
ان الفجائع التی ارتکبها الامویون کانت الی حد ما جعلت اکثریة اهل السنة یعتقدون بالخلفا عامة و آن هم مفروضو الطاعة، و ان یقسموا الخلفا الی قسمین: الخلفاالراشدین، و هم الخلفا الاربعة الاوائل بعد وفاة الرسول الکریم (ص) و هم (ابوبکر و عمر و عثمان و علی) و الخلفا غیر الراشدین اولهم معاویة.  
والامویون طوال حکومتهم، و علی اثر ظلمهم و جورهم، اثاروا سخط الامة و غضبها الی ابعد الحدود، و بعد سقوط دولتهم و مقتل آخر خلیفة لهم، فر ولدا الخلیفة مع جمع من العائلة الامویة من دارالخلافة و لم یجدوا فی ای مکان ملجا یتجهون الیه، فتاهوا فی صحاری «النوبة» و «الحبشة» و «بجاوة» و مات الکثیر منهم اثر الظماوالجوع، توجهوا الی جنوب (الیمن) فمکثوا هناک زمنا، کانوا یحصلون علی مال من الناس عن طریق الاستجدا و الصدقة و العطف علیهم و من ثم انتقلوا الی مکة مرتدین زی الحمالین و انصهروا فی ذلک المجتمع.

10 الشیعة فی القرن الثانی للهجرة

ظهرت دعوة باسم اهل بیت النبوة فی خراسان، یتزعمها «ابومسلم المروزی» و ذلک فی اواخر الثلاث الاول من القرن الثانی للهجرة، اثر النهضات و الحروب الدامیة التی ظهرت فی جمیع البلدان الاسلامیة، کرد فعل للظلم و الجور و المعاملة السیئة التی کان یقوم بها بنوامیة، و ابومسلم هذا قائد فارسی، قام ضد الحکومة الامویة، زحف بجیشه حتی اطاح بالدولة الامویة.  
والنهضة او الثورة هذه و إن کانت تستلهم من الدعایات الشیعیة، و کانت تتصف ایضا الی حدما بثار شهدا اهل البیت و قامت باخذ البیعة لرجل لم یعرف من اهل البیت، مع هذا کله لم تکن بایعاز من ائمة الشیعة، لا بالشکل المباشر و لا بغیرالمباشروالدلیل علی ذلک هو ان ابامسلم لما عرض البیعة للخلافة علی الامام السادس فی المدینة، کان رد الامام عنیفا اذ احرق الکتاب المرسل الیه علی السراج، و قال للرسول اخبر صاحبک بما رایت.  
وبالنتیجة قبض «بنوالعباس» علی الخلافة باسم اهل البیت، و ابدوا عنایتهم و رعایتهم للعلویین فی بدایة امرهم قضوا علی الامویین و ابادوهم ابادة کاملة، و ذلک انتقاما لشهدا العلویین، و نبشوا قبور خلفا بنی امیة، و اخرجوا منها الاجساد، واحرقوها بالنیران، و لم تمض فترة حتی اتخذوا سیرة بنی امیة نهجا لهم، و لم یتوانوا عن القیام بایة اعمال بشعة منافیة للشریعة، فظلموا و جاروا علی الناس.  
سجن «ابوحنیفة» و هو احد رؤوسا المذاهب الاربعة، فی زمن المنصور، و لاقی انواع التعذیب، و ضرب «ابن حنبل» احد رؤوسا المذاهب الاربعة، بالسیاط و قضی علی الامام السادس للشیعة الامامیة بالسم، بعد الاذی و التعذیب و کان یقدم العلویون جماعات لضرب اعناقهم، او ان یدفنوا و هم احیا، او ان یوضعوا احیا فی الجدران، واسس الابنیة الحکومیة.  
واما الخلیفة العباسی هارون الرشید، فقد توسعت فی زمنه الامبراطوریة الاسلامیة، و کان ینظر احیانا الی الشمس مخاطبا ایاها بقوله:  
اشرقی فی ای مکان شئت فانک لم تشرقی خارج ملکی.  
فمن جهة کان جیش الخلیفة یحارب و یتقدم فی اقصی الشرق و الغرب فی العالم و من جهة اخری کان یشاهد علی جسر بغداد و الذی لا یبعد عن قصره سوی خطوات، الجباة و هم یاخذون من المارة حق العبور دون علم الخلیفة و اذنه، و یذکران الخلیفة نفسه، اراد عبور الجسر ذات یوم، فطولب بحق العبور.  
ومما یذکر عن الامین الخلیفة العباسی، انه وهب الی مطرب ثلاثة ملایین درهم فضة ازا ما غناه لبیتی غزل، فرمی المطرب نفسه علی قدمی الخلیفة قائلا:  
تمنحنی هذه الاموال الطائلة یا امیرالمؤمنین؟ کانت الاموال الطائلة تتدفق الی بیت مال المسلمین من جمیع الاقطارالاسلامیة، و تصرف للهو الخلیفة و لعبه، و کان بلاط الخلفا یعض بلاف الجواری و الفتیات و الغلمان.  
لم یتغیر وضع الشیعة بعد انقراض حکومة بنی امیة، و مجی دولة بنی العباس، سوی تغییر الاسما و الشعارات للاعدا الظلمة و الجائرین.

11 الشیعة فی القرن الثالث للهجرة

استطاع الشیعة ان یتنفسوا الصعدا، فی اوائل القرن الثالث الهجری، و السبب فی ذلک یعود الی:  
اولا: ترجمة الکثیر من الکتب الفلسفیة و العلمیة من الیونانیة و السریانیة و غیرهما الی العربیة، فتسابق الناس علی تحصیل العلوم العقلیة و الاستدلالیة، علمابان الخلیفة العباسی المعتزلی المامون (195 - 218) کان یرغب فی الاستدلال العقلی فی المذاهب، و یبدی اهتمامه له، و کانت النتیجة ان ینتشر البحث الاستدلالی فی الادیان، و تعطی الحریة الکاملة لاصحاب المذاهب، فانتهز علما الشیعة و متکلموهم هذه الحریة الفکریة، فلم یتوانوا فی القیام بالنشاط العلمی، و نشر مذهب اهل البیت علیهم السلام.  
ثانیا: منح المامون الامام الثامن ولایة عهده بمقتضی سیاسته، فاصبح الشیعة و محبو اهل البیت، بعیدین عن التعرض الی حد ما من قبل الولاة و اصحاب المناصب، و اصبحوا یتمتعون بشی من الحریة، الا ان الفترة هذه لم تدم کثیرا، و تعرض الشیعة للملاحقة الشدیدة، و القتل و التشرید، و عادت السنة التی کانت سائدة، و خاصة فی زمن المتوکل العباسی (232 - 247) للهجرة، اذ کان یعادی علیا و شیعته عداخاصا، و هو الذی امر بهدم مرقد الامام الحسین (ع) ثالث ائمة الشیعة فی کربلا.

12 الشیعة فی القرن الرابع للهجرة

ظهرت عوامل فی القرن الرابع الهجری، ساعدت علی انتشار مذهب التشیع و تقویته، منها ضعف الخلافة العباسیة، و ظهور وزرا آل بویه.  
کان لوزرا آل بویه، و هم شیعة، التاثیر البالغ فی مرکز الخلافة ببغداد، و کذا فی الخلیفة، و هذه القدرة مکنت الشیعة من الوقوف امام المخالفین، الذین طالما حاربوهم لما کان لهم من قدرة خلال خلافتهم، و تمکن الشیعة من نشر عقائدهم بکل حریة.  
والمؤرخون متفقون علی ان الجزیرة العربیة، او معظمها کانت تعتنق مذهب الشیعة، سوی المدن الکبیرة منها، علما بان بعض المدن مثل، هجر و عمان و صعدة، کانت شیعیة، و مدینة البصرة کانت تعتبر مرکزا لاهل السنة، و کانت فی صراع دینی مع الکوفة مرکز التشیع و کان یسکن فیها بعض الشیعة، و کذا فی کل من مدینة طرابلس و نابلس و طبریة و حلب و هرات، کان فیها من الشیعة، و کذلک فی مدینة الاهوازوسواحل الخلیج الفارسی من ایران.  
وفی اوائل هذا القرن، استولی ناصر الاطروش علی شمال ایران بعد کفاح دام سنوات، فاستقر فی ناحیة طبرستان و اسس دولته، و استمرت لاولاده من بعده، و کان الحسن بن زید العلوی قد حکم هذه المنطقة قبل الاطروش.  
وفی هذا القرن استولی الفاطمیون و هم من الفرقة الاسماعیلیة علی مصر، واسسوا حکومتهم و استمرت اکثر من قرنین (296 - 527).  
وکان.یظهر صراع بین الشیعة و السنة احیانا فی مدن کبیرة کبغداد و البصرة و نیسابور، و کانت الغلبة فی بعضها للشیعة

13 الشیعة فی القرن الخامس و حتی القرن التاسع الهجری

توسعت الشیعة خلال القرن الخامس حتی اواخر القرن التاسع بتلک النسبة التی کانت علیها فی القرن الرابع و ظهر ملوک اعتنقوا مذهب التشیع، فصاروا یدعون الیه.  
رسخت الدعوة الاسماعیلیة فی «قلاع الموت» و استقرت فی دعوتها قرناونصف قرن وسط ایران، و حکم السادة المرعشیون سنین متمادیة فی مازندران.  
اختار الملک «خدابنده» و هو احد ملوک المغول مذهب الشیعة، و خلفه فی الحکم ملوک من هذه الطائفة لاعوام متعاقبة، وساهموا فی نشر و ترویج هذه العقیدة، و کذا سلاطین «آق قوینلو» و «قره قوینلو»، اذ کانت مدینة تبریز مرکز حکومتهم، وکانت تنبسط سیطرتهم حتی فارس و کرمان، و حکمت الدولة الفاطمیة فی مصرلسنوات متعاقبة.  
من الطبیعی ان العلاقة الدینیة لاهل السنة بالملوک کانت متغیرة متفاوتة، و بعدسقوط الدولة الفاطمیة و مجی دولة الایوبیین، تغیرت الظروف، و فقد الشیعة فی مصروالشام الحریة الفکریة علی الاطلاق، و قتل الکثیر منهم.  
منهم الشهید الاول «محمد بن محمد الملکی» احد نوابغ الفقه الشیعی سنة 786 للهجرة فی دمشق بتهمة التشیع.  
وقتل ایضا الشیخ «شهاب الدین السهروردی» فی حلب بتهمة الفلسفة.  
فالشیعة خلال هذه القرون الخمسة، کانوا فی ازدیاد من حیث النفوس و العدد، وکانت الزیادة تابعة لموافقة و مخالفة السلاطین من حیث النفوذ و الحریة الفکریة و لم یعلن فی هذه الفترة فی ایة دولة اسلامیة مذهب التشیع، مذهبا رسمیا لها.

14 الشیعة فی القرن العاشر و الحادی عشر للهجرة

نهض شاب فی سنة 906 للهجرة، و هو فی الثالثة عشرة من عمره، من عائلة «شیخ صفی الدین الاردبیلی» المتوفی سنة 735 ه و کان احد مشایخ الطریقة من الشیعة، نهض مع ثلاثمائة من الدراویش الذین کانوا من مریدی آبائه، و ذلک لاقامة دولة شیعیة مستقلة مقتدرة، فسار من مدینة «اردبیل» و شرع بفتح البقاع و ازالة نظام ملوک الطوائف فی ایران، و بعد حروب دامیة مع الملوک المحلیین و خاصة مع ملوک «آل عثمان» الذین کانوا یحکمون الامبراطوریة العثمانیة، استطاع ان یجعل من ایران دولة موحدة بعد ان کانت ممزقة، یحکم کل بقعة منها فئة خاصة، و جعل المذهب الشیعی، مذهبا رسمیا لها.  
وبعد وفاة الملک «اسماعیل الصفوی» اعقبه ملوک آخرون من السلالة ذاتها، حتی منتصف القرن الثانی عشر الهجری، و کل من هؤلا الملوک کان یؤید المذهب الشیعی، ففی زمن «شاه عباس الکبیر» و الذی یعتبر ذروة القدرة لهذه السلالة، استطاع ان یوسع بقعتهم، فازداد عددهم فبلغت ضعف ما علیه الان فی ایران (سنة 1384 ه) والفرقة الشیعیة فی القرنین و نصف القرن الاخیر تقریبا، بقیت علی حالتها فی سائر البقاع الاسلامیة مع بقا الازدیاد الطبیعی لها.

15 الشیعة فی القرن الثانی عشر و حتی القرن الرابع عشر للهجرة

ان التقدم فی المذهب الشیعی خلال القرون الثلاثة الاخیرة کان بشکله الطبیعی کما فی السابق، و الوقت الحاضر الذی هو اواخر القرن الرابع عشر الهجری، یعتبرالتشیع مذهبا رسمیا فی ایران، و معظم شعبی الیمن و العراق من الشیعة، و تتواجد الشیعة فی کل الدول الاسلامیة فی العالم، قلت ام کثرت، و بعد الشیعة فی مختلف الاقطار فی العالم، بما یربو علی المائة ملیون.

16 انشعاب بعض الفرق و انقراضها

یشتمل کل مذهب علی مسائل و امور تعتبر الاسس الاولیة لذلک المذهب، وهناک مسائل ثانویة و اختلاف اهل المذاهب فی کیفیة المسائل الاصلیة و الرئیسیة و نوعیتها مع الاحتفاظ بالاصول المشترکة بینها، یسمی انشعابا.  
توجد الانشعابات فی جمیع الادیان، و خاصة فی الادیان السماویة، الیهودیة و المسیحیة و المجوسیة و الاسلام، و یظهر الانشعاب فی مذاهبها ایضا و المذهب الشیعی لم یطرا علیه، و لم یظهر فیه ای انشعاب فی زمن ائمته الثلاثة (الامام علی و الحسن و الحسین علیهم السلام) ، ولکن بعد استشهاد الامام الحسین (ع) ، اعترف اکثریة الشیعة بامامة علی بن الحسین (ع) السجاد، و ذهب الاقلیة منهم و الذین عرفوا بالکیسانیة، الی الاعتقاد بامامة محمد بن الحنفیة اماما رابعا لهم، و انه المهدی الموعود عندهم، ویعتقدون انه قد غاب فی جبل رضوی، و سیظهر یوما.  
وبعد وفاة الامام السجاد (ع) اعتقد اکثریة الشیعة بامامة ابنه محمد الباقر (ع) ، وذهب الاقلیة منهم الی التمسک بمذهب زید الشهید و هو الولد الاخر للامام السجاد (ع) ، و اشتهروا بالزیدیة.  
وبعد وفاة محمد الباقر (ع) آمن شیعته بولده الامام جعفر الصادق (ع) وبعدوفاته، ذهب الاکثریة الی ان الامام السابع هو ولده الامام موسی الکاظم (ع) ، و اعتقد فریق ان اسماعیل ابن الامام الاکبر هو الامام السابع، و الذی وافاه الاجل فی زمن ابیه الصادق، و انفصل هؤلا عن الاکثریة الشیعیة، و عرفوا بالاسماعیلیة، و ذهب بعضهم الی امامة عبداللّه الافطح ابنه الاخر، و ذهب آخرون الی امامة محمد و توقف بعض فی امامته، و اعتبروه آخر الائمة.  
وبعد استشهاد الامام موسی الکاظم (ع) ، ذهب الاکثریة الی امامة ابنه الرضا (ع) ، اماما ثامنا، و توقف جماعة فی امامة الامام السابع، و اشتهروا ب (الواقفیة).  
ولم یظهر انشعاب بعد الامام الثامن و حتی الامام الثانی عشر، و هو عند الاکثریة المهدی الموعود، و إذا ما کانت هناک حوادث او وقائع فانها لم تکن سوی ایام معدودة و لم یحدث انشعاب، و علی فرض حدوث انشعاب، لم یدم کثیرا، و انتهی الی الانصهار، کما حدث بعد وفاة الامام العاشر، اذ ادعی ولده جعفر الامامة و تبعه جمع، الا آن هم تفرقواوتشتتوا بعد فترة قصیرة، و لم یتابع جعفر دعوته هذه، و هناک اختلاف فی الارا بین رجال الشیعة فی المسائل العلمیة و الکلامیة و الفقهیة، الا انه لا یمکن اعتباره انشعابا فی المذهب.  
انقرضت الفرق المذکورة التی انشعبت و ظهرت امام الاکثریة الشیعیة، فی زمن قصیر، الفرقة «الزیدیة» و «الاسماعیلیة» اللتین استقامتا، و لا یزال معتنقو هذین المذهبین یعیشون فی مناطق مختلفة من العالم، کالیمن و الهند و لبنان و مناطق اخری، فعلی هذا نکتفی بذکر هاتین الطائفتین مع الاکثریة الشیعیة و هم الاثنی عشریة.

17 الزیدیة

تعتبر «الزیدیة» مذهب تابعی زید الشهید ابن الامام السجاد (ع).  
ثار زید سنة 121 للهجرة بوجه الخلیفة الاموی «هشام بن عبدالملک» و بایعه جماعة، و قتل فی حرب وقعت فی مدینة الکوفة، بینه و بین مؤیدی الخلیفة.  
یعد زید لدی اصحابه الامام الخامس من ائمة اهل البیت (ع) ، و استخلفه بعده ابنه «یحیی بن زید» الذی ثار علی الخلیفة الاموی «الولید بن یزید» و جا بعده «محمدبن عبداللّه» و «ابراهیم بن عبداللّه» اللذان قاما وثارا علی الخلیفة العباسی «المنصورالدوانیقی» و قتلا، فهؤلا هم من ائمة الزیدیة.  
ومنذ ذلک الوقت، کانت امور «الزیدیة» غیر منتظمة، حتی ظهور «ناصرالاطروش» و هو من نسل اخی زید، فی خراسان، و علی اثر المطاردات التی قامت بهاالدولة آنذاک، اضطر ان یفر الی مازندران، و لم یکن اهالی هذه المنطقة قد اعتنقوا الاسلام، و بعد دعوة دامت ثلاث عشرة سنة، استطاع ان یدخل جمعا کثیرا فی الاسلام، فاعتنقوا مذهب «الزیدیة» و استطاع بعدها و بمساعدة هؤلا ان یسیطر علی ناحیة طبرستان و صار فیهم اماما و قائدا، و استخلفه من بعده اولاده، یسوسون الناس فی تلک الدیار.  
وتعتقد «الزیدیة» ان کل فاطمی، عالم، زاهد، شجاع، سخی، یثور لاحقاق الحق یستطیع ان یکون اماما.  
کانت الزیدیة فی الابتدا مثل زید، تعتبر الخلیفتین الاولین «ابابکر و عمر» من الائمة، ولکن بعدها اسقط جماعة منهم اسم هذین الخلیفتین من اسما ائمتهم، و ابتدا و ابالامام علی (ع).  
وحسب ما یقال ان «الزیدیة» تتبع المعتزلة فی الاسلام، و توافق فقه «ابی حنیفة» فی الفروع، و هناک اختلاف یسیر بینهم فی بعض المسائل.

18 الاسماعیلیة و انشعاباتها

الباطنیة: کان الامام السادس للشیعة ولد یدعی «اسماعیل» و هو اکبر ولده، توفی فی زمن ابیه، و شهد الاب بوفاة ابنه، و طلب الشهادة من حاکم المدینة ایضا علی وفاة ولده، الا ان هناک فریق یعتقد بعدم وفاة اسماعیل، و انه اختار الغیبة، و سوف یظهر ثانیة و هو المهدی الموعود، و یتضح ان اشهاد الامام السادس علی وفاة ولده کان علی قصد و عمد، و ذلک خوفا من الخلیفة العباسی المنصور، و اعتقد جماعة ان الامامة الحقة هی لاسماعیل، و مع موته، انتقلت الی محمد، و اعتقد آخرون ان اسماعیل و إن ادرکه الموت فی زمن ابیه، الا انه امام، و محمد بن اسماعیل و من جا بعده من هذه السلالة ائمة ایضا.  
انقرض الفریقان الاولان بعد زمن وجیز، و بقیت الفرقة الثالثة حتی وقتناالحاضر، و قد انشعبت انشعابات عدة.  
لدی «الاسماعیلیة» فلسفة تشبه فلسفة عبدة النجوم، و فیها شی من التصوف الهندی، و یذهبون الی ان المعارف و الاحکام الاسلامیة، لها ظاهر و باطن، فلکل ظاهرباطن و لکل تنزیل تاویل، و تعتقد ان الارض لا تخلو من حجة، و حجة اللّه علی نوعین: ناطق و صامت فالناطق هو النبی الاکرم (ص) و الصامت هو الولی او الامام، و هو وصی النبی (ص) و علی ایة حال، فان الحج ة هی المظهر الکامل للربوبیة.  
اساس الحجة عندهم یدور دائما علی العدد، بهذا الترتیب، ان کل نبی عندمایبعث یختص بالنبوة «الشریعة» و الولایة، و یاتی بعده سبعة اوصیا، لکل منهم الوصایة، ویعتبر جمیعهم فی نفس المنزلة و الشان، سوی الوصی السابع الذی یختص بالنبوة ایضا، و یتصف بثلاثة مناصب، النبوة و الوصایة و الولایة، و بعده سبعة اوصیا، و للسابع منهم ثلاثة مناصب و هکذا.  
فهم یقولون، ان آدم علیه السلام بعث بالنبوة و الولایة، و کان له سبعة اوصیا، وسابعهم نوح النبی، و کان یختص بالنبوة و الوصایة و الولایة، و النبی ابراهیم هوالوصی السابع لنوح، و النبی موسی سابع الاوصیا لابراهیم، و النبی عیسی سابع الاوصیا لموسی، و محمد (ص) سابع الاوصیا لعیسی، و محمد بن اسماعیل الوصی السابع لمحمد (ص) ، بهذا الترتیب: محمد (ص) و علی و الحسین و علی بن الحسین و السجاد و محمد الباقر و جعفر الصادق و اسماعیل و محمد بن اسماعیل (والامام الثانی الحسن بن علی لایعدونه من الائمة) و بعد محمد بن اسماعیل سبعة من نسله و ولده، اسماؤهم مخفیة مستورة و بعدهم سبعة من ملوک الفاطمیین لمصر، اولهم عبیداللّه المهدی مؤسس حکومة الفاطمیین بمصر.  
تعتقد الاسماعیلیة، بان هناک اثنی عشر نقیبا موجودون دائما علی الارض، فضلا عن وجود حجة اللّه، فهم حواریو الحجة و خاصته، ولکن لبعض منهم و هم (الدروزیة) الباطنیة، تعتبر و تعد ستة من الائمة نقبا، و الستة الاخرین من غیرهم.  
ظهر شخص مجهول الهویة سنة 278 ه فی مدینة الکوفة، (قبل ظهور عبیداللّه المهدی بسنوات) و کان خوزستانی الاصل، و کان یقضی نهاره صائما، و لیله قائما عابدا، ویسد رمقه من کسبه و عمله، کان یدعو لمذهب «الاسماعیلیة» فاستطاع ان یکسب جماعة، لیکونوا له انصارا و اعوانا، فانتخب منهم اثنی عشر شخصا، علی آن هم النقبا، ثم خرج من الکوفة متجها الی الشام، و ما عرف عنه شی.  
استخلف هذا الرجل المجهول فی العراق، رجلا کان یدعی احمد و یعرف ب «القرمط» فبث تعالیم الباطنیة، و کما یشیر المؤرخون بانه ابتدع صلاة جدیدة، بدلا من الصلوات الخمس فی الاسلام، و الغی غسل الجنابة، و اباح شرب الخمر و ظهر فی نفس العصر، زعما آخرون یدعون الی الباطنیة، جمعوا جماعة من الناس حولهم.  
فکان هؤلا یتعرضون لانفس و اموال من لا یعتنق مذهب الباطنیة، و استمروا فی حرکتهم هذه فی العراق و البحرین و الیمن و الشام، قتلوا الابریا، و نهبوا الاموال، وسلبوا قوافل الحجیج، سفکوا دما الالاف منهم، و نهبوا امتعتهم و رواحلهم.  
استولی «ابوطاهر القرمطی» احد زعما الباطنیة علی البصرة سنة 321 ه فقتل الناس، و نهب الاموال، ثم اتجه الی مکة مع جمع من الباطنیة سنة 317 ه، و بعد صراع مع افراد الشرطة، دخل مکة، فقتل اهلها، و الحجاج الواردین الیها، فسالت الدما فی بیت اللّه الحرام و الکعبة، و قسم ستار الکعبة بین انصاره بعد ازاحته، و قلع باب الکعبة، واقتلع الحجر الاسود من مکانه، و نقله الی الیمن، و بقی هناک عند القرامطة مدة اثنین و عشرین عاما.  
علی اثر هذه الاعمال، ابدی عامة المسلمین تذمرهم و تنفرهم من «الباطنیة» و اعتبروهم خارجین عن دین الاسلام، حتی «عبیداللّه المهدی» احد ملوک الفاطمیین، الذی کان قد ظهر فی افریقیا، و ادعی لنفسه المهدویة، و انه المهدی الموعود، و امام الاسماعیلیة، قد تبرا ایضا من القرامطة آنذاک.  
وحسب ما یقره المؤرخون ان المعیار الدینی للباطنیة هو تاویل الاحکام الظاهرة للاسلام الی مراحل باطنیة صوفیة، و یعتبرون ظاهر الشریعة خاصا للامیین من الناس، الذین لم یتدرجوا طریق الکمال، و مع هذا کله، فقد کانت تصدر قوانین و احکام معینة من ائمتهم و زعمائهم بین حین و آخر.

19 النزاریة و المستعلیة و الدروزیة و المقنعة

ظهر «عبیداللّه المهدی» سنة 296 للهجرة فیی افریقیة، و ادعی الامامة علی طریقة الاسماعیلیة، و اسس الدولة الفاطمیة، و اختار خلفاؤه مصر دار خلافتهم، فحکم سبعة منهم علی التوالی حکومة و امامة طبق مذهب «الاسماعیلیة» دون ان یحدث انشعاب او انقسام و بعد الخلیفة السابع و هو (المستنصر باللّه سعد بن علی) تنازع ولداه «نزار» و «المستعلی» علی الخلافة و الامامة، و بعد صراع و حروب دامیة، کانت الغلبة للمستعلی، فالقی القبض علی اخیه نزار، و سجنه و بقی فی السجن حتی توفی فیه.  
وعلی اثر هذه المنازعة، انقسم اتباع الفاطمیین الی قسمین: نزاریة و مستعلیة.  
النزاریة: هم من اتباع الحسن بن الصباح، و کان من المقربین للمستنصر، و بعدالمستنصر، اخرج من مصر بامر من المستعلی، لدفاعه و حمایته عن نزار فجا الی ایران و بعد فترة ظهر فی قلعة الموت من نواحی قزوین فاستولی علی هذه القلعة و قلاع اخری مجاورة، فصار سلطانا علیها، و دعا الی نزار فی البدایة، و بعد وفاة «حسن» سنة 518 هجا «بزرک امید رودباری» و بعده ابنه «کیا محمد» و حکما علی طریقة «الحسن الصباح»، و جاء بعده ابنه «حسن علی ذکره السلام» رابع ملوک قلعة الموت، فغیر طریقة الحسن الصباح و کانت نزاریة، و انتمی الی الباطنیة.  
فتح هولاکو خان بعد حملته علی ایران قلاع الاسماعیلیة و قتل جمیع الاسماعیلین، و هدم قلاعهم، و بعد سنة 1255 ه ثار آقا خان المحلاتی و کان من النزاریة علی محمد شاه القاجاری، و فشل فی نهضته التی قام بها فی مدینة کرمان و هرب الی بمبی، فنشر الدعوة الباطنیة النزاریة بامامته و زعامته هناک، و لا تزال دعوتهم باقیة حتی الان، و تدعی النزاریة الان بال (آقا خانیة).  
المستعلیة: استقرت الامامة لاتباع المستعلی الفاطمی فی خلفا الفاطمیین بمصر حتی انقرضت سنة 557 ه و ظهرت بعد فترة فرقة (البهرة) فی الهند علی الطریقة نفسها، و لا تزال موجودة.  
الدروزیة: الطائفة الدروزیة التی تقطن الان فی جبال «الدروز» فی الشام کانت فی بدایة الامر تابعة للخلفا الفاطمیین، حتی ایام الخلیفة السادس الفاطمی، دعت الی «نشتجین الدروزی» و التحقت بالباطنیة.  
تقف الدروزیة عند الخلیفة «الحاکم باللّه» و یعتقد آخرون انه قتل، الا انها تدعی انه غاب عن الانظار، و عرج الی السما، و سوف یعود ثانیة بین الناس.  
المقنعة: کانت من اتباع «عطا المروی» المعروف بالمقنع فی بادی الامر، وحسب مایذکره المؤخون انه کان من اتباع ابی مسلم الخراسانی، و بعد وفاة ابی مسلم، ادعی ان روح ابی مسلم قد حلت فیه، و ادعی النبوة بعد ذلک، و بعدها ادعی الالوهیة، وحوصر سنة 162 فی قلعة کیش من بلاد ماوراالنهر، و عند ما تیقن من محاصرته و حتمیة قتله، اشعل نارا، و دخل فیها مع عدة من اصحابه و احترق، اختار اصحاب عطابعد زمن مذهب الاسماعیلیة، و التحقوا بالفرقة الباطنیة.

20 الشیعة الاثنا عشریة، و اختلافها مع الزیدیة و الاسماعیلیة

ان الاقلیة الشیعیة التی مر ذکرها تنشعب عن الاکثریة الشیعیة الامامیة، و تسمی بالاثنی عشریة ایضا، و کما ذکرنا آنفا، کان بدایة نشوئهم هو الاعتراض و الانتقاد لمسالتین اساسیتین من المسائل الاسلامیة، علما بانهم لم یعارضوا القوانین التی کانت وفقا لتعالیم الرسول الاکرم (ص) بین المسلمین و المسالتان هما:  
«الحکومة الاسلامیة و المرجعیة العلمیة» و تعتقد الشیعة بان تلک المسالتین من حق اهل البیت خاصة.  
تؤمن الشیعة الاثنا عشریة، ان الخلافة الاسلامیة بما فیها من ولایة باطنیة و قیادة معنویة و هما جزان لا ینفکان عنها، من حق علی و اولاده علیهم السلام، وبموجب تصریح النبی الکریم (ص) و سائر ائمة اهل البیت (ع) ، آن هم اثنا عشر اماما، وتؤمن ایضا ان التعالیم الظاهریة للقرآن و التی تعتبر من احکام الشریعة، تشتمل علی الحیاة المعنویة الکاملة و لها اصالتها و اعتبارها، و لا یعتریها ای نسخ حتی قیام الساعة و یبجب ان تؤخذ هذه الاحکام و القوانین عن طریق اهل البیت، لا غیر و من هنا یتضح:  
ان الاختلاف الاصلی بین الشیعة الامامیة و الشیعة الزیدیة، هو ان الشیعة الزیدیة غالبا لا تحصر الامامة فی اهل البیت، و لا تقتصر فی عدد الائمة علی الاثنی عشر، و لا تتبع فقه اهل البیت، علی خلاف الشیعة الامامیة و الفارق الاساسی بین الشیعة الامامیة و الشیعة الاسماعیلیة هو ان الاسماعیلیة تعتقد بان الامامة تدور علی (سبع) ولم تختم النبوة فی محمد (ص) ، و لا تمتنع من تغییر او تبدیل احکام الشریعة، و حتی ارتفاع اصل التکلیف خاصة علی قول الباطنیة، علی خلاف مذهب الشیعة الامامیة الذی یعتقد بخاتمیة النبوة فی محمد (ص) و انه خاتم الانبیا، و له اثنا عشر وصیا، و یعتبر ظاهر الشریعة غیر قابل للنسخ، و یثبتون للقرآن ظاهرا و باطنا.  
اما طائفتا الشیخیة و الکریمخانیة، و اللتان ظهرتا فی الاقرنین الاخیرین بین الشیعة الامامیة، فلم نعدهما انشعابا لان اختلافهما معا یدور حول توجیه و تفسیر بعض المسائل النظریة، و لیس فی اثبات او نفی اصل المسائل.  
و کذا فرقة «علی اللاهیة» بالنسبة للشیعة الامامیة و یسمون ب «الغلاة» ایضا، فهم مثل الباطنیة للشیعة الاسماعیلیة، یعتقدون بالباطن فقط و بما آن هم یفتقرون الی منطق دقیق فلم نعدهم فی حساب الشیعة.

موجز عن تاریخ الشیعة الاثنی عشریة

کما اشرنا فی الفصول المتقدمة، ان اکثریة الشیعة هم الاثنی عشریة و هم اصحاب علی و انصاره، الذین رفعوا رایة المعارضة و الانتقاد فی موضوع الخلافه و المرجعیة العلمیة بعد وفاة الرسول الاکرم (ص) و ذلک لاحیا حقوق اهل البیت، و بهذاانفصلوا عن اکثریة الناس.  
کانت الشیعة مضطهدة فی زمن الخلفا الراشدین (سنة 11 - 35 ه) ، و لم تکن لهم صیانة او حمایة لانفسهم و اموالهم طوال حکومة بنی امیة و خلافتهم (40 - 132 ه) و کلماازداد علیهم الضغط و الاضطهاد، کانوا اشد عزما فی ارادتهم، و اکثر رسوخا فی عقیدتهم، وکانوا یستفیدون من مظلومیتهم فی سبیل عقیدتهم و تقدمها و نشرها.  
ففی الفترة ما بین الدولتین الامویة و العباسیة، حیث تسلم خلفا بنی العباس الحکم کانت فترة ضعف و انهیار، استطاع الشیعة ان یتنفسوا الصعدا، و ذلک فی اواسطالقرن الثانی للهجرة ولکن سرعان ما عاد التضییق و الاضطهاد علیهم و ازداد شیئا فشیئاحتی اواخر القرن الثالث الهجری.  
وفی اوائل القرن الرابع الهجری استعاد الشیعة قدرتهم بمجی سلاطین آل بویه و کانوا من الشیعة و حصلت علی حریة فکریة و شرعت بنضالها و استمرت حتی نهایة القرن الخامس الهجری و فی اوائل القرن السادس الهجری، الذی یقترن مع حملة المغول و علی اثر المشاکل العامة و کذا استمرار الحروب الصلیبیة، فالحکومات الاسلامیة رفعت الاضطهاد و الضغوط عن الشیعة و خاصة بعد اعتناق بعض سلاطین المغول فی ایران دین الاسلام، وساهمت حکومة سلاطین مرعش فی مازندران فی تقویة الشیعة و توسعها، مما جعل الشیعة یتمتعون بکثرة عددهم فی کل بقعة من بقاع الممالک الاسلامیة و خاصة فی ایران، حیث کان الملایین من الشیعة و استمرت الحالة هذه حتی اواخر القرن التاسع الهجری و فی بدایة القرن العاشر الهجری اثر ظهور الدولة الصفویة فی ایران المتسعة الارجا آنذاک، اعترف رسمیا بمذهب الشیعة و لا یزال حتی الان اواخر القرن الرابع عشر الهجری، یعتبر مذهبا رسمیا للبلاد و فضلا عن هذا کله فان عشرات الملایین من الشیعة تعیش حالیا فی جمیع بقاع العالم.

2 الفکر الدینی لدی الشیعة

1 معنی الفکر الدینی

یطلق هذا الاصطلاح علی التحقیق و البحث فی موضوع من المواضیع الدینیة للحصول علی نتیجة معینة.  
کما ان المراد من الفکر الریاضی مثلا، هو الفکر الذی یعطی النتیجة لنظریة ریاضیة معینة، او یحل مسالة ریاضیة.

2 المصادر الرئیسیة للفکر الدینی فی الاسلام

من الطبیعی ان الفکر الدینی کسائر الافکار، یعتمد علی مصادر، کی یستلهم منها مواده و اسسه، کما هو الحال فی الفکر الریاضی لحل مسالة ما، فانه لابد من الاستعانة بمجموعة من النظریات و الفرضیات، و بالنتیجة ینتهی الی المعلومات الخاصة به، و المصدر الوحید الذی یعتمد علیه الاسلام، (من جهة ارتباطه بالوحی السماوی) هوالقرآن الکریم، اذ انه المصدر الرئیسی للنبوة الشاملة للنبی الاکرم (ص) و ما یحتویه من الدعوة الی الاسلام، فالقرآن لا ینفی المصادر الاخری للفکر الصحیح و الحجج الواضحة کما سنتعرض له.

3 الطرق التی یعرضها الاسلام للفکر الدینی

فالقرآن الکریم یضع ثلاثة طرق امام متبعیه للوصول الی المفاهیم الدینیة و المعارف الاسلامیة و یوضح لهم، ان الظواهر الدینیة و الحجج العقلیة، و الادراک المعنوی لا یتاتی الا من الخلوص فی العبادة.  
ان اللّه سبحانه یخاطب الناس عامة فی القرآن، و یعرض امورا دون اقامة حجة او دلیل، انطلاقا من قدرة هیمنته کخالق، و یطالب بقبول الاصول و الاسس الاعتقادیة، کالتوحید و النبوة و المعاد و الاحکام العملیة، کالصلاة و الصوم و غیرهما کما یامر بالنهی و الامتناع احیانا، و إذا لم تکن الایات لتعطی الحجیة، لم یکن لیطالب الناس بقبولهاواتباعها اذن لابد من القول بان هذه الایات الواضحة الدلالة طریق لفهم المفاهیم الدینیة و المعارف الاسلامیة و ادراکها و نسمی هذا البیان اللفظی بالظواهر الدینیة مثل «آمنوا باللّه و رسوله» و «اقیموا الصلاة.»  
ونجد القرآن من جهة اخری فی کثیر من الایات یدعو الی الحجیة العقلیة، وذلک بدعوة الناس الی التفکر و التدبر فی الافاق و الانفس، و هو یسلک الاستدلال العقلی فی بیان الحقائق.  
وحقا ان القرآن هو الوحید من الکتب السماویة الذی یدل الانسان الی العلم و المعرفة بطریقة استدلالیة فالقرآن ببیانه هذا یعتبر الحجة العقلیة و الاستدلال المنطقی من الامور المسلمة، ای انه لا یطالب بتقبل المعارف الاسلامیة دون نقاش، ثم ینتقل الی الاحتجاج العقلی، و یستنتج منها المعارف الاسلامیة، انطلاقا من الاعتماد الکامل علی واقعیته اذ یقول، محصوا فی الاحتجاج العقلی، و استنبطوا منه صحة المعارف و من ثم القبول و الرضا.  
وما یسمع من کلام عن الدعوة الاسلامیة، یمکن التامل فیه، و الاستفسار عنه، و الاصغا الی قول الخالق و بالتالی، فان التصدیق و الایمان یجب ان یحصل علیه بدلیل او حجة، و لیس المراد الایمان مسبقا، ثم اقامة الادلة وفقا له، فالفکر الفلسفی طریق یدعمه القرآن الکریم و یصادق علیه، و من جهة اخری نری القرآن الکریم و باسلوبه الرائع، یوضح لنا ان جمیع المعارف الحقیقیة تنبع من التوحید و معرفة اللّه حقیقة، و ماکمال معرفة اللّه جل و علا، الا لاولئک الذین جعلهم اللّه من خیرة عباده، و خصصهم لنفسه، و هم الذین قد قطعوا علاقاتهم و ارتباطاتهم بهذا العالم، و نسوا کل شی، و اثرا لاخلاص و العبودیة، وجهوا قواهم الی العالم العلوی، و نوروا قلوبهم بنور اللّه سبحانه، ونظروا ببصیرتهم حقائق الاشیا، و ملکوت السماوات و الارض، لانهم قد وصلوا الی مرحلة الیقین، اثر اخلاصهم و عبودیتهم، و عند حصولهم علی هذه المنزلة (الیقین) ، انکشف لهم ملکوت السماوات و الارض، و الحیاة الخالدة فی العالم الخالد.  
ویتضح هذا الادعا مع الالتفات الی الایات الکریمة التالیة:  
قوله تعالی:  
«وما ارسلنا من قبلک من رسول الا نوحی الیه انه لا اله الا انافاعبدون.»  
و قوله تعالی:  
«سبحان اللّه عما یصفون الا عباد اللّه المخلصین.»  
و یقول تعالی:  
«قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی انما الهکم اله واحد فمن کان یرجو لقا ربه فلیعمل عملا صالحا و لا یشرک بعبادة ربه احدا.»  
و یقول سبحانه:  
«واعبد ربک حتی یاتیک الیقین.»  
و قوله:  
«وکذلک نری ابراهیم ملکوت السماوات و الارض و لیکون من الموقنین.»  
و قوله:  
«کلا ان کتاب الابرار لفی علیین و ما ادریک ما علیون کتاب مرقوم یشهده المقربون.»  
و قوله تعالی ایضا:  
«کلا لو تعلمون علم الیقین لترون الجحیم.»  
اذن احد طرق استیعاب المعارف الالهیة و ادراکها هو تهذیب النفس و الاخلاص فی العبودیة.

4 الاختلاف بین هذه الطرق الثلاثة

اتضح مما سبق، ان القرآن الکریم یعرض ثلاثة طرق لفهم المعارف الدینیة: الظواهر الدینیة، و العقل، و الاخلاص فی العبودیة، و الذی مؤداه انکشاف الحقائق و المشاهدة الباطنیة لها، ولکن یجب ان نعلم ان هذه الطرق الثلاثة، تتفاوت فیمابینها من جهات عدة:  
الاولی: ان الظواهر الدینیة، بیانات لفظیة، تستفاد من ابسط الالفاظ، و فی متناول ایدی الناس، و کل یستفید منها حسب قدرته و فهمه و استیعابه، علی خلاف الطریقین الاخرین، اذ یختصان بجماعة خاصة، و لم یکونا لعامة الناس.  
الثانیة: ان طریق الظواهر الدینیة، لهو الطریق الموصل الی اصول المعارف الاسلامیة و فروعها، و یمکن من الحصول علی المسائل الاعتقادیة و الاخلاقیة، و کذا الکلیات للمسائل العملیة (فروع الدین) ، ولکن جزئیات الاحکام و مصالحها الخاصة بهالم تکن فی متناول العقل، و خارجة عن نطاقها، و هکذا طریق تهذیب النفس، لا نتیجتهاانکشاف الحقائق، و هو علم لدنی (من قبل اللّه تعالی) ، و لا یسعنا ان نحدد نتائجهاوالحقائق التی تنکشف عن هذه الموهبة الالهیة، و هؤلا لما انفصلوا عن کل شی و نسوه، سوی اللّه تعالی، فانهم تحت رعایة اللّه بصورة مباشرة، و کل ما یریده (لا کل مایریدونه) ینکشف لهم.

5 الطریق الاول: الظواهر الدینیة و اقسامها

الظواهر الدینیة و اقسامها

وکما سبقت الاشارة الیه، فان القرآن الکریم و الذی یعتبر مصدرا اساسیا للفکرالدینی الاسلامی، قد اعطی للسامعین حجیة و اعتبار ظواهر الالفاظ، و إن هذه الظواهرللایات قد جعلت اقوال النبی الاکرم (ص) فی المرحلة الثانیة بعد القرآن، و تعتبر حجة کالایات القرآنیة، و یؤیده قوله تعالی:  
«وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم.»  
و قوله جل شانه:  
«هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلو علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمة.»  
و قوله ایضا:  
(لقد کان لکم فی رسول اللّه اسوة حسنة).  
فاذا لم تکن اقوال النبی الاکرم (ص) و افعاله و حتی صمته و اقراره، حجة کالقرآن الکریم، لم نجد مفهوما صحیحا للایات المذکورة، لذا فان اقواله صلی اللّه علیه و آله و سلم حجة لازمة الاتباع، للذین قد سمعوه (ص) ، او الذین قد نقل الیهم عن طریق رواة ثقات، و کذلک ینقل عنه صلی اللّه علیه و آله و سلم عن طرق متواترة قطعیة ان اقوال اهل بیته کاقواله، و بموجب هذا الحدیث و الاحادیث النبویة القطعیة الاخری، تصبح اقوال اهل البیت تالیة لاقوال النبی الاکرم (ص) ، و واجبة الاتباع، و إن اهل البیت لهم المرجعیة العلمیة فی الاسلام و لم یخطاوا فی تبیان المعارف و الاحکام الاسلامیة، فاقوالهم حجة یعتمد علیها سوا کانت مشافهة او نقلا.  
یتضح من هذا التفصیل ان الظواهر الدینیة و التی تعتبر مصدرا فی الفکرالاسلامی علی قسمین: الکتاب و السنة، و المراد بالکتاب، ظواهر الایات القرآنیة الکریمة، و المقصود بالسنة، الاحادیث المرویة عن النبی الاکرم (ص) و اهل البیت (ع).

حدیث الصحابة

اما الاحادیث التی تنقل عن الصحابة، فاذا کانت متضمنة اقوال الرسول الکریم (ص) او افعاله، و لم تخالف احادیث اهل البیت، تؤخذ بنظر الاعتبار، و إذا کانت متضمنة لرای الصحابی فحسب فلیست لها حجیة، و یعتبر الصحابی کسائر المسلمین، علمابان الصحابة انفسهم کانوا یعتبرون الصحابی کبقیة المسلمین، و یعاملونه معاملتهم.

بحث آخر فی الکتاب و السنة

یعتبر کتاب اللّه (القرآن الکریم) هو المصدر الاساسی للفکر الاسلامی، و هو الذی یعطی الاعتبار و الحجیة للمصادر الدینیة الاخری، لذا یجب ان یکون قابلا للفهم لعامة الناس.  
وفضلا عن هذا فان القرآن الکریم یعلن انه نور موضح لکل شی، و فی مقام التحدی، یطالب بتدبر آیاته، اذ لیس فیه ای اختلاف او تناقض، و إذا کان باستطاعتهم معارضته، و الاتیان بمثله لفعلوا ذلک.  
وواضح ان القرآن لو لم یکن مفهوما لدی العامة فان مثل هذه الایات لا اعتبارلها.  
ولیس هناک مجال للظن ان هذا الموضوع (القرآن یفهمه عامة الناس) یتنافی مع الموضوع السابق (ان النبی الاکرم (ص) و اهل بیته، هم مراجع علمیة للعارف الاسلامیة، و التی هی حقیقة یدل علیها القرآن الکریم).  
ان بعضا من المعارف الاسلامیة، و هی الاحکام و القوانین التشریعیة، فان القرآن الکریم یشیر الی الکلیات منها، و یتوقف تفصیلها علی الرجوع الی السنة حدیث اهل البیت (ع) مثل احکام الصلاة و الصوم و المعاملات و سائر العبادات.  
وبعضها الاخر کالاعتقادات و الاخلاق، و إن کانت مضامینها و تفاصیلها یفهمها العامة، لکن ادراک و فهم معانیها، یستلزم اتخاذ نهج اهل البیت، مع الاستعانة بالایات، فانها تفسر بعضها بعضا، و لا یمکن الاستعانة برای خاص، و الذی اصبح من العادات و التقالید، و باتت النفس تسانس به.  
یقول الامام علی (ع):  
«کتاب اللّه تبصرون به، و تنطقون به، و تسمعون به، و ینطق بعضه ببعضه، و یشهد بعضه علی بعض.»  
یقول النبی الاکرم (ص): القرآن یصدق بعضه بعضا و کذا قوله (ص): من فسرالقرآن برایه فلیتبوا مقعده من النار.  
هناک امثلة بسیطة لتفسیر القرآن بعضه ببعض، و ذلک فی قوله تعالی فی قصة لوط «و امطرنا علیهم مطرا فسا مطر المنذرین.»  
وفی آیة اخری جات کلمة «سا» بکلمة «حجارة» کما فی الایة الکریمة «وامطرنا علیهم حجارة من سجیل.»  
یتضح من الایة الثانیة ان المراد من الایة الاولی «فسا مطر» هو «حجارة سجیل»، و الذی یتابع احادیث اهل البیت بدقة و کذا الروایات المنقولة عن مفسری الصحابة و التابعین، لا یتردد بان طریقة تفسیر القرآن بالقرآن تنحصر فی طریقة ائمة اهل البیت (ع).

ظاهر القرآن و باطنه

اتضح ان القرآن الکریم بالفاظه و بیانه، یوضح الاغراض الدینیة، و یعطی الاحکام اللازمة للناس فی الاعتقادات و العمل بها، ولکن اغراض القرآن لا تنحصربهذه المرحلة، فان فی کنه هذه الالفاظ و هذه الاغراض، تستقر مرحلة معنویة، و اغراض اکثر عمقا، و الذی یدرکه الخواص بقلوبهم، الطاهرة المنزهة.  
فالنبی العظیم، و هو المعلم الالهی للقرآن یقول:  
ظاهر انیق و باطن عمیق و یقول ایضا «للقرآن بطن و ظهر و لبطنه بطن، الی سبعة بطون»، و قد ورد الکثیر عن باطن القرآن، فی اقوال اهل البیت (ع).  
فالاصل فی هذه الروایات، هو التشبیه الذی قد ذکره اللّه تعالی فی سورة الرعدالایة 17 یشبه فیه الافاضات السماویة بالمطر الذی یهطل من السما بقوله:  
«انزل من السما ما فسالت اودیة بقدرها فاحتمل السیل زبدا رابیا و ممایوقدون علیه فی النار ابتغا حلیة او متاع زبد مثله، کذلک یضرب اللّه الحق و الباطل، فاما الزبد فیذهب جفا و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض کذلک یضرب اللّه الامثال.»  
وتشیر هذه الایة الی ان استیعاب الناس و قدرتهم علی اکتساب المعارف السماویة و التی تنیر النفوس، و تمنحها الحیاة، متفاوتة.  
فهناک من لا یعطی الاصالة لهذا العالم الذی سرعان ما یزول الا للمادة و الحیاة المادیة، و لا یرجو سوی ما تشتهیه نفسه من الحیاة المادیة، و لا یخشی الا الحرمان منها، و هؤلا علی اختلاف فی مراتبهم.  
وغایة ما یمکن قبوله من المعارف السماویة، هو الاعتقاد بمجمل من المعتقدات، و ادا احکام الاسلام العملیة ظاهرا، و من ثم عبادة اللّه جل شانه املا فی الثواب و خوفا من العقاب.  
وهناک اناس اثر صفا فطرتهم لا یرون السعادة بالرکون الی لذائذ هذه الحیاة بایامها القلیلة الزائلة، و ما الفائدة و الضرر، و السعادة و البؤس فی هذه الحیاة الا ظن مغر، وما اولئک الذین کانوا بالامس سعدا، و اصبحوا الیوم قصصا تروی، سوی دروس عبرلهم تلقی فی اذهانهم باستمرار و علی الدوام.  
وهؤلا بالطبع یتجهون بقلوبهم المنزهة الی العالم الابدی و ینظرون الی هذا العالم بما فیه من مظاهر مختلفة، بانها دلالات و اشارات لا غیر، و لیست فیها ایة اصالة اواستقلال.  
و عند ما تفتح لهم ابواب من المعرفة و الادراک المعنوی للایات و الظواهر الارضیة و السماویة، و تشرق فی نفوسهم انوار غیر متناهیة من عظمة و جلال الخالق سبحانه، و تعجب نفوسهم و قلوبهم الطاهرة برموز الخلیقة اعجابا، تعرج ارواحهم فی الفضا غیر المتناهی للعالم الابدی بدلا من انغماسها فی مصالحها المادیة الخاصة.  
وعندما یستمعون عن طریق الوحی الالهی، ان اللّه تعالی قد نهی عن عبادة الاوثان، و ظاهر الایة مثلا التعظیم امام الاصنام، فانهم یدرکون ان العبادة تختص باللّه سبحانه، و لیس لاحد سواه، لان حقیقة العبادة هی العبودیة المطلقة، و اکثر من هذا فهم یدرکون علی ان الخوف و الرجا لایکون الا من اللّه و للّه وحده، و یجب الا یستسلموا الاهوا النفس، و لا یجوز التوجه الا للّه تعالی.  
وعندما یتلی علیهم حکم وجوب الصلاة، و ظاهر الحکم اقامة العبادة الخاصة، لکن بحسب الباطن، یدرکون ان هذه العبادة یجب ان تتحقق بقلوبهم و بکل وجودهم، واکثر من هذا یجب ان ینسوا انفسهم، فهم لا شی تجاه الخالق، و یتفانوا فی عبادة اللّه وحده.  
وکما هو واضح ان المعنی الباطنی المستفاد من المثالین السابقین، لم یکن مدلولا لفظیا للامر او النهی بذاته بل للذی جعل مجال فکره متسعا یرجح النظر الی العالم و الکون علی النظر فی نفسه، و ما تنطوی علیه من انانیة وحب الذات.  
ومع هذا البیان، یتبین معنی ظاهر القرآن و باطنه، و کذلک یتضح ان باطن القرآن لا یلغی و لا یبطل ظاهره، بل انه بمنزلة الروح التی تمنح الجسم الحیاة، و بما ان الاسلام دین عام شامل و ابدی، فانه یهتم اولا و قبل کل شی باصلاح المجتمع البشری، و لا یتخلی عن الاحکام الظاهریة و التی مؤداها اصلاح المجتمع، و کذا لا یتخلی عن الاعتقادات البسیطة و التی تعتبر حارسة للاحکام المشار الیها.  
وکیف یمکن لمجتمع ان ینال السعادة بالاقتناع ان الانسان یکفیه ان یکون منزها، و لیس هناک ثمة اعتبار للعمل، و یعیش فی حیاة محاطة بعدم التنظیم و الاستقرار؟.  
وکیف یمکن لفکر سقیم و اقوال سقیمة ان تخلق قلوبا طاهرة زکیة، او ان یظهرمن قلب زکی، اقوالا سقیمة؟.  
و یقول تعالی فی کتابه العزیز: «الطیبات للطیبین و الطیبون للطیبات.»  
و یقول ایضا:  
«والبلد الطیب یخرج نباته باذن ربه و الذی خبث لایخرج الانکدا.»  
ویستفاد مما ذکرنا ان للقرآن الکریم ظاهرا و باطنا، و باطنه ایضا ذو مراتب مختلفة، و الحدیث هو المبی ن لمفاهیم القرآن الکریم.

تاویل القرآن

ومما کان مشهورا عند اخواننا اهل السنة فی صدر الاسلام، هو امکان الرجوع عن ظاهر القرآن الکریم، اذا وجد دلیل، و إن تحمل الایة علی خلاف الظاهر، هذا مایسمی ب «التاویل» فکلمة التاویل فی القرآن الکریم، کانت تفسر بهذا المعنی.  
ومما یشاهد فی کتب اهل السنة، ان المناظرات الدینیة المختلفة، کانت تؤیدباجماع علما المذاهب، او بدلیل آخر، فاذا ما خالفت ظاهر آیة من الایات القرآنیة، کانوا یلجاون الی تاویل الایة، حملا لخلاف ظاهرها، و احیانا کان یلجا کل من الطرفین المتخاصمین، لقولین متضاربین، الی الایات القرآنیة، و الاحتجاج بها، و کل منهما کان یؤول آیة الطرف المتخاصم.  
قلما تسرب هذا النوع من الاحتجاج الی الشیعة، و قد ذکر فی بعض کتبهم فی علم الکلام و مما یستفاد من الایات القرآنیة و احادیث اهل البیت بعد تدبرها ان القرآن الکریم مع صراحته و وضوح بیانه، لا یرید ان تکون الایات مبهمة و تبقی لغزا دون حل، وکل ما جا الی الناس من احکام و مسائل، فهی الفاظ تناسب ذلک الموضوع.  
وما یذکره القرآن بکلمة «تاویل» لم یکن مدلولا للفظ بل حقائق و واقعیات اعلی شانا من فهم عامة الناس، و هی الاساس للمسائل الاعتقادیة و الاحکام العملیة للقرآن.  
نعم ان لکل آیات القرآن تاویلا، و لا یدرک تاویله عن طریق التفکر مباشرة، و لایتضح ذلک من الفاظه، و ینحصر فهمه و ادراکه للانبیا و الصالحین من عباد اللّه، الذین نزهوا انفسهم من کل رجس، فانهم یستطیعون ادراکه عن طریق المشاهدة، نعم ان تاویل القرآن سوف ینکشف یوم تقوم الساعة.  
نحن نعلم جیدا ان احتیاج المجتمع المادی، دفع الانسان الی الکلام، و وضع الکلمات و کذا کیفیة الاستفادة من الالفاظ، فالانسان فی حیاته الاجتماعیة مضطر ان یبدی ما فی ضمیره من مفاهیم الی ابنا نوعه، و یستمد العون فی هذا عن طریق الصوت و الاذن، و قلما استفاد من الاشارة او حرکة العین، و من هنا نجد ان التفاهم لا یحصل بین افراد صم عمی، لان ما یقوله الاعمی لایسمعه الاصم، و ما یقوم به الاصم من الاشارات لا یراها الاعمی، فعلی هذا فان وضع الکلمات، و تسمیة الاشیا ما هو الا لرفع الاحتیاجات المادیة، و قد اصطنعت الکلمات للاشیا و الاوضاع و الاحوال المادیة التی تقع فیی متناول الحس، او علی مقربة من المحسوس و کما نشاهد فی موارد اذا کان المخاطب فاقدا لا حدی الحواس، واردنا التکلم معه عن طریق ذلک الحس المفقود، فاننا نلجا الی نوع من التمثیل و التشبیه، فعلی سبیل المثال، اذا اردنا ان نصف لشخص اعمی منذ الولادة، النور و الضیا، و إذا اردنا ان نصف لطفل لم یبلغ سن البلوغ، لذة العمل الجنسی، فاننا نقوم بنوع من المقارنة و التشبیه المناسب.  
فعلیه اذا افترضنا ان هناک فی الکون واقعیات لیست بمادة (وواقع الامر هکذا) فهناک من البشر فی کل عصر، لا یتجاوز عددهم عدد الاصابع، لهم القدرة علی ادراکهاومشاهدتها، و هذه الامور لا یمکن توضیحها للاخرین عن طریق البیان اللفظی و الفکرالاعتیادی، و لایسعنا الاشارة الیه الا بالتمثیل و التشبیه فاللّه تعالی یقول فی کتابه العزیز «انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون، و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم» ای ای لایتوصل الیه الفهم الاعتیادی، و لا یبلغه.  
و یقول ایضا:  
«انه لقرآن کریم، فی کتاب مکنون، لا یمسه الا المطهرون.»  
و یقول ایضا فی شان النبی الاکرم (ص) و اهل بیته (ع):  
«انما یرید اللّه لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا.»  
وفقا لدلالات هذه الایات، فان القرآن الکریم یصدر من ناحیة تعجز افهام الناس من الوصول الیها، و التوغل فیها، فلا یدرکها الا من کان من المخلصین و عباده المقربین، و اولیائه الصالحین، فاهل بیت النبی الاکرم (ص) خیر مصداق لذلک.  
و یقول عز من قائل:  
«بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یاتهم تاویله، کذلک کذب الذین من قبلهم، فانظر کیف کان عاقبة الظالمین»  
ای تری الاشیا بالعیان یوم القیامة.  
و یقول ایضا فی آیة اخری:  
«هل ینظرون الا تاویله یوم یاتی تاویله یقول الذین نسوه من قبل قد جات رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعا فیشفعوا لنا او نرد فنعمل غیرالذی کنا نعمل قد خسروا انفسهم و ضل عنهم ما کانوا یفترون.»

تتمة البحث عن الحدیث

ان اعتبار اصالة الحدیث، و الذی یؤیده القرآن الکریم، تقره الشیعة و سائرالمذاهب الاسلامیة، ولکن اثر التفریط الذی حصل من الولاة و الحکام فی صدر الاسلام فی حفظه، و الافراط الذی حدث من الصحابة و التابعین فی نشر الاحادیث، کانت عاقبة الحدیث مؤسفة مؤلمة.  
فمن جهة منع خلفا الوقت من کتابة الحدیث و تدوینه، اذ کانوا یحرقون الاوراق التی دونت فیها الاحادیث، ماوسعهم ذلک، و احیانا کانوا یمنعون من نقل الاحادیث، هذا ما ادی الی ان الکثیر من الاحادیث اصابها التغییر و التحریف و النسیان و نقلت الاحادیث بمضامینها.  
ومن جهة اخری، قام صحابة النبی الاکرم (ص) الذین حضروا مجلسه، واستمعوا الی حدیثه، و کانوا مورد احترام خلفا الوقت و عامة المسلمین، قاموا بنشرالاحادیث حتی آل الامر الی ان یصبح الحدیث ذا اهمیة اکثر من القرآن، فاحیانا کان الدحیث ینسخ الایة.  
وکان یتفق ان نقلة الاحادیث، یتحملون مصاعب الطریق و السفر لاستماع حدیث واحد.  
وقد تزیا بعض من لیس بمسلم بزی الاسلام، و تلبس به، و ذهب بعض من اعدا الاسلام الی وضع الاحادیث و تغییرها، حیث اسقطوا الحدیث من الاعتبار، و الوثوق به.  
ولهذا السبب فکر علما الاسلام و مفکروهم لوضع حل لهذه المعضلة، فوضعواعلمین: علم الرجال و علم الدرایة، لیمیزوا الحدیث الصحیح من السقیم.  
والشیعة فضلا عن آن هم یهتمون بتنقیح سند الحدیث، فانهم یرون وجوب مطابقة الحدیث للقرآن الکریم فی صحة اعتباره.  
وقد ورد فی اخبار کثیرة و باسانید قطعیة عن طریق الشیعة عن النبی الاکرم (ص) ، و ائمة اهل البیت (ع) ، ان الحدیث الذی یخالف القرآن لا اعتبار له، و الحدیث المعتبر هو ما وافق القرآن، فوفقا لهذه الاخبار الشیعیة، لا یعمل بالاحادیث التی تخالف القرآن، اما الاخبار التی لا یعلم مدی مخالفتها او موافقتها، فانها توضع جانبا، دون رد اوقبول، و یعتبر مسکوتا عنه، و یستدل علی هذا الامر باحادیث اخری لائمة اهل البیت (ع) ، و لا یخفی ان هناک فئة من الشیعة، مثل ما عند اهل السنة، یعملون بای حدیث یقع فی متناول ایدیهم.

الشیعة و العمل بالحدیث

الاحادیث التی سمعت من النبی الاکرم (ص) او ائمة اهل البیت (ع) دون واسطة، حکمها حکم القرآن الکریم اما الاحادیث التی وصلت الینا بواسطة، فان الشیعة تعمل بها کالاتی:  
فیما یتعلق بالمسائل الاعتقادیة و الذی یصرح به القرآن، یستلزم العلم و القطع بالخبر المتواتر، او الخبر الذی تتوفر فی صحته الشواهد القطعیة، فانه یعمل به، وعداهذین النوعین، و الذی یسمی الخبر الواحد، فلا اعتبار له.  
ولکن فی استنباط الاحکام الشرعیة، نظرا للادلة القائمة، فضلا عن الخبرالمتواتر و الخبر القطعی، فانه یعمل ایضا بالخبر الواحد الذی یکون موثقا.  
اذن فالخبر المتواتر و الخبر القطعی مطلقا عند الشیعة، یکون حجة و لازم الاتباع، اما الخبر غیر القطعی (الخبر الواحد) فانه حجة بشرط ان یکون موثقا فی نوعه، وینحصر ذلک فی الاحکام الشرعیة.

التعلم و التعلیم العام فی الاسلام

تحصیل العلم احدی الوظائف الدینیة فی الاسلام، و خیر دلیل علی ذلک، قول النبی الاکرم (ص) «طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة» و وفقا للاخبار التی تؤید بالشواهد القطعیة، ان المراد من العلم، هو معرفة اصول الدین الثلاثة، التوحید النبوة المعاد) مع ما یلازمها، و معرفة الاحکام و القوانین الاسلامیة بصورة مفصلة، کل حسب احتیاجه.  
وواضح ان تحصیل العلم فی اصول الدین، و إن کان مع دلیل مجمل، فهو میسورللجمیع، و لکن تحصیل العلم مع تفاصیل الاحکام و القوانین الدینیة، لا یتحقق الا من الاستفادة و الاستنباط الفنی من المصدرین الاصلیین، الکتاب و السنة (الفقه الاستدلالی) و هذا ما لا یتیسر للجمیع، فهناک من یستطیع ان یقوم بهذه المهمة.  
والاسلام لا یشرع حکما فیه حرج، فعلی هذا فان تحصیل العلم للاحکام و الشرائع الدینیة عن طریق الدلیل یعتبر واجبا کفائیا، یختص بمن له الکفاة و القدرة، اما عامة الناس، فیجب علیهم الرجوع، وفقا للقاعدة العامة، وجوب رجوع الجاهل الی العالم، (قاعدة الرجوع الی الخبرة) ، و هو مراجعة من یسمون ب «المجتهدین الفقها» و تطلق علی هذه المراجعة کلمة (التقلید) ولکن هذا الرجوع و التقلید لیس فی اصول الدین.  
ومما تجدر الاشارة الیه، ان الشیعة، لاتجیز التقلید الابتدائی من المجتهدالمیت، و الشخص الذی لا یعلم مسالة ما عن طریق الاجتهاد، فانه و فقا لوظیفته الدینیة یجب ان یقلد المجتهد، و لا یستطیع الرجوع الی فتوی المجتهد المتوفی، ما لم یکن قدقلد فی هذه المسالة مجتهدا حیا، و بعد وفاة المرجع و المقلد بقی علی تقلیده، و هذه المسالة هی احدی العوامل المهمة التی تجعل الفقه الاسلامی الشیعی یمتاز بالحیویة، فیسعی جماعة للحصول علی درجة الاجتهاد، و التحقیق فی المسائل الفقهیة.  
ولکن اخواننا اهل السنة اثر الاجماع الذی حصل فی القرن الخامس الهجری، الداعی الی لزوم اتباع مذهب من الفقها الاربعة و هم:  
ابوحنیفة و المالکی و الشافعی واحمد بن حنبل  
فهم لا یجیزون الاجتهاد الحر، و کذا التقلید من غیر هؤلا الاربعة، وفی النتیجة فقد بقی فقههم کماکان علیه قبل حوالی الف و مائتی سنة، و اخیرا انعزل جماعة من المنفردین عن الاجماع المذکور، و اتجهوا نحو الاجتهاد الحر.

الشیعة و العلوم النقلیة

العلوم الاسلامیة التی دونها علما الاسلام، تنقسم الی قسمین: عقلیة و نقلیة، فالعلوم النقلیة، هی التی یعتمد علیها فی النقل، مثل اللغة و الحدیث و التاریخ و ماشابهها، و العلوم العقلیة مثل الفلسفة و الریاضیات.  
ولا شک ان الدافع الاصلی لظهور العلوم النقلیة فی الاسلام، هو القرآن الکریم، عدا علمین مثل علم التاریخ و الانساب و علم العروض اما سائر العلوم فهی ولیدة هذا الکتاب الالهی.  
دون المسلمون هذه العلوم بتتبعهم الدینی، واهم ما فیها هو، الادب العربی و علم النحو و الصرف، و علم البلاغة، و علم اللغة، و ما یتعلق بالظواهر الدینیة، مثل فن علم القراة و التفسیر و الحدیث و الرجال و الدرایة و الاصول و الفقه.  
والشیعة لهم دورهم و شارکتهم المهمة فی تاسیس و تنقیح هذه العلوم، و یمکن القول بان المؤسس و المبتکر لکثیر منها هم الشیعة، کما نجد ذلک فی علم النحو، فقدصنفه «ابوالاسود الدؤلی» و هو احد صحابة النبی (ص) و علی (ع) بعد ان املاه علیه الامام علی (ع) و یعتبر الصاحب بن عباد الشیعی من کبار مؤسسی علم الفصاحة و البلاغة، و کان من وزرا آل بویه و اول کتاب صنف فی علم اللغة هو «کتاب العین»، لمؤلفه العالم المعروف «الخلیل بن احمد الفراهیدی البصری الشیعی»، و هو واضع علم العروض، و استاذ «سیبویه النحوی» فی علم النحو.  
وتنتهی قراة «عاصم» للقرآن الی علی (ع) بواسطة، و اما عبداللّه بن عباس و الذی یعتبر من افضل الصحابة فی التفسیر، فتلمیذ للامام علی (ع) ، و لا ینکر احد مابذله اهل البیت و شیعتهم من جهد فی علم الحدیث و الفقه، و إن اتصال الفقها الاربعة و غیرهم بالامام الخامس و السادس للشیعة فمعروف، و ما حصل علیه الشیعة من تقدم فی اصول الفقه فی زمن «الوحید البهبهانی» (المتوفی سنة 1205 هق) و بالاخص علی ید «الشیخ مرتضی الانصاری»، (المتوفی سنة 1281 هق) یثیر الاعجاب و لا تقارن به اصول الفقه لدی اخواننا اهل السنة.

6 الطریق الثانی: للمباحث العقلیة

التفکر العقلی و الفلسفی و الکلامی

قد اشدنا سابقا، ان القرآن الکریم یؤید التفکر العقلی، و یعتبره جز من التفکرالدینی و التفکر العقلی بعد ان یصادق علی صدق نبوة النبی الاکرم (ص) ، یجعل الظواهرالقرآنیة بما فیها الوحی السماوی، و اقوال النبی (ص) و اهل البیت (ع) من موارد الحجج العقلیة و الحجج العقلیة التی یثبت بها الانسان نظریاته، مع ما لدیه من فطرة الهیة تنقسم الی قسمین: البرهان و الجدل.  
والبرهان: حجة، و مقدماته الواقعیات، و إن لم تکن مشهودة او مسلمة، و بعبارة اخری، امور یدرکها الانسان اضطرارا مع ما عنده من فطرة الهیة، و یصادق علیها، کمانعلم (ان العدد ثلاثة اصغر من العدد اربعة، فهذا النوع من التفکر، یدعی التفکر العقلی، واذا تحقق و حصل ذلک فی الکلیات من العالم و الکون، کالتفکر فی بد الخلقة، و عاقبة العالم و العالمین، فهو ما یسمی بالتفکر الفلسفی.  
والجدل: حجة، اذا حصلت مقوماته من المشهودات و المسلمات، کما هو متعارف بین معتنقی الادیان و المذاهب، اذ آن هم یثبتون آرا و نظریات مذهب مع الاصول المسلمة لذلک المذهب.  
والقرآن الکریم یستفید من الطریقتین، و هناک آیات کثیرة فی هذا الکتاب السماوی لکل من هاتین الطریقتین.  
اولا: یامر بالتدبر و التفکر المطلق فی الکلیات لعالم الطبیعة و فی النظام العام للعالم، و کذا فی النظام الخاص مثل، نظام السما و النجوم و اللیل و النهار و الارض و النبات و الحیوان و الانسان و غیرها، و یثنی علی التتبعات العقلیة الحرة ثنا جمیلا.  
ثانیا: یامر بالتفکر العقلی الجدلی، و یسمی عادة بالمباحث الکلامیة، بشرط ان یتم ذلک باحسن وجه ممکن «وذلک لاظهار الحق بدون لجاجة و إن یکون مقرونابالاخلاق الحسنة»، کما فی قوله تعالی:  
«ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن.»

مدی قدم الشیعة فی التفکر الفلسفی و الکلامی فی الاسلام

منذ الیوم الذی انفصلت الاقلیة الشیعیة عن الاکثریة السنیة، کانت الشیعة تقیم الاحتجاج مع مخالفیها فی النظریات التی کانت تتبناها، و الخاصة بها.  
صحیح ان الاحتجاج ذو طرفین، و المتخاصمان شریکان فی دعواهم، ولکن الشیعة کانت تقف موقف الهجوم، و الاخرون کانوا فی موقف الدفاع، فالذی یقف موقف الهجوم یجب ان یکون قد هیا الوسائل الکافیة للمخاصمة، و من ثم الاقدام و الهجوم.  
وکذا فی التقدم الذی حظیت به المباحث الکلامیة بصورة تدریجیة، فی القرن الثانی و اوائل القرن الثالث، فقد وصل فی رقیه الی القمة مع انتشار مذهب الاعتزال، فعلما الشیعة و محققوهم، و الذین هم تلامیذ مدرسة اهل البیت (ع) ، کانوا فی المقدمة من المتکلمین.  
فضلا من ان متکلمی اهل السنة، من الاشاعرة و المعتزلة و غیرهم، یصلون فی تدرجهم هذا الی الامام الاول للشیعة، و هو الامام علی (ع) ، و اما اولئک الذین عرفواآثار الصحابة، و اطلعوا علیها، یعلمون جیدا ان من بین جمیع هذه الاثار التی تنسب الی الصحابة، (وقد دونت اسما اثنی عشر الفا) لم نجد اثرا واحدا یشتمل علی التفکرالفلسفی و ینفرد الامام علی (ع) بخطابه و بیانه المبهر فی معرفة اللّه تعالی، بانه یتصف بالتفکیرات الفلسفیة العمیقة جدا.  
لم تکن للصحابة و لا التابعین الذین جاؤوا بعد الصحابة، و العرب بصورة عامة فی ذلک الیوم، ایة معرفة بالتفکر الفلسفی الحر، و لم نجد فی اقوال العلما فی القرنین الاولین للهجرة، نماذج من التدقیق و التتبع، بینما نجد الاقوال الرصینة لائمة الشیعة، وخاصة الامام الاول و الثامن، تحتوی علی کنوز من الافکار الفلسفیة، کما علمواتلامیذهم هذا اللون من التفکیر.  
نعم کان العرب بعیدین عن التفکر الفلسفی، حتی شاهدت نموذجا منها فی ترجمة بعض الکتب الفلسفیة الیونانیة، المترجمة الی العربیة فی اوائل القرن الثانی للهجرة، و بعدها، ترجمت کتب متعددة فی اوائل القرن الثالث الهجری من الیونانیة و السریانیة و غیرها الی العربیة، وآنذاک اصبحت طریقة التفکر الفلسفی فی متناول ایدی العموم، و مع هذا الوصف، فان الکثیرین من الفقها و المتکلمین، لم یبدوا اهتمامابالفلسفة و سائر العلوم العقلیة، و التی وردت الیهم حدیثا، و إن کانت هذه المخالفة فی بدایة الامر ذات اهمیة، بفضل الالتفات الخاص الذی کانت تبدیه السلطة الحاکمة آنذاک لمثل هذه العلوم.  
ولکن بعد زمن تغیرت الاوضاع و الاحوال، فمنعت دراسة هذه العلوم، و القی فی البحر بعض الکتب الفلسفیة، و ما کتاب رسائل «اخوان الصفا» و هو من نتاج فکری لعدید من مؤلفین، الا مذکر بتلک الفترة، فهو خیر دلیل علی کیفیة الاوضاع المضطربة فی ذلک الزمن، و بعد هذه الفترة، ای فی اوائل الفرن الرابع الهجری، ظهرت الفلسفة ونمت، علی ید «ابی نصر الفارابی.»  
وفی اوائل القرن الخامس للهجرة، و اثر مساعی الفیلسوف المشهور «ابی علی سینا» اتسعت الفلسفة اتساعا بالغا، و فی القرن السادس ایضا، نقح الشیخ «السهروردی» فلسفة الاشراق، و قد قتل بهذه التهمة، و بامر من الحاکم «صلاح الدین الایوبی» و بعدها ارتحلت قصة الفلسفة من بین الکثیرین، و لم ینبغ فیلسوف شهیر، حتی جا القرن السابع الهجری فظهر فی «الاندلس» اطراف الممالک الاسلامیة، «ابن رشد الاندلسی» و سعی فی تنقیح الفلسفة.

الشیعة یهتمون دائما بحقل الفلسفة و سائر العلوم العقلیة

الشیعة کما اشرنا کانوا عاملا مؤثرا فی ایجاد الفکر الفلسفی، و یعتبرون عاملامهما فی تقدم هذا الفکر، و کانوا یسعون دوما فی نشر العلوم العقلیة، و مع وفاة «ابن رشد» ذهبت الفلسفة من بین الاکثریة من اهل السنة، ولکنه لن ترحل من بین الشیعة، وبعدها اشتهر فلاسفة کبار مثل «خواجه نصیرالدین الطوسی» و «میرداماد» و «صدرالمتالهین» و سعی کل من هؤلا، الواحد بعد الاخر فی تحصیل العلوم الفلسفیة و تدوینها.  
و کذلک فی سائر العلوم العقلیة ظهر کل من «الخواجه الطوسی» و «البیرجندی» و غیرهم کل هذه العلوم و خاصة الفلسفة الالهیة، تقدمت تقدما باهرا اثر المساعی الدائبة لعلما الشیعة و مفکریهم، و یتضح ذلک، بمقارنة آثار کل من «الخواجه الطوسی» و «شمس الدین ترکه» و «میر داماد» و «صدر المتالهین» مع مؤلفات القدما.

لماذا استقرت الفلسفة عند الشیعة؟

فکما ان العامل المؤثر فی وجود و نشاة الفکر الفلسفی و العقلی بین الشیعة هوآثار ائمة الشیعة و علمائهم، و التی بواسطتهم اصبحت من الذخائر العلمیة الشیعیة لدی الاخرین، فان بقا و استقرار هذه اللون من الفکر، یرجع الی وجود تلک الذخائر العلمیة، التی یهتم بها الشیعة و یبدون لها احتراما و تقدیسا، و لکی یتضح الامر، یکفینا مقارنة الذخائر العلمیة لاهل البیت (ع) مع الکتب الفلسفیة التی صنفت مع مرور الزمن، فانناسنری بوضوح، ان الفلسفة کانت تقترب من الذخائر العلمیة فی اکثر الموارد، و حتی مجی القرن الحادی عشر، فانها کانت متقاربة جدا، بل منطبقة، و لم یکن هناک فارق سوی اختلاف فی التعبیر.

خمسة من نوابغ علما الشیعة

1) ثقة الاسلام محمد بن یعقوب الکلینی، المتوفی سنة 329 للهجرة.  
هو اول علم شیعی، استخرج و رتب الموضوعات الفقهیة و الاعتقادیة منه الروایات الشیعیة التی کانت مدونة فی الاصول، (الاصل هو ما جمعه المحدث من روایات اهل البیت (ع) فی مصنف خاص) فسمی کتابه ب «الکافی» و ینقسم الی اقسام ثلاثة:  
الاصول و الفروع و الروضة (المتفرقات) ، و یشتمل علی 16199 حدیثا، و یعتبرهذا الکتاب من اشهر کتب الحدیث التی عرفت فی عالم التشیع، و هناک ثلاثة کتب، تاتی بعد «الکافی» من حدیث الاهمیة و هی:  
کتاب «من لایحضره الفقیه» للشیخ «الصدوق محمد بن بابویه القمی» المتوفی سنة 381 للهجرة و کتاب «التهذیب» و کتاب «الاستبصار» لمؤلفهما «الشیخ الطوسی» المتوفی سنة 460 للهجرة.  
2) ابوالقاسم جعفر بن حسن بن یحیی الحلی المعروف بالمحقق المتوفی سنة 676 للهجرة.  
یعتبر من نوابغ علم الفقه، و من اشهر مشاهیر فقها الشیعة، و ما کتاب «المختصرالنافع» و کتاب «الشرائع» الا من اروع ما حرره فی الفقه، و منذ 700 سنة و حتی الان لایزال مورد اعجاب و تقدیر الفقها، و فی متناول ایدیهم.  
ومن الکتب التی تاتی بعد الکافی هو کتاب «اللمعة الدمشقیة» لمؤلفه «المحقق» الشهید الاول «شمس الدین محمد بن مکی» استشهد فی دمشق سنة 786 للهجرة، بتهمة تشیعه، و قد دون کتابه هذا بمستوی رفیع، فی السجن، خلال سبعة ایام.  
ویعتبر کتاب «کشف الغطا» للشیخ «جعفر کاشف الغطا النجفی» من اجود مؤلفاته.  
3) الشسخ مرتضی الانصاری التستری المتوفی سنة 1281 للهجرة.  
نقح علم اصول الفقه، و حرر طرق الاصول العملیة، و التی تعتبر من اهم اقسام هذا الفن، و لا تزال مدرسته (طریقته) قائمة، و موضع تقدیر العلما منذ 100 عام.  
4) الخواجة نصیرالدین الطوسی، (المتوفی سنة 676 للهجرة).  
وهو اول من اظهر علم الکلام، بصیغته الفنیة الکاملة، و من اشهر مؤلفاته و اجودها کتاب «تجرید الکلام» و لا یزال و منذ اکثر من 700 سنة، لم یفقد اعتباره بین رواد هذا الفن، و قد طبع الکتاب مع شروح و حواش عدیدة من قبل العامة و الخاصة.  
فهو فضلا عن نبوغه فی علم الکلام، یعتبر من نوابغ عصره فی علم الفلسفة و الریاضیات ایضا، و خیر شاهد علی ذلک، هو الکثیر من مؤلفاته المهمة فی مختلف العلوم العقلیة، و قد قام بانشا مرصد ایضا.  
5) صدرالدین محمد الشیرازی،.  
المولود سنة 979، و المتوفی سنة 1050 للهجرة.  
هو اول فیلسوف قام بتصنیف و ترتیب المسائل الفلسفیة کالمسائل الریاضیة (بعد سیرها قرونا متمادیة فی العصر الاسلامی) بعد ان کانت مبعثرة، فحصلت النتائج التالیة:  
اولا: فسح المجال للفلسفة بان تطرح و تحل فیها مئات من المسائل الفلسفیة، و التی لم یکن لها المجال ان تطرح فی السابق.  
ثانیا: اتیح المجال لعرض مجموعة من المسائل العرفانیة، (والتی کانت حتی ذلک الوقت تعتبر موضیع خارجة عن نطاق العقل، وفوق مستوی الفکر الانسانی) وبحثها و تمحیصها بایسر السبل.  
ثالثا: اتضحت کثیر من الظواهر الدینیة، و العبارات الفلسفیة العمیقة لائمة اهل البیت (ع) ، و التی بقیت لقرون متتالیة تتصف باللغز الذی لایحل، و کانت تعتبر من المتشابهات غالبا، و بهذا اتصلت الظواهر الدینیة بالعرفان و الفلسفة فی اکثر الموارد، وسلکت سویا، طریقا واحدا.  
وهناک من قام بهذه المهمة قبل «صدر المتالهین» ایضا، مثل الشیخ «السهروردی» مؤلف کتاب «حکمة الاشراق» من فلاسفة القرن السادس، و «شمس الدین محمد ترکه» من فلاسفة القرن السادس الهجری، حیث قاما بدراسات مثمرة، الاانهما لم یوفقا توفیقا کاملا، و قد حظی بهذه الموفقیة «صدر المتالهین.»  
وفق صدر المتالهین اثر اتخاذ هذه الطریقة فی ان یثبت نظریة الحرکة الجوهریة، واکتشف البعد الرابع و النظریة النسبیة (خارج عن نطاق الذهن و الفکر) ، و صنف مایزیدعلی خمسین کتابا و رسالة و من اهم کتبه فی الفلسفة، کتاب (الاسفار) فی اربعة مجلدات.

7 الطریق الثالث: الکشف

الانسان و درکه للعرفان

فی الوقت الذی، تسعی الاکثریة من الناس فی امور معاشهم، و رفع احتیاجاتهم الیومیة للحیاة، غیر مبالین بالمعنویات، نجد ان هناک غریزة فی وجودهم، تدعی غریزة حب الذات، نراها تنمو عندهم، و تجبرهم علی ادراک مجموعة من القضایا المعنویة.  
کل انسان (علی الرغم من ان السفسطائیین و الشکالین یسمون کل حقیقة واقعیة خرافة) یؤمن بواقعیات ثابتة، و نراه احیانا، ینظر بفطرته و ضمیره المنزه، الی الواقعیات الثابتة فی الکون، هذا من جهة، و من جهة اخری، یحس بفنا اجزا هذا العالم، فانه یری العالم و ظواهره کالمرآة التی تعکس الواقعیات الثابتة الخلابة، و عند احساس لذاتها، تجعل اللذائذ الاخری حقیرة فی نظره، و بالتالی تجعله ینصرف عن الحیاة الفتانة الفانیة.  
هذا هو مدی جاذبیة العرفان، التی تسلک بالمؤمن الی العالم العلوی، و تقر فی قلبه عظمة اللّه و جلاله، فینسی کل شئ، و یغفل عنه، و تحرضه علی ان ینبذ کل مایتمناه و یرجوه فی هذه الحیاة، و تدعوه الی عبادة اللّه الذی لا یری، و هو اوضح من کل ما یری و یسمع.  
وفی الحقیقة ان هذه الجاذبیة الباطنیة، هی التی قد اوجدت فی عالم الانسان، سبل عبادة اللّه تعالی و العارف هو الذی یعبد اللّه سبحانه عن حب و اخلاص، لا عن امل و ثواب و لا عن خوف و عذاب من هنا یتضح ان العرفان لیس مذهبا فی قبال المذاهب الاخری، بل العرفان طریق من طرق العبادة (عبادة للحب و الاخلاص، لا للخوف و الرجا) و هو طریق لدرک و فهم حقائق الادیان، فی قبال طریق الظواهر الدینیة و طریق التفکر العقلی.  
کل الادیان الالهیة، و حتی الوثنیة، لها اتباعها، فهم یسلکون هذا الطریق ایضا، فلکل من الوثنیة و الیهودیة و المسیحیة و المجوسیة و الاسلام، لها اناس عارفون و غیرعارفین.

ظهور العرفان فی الاسلام

من بین صحابة النبی الاکرم (ص) (وقد جا ذکر ما یقارب من اثنی عشر الفامنهم فی کتب الرجال) ینفرد الامام علی (ع) ببیانه البلیغ عن حقائق العرفان، و مراحل الحیاة المعنویة، اذ یحتوی علی ذخائر جمة، و لم نجد مثیله فی الاثار التی بایدینا من بقیة الصحابة، و اشهر اصحاب الامام علی (ع) و تلامیذه «سلمان الفارسی» و «اویس القرنی» و «کمیل بن زیاد» و «رشید الهجری» و «میثم التمار» و العرفانیون عامة فی الاسلام یجعلون هؤلا ائمة و هداة لهم.  
وهناک طائفة اخری تاتی فی الدرجة الثانیة، و هم «طاووس الیمانی» و «مالک بن دینار» و «ابراهیم الادهم» و «شقیق البلخی» الذین ظهروا فی القرن الثانی الهجری، وکانوا یعرفون بالزهاد و اولیا اللّه الصالحین، دون ان یتظاهروا بالعرفان و التصوف، وعلی ایة حال، فانهم لم ینکروا ارتباطهم ومدی تاثرهم بالطائفة الاولی.  
وهناک طائفة ثالثة ظهرت فی اواخر القرن الثانی و اوائل القرن الثالث للهجرة مثل «بایزید البسطانی» و «المعروف الکرخی» و «جنید البغدادی» و غیرهم، الذین سلکوا طریق العرفان، و تظاهروا بالعرفان و التصوف، و لهم اقوال تدل علی مدی المکاشفة و المشاهدة لدیهم، و إن کانت هذه الاقوال تتصف بظاهرها اللاذع، الا انها قداثارت علیهم الفقها و المتکلمین فی دلک العصر، و سببت المشاکل و الفتن فادت الی ان یزج ببعضهم فی السجون و یقدم بعضهم الاخر الی اعواد المشانق.  
مع هذا الوصف، ابدوا التعصب لطریقتهم امام المخالفین، فبهذا کانت الطریقة تتسع و تنتشر یوما بعد یوم، و نجدها قد وصلت الی ذروتها فی القدرة و الانتشار، فی القرنین السابع و الثامن الهجریین، حیث کانت تتسم بالرفعة و العلو تارة، و السقوط و الانحطاط تارة اخری، و لا تزال تمارس حیاتها حتی الیوم.  
والظاهر ان اکثر مشایخ العرفان الذین جا ذکرهم فی کتب العرفان، کانوا علی مذهب اهل التسنن، و الطریقة التی نشاهدها الیوم (والتی تشتمل علی مجموعة من عادات و تقالید، لم نجد فی الکتاب و السنة اساسا لها) تذکرنا بتلک الایام، و إن کان بعض من تلک العادات و التقالید انتقلت الی الشیعة.  
وکما یقال، ان هؤلا کانوا یعتقدون ان الاسلام یعوزه منهج للسیر و السلوک، و المسلمون استطاعوا ان یصلوا الی طریقة معرفة النفس، و هی مقبولة لدی الباری عزوجل، مثل ما فی الرهبانیة عند المسیحیین، اذ لم یوجد اساس له فی الدعوة المسیحیة، فاوجدها النصاری و حبذها جمع و انتهجها.  
ویستنتج مما ذکر، ان کلا من مشایخ الطریقة، جعل کل ما رآه صلاحا من عادات و تقالید، فی منهج سیره و سلوکه و امر متبعیه بذلک، و بمرور الزمن اصبح منهاجاوسیعا مستقلا، مثل مراسم الخصوع و الخشوع، و تلقین الذکر و الخرقة و الاستفادة من الموسیقی و الغنا عند اقامة مراسم الذکر، حتی آل الامر فی بعض الفرق منها الی ان تجعل الشریعة فی جانب، و الطریقة فی جانب آخر، و التحق متبعو هذه الطریقة بنهج الباطنیة، ولکن المعاییر للنظریة الشیعیة، استنادا علی مصادر اساسیة للاسلام (الکتاب و السنة) تقر خلاف ذلک، و من المستحیل ان النصوص الدینیة قد تغافلت عن هذه الحقیقة، او انها اهملت جانبا من جوانب هذا النهج و الطریق، و یستحیل علیها ایضا ان تغض النظر عن شخص (ای کان) من واجبات او محرمات.

ارشاد الکتاب و السنة الی معرفة النفس، و مناهجها

ان اللّه تعالی جل شانه، یامر الناس فی آیات متعددة فی کتابه المجید، ان یتدبروا القرآن، و یعملوا به، و لایقنعوا انفسهم بالفهم و الادراک السطحی للقرآن، و بین فی کثیر من آیاته ان عالم الطبیعة بما فیها (دون استثنا) آیات و دلالات له جل جلاله.  
فلو تاملنا و تدبرنا معنی الایة و الدلالة، یتضح ان الایة و الدلالة هی التی تشیرالی شی آخر لا الی نفسها، فعلی سبیل المثال، ان الذی یری الضؤ الاحمر، المشعربالخطر، فانه مع مشاهدته للضؤ، یتبادر الی ذهنه الخطر ذاته، و لا یلتفت الی الضؤنفسه، و إذا ما فکر فی الضؤ نفسه، او ماهیة الزجاج او لونه، فذهنه یصور له الضؤ اوالزجاج او اللون، و لا یصور له مفهوم الخطر.  
اذن اذا کان العالم و ظواهره، آیات و دلالات لخالق العالم، فانها مع وجودها هذا لیست مستقلة، و لو شوهدت بای شکل او ایة صورة، فانما ترشد الی وجوده سبحانه، و الذی ینظر الی العالم و العالمین بهذا المنظار، و وفقا لتعالیم القرآن الکریم و هدایته، لایری الا اللّه سبحانه، و بدلا من ان یری جمال العالم، فانه یری جمالا ازلیا غیر متناه، و الذی یتجلی من هذه الزاویة (زاویة العالم) ، و عندئذ یهب حیاته، و ینسی ذاته، و یفنی فی حب اللّه جل شانه.  
وهذا الادراک کما یتضح لا یحصل عن طریق الحواس، کالعین و الاذن، ولاعن طریق الخیال و العقل، لان هذه لم تکن سوی آیات و دلالات، فهی فی غفلة عن هذه الدلالة و الهدایة.  
وهذا الطریق، الذی لابد لسالکه ان ینسی کل شی سوی اللّه تعالی، عندمایستمع الی قوله فی کتابه المجید:  
«یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم، الی اللّه مرجعکم جمیعا فینبئکم بما کنتم تعلمون.»  
سیعلم ان الطریق الرئیسی الذی ینتهی به الی الهدایة الواقعیة و الکاملة، هوطریق النفس الانسانیة، و المرشد الحقیقی له، هو اللّه تعالی، فقد کلفه بمعرفة نفسه، و إن یسیر فی هذا السبیل، بترکه للسبل الاخری لیری اللّه من هذه الطریق، فانه سیدرک مطلوبه الحقیقی.  
والنبی الکریم (ص) یقول:  
«من عرف نفسه فقد عرف رب ه.»  
و یقول ایضا:  
«اعرفکم بنفسه، اعرفکم بربه.»  
واما طریقة السیر و السلوک، و هی طریقة الکثیر من الایات القرآنیة التی تامربذکر اللّه تعالی، کقوله:  
(فاذکرونی اذکرکم) و غیرها من الایات فی الکتاب، و الاقوال فی السنة، فقد جات مفصلة، و یختتمها بقوله:  
«لقد کان لکم فی رسول اللّه اسوة حسنة.»  
وهل من الممکن ان یتصور، ان الاسلام، یعرف لنا الطریق الی اللّه تعالی، و لا یحث الناس علی تتبعه، او ان یعرفه و یغفل عن تبیان نهجه او ان یهمله، فی حین نجده یقول عز من قائل:  
«ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شی و هدی و رحمة و بشری للمسلمین.»

3 المعتقدات الاسلامیة من وجهة نظر الشی

معرفة اللّه

النظر الی الکون عن طریق المخلوقات و الواقعیات ضرورة وجود اللّه تعالی

ان اول خطوة یخطوها الادراک و الشعور لدی الانسان و اللذان وجدا منذ وجوده تبین له حقیقة وجود الخالق و المخلوق، لان اولئک الذین یشکون فی وجودهم و فی کل شی، و یعتبرون العالم ظنا و خیالا، فاننا نعلم، ان الانسان منذ وجوده یلازمه الادراک و الشعور، یری نفسه و العالم اجمع، ای انه لا یشک (بوجوده و لا یشک باشیا اخر غیره) ومازال الانسان انسانا، فان هذا الادراک و الشعور یکمن فیه، و لیس هناک مجال للشک و التردد.  
هذه الواقعیة و الوجود الذی یثبته الانسان امام السفسطائیین و المشککین، امرثابت لا یعتریه البطلان، و فی الحقیقة ان کلام السفسطائیین و المشککین ینفی واقعیة قائمة فی حد ذاتها، کلام باطل، لایبنی علی الصحة اطلاقا، لذا فان العالم و الکون ینطوی علی واقعیة ثابتة.  
ولکن کل من هذه الظواهر التی تنطوی علی واقعیة، و التی نشاهدها عیانا، تفقدواقعیتها و تصیر الی الفنا، سوا فی القریب او البعید من ادوار حیاتها.  
ومن هنا یتضح ان العالم المشهود و اجزاه، لم تکن عین الواقعیة (والتی لایمکن انکارها) ، بل تعتمد و تستند الی واقعیة ثابتة، و بتلک الواقعیة، تتصف بالواقعیة، وتتصف بالوجود، و مادامت مرتبطة و متصلة بها، فهی موجودة باقیة، و ما ان انقطعت عنها زالت وفنت، و نحن نسمی هذه الواقعیة الثابتة التی لایعتریها البطلان ب (واجب الوجود) او اللّه سبحانه.

نظرة اخری عن طریق ارتباط الانسان بالعالم خاتمة الفصل وحدانیة اللّه تعالی

ان الاسلوب الذی اتبع فی الفصل السابق، لاثبات وجود اللّه تعالی اسلوب بسیط ساذج، و واضح ان الانسان مع فطرته التی اودعها اللّه ایاه، ینتهجها، و لیس هناک ای رادع او مانع، ولکن معظم الناس، مع ارتباطهم المستمر بالمادیات، و تفانیهم فی اللذائذ المحسوسة، یصعب علیهم الرجوع الی الفطرة، و هی الفطرة الالهیة البینة.  
فعلی هذا فان الاسلام بشرائعه المنزهة، یعلن ان شریعته عامة، و الکل سواسیة امام الدین و مقاصده، فهو یثبت وجود اللّه تعالی مع هؤلا الناس عن طریق و اسلوب آخر، و هو الفطرة الواضحة، و التی غفل عنها البشر، فیخاطب البشر بها، و یعرف اللّه جل شانه عن طریقها.  
فالقرآن الکریم، یتخذ طرقا شتی لاجل معرفة اللّه تعالی للبشر کافة، فهو یلفت الانظار، و یوجه الافکار غالبا الی خلقة العالم، و النظام و التنسیق القائم فیه، و یدعو الی ملاحظة و دراسة الافاق و الانفس، ذلک بان الانسان فی حیاته المحدودة، لایتخلف و لایخرج عن الطبیعة و النظام الحاکم فیها مهما سلک من سبل، و استغرق من حالات، و لن یغض النظر عن المشاهد الخلابة، سوا فی الارض او فی السما، بما اوتی من شعوروادراک.  
ان عالم الوجود بما یتصف من سعة فان کل جز منه، بل و جمیع اجزائه معرضة للتغییر و التبدیل المستمرین، و تظهر فی کل لحظة بشکل جدید غیر سابقتها.  
ووفقا للقوانین التی لا تقبل الاستثنا، یتحقق ما یجب تحققه، و الکون بما فیه من ابعد مجرة الی اصغر ذرة، و الذی یؤلف العالم اجمع، ینطوی علی نظام واضح بین، یجری وفقا لقوانین مدهشة و محیرة للعقول، و تسیر عمله من ادنی حالة الی اکملها، کی یوصله الی الهدف الاسمی و هو الکمال.  
وفوق الانظمة الخاصة، توجد انظمة اعم، و هی النظام العام للکون، الذی یربطاجزاه العدیدة التی لاتحصی بعضها ببعض، و یوفق بین الانظمة الجزئیة، و یربط بعضهاببعضها الاخر، فهی فی سیرها المستمر لن تتصف بالاستثنا او الاختلال.  
فنظام الخلقة مثلا اذا اسکن الانسان علی الارض، جعلت خلقته تتناسب مع المحیط الذی یعیش فیه، و جعلت المحیط بشکل یتناسب و ذلک المخلوق، کالمربیة العطوف التی تربی النشا بکل عطف و حنان، فالعالم بما فیه من شمس و قمر و نجوم و ما و تراب و لیل و نهار، و الفصول السنویة، و السحاب و الریاح الامطار، و الکنوز التی تحت الارض وفوقها و بالتالی کل ما تملک من قوة سخرت کلها لراحة الانسان و سعادته، و اننانلاحظ هذا الارتباط و التعاون فی کل مظهر من مظاهر الطبیعة، و فی کل ما یجاورنا من قریب او بعید، و حتی فی البیت الذی نعیش فیه.  
ومثل هذا الاتصال و الارتباط قائم فی جمیع اجزا الاجهزة الداخلیة لکل مظهر من مظاهر هذا العالم، فالطبیعة لما منحت الانسان الخیر مثلا، منحته الارجل للحصول علیه، و الید لتناوله، و الفم لاکله، و الاسنان لمضغه، و ربطته بسلسلة من الوسائل المرتبطة ببعض کالسلاسل، و التی ترتبط بالهدف الغائی و هو البقا و الکمال لهذا المخلوق.  
ولم یشک احد من علما العالم ان الارتباطات اللامتناهیة، و التی حصل علیهااثر الدراسات العلمیة لالاف السنین، ما هی الا طلیعة و بدایة مختصرة لاسرار الخلقة، و التی تتبعها دراسات لا نهایة لها، و کل کشف جدید، انما هو بمثابة انذار للبشریة عن مجهولات لا حصر لها، و هل یمکن القول بان هذا الکون الرحب، مع استقلال اجزائه، یمتاز بوحدة و اتصال و مع ما فیه من اتقان مدهش، یدل علی علم و قدرة غیر متناهیة، وهل یمکن القول بانه وجد دون خالق، و لم یکن هناک سبب او هدف من ایجاده؟.  
وهل یمکن التصدیق بان کل هذه الانظمة سوا الجزئیة منها او الکلیة، و کذاالنظام العام القائم فی الکون، مع ما یتصف به من ارتباط محکم غیر متناه، و الذی یسیروفق نظام دقیق خاص، لا یقبل التغییر و الاستثنا، کل هذا قد جا دون حساب، و انمامجرد المصادفة هی التی لعبت دورها فی خلقه و ایجاده؟ ام ان کلا من هذه الظواهروالاجوا سوا الصغیرة منها او الکبیرة فی العالم، قد اتخذت لها نهجا قبل حدوثهاوخلقتها، و بعد ان وجدت سلکت ذلک السبیل و النهج؟.  
ام ان هذا الکون مع وحدته الکاملة الشاملة، و الاتصال و الارتباط القائم بینها، فهو ککل، لایعدو مجموعة متکاملة واحدة، قد انشئت و خلقت نتیجة لعوامل متعددة مختلفة، و یسیر وفقا لقوانین متباینة؟.  
من الطبیعی ان الشخص الذی یرجع کل ظاهرة لمسبب و کل معلول لعلة، و یتفق احیانا ان یبحث عن مشبب مجهول ایاما عدیدة، لیصل فی النهایة الی العلة، و یتابع التقدم العلمی، هذا الشخص الذی عند مشاهدة عدة احجار بصورة منتظمة منسقة، ینسبها الی علم و قدرة قامت بصنعها، و بذلک ینفی المصادفة مطلقا، و یحکم بوجودتخطیط هادف، لم یکن لیحکم علی وجود العالم دون مسبب، و لا یدعی ان المصادفة هی التی اوجدت هذا النظام و التنسیق.  
لذا فان الکون، بما فیه من انظمة مهیمنة، مخلوق خالق عظیم، هو الذی اوجده بعلمه و قدرته غیر المتناهیة، و یسیره الی غایة و ما العوامل البسیطة التی تنشئ الحوادث البسیطة، فی العالم الا منتهیة الیه، فهی تحت قدرته و هیمنته و تسخیره، و کل ما فی الکون محتاج الیه، و هو غیر محتاج لاحد او لشی، و لم یکن معلولا لعلة، و لا مسببا لسبب.

وحدانیة اللّه تعالی

کل واقعیة من واقعیات العالم، تعتبر واقعیة محدودة، ای انها تتمتع بالوجودعلی وجود «فرض وجود السبب و الشرط»، و تعتبر ایضا وفقا لفرض و تقدیر «فرض عدم السبب و الشرط» عدما، و لحقیقة وجودها حد محدود، اذ لا توجد خارج ذلک الحد، فاللّه جل شانه هو المنزه عن الحد و المحدودیة لان واقعیته مطلقة، فهو موجودبای تقدیر، و لم یکن محتاجا لای سبب و شرط و لا مرتبطا بایة علة.  
ولا یسعنا ان نفترض عددا لامر غیر محدود و غیر متناه، فاذا ما افترض ثان، فانه غیر الاول، و فی النتیجة، الاثنان محدودان متناهیان، و سیضع کل منهما حدا فاصلاللاخر، فلو افترضنا علی سبیل المثال حجما غیر محدود و غیر متناه، لایسعنا افتراض حجم آخر ازاه، و لو قدر ان افترضنا هذا فان الثانی هو الاول، فعلی هذا، فان اللّه تعالی احد لا شریک له.

الذات و الصفات

لو نظرنا الی الانسان مثلا من زاویة العقل، سنری له ذاتا، و هذه الذات هی عین انسانیته الخاصة به، و یمتاز بصفات ایضا، و هذه الصفات التی تعرف کنه ذاته، فمثلا انه ابن لفلان، عالم قادر، طویل، جمیل، او صفات اخری مغایرة.  
فبعض هذه الصفات، کالاولی، لا تنفصل عن الذات، و بعضها الاخر، کالعلم مثلا، یمکن ان تنفصل عن الذات او تتغیر، و علی ایة حال، فان کلا من هذه الصفات، لیست بالذات، کما ان کل واحدة منها غیر الاخری.  
وهذا الموضوع (الذات مغایرة للصفات، و الصفات تختلف فیما بینها) خیر دلیل علی ان الذات التی تتصف بصفة، و الصفة التی تعین و تعرف الذات، کلاهما محدودتان و متناهیتان، لان الذات اذا کانت غیر محدودة و غیر متناهیة، لکانت تشمل الصفات و کذاالصفات کانت کل واحدة منها تشتمل علی الاخری، فتصبح فی النتیجة کلها شیئاواحدا، فمثلا لو کانت الذات الانسانیة هذه تنحصر فی القدرة، و کانت القدرة و العلم و کذا طول القامة، و الجمال کل واحدة منها عین الاخری، لکانت کل هذه المفاهیم لا تعدوالمفهوم الواحد.  
یتضح مما سبق، انه لا یمکن اثبات صفة (بالمعنی السابق) لذات اللّه عزوجل، لان الصفة لا تتحقق من غیر تحدید لها، و ذاته المقدسة منزهة من ای تحدید (حتی من هذا التنزیه الذی یعتبر فی الحقیقة اثبات صفة له).

معانی صفات اللّه تعالی

نعلم ان فی العالم کثیرا من الکمالات التی تظهر بشکل صفات، فهذه الصفات المثبتة متی ما ظهرت فی شی، تسعی فی تکامل المتصف، و تمنحه قیمة اکثر، کمایتضح ذلک من مقارنة جسم حی کالانسان مع جسم غیر حی کالحجر.  
مما لا شک فیه انه هذه الکمالات قد منحها اللّه تعالی، و إذا ما کان هو مفتقدا لهالما منحها (فاقد الشی لا یعطیه) ، و جعلها تتدرج فی طریق الکمال، فعلی هذا یجب ان یقال، وفقا لحکم العقل السلیم، ان الخالق، یتصف بالعلم و القدرة و کل کمال واقعی.  
وفضلا عن هذا، فان آثار العلم و القدرة و بالتالی آثار الحیاة واضحة فی نظام الخلقة.  
وبما ان ذات اللّه غیر محدودة و غیر متناهیة، فالکمالات هذه ان اعتبرت صفات له، فانها فی الحقیقة عین ذاته، و کذا کل واحدة منها هی عین الاخری، و اماالاختلاف الذی یشاهد بین الذات و الصفات، و بین الصفات نفسهافانها تنحصر فی المفهوم، و فی الحقیقة لیس هناک سوی مبدا واحد غیر قابل للانقسام.  
فالاسلام یلزم متبعیه کی لا یقعوا فی مثل هذا الاشتباه (المحدودیة بالتوصیف، او نفی اصل الکمال) و یضعهم بین النفی و الاثبات و یامرهم بالاعتقاد بان اللّه عالم لاکعلم غیره، و له القدرة، و لیست کقدرة الاخرین، فهو یسمع لا باذن، و یری لا بعین، وهکذا.  
مزید من التوضیح فی معانی الصفات  
الصفات نوعان: صفات کمال و صفات نقص فالصفات الکمالیة کما اشرنا الیها معان اثباتیة، تمنح المتصف بها قیمة وجودیة اکثر، و آثارا وجودیة اوسع، و یتضح ذلک من مقارنة موجود حی عالم قادر، مع موجود آخر غیر حی، غیر عالم و غیر قادر، و اماصفات النقص، فهی صفات تغایرها.  
عندما نمعن النظر فی صفات النقص، نجدها بحسب المعنی منفیة، تفتقر الی الکمال، و الی نوع من قیم الوجود، مثل: الجهل و العجز و القبح و السقم و امثالها.  
وحسب ما تقدم فان نفی صفات النقص تعنی صفات الکمال، کما ان نفی الجهل یعنی العلم، و نفی العجز یعنی القدرة، و من هنا نجد القرآن الکریم یثبت کل صفة کمالیة للّه تعالی بشکل مباشر، و ینفی کل صفة نقص عنه، کما فی قوله تعالی:  
«وهو العلیم القدیر، و هو الحی، لا تاخذه سنة و لا نوم، و اعلموا انکم غیر معجزی اللّه.»  
ومما تجدر ملاحظته ان اللّه تعالی واقعیة مطلقة، لیس له حد و نهایة، فعلی هذافان ایة صفة کمالیة تطلق علیه، لا تعنی المحدودیة، فانه لیس بمادة و جسم و لا یحددبزمان او مکان، و منزه من کل صفة حالیة حادثة، و کل صفة تثبت له حقیقة فهی بعیدة عن المحدودیة و هو القائل:  
«لیس کمثله شی.»

صفات الفعل

فالصفات (فضلا عما سبق) تنقسم انقساما آخر، و هی صفات الذات و صفات الفعل.  
فالصفة احیانا تکون قائمة بالموصوف، مثل الحیاة و العلم و القدرة، فتتحقق هذه فی الانسان الحی القادر، و نستطیع ان نفترض انسانا متصفا بهذه الصفات، فلو لم نفترض غیره، نری تارة انه لا یتحقق بالموصوف فحسب، فاذا اراد الموصوف ان یتصف بصفة فلابد من تحقق شی آخر، مثل الکتابة، الخطابة، الطلب، و نظائرها، لان الانسان انمایستطیع الکتابة عند ما یتوفر لدیه القلم و الدواة و الورق مثلا، و یستطیع ان یکون خطیباعند تحقق مستمع، و یستطیع ان یکون طالبا عند ما یتوفر المطلوب، و لا یکفی ان نفترض للانسان تحقق هذه الصفات.  
من هنا یتضح ان الصفات الحقیقیة للّه تعالی (کما سبقت الاشارة الیه عین الذات) هی من النوع الاول و اما النوع الثانی، و الذی یستلزم تحققه لشی آخر، فان کل شی غیره مخلوق له، و یاتی بعده فی مرحلة الوجود، و کل صفة یوجدها مع وجوده، لایمکن ان تعتبر صفة لذاته او عین ذاته تعالی.  
فالصفات التی یتصف بها تعالی عن تحقق الخلقة، هی الخالقیة، الربانیة، المحیی، و الممیت، و الرازق، و امثالها، لم تکن عین ذاته، بل زائدة علی الذات و صفات للفعل.  
والمقصود من صفات الفعل هو ان تتخذ معنی الصفة من الفعل لا من الذات، مثل الخالقیة، ای یتصف بهذه الصفة بعد تحقق الخلقة للمخلوقات، فهو قائم منذ قیامها (ای موجود منذ وجودها) ، و لا علاقة لها بذاته تعالی، کی تتغیر من حال الی حال عند تحقق الصفة.  
تعتبر الشیعة صفتی الارادة و الکلام، و الذی یفهم من معنی اللفظ (الارادة بمعنی الطلب، و الکلام بمعنی الکشف اللفظی عن المعنی) من صفات الفعل و الغالبیة من اهل السنة یعتبرونها بمعنی العلم، و صفات لذاته تعالی.

القضا و القدر

ان قانون العلیة فی الکون، سار ومهیمن، بحیث لا یقبل الاستثنا، و وفقا لهذا القانون فان کل مظهر من مظاهر هذا العالم، یرتبط بعلل عند وجودها، (الاسباب و الشروط اللازمة للتحقق) ، و مع توفر کل تلک الشروط (والتی تدعی العلة التامة) یتحتم وجود تلک الظاهرة (المعلول المفروض) و لو فرضنا عدم تحقق تلک الاسباب کلها او بعضها، فانه یستحیل تحقق وجود تلک الظاهرة.  
مع الامعان فی هذه النظریة، یتضح لنا موضوعان:  
الاول: لو قدر ان نقارن بین ظاهرة «المعلول» مع العلة التامة باجمعها، و کذلک مع الاجزا لتلک العلة التامة، تکون النسبة بینها و بین العلة التامة، نسبة الضرورة (الجبر) ولکانت النسبة بینها و بین کل من اجزا العلة التامة (والتی تعتبر علة ناقصة) نسبة الامکان، لان جز العلة بالنسبة الی المعلول یعطی امکان التحقق و الوجود، و لا یعطی ضرورة الوجود.  
علی هذا فالکون و جز من اجزائه یستلزم علة تامة فی تحقق وجوده، و الضرورة مهیمنة علیها باسرها، و قد نظم هیکلها من مجموعة حوادث ضروریة و قطعیة، فمع الوصف هذا، فان صفة الامکان فی اجزائها (الظواهر التی ترتبط مع غیر العلة التامة لها) محفوظة.  
فالقرآن الکریم فی بیانه یسمی هذا الحکم الضروری بالقضا الالهی، لان الضرورة هذه تنبع ن وجود الخالق، و لهذا یکون حکما و قضا عادلا حتمیا غیر قابل للتخلف، اذ لا یقبل الاستثنا او التبعیض.  
و یقول جل شانه:  
«الاله الخلق و الامر.»  
و یقول:  
«واللّه یحکم لا معقب لحکمه.»  
الثانی: ان کلا من اجزا العلة، لها مقدارها الخاص بها تمنحها الی المعلول، وتحقق المعلول و ظهوره یطابق مجموع المقادیر التی تعینها العلة التامة، فمثلا العلل التی تحقق التنفس للانسان، لا تحقق التنفس المطلق، بل یتنفس الانسان مقدارا معینا من الهوا المجاور لفمه و انفه، و فی زمان و مکان معینین، و وفق طریقة معینة، و یتم ذلک عن طریق مجری التنفس، حیث یصل الهوا الی الرئتین، و هکذا الرؤیة و الابصار، فان العلل الموجدة لها فی الانسان (والذی هو جز منها) لم تحقق ابصارا من دون قید اوشرط، بل تحقق ابصارا معینا من کل جهة، بواسطة الوسائل اللازمة له، و هذه الحقیقة ساریة فی کل ظواهر الطبیعة، و الحوادث التی تتفق فیها لا تتخلف.  
والقرآن الکریم یسمی هذه الحقیقة ب «القدر» و ینسبها الی خالق الکون و مصدرالوجود، بقوله تعالی:  
«انا کل شی خلقناه بقدر.»  
و یقول:  
«وان من شی الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم.»  
وکما ان کل ظاهرة و حادثة فی نظم الخلقة تعتبر ضروریة الوجود وفقا للقضاالالهی، و یتحتم وجوده، فکذلک وفقا للقدر فان کل ظاهرة او حادثة عند تحققها لاتتخلف عن المقدار المعین لها من قبل اللّه تعالی.

الانسان و الاختیار

کل ما یقوم به الانسان من فعل، یعتبر ظاهرة من ظواهر عالم الخلقة، و یرتبط تحققه کسائر الظواهر بالعلة ارتباطا کاملا، و بما ان الانسان هو جز من عالم الخلقة، ویرتبط مع سائر الاجزا الاخری من العالم، فانها بدورها تؤثر فی افعال الانسان.  
وعلی سبیل المثال، فان قطعة الخبز التی یرید الانسان تناولها، یستلزم الوسائل کالید و الفم و العلم و القدرة و الارادة، و یستلزم ایضا وجود الخبز فی الخارج، و فی متناول یده، و عدم المانع و الحاجز، و شروط اخری، من زمان او مکان، و مع فقدان احداها یتعذر تحقق الفعل، و مع تحقق کل تلک العوامل (تحقق العلة التامة) فان تحقق الفعل ضروری.  
وکما اشرنا آنفا، فان ضرورة الفعل بالنسبة الی مجموع اجزا العلة التامة تعتبرنسبة امکان، و لا یتنافی مع نسبة الفعل الی الانسان الذی هو احد اجزا العلة التامة.  
ان الانسان له اختیار الفعل، و ضرورة نسبة الفعل الی مجموع اجزا العلة، لایستلزم الضرورة بالنسبة الی فعل بعض من اجزائها و هو الانسان.  
والادراک البسیط للانسان یؤید هذا القول، فاننا نراه یمیز بحکم الفطرة الالهیة المودعة لدیه، یمی ز بین الاکل و الشرب، و الذهاب و الایاب، و بین الصحة و السقم، و الکبیر و الصغیر، و القسم الاول الذی یرتبط بارادة الانسان ارتباطا مباشرا، یعتبر من ارادة الشخص، فیحاسب فی مواضع الامر و النهی و المدح و الذم، خلافا للقسم الثانی، الذی یترتب فیه تکلیف علی الانسان.  
کان فی صدر الاسلام، لاهل السنة، مذهبان معروفان بالنسبة الی افعال الانسان، ففریق کان یری ان افعال الانسان متعلقة بارادة اللّه تعالی لا تخلف فیها، فکان یدعی ان الانسان مجبور فی افعاله، و لا اثر لما یمتاز به من اختیار و ارادة، و الفریق الاخر، کان یدعی ان الانسان مستقل فی افعاله، و لیس له ارتباط بارادة اللّه سبحانه، و یعتبرونه خارجا عن حکم القدر.  
ومما یروی عن اهل البیت (ع):  
و هو مطابق مع ظاهر تعالیم القرآن، ان الانسان مختار فی افعاله، لیس بمستقل، اذ ان اللّه تعالی قد اراد الفعل عن طریق الاختیار، و هذاما عبرنا عنه سابقا، ان اللّه سبحانه، اراد الفعل عن طریق مجموع اجزا العلة التامة، و التی احداها ارادة الانسان، و اصبحت ضرورة، و فی النتیجة، ان مثل هذا الفعل الذی یرتبط بارادة اللّه تعالی ضروری، و الانسان ایضا مختار فیه، ای ان الفعل یعتبر ضروریابالنسبة الی مجموع اجزا علته، ولکنه اختیار و ممکن بالنسبة الی احد اجزائه و هو الانسان.  
والامام السادس (ع) ، یقول:  
«لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین.»

معرفة النبی (ص)

نحو الهدف الهدایة العامة

تبدا حبة الحنطة بالنمو عند توفر العوامل المساعدة لها، بعد ان توضع فی التربة، وبمرور الزمن تتحول من حالة الی اخری، و فی کل لحظة تتخذ حالة و شکلا غیر ماکانت علیهما قبل لحظات، و تسلک طریقا وفقا لنظام خاص، حتی تزداد نموا، فتصبح سنبلة، و إذا ما سقطت حبة قمح علی الارض، سلکت الطریق ذاته، حتی تصل النهایة و هکذا، و إذا ما سقطت بذرة فاکهة علی الارض، تبتدی بالحرکة و النمو فیخترق الغشانتؤ اخضر، و یسلک طریقا خاصا منتظما، حتی یزداد فی نموه و یصبح شجرة مثمرة.  
واذا ما استقرت نطفة حیوان فی بیضة او فی رحم ام، تشرع بالنمو و التکامل، وتسلک سلوکا، تختص به تلک النطفة لذلک الحیوان، حتی تصل الی فرد کامل من ذلک النوع.  
ان هذا السلوک الخاص و المنتظم یشاهد فی کل من انواع الکائنات الحیة فی العالم، و یعتبر من ممیزاتها و فطرتها الخاصة، و لن تجد فی الحیاة، نقیضا لهذه السنة، ای یستحیل ان تتبدل حبة قمح الی حیوان، و لا نطفة حیوان الی شجرة، و إذا ما حدث تغییرفی تکوین حیوان او نبات بان ینقصها عضو او جز فان السبب فی ذلک یعود الی مرض او ما شابه.  
ان النظام القائم و المستمر فی الکون، و خلقة الاجسام المتنوعة، و اختصاص کل نوع منها فی سلوک خاص، نحو التطور و التکامل، یحتاج الی نظام خاص به، لا ینکره ای محقق متتبع، و من هذه النظریة البی نة نستنتج موضوعین:  
1) ان فی جمیع المراحل التی یطویها نوع من انواع الکائنات الحیة فی العالم، اتصالا و ارتباطا قائما بینها، و کان هناک قوة تسیرها هذا المسیر الخاص فی کل مراحلهاالتطوریة.  
2) ان هذا الاتصال و الارتباط المتتالی یهدف فی مرحلته الاخیرة الی تکوین بنی نوعه، فکما ان البذرة عند ما توضع فی التربة تهدف فی طریقها منذ مراحلها الی ان تنشا شجرة، و کذا النطفة فی رحم الام، تهدف من مراحلها الاولیة الی ان تکون حیوانامتکاملا، و للوصول الی التکامل نراها تسلک نهجا خاصا فی حیاتها.  
والقرآن العظیم فی تعلیماته یؤید هذه الحرکة و هذا الاندفاع، کما ان انواع الکائنات الحیة فی العالم تهتدی بهدی اللّه تعالی فی طریق تکاملها و کمالها، و یستدل بیات من الذکر الحکیم فی هذا الشان کما فی قوله تعالی:  
«الذی اعطی کل شی خلقه ثم هدی.»  
وفی سورة الاعلی، الایة 2 و 3 یقول جل ذکره:  
«الذی خلق فسوی و الذی قدرفهدی.»  
وکذا یشیر الی النتائج التی ذکرت آنفا فی سورة البقرة الایة 148: یقول جل شانه:  
«ولکل وجهة هو مولیها.»  
و یقول جل من قائل فی سورة الدخان الایة 38 و 39 «و ما خلقنا السماوات و الارض و ما بینهما لاعبین ما خلقناهما الا بالحق و لکن اکثرهم لا یعلمون.»

الهدایة الخاصة

بدیهی ان النوع الانسانی لا یستثنی عن هذه الهدایة التکوینیة التی تهیمن علی جمیع الکائنات فی العالم، انها تسیطر علی الانسان ایضا، و بما ان کل کائن یستمر فی طریقه نحو التکامل بما لدیه من قدرة و قابلیة، فکذلک الانسان یساق نحو الکمال الواقعی بواسطة الهدایة التکوینیة.  
قد یشترک الانسان فی کثیر من صفاته و ممیزاته مع سائر انواع الکائنات الحیة من حیوان او نبات، لکنه یتمیز بخصیصة خاصة به، تجعله یمتاز عن غیره، الا و هو العقل.  
فالعقل یدعو الانسان الی التفکر و التدبر، و إن ینتفع من کل وسیلة ممکنة، لتحقق اهدافه و اغراضه، فهو یعرج الی السما حینا، فیسیر فی الفضا اللامتناهی، ویغوص فی اعماق البحار احیانا، فهو یداب فی استثمار انواع الحیوان و النبات و الجمادعلی ظهر البسیطة، و قد یتجاوز هذا الحد بان یتجه الی استثمار بنی نوعه.  
والانسان حسب طبعه الاولی، یری حریته المطلقة فی سعادته و کماله، و بما ان وجوده وجود اجتماعی، و متطلباته فی الحیاة متعددة، و التی لاینالها لوحده و بنفسه فحسب، بل بالتعاون مع ابنا نوعه و هم یتصفون بالغرائز ذاتها، بما فیها حب الذات و الحریة، اذ تفرض علیه طبیعة المجتمع ان یضحی بقسط من حریته فی هذا السبیل قبال المنافع التی یحصل علیها من الاخرین، فهو یقدم خدمة، و ینتفع بما یقدمه الاخرون من خدمات، ای انه یتقبل الحیاة الاجتماعیة التی تتصف بالتعاون، باکراه و فرض.  
وهذه الحقیقة تظهر جلیة لدی الاطفال و الفتیان، اذ آن هم فی البدایة، یحققون ماتصبو الیه نفوسهم بالفرض تارة و البکا تارة اخری فهم یرفضون کل قانون او عادة او ماشاکل ذلک، ولکن علی مر الزمان، و حسب تطورهم الفکری یدرکون ان الحیاة لا تتلائم مع الفرض و الطغیان، فیمارسون ما یمارسه الفرد فی المجتمع بشکل تدریجی، حتی یصلوا الی ما یصل الیه الفرد فی مجتمعه، من اتباع العادات و السنن و القانون، و بالتالی یصبحون و هم یالفون المجتمع.  
والانسان بعد تقبله الحیاة الاجتماعیة التی قوامها التعاون، یری ضرورة القانون الحاکم علی الحیاة، و هو الذی یعین و اجبات کل فرد من افراد المجتمع، و یضع الجزالکل من یخالف القانون، فاذا عم القانون و ساد المجتمع، عندئذ ینال کل من افرادالمجتمع السعادة المطلوبة، التی طالما تمناها.  
هذا القانون هو القانون العملی الذی ما برح البشر منذ نشاته و الی یومنا هذا یرجوه و یرغب فی الوصول الیه، و طالما کان یستهل به اهدافه و اغراضه، و یسعی فی تحققه، و من الطبیعی اذا کان الامر یستحیل تحققه علی البشریة، و لم یکن مفروضاعلیها، لما کانت تهدف الیه دوما.  
واللّه جل شانه یشیر الی حقیقة المجتمع البشری بقوله:  
«نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیاة الدنیا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضا سخریا.»  
وقد اشار الذکر الحکیم الی حب النفس و الانانیة بقوله تعالی:  
«ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا و إذا مسه الخیر منوعا.»

العقل و القانون

لو تاملنا جیدا، لراینا ان القانون الذی ما برح البشر ینتظره، و الناس مع مالدیهم من ادراک فطری الهی، و یدرکون لزوم اجرائه کی یضمن لهم سعادتهم، هو القانون الذی یستطیع ان یسیر البشریة الی السعادة دون انحیاز او تبعیض و إن ینشر بینها الکمال، ویرسی قواعده و من الدیهی لم تدرک البشریة حتی الان طوال اجیال متعاقبة مضت من حیاة البشریة، مثل هذا القانون الذی قوامه العقل، و لو قدر ان یصدر الی حیز الوجودلفهمته البشریة فی حیاتها الطویلة بما تمتاز به من تعقل و تدبر، و کانت تلتزم به فی مجتمعاتها.  
وبعبارة اوضح، لو کان هناک قانون کامل عام، بحیث یستجیب لما تصبوا الیه البشریة من سعادة، و یرشد البشریة من حیث الفطرة و التکوین، لادرکه کل انسان بمالدیه من امکانات عقلیة، کما یدرک ما ینفعه او یضره، و کذا سائر الضروریات فی حیاته، ولکن لم یتحقق مثل هذا القانون بعد و القوانین التی توضع من قبل شخص حاکم اواشخاص، او جوامع بشریة، نجدها مورد احترام و تصدیق لدی فئة، و مورد رفض و اعتراض لدی آخرین و هناک من اطلع علیها و عرفها، و آخرون لم یطلعوا، و لن تجدوجه اشتراک فی المجتمعات البشریة بما آن هم یشترکون فی کونهم بشر، و آن هم یتصفون بالفطرة الالهیة فی ادراک هذه القوانین.

الشعور المرموز، او ما یسمی ب (الوحی)

ومما تقدم یتضح، ان القانون الذی یضمن السعادة للبشریة، لا یدرکه العقل، وبمقتضی نظریة الهدایة العامة، التی تری ضرورة هذا الادراک فی النوع البشری، لابدمن وجود جهاز اخز بین النوع الانسانی یدرک ذلک، کی یرشده الی الواجبات الواقعیة للحیاة، و تکون فی متناول ید الجمیع، و هذا العور و الادراک هو غیر العقل و الحس، انه ما یسمی ب «الوحی» و من الطبیعی ان وجود مثل هذه القوة فی البشر لایتحتم ان یکون فی جمیع افراد البشر، کما هو فی القوة المودعة فی الانسان للتناسل، فی حین ان ادراک لذة الزواج، و التاهب له، یتحقق فی الافراد عند بلوغهم، و شعور «الوحی» الذی لایظهر لدی الافراد، هو شعور مرموز، کما هو الحال فی ادراک و شعوراللذة فی الزواج عند من لم یصل الی سن البلوغ، فیبقی هذا الادراک غیر معروف لدیه.  
واللّه تعالی یشیر فی خطابه عن (الوحی) بالنسبة الی الشریعة و عجز العقل، بقوله:  
«انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبیین من بعده»  
«رسلا مبشرین و منذرین لئلا یکون للناس علی اللّه حجة بعد الرسل.»

الانبیا و عصمة النبوة

ان ظهور الانبیا یؤید نظریة (الوحی) التی سبق ذکرها ان انبیا اللّه تعالی کانواممن ادعوا «الوحی» و النبوة، و فی ادعائهم هذا اقاموا الحجج و البراهین، و بلغوا الناس ماتحتویه شریعة اللّه سبحانه، الا و هو القانون الذی یمنحهم السعادة و جعلوه فی متناول ایدی الجمیع، و لما کان الانبیا یمتازون ب «الوحی» و النبوة، فعند ظهورهم فی کل زمن کانوا قلة، فجعل اللّه هدایة الناس علی عاتق هؤلا، بما امروا من دعوة و ابلاغ، و ما ذلک الا لتعم و تتم و تکتمل تلک الدعوة.  
ومن هنا یتضح وجوب عصمة الانبیا، فهم مصونون من الخطا فی تلقی «الوحی» من جانب اللّه تعالی، و فی حفظه و ایصاله الی الناس، فانهم بعیدون کل البعدعن المعصیة و الخطا، لان تلقی الوحی کما ذکر و حفظه و ابلاغه، یشتمل علی الارکان الثلاثة للهدایة التکوینیة، و لا معنی بان یکون هناک خطا فی التکوین.  
فضلا عن ان المعصیة و التخلف عن ادا الدعوة و الابلاغ، عمل یخالف الدعوة، ویوجب سلب ثقة الناس و اطمئنانهم، بصحة الدعوة و صدقها، و نتیجة لذلک ینتفی الغرض و الهدف الاساسی للدعوة.  
والخالق جل شانه یشیر الی عصمة الانبیا فی کتابه المجید بقوله:  
«واجتبیناهم و هدیناهم الی صراط مستقیم.»  
و هو القائل ایضا:  
«عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رصدا، لیعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم.»

الانبیا و الشرائع السماویة

ان ما حصل علیه الانبیا عن طریق (الوحی) و ابلاغهم الناس علی سبیل الخبروالاحکام الالهیة هو الدین، و باتخاذه نهجا لهم فی سبیل الحیاة و الوظائف و الواجبات الانسانیة، یضمن لهم السعادة.  
یشتمل التشریع الالهی بشکل عام علی جانبین: الاعتقادی و العملی: فالجانب الاعتقادی یحتوی علی مجموعة معتقدات اساسیة، تفرض علی الانسان ان یتخذها اساسا لحیاته، و هی الاسس العامة الثلاثة: التوحید و النبوة و المعاد، و إذا اهمل احدها لم یتحقق اتباع الدین.  
والجانب العملی، یتالف من مجموعة وظائف اخلاقیة عملیة تحتوی علی وظائف معینة یتقید بها الانسان امام اللّه تعالی و امام المجتمعات البشریة.  
ومن هنا تنقسم الواجبات الفرعیة فی الشرائع السماویة، و التی نظمت للانسان علی قسمین: الاخلاق و الاعمال، و کل من هاتین، تنقسم الی قسمین ایضا.  
فاما الاخلاق و الاعمال التی ترتبط باللّه الخالق فهی، الخلق و صفة الیمان و الاخلاص و التسلیم و الرضی، و الخشوع، و کذا الصلاة و الصوم و الفدیة و غیرها، و هذه المجموعة من الاعمال تسمی العبادات، و تعبر عن خشوع الانسان و عبودیته لربه.  
واما ما یتعلق بالمجتمع من الاخلاق و الاعمال، فهی الصفات الحسنة، کحب النوع، و المساعدة، و العدالة، و السخا و ما یرتبط بداب المعاشرة، و المعاملة و غیرها، و هذه الاعمال الخاصة هی ما تسم ی ب «المعاملات.»  
ومن جهة اخری فان النوع الانسانی یتجه نحو الکمال بصورة تدریجیة، و المجتمع البشری یتکامل بمرور الزمان، و إن ظهور هذا النسخ من التکامل ضروری فی الشرائع السماویة، و یؤید القرآن الکریم هذا التکامل التدریجی (اذ یمکن الوصول الیه عن طریق العقل) ، و مما یستفاد من آیاته، ان الشرائع اللاحقة اکمل من الشرائع السابقة، بقوله تعالی:  
«وانزلنا علیک الکتاب مصدقا لما بین یدیه من الکتاب و مهیمنا علیه.»  
ومما تبینه النظریات العلمیة، و یصرح به القرآن الکریم، ان حیاة المجتمعات البشریة فی هذا العالم لیست ابدیة، و من الطبیعی ان التکامل لبنی نوعها لم یکن غیرمتناه، فمن هذه الجهة، ستتوقف جمیع الوظائف الانسانیة من حیث الاعتقاد و العمل فی مرحلة معینة، و تبعا لهذه الحقیقة، فان النبوة و الشریعة ایضا یوما ما ستصل الی آخرمرحلة من مراحل الکمال و الاعتقاد، و بث القوانین العملیة، و بذلک تکون النهایة و الخاتمة لها.  
ومن هنا نری ان القرآن الکریم یوضح هذه الحقیقة و یصرح بان الاسلام، الدین الذی اختاره لمحمد (ص) هو آخر الادیان السماویة و اکملها، و الکتاب العزیز لاینسخ، و النبی الاکرم (ص) هو خاتم الانبیا، و الاسلام یحتوی علی جمیع الوظائف و الواجبات، کما فی قوله تعالی:  
«وانه لکتاب عزیز لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه.»  
و یقول ایضا:  
«ما کان محمد ابا احد من رجالکم و لکن رسول اللّه و خاتم النبیین.»  
و قوله تعالی:  
«ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شئ.»

الانبیا و دلیل (الوحی) و النبوة

ان الکثیر من علما الیوم الذین حققوا فی موضوع (الوحی) و النبوة، قد فسرواموضوع (الوحی) و النبوة و الامور المرتبطة بهما، علی الاسس التی یقوم علیها علم النفس و علم الاجتماع، بقولهم ان الانبیا کانوا اناسا اطهارا، ذوی همم عالیة، محبی البشریة، و لغرض تقدمها و تطورها من الناحیة المادیة و المعنویة، و کذا تزکیة المجتمعات المنحطة خلقیا، نظموا و وضعوا قوانین خاصة، و دعوا الناس الیها، و لما کان الناس فی ذلک الوقت لم یخضعوا امام المنطق و العقل، فما کان منهم الا ان ینسبوا افکارهم و انظمتهم الی العالم العلوی کی یستطیعوا بذلک ان یجلبوا رضی الناس، و یخضعوهم لقیادتهم و کان اعتقاد بعض ان روحهم هی روح القدس، و ما الفکر الذی یتجلی الا «الوحی و النبوة» و ما الوظائف و الواجبات التی تستنتج من ذلک الا (الشریعة السماویة) ، و الکلام الذی یتضمن ذلک کان یسمی «الکتاب السماوی.»  
فالذی ینظر بتامل و انصاف الی الکتب السماویة، و خاصة القرآن الکریم، و کذاالی الشرائع التی جا بها الانبیا، لایشک فی بطلان هذه النظریة، و ذلک ان الانبیا لم یکونوا رجال سیاسة، بل کانوا رجالا یتصفون بالصدق و الصفا و الخلوص، و کلما کانوایدرکونه یتفوهون به، و کلما کانوا یقولون به کانوا یعملون به، و کلما کانوا یزعمونه هو ان هناک شعورا مرموزا، و امدادا غیبیا، یفیض علیهم، و آن هم عن هذا الطریق یتلقون الوظائف الاعتقادیة و العلمیة من جانب اللّه تعالی، لالاغ الناس و ارشادهم.  
ومن هنا یتضح ان ادعا النبوة یحتاج الی حجة و دلیل، و لا یکفی ان تکون الشریعة التی جا بها النبی توافق العقل، فان صحة الشریعة لها طریق آخر للاثبات، وهو انه علی اتصال بالعالم العلوی (الوحی) و النبوة، و قد انیطت به هذه المسؤولیة من قبل اللّه تعالی، و هذا الادعا یفتقد الی دلیل عند اقامته.  
وعلی هذا، نجد ان السذج من الناس (کما یخبر به القرآن الکریم) کانوا یطالبون الانبیا بالمعجزة لصدق دعواهم.  
ویستنتج من هذا المنطق الساذج و الصحیح هو ان (الوحی) و النبوة، اللذین یدعیهما المرسل، لم یکونا لیحصلا فی سائر الناس، و الذین هم مثله، و لابد من قوة غیبیة قد اودعها اللّه تعالی نبیه بنحو یخرق العادة به، و التی بواسطتها یصغی الی کلام اللّه تعالی، و یوصلها الی الناس وفقا لمسؤولیته، و إذا کان هذا المعجز صحیحا، فالرسول یرید من اللّه تعالی ان یعینه علی معجز آخر، کی یصدق الناس نبوته و مدعاه.  
ویتضح ان مطالبة الناس الانبیا بالمعجزة امر یوافق المنطق الصحیح، و علی الانبیا لاثبات نبوتهم ان یاتوا بالمعجزة اما ابتدا او وفقا لما یطالب به المجتمع.  
والقرآن الکریم یؤید هذا المنطق، و یشیر الی معاجز الانبیا اما ابتدا او بعدمطالبة الناس ایاهم.  
وتجدر الاشارة الی ان الکثیر من المحققین مع آن هم لم ینکروا المعجزة (خرق العادة) ، الا ان کلامهم لم یکن مدعما بدلیل، و هو ان العلل و الاسباب للحوادث التی حصلنا علیها حتی الان کانت بالتجربة و الفحص، و لیس ادینا ای دلیل انها دائمیة، و لن تتحقق ایة حادثة او ظاهرة الا بعللها و اسبابها، و اما المعاجز التی تنسب الی الانبیا لم تکن مخالفة للعقل او یستحیل اقامتها (کزوجیة العدد 3) ، لکنها خرق للعادة فی حین ان موضوع خرق العادة یری و یسمع من المرتاضین ایضا.

عدد الانبیا

مما ینقل فیی تاریخ الماضین، ان انبیا کثیرین ارسلوا و بعثوا، و یؤید القرآن الکریم کثرة الانبیا، و یذکر اسما بعضهم، الا انه لم یصرح بعددهم.  
ولم نحصل عی عددهم من الروایات بصورة قطعیة، الا ان الروایة المعروفة و التی تنقل عن «ابی ذر الغفاری» عن النبی الاکرم (ص) ، یبین فیها ان عدد الانبیا مائة و اربعة و عشرون الف نبی.

الانبیا اولوالعزم، حملة الشرائع السماویة

ومما یستفاد من القرآن الکریم، ان الانبیا کلهم لم یاتوا بشرائع، بل ان خمسة منهم قد جاوا بشرائع سماویة، و هم نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ص) ، وهؤلا هم اولوالعزم، و اما سائر الانبیا فانهم یتبعون اولی العزم فی شرائعهم.  
و قوله تعالی:  
«شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی.»  
و یقول تعالی:  
«واذ اخذنا من النبیین میثاقهم و منک و من نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن مریم و اخذنا منهم میثاقا غلیظا.»

نبوة محمد (ص)

یعتبر نبینا محمد (ص) آخر الانبیا، الذین کانوا یمتازون بالکتب و الشرائع، وقد آمن به المسلمون.  
ولد النبی محمد (ص) قبل بد التاریخ الهجری القمری بثلاث و خمسین سنة، فی مدینة «مکة» من مدن الحجاز، فی قبیلة «بنی هاشم» من قریش، و التی هی من اشرف القبائل العربیة.  
ابوه «عبداللّه» و امه «آمنة» و قد فقد ابویه منذ اوائل طفولته، و تکفله جده لابیه «عبدالمطلب» الذی سرعان ما وافاه الاجل، حتی تعهد تربیته عمه «ابوطالب» و اسکنه معه فی داره.  
ترعرع و نشا فی بیت عمه، و قد صحب عمه فی سفرة تجاریة الی الشام و ذلک قبل سن البلوغ کان النبی محمد (ص) امیا، ولکنه بعد البلوغ و الرشد، اشتهر بعقله و ادبه و امانته، و نتیجة لذلک، جعلته (خدیجة) و التی کانت من اثری القریشیات، مشرفا علی اموالها، و ادارة امورها التجاریة.  
سافر محمد (ص) للمرة الثانیة الی الشام لغرض التجارة، و اثر نبوغه فقد نال ارباحا جمة، و لم تمض فترة، حتی اقترحت خدیجة علیه موضوع الزواج، وافق محمد (ص) علی اقتراحها، و بعد الزواج حیث کان فی سن الخامسة و العشرین و حتی بلوغه سن الاربعین، کان یمارس عمله، فحصل علی شهرة فی تدبیره و امانته و لم یکن یعبدصنما، (علما بان الدین السائد فی ذلک الوقت هو عبادة الاصنام) و احیانا کان یعتکف للعبادة.  
فاختاره اللّه للنبوة فی الاربعین من عمره عند ما کان متفرغا للعبادة فی غار «حرا» و امر ان یبلغ، و نزلت علیه اول سورة من سور القرآن، و رجع الی بیته فی الیوم نفسه، فرای ابن عمه «علی بن ابی طالب علیه السلام» فی الطریق، فعرض علیه الاسلام فمن به، و بعد دخوله البیت، اسلمت زوجته خدیجة.  
وقد واجه النبی (ص) عند بد دعوته، من الناس مواجهة عنیفة مؤلمة، حتی اضطر الی کتمان دعوته و جعلها سریة، ثم امر ثانیة ان یبلغ دعوته عشیرته الاقربین، ولکنها لم تجد، اذ لم یؤمن به سوی «علی بن ابی طالب» (ع).  
وبعد ذلک، اعلن النبی (ص) دعوته بامر من اللّه تعالی، و ما ان اعلن النبی الدعوة حتی شاهد ردود الفعل من اهل مکة مقرونة بالاذی و التعذیب بالنسبة له و للمسلمین الذین اسلموا حدیثا، مما اضطر بعض المسلمین الی ترک دیارهم اثر الاضطهادات التی کانت تقوم بها قریش، فهاجروا الی الحبشة، و تحصن النبی الکریم (ص) مع عمه «ابو طالب» و افراد من قبیلته بنی هاشم فی «شعب ابی طالب» لمدة ثلاث سنین، فی غایة من الضغط و الشدة، فلم یعاملهم احد، و لم یعاشرهم، و لم یستطیعواالخروج من الشعب.  
ولم ینته کفار مکة و عبدة اصنامها، من الایذا و الاهانة و الاستهزا بکل انواعهاتجاههم، و کانوا یلتجئون احیانا عن طریق المسالمة، و الوعد بالاموال الطائلة کی یصرفوا النبی (ص) عن دعوته، و قد اقترحوا علیه الرئاسة و السلطان احیانا اخر، و کان وعدهم و وعیدهم سیان عند النبی (ص) ، و کان ذلک مما یزید فی عزمه و ارادته.  
وقد اقترحوا علیه مرة المال الکثیر و الرئاسة، فاجابهم النبی قائلا:  
«واللّه لووضعوا الشمس فی یمینی، و القمر فی یساری علی ان اترک هذا الامر حتی یظهره اللّه، او اهلک فیه، ما ترکته.»  
خرج النبی من «شعب ابی طالب» حوالی السنة العاشرة من بعثته و لم یمض زمن حتی توفی عمه ابوطالب، و توفیت زوجته الوفیة ایضا.  
فلم یکن للنبی (ص) ملجا، مما دعا کفار مکة الی ان یخططوا لقتله، فحاصرواداره من کل جانب، کی یحملوا علیه فی آخر اللیل، و یقطعوه اربا اربا فی مضجعه.  
ولکن اللّه جل شانه اطلعه بالامر، و امره بالهجرة الی «یثرب» فاستخلف علیا (ع) فی فراشه، خرج لیلا برعایة اللّه و عنایته من داره و اجتاز الاعدا، و اختفی فی غاریبعد عدة فراسخ عن مکة المکرمة، و خرج من الغار بعد ثلاثة ایام، بعد ان یئس الاعدامن الوصول الیه، و بعد ان بحثوا و نقبوا فی تلک المنطقة و حوالیها، فعادوا الی مکة یائسین، عندئذ اخذ النبی (ص) یتابع طریقه الی (یثرب).  
اما اهل «یثرب» فقد آمنوا به کبارهم و اسیادهم، و بایعوه، فاستقبلوه بحفاوة بالغة، و قدموا له اموالهم و انفسهم.  
فاسس الرسول (ص) و لاول مرة، اول مجتمع اسلامی صغیر، فی مدینة (یثرب) وعقد مع الطوائف الیهودیة التی کانت تستقر فی المدینة و اطرافها معاهدات، و کذا مع القبائل العربیة القویة لتلک المنطقة، و قام بنشر دعوته الاسلامیة، و عرفت مدینة «یثرب» ب «مدینة الرسول.»  
وعلی مر الایام، قویت شوکة الاسلام، و استطاع المسلمون الذین کانوا یعیشون فی اضطهاد من القرشیین ان یترکوا دورهم و سکناهم فی مکة، مهاجرین الی المدینة شیئا فشیئا، و التفوا حول النبی الاکرم (ص) ، و سموا ب «المهاجرین» کما اشتهر اصحابه و اعوانه من یثرب ب «الانصار.»  
نال الاسلام تقدما سریعا، لکن عبدة الاصنام من قریش، و الطوائف الیهودیة المستقرة فی الحجاز، لا یزالون حجر عثرة امام هذه الحرکة، فحاولوا القیام باعمال تخریبیة لصد النبی و المسلمین، و ذلک بمساعدة المنافقین، الذین کانوا فی صفوف المسلمین، و لم یعرفوا بای شکل من الاشکال، فکانوا یخلقون المشاکل، و یسببون المصائب، و الحوادث المستحدثة، حتی آل الامر الی الحرب، فنشبت الحروب المتعددة بین الاسلام و عبدة الاصنام و الیهود، فکانت الغلبة غالبا لجیش الاسلام، یقرب احصا تلک الحروب من ثمانین ونیف معرکة بما فیها المعارک الدامیة الکبری، و الصغیرة منها، و فی کل هذه المعارک، کان النبی (ص) یشارک المسلمین فی قتالهم، کمعرکة بدر واحد و الخندق و خیبر و غیرها، و کانت الغلبة فی معظمها تتم علی ید «علی (ع)» و الامام علی (ع) هو الوحید الذی ما تراجع و لا فشل فی ای منها، و طوال هذه المعارک التی دامت عشر سنوات بعد الهجرة النبویة، قتل من المسلمین اقل من مائتین، ومن الکفار ما یقرب الالف و نتیجة المثابرة و التضحیة و الفدا الذی عرف به المهاجرون و الانصار خلال السنوات العشر بعد الهجرة، عم الاسلام (شبه الجزیرة العربیة) و حررت الرسائل الی ملوک الدول الاخری مثل «ایران» و (الروم) و (مصر) و (الحبشة) تدعوهم الی الاسلام.  
کان النبی (ص) یواسی الفقرا فی معیشتهم، فلا تختلف حیاته عن حیاتهم، وکان یفتخر بالفقر، و کان یستغل اوقاته، لا تمر لحظة الا و هو دائب فی عمل، و کان (ص) مقسما اوقاته الی ثلاثة اقسام: الاول للعبادة و ذکر اللّه تعالی، الثانی: له و لعیاله و بیته، الثالث: للناس، فکان یسعی فی نشر المعارف الاسلامیة و تعلیمها و ما یتعلق بشؤون المجتمع الاسلامی، و تصحیح الاهداف و السبل التی تؤدی الیه، و کذا السعی فی رفع حوائج المسلمین، و تحکیم العلاقات الداخلیة و الخارجیة، و سائر الامور المرتبطة بها.  
وبعد اقامته (ص) عشر سنوات فی المدینة، فارق الدنیا اثر سم دس فی طعامه علی ید امراة یهودیة، طرحه فی الفراش ایاما، و مما جا فی الروایات ان آخر ما تکلم به النبی (ص) ، وصیته فی العبید و النسا.

النبی الاکرم (ص) و القرآن

کان الناس یطالبون النبی (ص) بالمعجزة، کما کانوا یطالبون سائر الانبیا فکان (ص) یؤید المعاجز لدی الانبیا، و القرآن الکریم یصرح بذلک.  
تذکر للنبی (ص) معاجز کثیرة، الا ان بعضا منها لا تتصف بالقطعیة فی روایتها، و لم تکن مورد قبول و اعتماد، ولکن المعجزة الباقیة له (ص) و التی لا تزال حیة هی «القرآن الکریم» کتابه السماوی فالقرآن الکریم کتاب سماوی یشتمل علی ستة آلاف و نیف آیة، و ینقسم الی مائة و اربع عشرة سورة بما فیها المطولة و القصیرة.  
نزلت الایات القرآنیة الکریمة بصورة تدریجیة خلال ایام بعثته و دعوته (ص) طوال ثلاث و عشرین سنة، و کانت (توحی) الیه (ص) بصور مختلفة، من سورة او آیة اواقل من آیة، و فی اوقات متفاوتة، فی لیل او نهار، فی سفر او حضر، فی الحرب او السلم، وفی ایام شدة او رخا.  
والقرآن الکریم فی آیات عدة، یصرح تصریحا، بانه معجزة و قد تحدی العرب فی ذلک الیوم، مع ما کانت من القمة من الفصاحة و البلاغة، هذا ما یشهد به التاریخ، و کان فی المقدمة من حیث البیان و التعبیر، بقوله تعالی فی کتابه العزیز:  
(فلیاتوا بحدیث مثله ان کانوا صادقین).  
«ام یقولون افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتریات و ادعوا من استطعتم من دون اللّه.»  
«ام یقولون افتراه قل فاتوا بسورة مثله.»  
فتحداهم القرآن بهذه الایات، قائلا اذا کنتم تظنون انه من کلام البشر، او من عندمحمد (ص) ، او انه قد اخذها من احد، فاتوا بمثله او بعشر سور منه او بسورة واحدة من سوره، و استعینوا بایة وسیلة شئتم فی تحقق هذا الامر، و ما کان جواب الفصحا و البلغا من العرب الا ان قالوا انه لسحر و یعجز من مثلنا ان یاتی به.  
ان القرآن الکریم لم یتحد العلما من جهة الفصاحة و البلاغة فحسب، بل تحداهم من جهة المعنی ایضا، و تحدی الجن و الانس بما یمتلکون من قدرات فکریة خلاقة، لانه یشتمل علی البرنامج الکامل للحیاة الانسانیة، و لو محص تمحیصا دقیقا، لوجد انه الاساس و الاصل فی مجالات الحیاة الانسانیة کلها، بما فیها الاعتقادات و الاخلاق و الاعمال التی ترتبط بالانسان فانه یعالج کل جانب من جوانبها بدقة تامة، فهو من اللّه الحق، و دینه دین الحق ایضا.  
الاسلام دین یستلهم احکامه و مواده من اللّه الحق و لیس من رغبة اکثریة الناس او من فکر شخص حاکم قدیر.  
ان الرکن الاساسی لهذا القانون الشامل هو الکلمة الحقة و هو الایمان باللّه الاحد، و إن جمیع العلوم تنبثق من التوحید، و من ثم تستنبط الاخلاق و الانسانیة المثلی من هذه الاصول، و تصبح جز من هذا القانون، ثم تنظم و تنسق الکلیات و الجزئیات و التی هی خارجة عن نطاق احصا البشر، و تدرس الوظائف التی ترتبط بها، و التی تنبع من التوحید، و تصدر عنه.  
فی الدین الاسلامی ارتباط وثیق بین الاصول و الفروع علی نحو یرجع کل حکم فرعی من ای باب، اذا ما محص الی کلمة التوحید و ینتهی الیه، و کلمة التوحید مع ارتباطها بتلک الاحکام و المواد تصبح فرعا منه.  
وطبیعی ان التنظیم و التنسیق النهائی لمثل هذا القانون الوسیع الشامل، مع مایمتاز به من وحدة و ارتباط کهذه، خارج عن نطاق شخص متظلع فی علم الحقوق و القانون، و إن کان من اشهر مشاهیرهم، فضلا من ان الفهرست الابتدائی له لیس بالامرالیسیر، فکیف برجل یعیش فی زمن یتصف بالحیاة البدائیة، فی خضم الالاف من المشاکل و المصائب التی تهدد الاموال و الارواح، و العام و الخاص، و تنشی الحروب الدامیة، و الفتن الداخلیة و الخارجیة، و فی النهایة یبقی منفردا امام العالم اجمع.  
هذا فضلا من ان النبی (ص) ، لم یتعلم القراة و الکتابة عند معلم، لقد قضی ثلثی عمره و حیاته قبل دعوته فی بیئة تفتقر الی حضارة، و لم تسمع بمدینة او حضارة، کانوایعیشون فی ارض صحرا قاحلة، وجو مهلک، مع اتعس الظروف الحیاتیة، علما بانهاکانت تستعمر من قبل الدول المجاورة بین آونة و اخری، و مع کل هذه الظروف و الاحوال نجد القرآن الکریم یتحدی من طریق آخر، و هو انه انزل بصورة تدریجیة مع ظروف متفاوتة مختلفة، فی ایام الفتن و الایام الاعتیادیة، فی الحرب و الصلح، و فی ایام القدرة و ایام الضعف و غیرها، خلال ثلاث و عشرین سنة.  
ولو لم یکن من کلام اللّه تعالی، و کان من صنع البشر، لوجد فیه تناقضا و تضاداکثیرا، فلابد ان یاتی آخره اجود و احسن من اوله، و اکثر تطورا، و هذا مما یؤیده التکامل التدریجی للبشر، فی حین نری ان الایات المکیة و المدنیة علی نمط واحد، لم یختلف آخرها عن اولها، کتاب متشابه الاجزا، یحیر العقول فی قدرة بیانه و وحدة تنسیقه:

معرفة المعاد

الانسان روح و جسم

ان کلمة الروح و الجسم و النفس قد کثر استعمالها فی القرآن و السنة، علما بان تصور الجسم و البدن الذی یتم عن طریق الحس قد یکون امرا بسیطا، الا ان تصورالروح و النفس لا یخلو من ابهام و غموض.  
ان الباحثین و المتکلمین و الفلاسفة سوا من الشیعة او السنة، لهم نظریات متفاوتة فی حقیقة الروح، ولکن الروح و البدن من وجهة نظر الاسلام هما واقعیتان متضادتان، فالبدن یفقد خواصه الحیاتیة بالموت، و یضمحل بصورة تدریجیة، ولکن الروح لیست هکذا، فان الحیاة اصالة للروح، و ما دامت الروح فی الجسم، فان الجسم یستمد حیاته منها، و عند ما تفارق الروح البدن، و تقطع علاقتها به، لا یقوی البدن علی القیام بای عمل، الا ان الروح تستمر فی حیاتها.  
ومما یستنبط من تدبر الایات القرآنیة، و کلام اهل بیت العصمة (ع) ان الروح الانسانیة غیر مادیة، ولکنها تنشی نوعا من العلاقة و الوحدة مع الجسم، اذ یقول اللّه تعالی فی کتابه المبین:  
«ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طین ثم جعلناه نطفة فی قرار مکین ثم خلقناالنطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فکسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا آخر.»  
ویتضح من سیاق الایات، ان اوائلها تصف الخلقة المادیة بشکلها التدریجی، واواخرها عند ما تشیر الی خلقة الروح او الشعور و الارادة، فانها تصفها بخلقة اخری، تختلف عن خلقتها الاولی.  
وفی آیة اخری، فی الرد علی من یستبعد «المعاد» او ینکره یقول ان الانسان بعد موته و تفتت اجزائه، و تمازجها مع اجزا التربة، کیف تستعاد خلقته، و یصبح کماکان انسانا کاملا؟ یقول اللّه سبحانه:  
«قل یتوفاکم ملک الموت الذی و کل بکم ثم الی ربکم ترجعون» ای الارواح تقبض علی ید ملک الموت من ابدانکم، و تحفظ عندنا.  
وفضلا عن هذا، فان القرآن الکریم، یعرف الروح بصورتها المطلقة غیر المادیة، بقوله تعالی:  
«ویسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی.»  
وفی آیة اخری من الذکر الحکیم، یتطرق الی موضوع الامر بقوله:  
«انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون» و بمقتضی هذه الایات ان امر اللّه تعالی فی خلقته للاشیا لم یکن تدریجیا، و لم یکن محددا بزمان او مکان، و لما کانت الروح امرا من اللّه اذن فهی لیست بمادة، و لم یکن فی کنهها خاصة المادة التی تتصف بالتدرج و الزمان و المکان.

مبحث فی حقیقة الروح من منظار آخر

ان التتبعات العقلیة تؤید القرآن الکریم ایضا فی موضوع الروح کل منا یدرک حقیقة من وجوده، و التی نعبر عنها بال «انا» و هذا الادراک موجود فی الانسان بصورة مستمرة، و احیانا ینسی بعض اعضا جسمه من راس او ید او سائر الاعضا، و حتی جسمه کلیا، ولکن یدرک ال «انا» عند ما یکون هو موجودا، و هذا «المشهود» کما هو مشهود، غیر قابل للانقسام و التجزئة، و مع ان جسم الانسان فی تغییر و تحول دائم، ویتخذ امکنة مختلفة له، و تمر علیه ازمنة مختلف الا ان الحقیقة المذکورة و هی ال (انا) ثابتة فی واقعیتها لا تقبل التغییر او التبدیل، و واضح اذا کانت مادة، کانت تتقبل خواص المادة، بما فیها الانقسام و تغیر الزمان و المکان.  
نعم ان الجسم یتقبل کل هذه الخواص، و بما ان هذه الخواص لها ارتباط روحی، فتنسب الی الروح و لکن بالتامل و التدبر یتجلی للانسان، ان هذا المکان و ذلک، و کذاهذا الشکل و ذلک، و هذه الناحیة و تلک، کلها من خواص البدن، و الروح منزهة منها، و کل من هذه الصفات تنتقل الیها عن طریق البدن.  
یسری هذا البیان فی خاصیة الادراک و الشعور علی (العلم) و الذی هو من ممیزات الروح و بدیهی ان العلم اذا کان یتصف بما تتصف به المادة، لکان تباعا یتقبل الانقسام و التجزئة و الزمان و المکان.  
ان هذا البحث العقلی واسع مطول، تتبعه اسئلة و اجوبة، و لا یسعه کتابنا هذا، وهذا المقدار من البحث انما ادرج هنا علی سبیل الاشارة، و لغرض استقصائه و استقرائه یستلزم الرجوع الی الکتب الفلسفیة الاسلامیة.

الموت من وجهة نظر الاسلام

ان النظرة العابرة تفترض ان موت الانسان فناؤه و عدمه، وحدد حیاة الانسان بالایام التی یعیشها فیما بین ولادته و وفاته، فی حین نری ان الاسلام یعتبر الموت انتقالا من مرحلة حیاتیة الی مرحلة حیاتیة اخری، و للانسان حیاة ابدیة لا نهایة لها، وما الموت الذی یفصل بین الروح و الجسم الا لیورده المرحلة الاخری من حیاته، و إن السعادة و الشقا فیها یعتمدان علی الاعمال الحسنة او السیئة فی مرحلة حیاته قبل الموت، و مما یروی عن النبی (ص) ، ما مضمونه، تظنون انکم تفنون بالموت، ولکنکم تنتقلون من بیت لاخر.

عالم البرزخ

ومما یستفاد من القرآن الکریم و السنة، ان الانسان یتمتع بحیاة مؤقتة و محدودة فی الحد الفاصل بین الموت و یوم القیامة، و التی تعتبر رابطة بین الحیاة الدنیا و الحیاة الاخری.  
والانسان بعد موته، یحاسب محاسبة خاصة، من حیث الاعتقاد، و الاعمال الحسنة و السیئة التی کان علیها فی الدنیا، و بعد هذه المحاسبة المختصرة، و وفقا للنتیجة التی یحصل علیها، یحکم علیه بحیاة سعیدة او شقیة، و یکون علیها الی یوم القیامة.  
وحالة الانسان فی عالم البرزخ تشابه کثیرا حالة الشخص الذی یراد التحقیق معه لما قام به من اعمال، فیجلب الی دائرة قضائیة کی تتم مراحل الاستجواب و الاستنطاق منه، لغرض تنظیم ملف له و بعدها یقضی فترة ینتظر خلالها وقت محاکمته.  
روح الانسان فی عالم البرزخ، تعیش بالشکل الذی کانت علیه فی الدنیا، فاذاکانت من الصلحا، تتمتع بالسعادة و النعمة و جوار الصلحا و المقربین للّه تعالی، و إذا ماکانت من الاشقیا، تقضیها فی النقمة و العذاب، و مصاحبة الاشرار، و اهل الضلال.  
فاللّه جل شانه یصف حالة بعض السعدا بقوله:  
«ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللّه امواتا بل احیا عند ربهم یرزقون، فرحین مما آتاهم اللّه من فضله و یستبشرون بالذین لم یلحقوا بهم من خلفهم ان لاخوف علیهم و لا هم یحزنون، یستبشرون بنعمة من اللّه و فضل و إن اللّه لا یضیع اجر المؤمنین.»  
وفی وصف حالة مجموعة اخری، الذین کانوا ینفقون اموالهم و ثرواتهم فی مشاریع غیر مشروعة فی الحیاة الدنیا، یصفهم بقوله تعالی:  
«حتی اذا جا احدهم الموت قال رب ارجعون لعلی اعمل صالحا فیما ترکت کلا انها کلمة هو قائلها و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون.»

یوم القیامة المعاد

ینفرد القرآن الکریم بین الکتب السماویة، بالتحدث عن المعاد و الحشر تفصیلا، فی حین ان «التوراة» لم تشر الی هذا الیوم و هذا الموقف، و کتاب «الانجیل» یشیر اشارة مختصرة، و القرآن یذکره و یذکر به فی مئات الموارد، و باسما شتی، و یشرح عاقبة العالم و البشریة، التی تنتظرهم فتارة باختصار و اخری باسهاب.  
ویذکر مرارا ان الاعتقاد بیوم الجزا (یوم القیامة) یعادل الاعتقاد باللّه تعالی، ویعتبر احد الاصول الثلاثة للاسلام و منکره (منکر المعاد) ، خارج عن شریعة الاسلام و ما عاقبته الا الهلاک و الخسران.  
وحقیقة الامر هکذا، اذا لم تکن هناک محاسبة و جزا و عقاب، فان الدعوة الدینیة بما تحتوی من اوامر اللّه و نواهیه، لم یکن لها ادنی فائدة او اثر، و إن وجود النبوة و الابلاغ و عدمه کان سوا، بل یرجح عدمه علی وجوده، لان تقبل الدین و اتباع موازین الشرع، لا یخلو من تکلف و سلب للحریة، و إذا کان اتباع الدین لم یکن له اثر او نتیجة، لن یتحمل الناس هذا العب و هذه المسؤولیة، و لن یتخلوا عن الحریة الطبیعیة.  
ومن هنا یتضح ان اهمیة ذکر یوم الحشر و تذکره یعادل اهمیة اصل الدعوة الدینیة.  
ویتضح ایضا ان الاعتقاد بیوم الجزا من اهم العوامل التی تجبر الانسان علی ان ینتهج الورع و التقوی، و إن یتجنب الاخلاق الرذیلة، و المعاصی و الذنوب، کما ان نسیانه، او عدم الاعتقاد به، سوف یکون اساسا و اصلا لکل معصیة او ذنب، و یقول جل من قائل:  
«ان الذین یضل ون عن سبیل اللّه لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب.»  
ومما یلاحظ فی الایة، ان منشا کل ضلال هو نسیان یوم الحساب.  
والتدبر فی خلقة الانسان و العالم، و کذا فی الهدف من الشرائع السماویة، یتضح الغرض من الیوم الذی سیلاقیه الانسان «یوم الجزا.»  
ونحن عند ما نتدبر الاعمال و الافعال فی الطبیعة، نری ان کل عمل (والذی یحتوی علی نوع من الحرکة بالضرورة) لا یتم الا عن غایة و هدف، و لم یکن العمل نفسه بالاصالة هو المقصود، بل انه مقدمة لهدف و غایة فیکون مطلوبا لذلک الهدف او لتلک الغایة، حتی فی الاعمال التی تعتبر سطحیة مثل الافعال الطبیعیة و الاعمال الصبیانیة و نظائرها، لو دققنا فیها لوجدنا فیها غایات و اغراضا تناسب نوع الفعل، کما فی الاعمال الطبیعیة التی تتصف بالحرکة غالبا، فان الغایة التی تسعی الیها هذه الحرکة تعتبر الغایة و الهدف لها، و اما فی لعب الاطفال و ما یتناسب مع نوع اللعبة، فان هناک غایة خیالیة و همیة، و الهدف من اللعب هو الوصول الیه.  
وفی الحقیقة ان خلقة الانسان و العالم، من اعمال اللّه تعالی و انه منزه من ان یقوم باعمال عبث، دون هدف او غرض، فهو الذی یخلق، و یرزق و یمیت، و هکذا یخلق و یهلک، فهل یتصور ان یکون خلقه هذا دون هدف معین، و غرض محکم یتابعه؟.  
اذن لابد لخلق الکون و الانسان، هدف و غایة ثابتة، و إن الفائدة منه لا تعود الی اللّه الغنی المتعال، و کل ما فیه یعود للمخلوق اذن یجب الاعتراف بان الکون بما فیه الانسان یتجه و یسیر نحو خلقة معینة خاصة، و وجود اکمل، لا یتصفان بالفنا و الزوال.  
واذا امعنا النظر فی حالة الناس و وضعهم، و مدی تاثرهم بالتربیة الدینیة، فاننانری ان الناس ینقسمون الی قسمین، اثر الارشادات الالهیة، و التربیة الدینیة، و هم الاخیار و الاشرار، و مع هذا الوصف، فاننا لم نجد ای امتیاز او فارق فی هذه الحیاة، بل علی العکس، و غالبا ما تکون الموفقیة للاشرار و الظالمین، اما الاخیار فانهم علی صلة بالفتن و المشاکل و الحیاة السیئة و الحرمان و تحمل الظلم.  
والحال هذه تقتضی العدالة الالهیة فی ان تکون هناک نشاة اخری، حتی یجدفیها کل من الفریقین المذکورین، جزا اعمالهم، و یحیون حیاة تناسب حالهم، و یشیر اللّه تعالی فی کتابه العزیز الی هاتین الحالتین بقوله:  
«وما خلقنا السماوات و الارض و ما بینهما لاعبین ما خلقناهما الا بالحق ولکن اکثرهم لا یعلمون.»  
«وما خلقنا السما و الارض و ما بینهما باطلا ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار ام نجعل الذین آمنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار.»  
ویذکر فی آیة اخری، و قد جمع فیها الدلیلین بقوله جل شانه:  
«ام حسب الذین اجترحوا السیئات ان نجعلهم کالذین آمنوا و عملوا الصالحات سوا محیاهم و مماتهم سا ما یحکمون و خلق اللّه السماوات و الارض بالحق و لتجزی کل نفس بما کسبت و هم لا یظلمون.»

بیان آخر

قد اشرنا فی الفصل الثانی من الکتاب فی مبحث الظاهر و الباطن القرآنی، ان المعارف الاسلامیة فی القرآن الکریم، مبینة من طرق مختلفة، و الطرق المذکورة بشکل تنقسم الی قسمین، الظاهر و الباطن.  
والمراد من طریق الظاهر، هو البیان الذی یتناسب و مستوی افکار العامة، علی خلاف الطریف الباطن الذی یختص بالخاصة منهم، و یدرک مع روح الحیاة المعنویة.  
والبیان الذی یؤخذ عن طریق الظاهر مؤداه ان اللّه تعالی الحاکم المطلق لعالم الخلقة، فکل ما فی هذا الکون ملکه، فهو الذی خلق الملائکة التی لا یعلم احصاؤها کی تکون مطیعة و منفذة لاوامره، یرسلهم الی حیث شا من الکون، و لکل بقعة من عالم الطبیعة و ما یلازمها من نظام ترتبط بمجموعة خاصة من الملائکة موکلین علیها.  
والنوع الانسانی من مخلوقاته و عباده الذین یجب علیهم اتباع اوامره و نواهیه، و الاطاعة له، و ما الانبیا الا حملة شرائعه و قوانینه، یبعثهم الی الناس، لبیان و اجرا تلک الشرائع و القوانین.  
فاللّه جل ثناؤه، لما جعل الثواب و الاجر لمن آمن و اطاع، جعل العقاب و العذاب لمن کفر و عصی، و هو القائل، لن یخلف اللّه وعده، و لما کان عادلا، فعدالته تقتضی ان یفصل بین الفریقین فی النشاة الاخری، و هما الاخیار و الاشرار، و إن یمتع الاخیاربالنعیم، و للاشرار الشقا.  
وقد وعد اللّه تعالی بمقتضی عدله، ان یحشر الناس الذین مروا فی الحیاة الدنیادون استثنا و یحاسبهم حسابا دقیقا فی معتقداتهم و اعمالهم، من صغیرة او کبیرة، ویقضی بینهم بالحق و العدل، و فی النهایة، سیوصل کل ذی حق حقه، و یاخذ لکل مظلوم نصیبه ممن ظلمه، و یعطی اجر عمل کل عامل، و یصدر الحکم لفریق فی الجنة و فریق فی السعیر.  
هذا هو البیان الظاهری للقرآن الکریم، و قد جا مطابقا لفکر الانسان الاجتماعی، لتکون فائدته اعم، و نطاقه اشمل.  
اما الذین تعمقوا فی الحقائق، و لهم القدرة علی فهم المعنی الباطنی للقرآن الکریم، فهم یدرکون الایات القرآنیة علی مستوی ارفع من العامة و القرآن الکریم، یلوح خلال تعابیره البسیطة احیانا بالمعنی الباطنی تلویحا.  
فالقرآن الکریم، مع تعبیراته المختلفة، یذکر اجمالا ان الطبیعة بجمیع اجزائها، و الانسان احدها، مع سیرها التکوینی (والتی تسیر نحو الکمال) تصیر الی اللّه تعالی، وسیاتی الیوم الذی تنهی حرکتها و سیرها، و تفقد آنیتها و استقلالها کلیا.  
والانسان و هو جز من اجزا هذا الکون، فان طریق تکامله الخاص یتم عن طریق الشعور و العلم، یسرع فی طریقه الی اللّه تعالی، و الیوم الذی یختتم به هذا الانطلاق، سیشاهد عیانا حقانیة اللّه الاحد، و سیری ان القدرة و الملک و کل صفة من صفات الکمال تنحصر فی ذاته القدسیة، و من هذا الطریق، ستنجلی له حقیقة الاشیا کلها.  
وهذا هو اول منزل و موقف من العالم الابدی، فاذا کان الانسان فی هذه الدنیا، بایمانه و عمله الصالح، اوجد ارتباطا و اتصالا باللّه تعالی و استانس به، و بالمقربین من عباده، فانه سیحظی بسعادة لا توصف، و سیکون فی جوار اللّه سبحانه، و یکون قرین الصالحین فی العالم العلوی، و إذا ما کان ممن تربطهم علاقة وثیقة بهذه الدنیا الدنیئة، ولذائذها الزائلة، فقد قطع اتصاله بالعالم العلوی، و لم تقم بینه و بین خالقه رابطة اواتصال و لا مع المقربین من عباده، فانه سیحاط بعذاب دائم، و خزی ابدی.  
صحیح ان الاعمال الحسنة و السیئة للانسان فی هذه الدنیا تزول و تذهب، لکن صور الاعمال هذه تستقر فی باطنه، و اینما رحل فی معه، و تکون مصدر حیاته الاتیة سوا فی السعادة او الشقا.  
وکل ما ذکر یمکن استنتاجه من الایات التالیة:  
یقول حل من قائل:  
«ان الی ربک الرجعی.»  
و یقول:  
«الا الی اللّه تصیر الامور.»  
و یقول:  
«الامر یومئذ للّه.»  
و یقول:  
«یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی.»  
ویخاطب اللّه سبحانه یوم القیامة بعض افراد البشر، بقوله:  
«لقد کنت فی غفلة من هذا فکشفنا عنک غطاک فبصرک الیوم حدید.»  
وفی تاویل القرآن الکریم، و الحقائق التی تنبع منه الایات، یقول جل اسمه:  
«هل ینظرون الا تاویله یوم یاتی تاویله یقول الذین نسوه من قبل قد جات رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعا فیشفعوا لنا او نرد فنعمل غیر الذی کنا نعمل قدخسروا انفسهم و ضل عنهم ما کانوا یفترون.»  
و یقول تعالی:  
«یومئذ یوفیهم اللّه دینهم الحق و یعلمون ان اللّه هو الحق المبین.»  
و یقول تعالی شانه:  
«یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه.»  
و یقول تعالی ذکره:  
«من کان یرجو لقا اللّه فان اجل اللّه لات.»  
و یقول تعالی اسمه:  
«فمن کان یرجو لقا ربه فلیعمل عملا صالحا و لا یشرک بعبادة ربه احدا.»  
و یقول سبحانه:  
«یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی.»  
و یقول سبحانه و تعالی:  
«فاذا جات الطامة الکبری، یوم یتذکر الانسان ما سعی، و برزت الجحیم لمن یری، فاما من طغی و آثر الحیاة الدنیا فان الجحیم هی الماوی، و اما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی، فان الجنة هی الماوی.»  
و یتحدث القرآن الکریم عن کنه جزا الاعمال قائلا:  
«یا ایها الذین کفروا، لا تعتذروا الیوم انما تجزون ما کنتم تعملون.»

استمرار الخلقة و تعاقبها

ان عالم الخلقة الذی نشاهده، ذو عمر محدود، و سیاتی الیوم الذی یفنی و یزول فیه، کما یؤید القرآن الکریم هذا المعنی بقوله تعالی:  
«ما خلقنا السماوات و الارض و مابینهما الا بالحق و اجل مسمی.»  
وهل خلق عالم، و هل کان هناک انسان، قبل ظهور عالمنا هذا و البشر الذی یعیش فیه حالیا؟ و هل بعد زوال وفنا هذا العالم بما فیه، و الذی یخبر به القرآن الکریم سینشا عالم آخر و سیخلق بشر؟ فهذه اسئلة لا نجد جوابها فی القرآن الکریم الاتلویحا، لکن الروایات الواردة عن ائمة اهل البیت (ع) ، تجیب بایجاب عن هذه الاسئلة.

معرفة الامام

معنی الامام

تطلق کلمة الامام او القائد علی شخص یقود جماعة او فئة، و یتحمل عب هذه المسؤولیة، اما فی المسائل الاجتماعیة او السیاسیة او الدینیة، و یرتبط عمله بالمحیطالذی یعیش فیه، و مدی سعة المجال للعمل فیه او ضیقه.  
ان الشریعة الاسلامیة المقدسة (کما اتضح فی الفصول السابقة) تنظر الی الحیاة العامة للبشر من کل جهة، فهی تصدر اوامرها لارشاد الانسان فی الحیاة المعنویة، و کذافی الحیاة الصوریة من الناحیة الفردیة، و تتدخل فی ادارة شؤونه، کما تتدخل فی حیاته الاجتماعیة و القیادیة (الحکومة) ایضا.  
وعلی ما مر ذکره، فان الامام او القائد الدینی فی الاسلام، یمکن ان یکون مورداهتمام من جهات ثلاث:  
الاولی: من جهة الحکومة الاسلامیة.  
الثانیة: من جهة بیان المعارف و الاحکام الاسلامیة و نشرها.  
الثالثة: من جهة القیادة و الارشاد فی الحیاة المعنویة.  
تعتقد الشیعة بان المجتمع الاسلامی یحتاج الی الجهات الثلاث التی سبق ذکرها، احتیاجا مبرما، و الذی یتصدی لقیادة الجهات الثلاث، بما فیها قیادة المجتمع، یجب ان یعین من قبل اللّه و الرسول الاعظم (ص) ، علما بان النبی (ص) ایضا یعین الامام بامر من اللّه تعالی.

الامامة و خلافة النبی الاکرم (ص) فی الحکومة الاسلامیة

اشارة

ان الانسان بما یمتاز به من مواهب الهیة، یدرک جیدا و من دون تردد، ان ای مجتمع متلف، فی ایة بقعة او مملکة او مدینة او قریة او قبیلة، و حتی فی بیت واحدیتالف من عدة افراد، لن یستطیع ان یعیش و یستمر فی حیاته دون قائد او ناظر علیه، فهو الذی یجعل الحیاة نابضة، و یحرک عجلات اقتصادها، و یحفز کل فرد من افرادالمجتمع بانجاز و ظیفته الاجتماعیة فالمجتمع الفاقد لقائد، لا یستطیع ان یستمر فی حیاته، و فی اقل فترة ممکنة ینهار قوامه، و یسیر نحو الهمجیة و التحلل الخلقی.  
فعلی هذا، فالشخص الذی یتولی قیادة مجتمع (سوا اکان کبیرا ام صغیرا) ویعیر اهتماما لمنصبه و مقامه، یبدی عنایته لبقا ذلک المجتمع، نجده یعین خلفا له فیمالو اراد ان یغیب عن محل عمله (سوا اکانت الغیبة مؤقتة ام دائمیة) و لن یتخلی عن مقامه ما لم یعین احدا، و لن یترک بلاده، او بقعته دون ناظر او حارس علیها او قائد لها، لانه یعلم جیدا، ان غض النظر عن هذه المهمة و عدم استخلاف احد، یؤدی بمجتمعه الی الزوال و الاضمحلال، کما لو اراد رب البیت ان یسافر عدة ایام او اشهر، فانه یختاراحدهم (او احدا غیرهم) مکانه، و یلقی الیه مقالید الادارة للبیت، و هکذا الرئیس لمؤسسة او المدیر لمدرسة، او الصاحب لحانوت، و هو یشرف علی موظفین او صناع یعملون تحت امرته، فلو قدر ان یترک محل عمله حتی لساعات قلیلة فانه یختار احدهم و یعینه مکانه، کی یتسنی للاخرین الرجوع الیه، فی المشکلات او المعضلات، و قس علی هذا.  
الاسلام دین قوامه الفطرة، و ذلک بنص القرآن الحکیم و السنة النبویة، و هو نظام اجتماعی، یدرکه کل من له المام بهذا الدین، و من لیس له صلة به و العنایة الخاصة التی قد بذلها اللّه جل و علا، و نبیه الکریم (ص) لهذا الدین الجامع، لا ینکرها احد، و لا یسعنا مقارنته مع ای شی آخر.  
فالنبی الاکرم (ص) ، کان لا یترک المجتمع الذی دخل فی الاسلام، او المجتمع الذی قد سیطر علیه الاسلام، و کذا کل بلدة او قریة کانت تقع تحت امرة المسلمین، دون ان یرسل الیها والیا او عاملا، فی وقت مبکر، کی یدیر شؤون تلک المجتمعات او البقاع، وکان هذا داب النبی (ص) ، فی الجهاد، فعندما کان یرسل کتیبة الی مکان ما، فانه کان یعین قائدا لها، و کان یعین اکثر من قائد احیانا، کما حدث ذلک فی حرب (مؤته) اذ عین (ص) اربعة، فاذا ما قتل الاول، استخلفه الثانی من بعده، و إذا ما قتل الثانی، استخلفه الثالث و هکذا.  
وقد ابدی الاسلام عنایته بموضوع الخلافة و الاستخلاف عنایة تامة، فلم یتغافل عن هذا الموضوع، و متی ما اراد النبی (ص) ان یترک المدینة، کان یستخلف احدا و فی الوقت الذی اراد الرسول الاعظم (ص) الهجرة من مکة الی المدینة، عین علیا خلیفة له فی مکة، للقیام بالاعمال الخاصة به لفترة قصیرة، کادا الامانات الی اهلها، و قد اوصی (ص) علیا (ع) ان یقوم بادا الدیون و ما یتعلق بشؤونه الخاصة، بعد وفاته (ص).  
ووفقا لهذه القاعدة، فان الشیعة تدعی انه لن یتصور ان النبی (ص) قبیل وفاته لم یوص لاحد یستخلفه فی شؤون الامة من بعده، او انه لم یعین شخصا یقوم بادارة المملکة الاسلامیة.  
ولیس هناک من شک، و الفطرة الانسانیة تقر بذلک، بان نشؤ مجتمع یرتبطبمجموعة من عادات و تقالید مشترکة تقرها اکثریة ساحقة لذلک المجتمع، و کذا یرتبطبقاؤها و دوامها بحکومة عادلة تتبنی اجرا تلک العادات و التقالید اجرا کاملا، و هذا الامر لا یخفی علی الشخص اللبیب او ان یتغافل عنه، فی حین انه لیس هناک مجال للشک فی الشریعة الاسلامیة، بما فیها من دقة و نظام، و لما کان یبدیه النبی الکریم (ص) من احترام و تقدیر لتلک الشریعة، اذ کان یضحی بما فی وسعه فی سبیلها، ان یهمل الموضوع او یترکه علما بان النبی (ص) ، کان نابغة زمانه، فی قوة تفکره، و فراسته و تدبیره، (فضلا عن ملازمات الوحی و النبوة و ما تتبعها من تاییدات).  
وکما نجد فی الاخبار المتواترة عن طریق العامة و الخاصة، فی کتب الاحادیث و الروایات (باب الفتن و غیرها) ، انه (ص) کان ینبی بالفتن و المحن التی ستلاقیها الامة الاسلامیة بعده، و ما یشوب الاسلام من فساد، کحکومة آل مروان و غیرهم، الذین غیرواوحرفوا الشریعة السمحا، فکیف به (ص) و هو یهتم بامور تحدث بعد سنوات عدیدة متاخرة عن وفاته، و ما تنطوی علیها من فتن و مصائب، یتغافل عن موضوع یحدث بعیدوفاته، و فی الایام الاول بعد رحلته (ص)؟ عنایته لموضوع خطیر من جهة، وبسیط من جهة اخری، فی حین کان یبدی اهتمامه لابسط الامور الاعتیادیة، کالاکل و الشرب و النوم و ما شاکل، فنجده یصدر الاوامر اللازمة لهذه المسائل الطبیعیة، فکیف لا یبدی اهتماما لمسائل اساسیة مهمة او ان یختار الصمت ازاها، و لا یعین احدامکانه؟.  
وعلی فرض المحال، لو کان تعیین القائد لمجتمع اسلامی فی الشریعة الاسلامیة، منوطا بالمجتمع نفسه، لکان لزاما علی النبی (ص) ، ان یصرح فی هذا الخصوص و یشیر الیه اشارة وافیة، و یعطی الامة الارشادات اللازمة، کی تصبح واعیة امام موضوع یضمن لها تقدمها و تکاملها، و یتوقف علیه شعائر دینها.  
فی حین اننا لم نجد مثل هذا التصریح، و لو کان هناک نص صریح لما خالفه من جا من بعده، و ذلک ما حدث من الخلیفة الاول، و انتقال الخلافة الی الثانی بوصیة منه، و الرابع اوصی لابنه، اما الخلیفة الثانی فقد دفع الثالث الی منصة الخلافة بحجة انه احال الامر من بعده الی شوری تتضمن ستة اعضا، و قد عین هؤلا الاعضا، و کذا کیفیة انتخابهم.  
اما معاویة فقد استعمل الشدة فی صلح الامام الحسن (ع) ، و استتب له الامر، وبعدها صارت الخلافة وراثیة، و تغیرت الشعائر الدینیة، من جهاد و امر بالمعروف و نهی عن المنکر و اقامة الحدود و غیرها کل هذه قد زالت عن المجتمع الاسلامی، فاضحت جهود الشارع هبا.  
اما الشیعة فقد حصلت علی هذه النتیجة خلال البحث و الدراسة فی الدرک الفطری للانسان، و السیرة المستمرة للعقلا، و بالتعمق و الفحص فی الاسس الاساسیة للشریعة الاسلامیة التی مرامها احیا هذه الفطرة الانسانیة، و بالتامل فی الحیاة الاجتماعیة التی کان ینتهجها النبی (ص) و کذا بدراسته الحوادث المؤسفة التی حدثت بعد وفاته، و التی عانت الامة الاسلامیة منها عنا بالغا، و دراسة وضع الحکومات الاسلامیة فی القرن الاول، و ما لازمها من قصور عن ادا وظائفهم، تصل الی هذه النتیجة.  
ان هناک نصوصا کافیة قد صرح بها من قبل النبی (ص) فی خصوص تعیین امام و خلیفة من بعده، و إن الایات و الأخبار المتواترة القطعیة تشیر الی هذا المعنی، کیة الولایة و حدیث غدیر خم و حدیث السفینة و حدیث الثقلین، و حدیث الحق و حدیث المنزلة و حدیث دعوة العشیرة الاقربین و غیرها، ولکن المراد من الایات و الاحادیث آنفة الذکر قد اول و حرف لاسباب ودواع.

تایید للاقوال السابقة

کانت اخریات ایام النبی صلی اللّه علیه و آله و سلم، و التی قد مرض فیها، وهناک جمع من الصحابة قد حضروا عنده، فقال النبی (ص):  
«هلموا اکتب لکم کتابا لن تضلوا بعده ابدا.»  
قال بعضهم، ان رسول اللة (ص) قد غلبه الوجع و عندکم القرآن، حسبنا کتاب اللّه، فاختلف الحضور بالبیت و اختصموا، فمنهم من یقول، قربوا یکتب لکم کتابا لن تضلوا بعده، و منهم من یقول غیر ذلک، فلما اکثروا اللغو و الاختلاف، قال رسول اللّه (ص): قوموا.  
مع ما تقدم من البحث، و مع الالتفات الی ان الذین مانعوا من تدوین کلمة الرسول العظیم (ص) ، هم انفسهم قد حظوا فی الیوم التالی بالخلافة الانتخابیة، و کان الانتخاب دون علم علی (ع) و اصحابه، فجعلوهم امام امر واقع، و هل هناک شک فی ان النبی (ص) کان یرید تعیین علی، لیجعله خلیفة له من بعده.  
وما کان الهدف من المعارضة الا جعل المحیط مضطربا یقضی بانصراف النبی (ص) عن الامر، و لم یکن الغرض اتصاف النبی بالهذیان، و غلبة المرض علیه، و ذلک لاسباب:  
اولا: فضلا عن ان النبی (ص) طوال فترة مرضه، لم یسمع منه کلام لا یلیق بمقامه، و لم ینقل احد هذا المعنی، فانه لا یحق لمسلم وفقا للموازین الدینیة ان ینسب الی النبی (ص) الهذیان و الکلام العبث، علما بانه (ص) مصون و معصوم من قبل اللّه تعالی.  
ثانیا: لو کان المراد من الکلام، المعنی الحقیقی له، فلا حاجة الی ذکر العبارة التی تلتها، «کفانا کتاب اللّه» اذ لو کان المراد نسبة الهذیان الی النبی (ص) ، لکفی ذکرمرضه، لا ان یؤید القرآن، و ینفی قول الرسول (ص) ، و هذا الامر لا یخفی علی رجل صحابی، من ان القرآن الکریم قد فرض علی الامة الاسلامیة اتباع النبی (ص) ، و انه مفروض الطاعة، و کلامه عدل للقرآن و الناس لیس لهم ای اجتهاد او اختیار امام حکم اللّه و رسوله.  
ثالثا: ان ما حدث فی مرض الرسول (ص) ، قد حدث ایضا فی مرض الخلیفة الاول، عند ما کان یوصی الی الخلیفة الثانی من بعده، و عثمان حاضر یحرر ما یملی علیه الخلیفة الاول، اذ اغمی علی الخلیفة، و الخلیفة الثانی لم یعترض علیه کما اعترض علی النبی (ص).  
وفضلا عن هذا کله، فان الخلیفة الثانی قد اعترف فی حدیث له لابن عباس قائلا اننی ادرکت ان النبی (ص) یرید ان یوصی لعلی، الا ان مصلحة المسلمین کانت تستدعی ذلک، و یقول ایضا، ان الخلافة کانت لعلی، فاذا ما کانت الخلافة صائرة الیه، لفرض علی الناس اتباع الحق، و لم ترضخ قریش لهذا الامر، فرایت من المصلحة الاینالها، و نحیته عنها.  
علما بان الموازین الدینیة تصرح ان المتخلف عن الحق یجب ان یعود الیه، لا ان یترک الحق لصالح المتخلف.  
ومما تتناقله کتب التاریخ، ان الخلیفة الاول امر بمحاربة القبائل المسلمة التی امتنعت من اعطا الزکاة، قال:  
«واللّه لو منعونی عقالا کانوا یؤدونه الی رسول اللّه (ص) لاقاتلنهم علی منعه.»  
والمراد من هذا القول، هو ان اقامة الحق و احیاه واجب مهما بلغ الثمن، و بدیهی ان موضوع الخلافة حق ایضا الا انه اغلی من العقال و اثمن.

الامامة فی العلوم التشریعیة

اشرنا فی الفصول المتقدمة، فی معرفة النبی «الرسول» (ص) و قلنا، وفقا للقانون الثابت و الضروری للهدایة العامة، ان ای نوع من انواع الکائنات یسیر نحو الکمال و السعادة المناسبة له، و ذلک عن طریق الفطرة و التکوین.  
والانسان ایضا احد انواع هذه الکائنات لا یستثنی من القانون العام و یجب ان یرشد الی طریق خاص فی حیاته، تضمن له سعادته فی الدنیا و الاخرة، و ذلک عن طریق الغریزة المتصفة بالنظرة الواقعیة للحیاة، و التامل فی حیاته الاجتماعیة، و بعبارة اخری، یجب ان یدرک مجموعة من معتقدات و وظائف عملیة، کی یجعلها اساسا له فی حیاته لیصل بها الی السعادة و الکمال المنشود، و قلنا ان المنهاج للحیاة و هو ما یسمی بالدین لا یتاتی عن طریق العقل، بل هو طریق آخر و یدعی الوحی و النبوة، و التی تظهرفی بعض من اولیا اللّه الصالحین و هم الانبیا، و رسل السما.  
فالانبیا قد انیطت بهم مسؤولیة هدایة الناس عن طریق الوحی من اللّه تعالی فاذا ما التزموا بتلک الاوامر و النواهی، ضمنوا السعادة لهم.  
یتضح ان هذا الدلیل، فضلا عن انه یثبت لزوم مثل هذا الادراک بین ابنا البشر، یثبت ایضا، لزوم و ضرورة وجود افراد حفظة علی هذا البرنامج، و ایصاله الی الناس اذا اقتضت الضرورة ذلک.  
وکذا یستلزم وجود اشخاص قد ادرکوا الواجبات الانسانیة، و ذلک عن طریق الوحی، و هم بدورهم ینهضون بتعلیم المجتمع، کما یجب ان تبقی هذه الواجبات السماویة، مادام الانسان حیا، و تعرض علیه عند الضرورة.  
فالذی یتحمل عب هذه المسؤولیة، یعتبر حامیا للدین الالهی، و یعین من قبل اللّه تعالی، و هو من یسمی ب «الامام» کما یدعی حامل الوحی الالهی، و الشرائع السماویة ب «النبی» و هو من قبل اللّه تعالی ایضا.  
یتفق ان تکون النبوة و الامامة فی شخص واحد، و قد لا یتحقق ذلک، فکما ان الدلیل المتقدم یثبت عصمة الانبیا، یثبت عصمة الائمة ایضا.  
اذ تقتضی رحمة اللّه و عطفه ان یضع الدین الحقیقی غیر المحرف فی متناول ایدی البشر دوما و لا یتحقق هذا الامر دون ان تکون هناک عصمة.

الفرق بین النبی و الامام

ان تسلم الاحکام و الشرائع السماویة، و التی تتم بواسطة الانبیا، انما یثبت لناموضوع «الوحی» و هذا ما مر علینا فی الفصل المتقدم و لیس فیه ما یؤید استمراریته و بقاه علی خلاف الحافظ و الحامی الذی یعتبر امرا مستمرا، و من هنا نصل الیه نتیجة ان لیس هناک ضرورة ان یکون نبی بین الناس بصورة مستمرة، لکن یستلزم ان یکون امام بینهم، و یستحیل علی مجتمع بشری ان یخلو من وجود امام سوا عرفوه‌ام لم یعرفوه، و قد اشار الحکیم فی کتابه:  
«فان یکفر بها هؤلا فقد و کلنا بها قوما لیسوا بهابکافرین.»  
فکما اشرنا، یتفق ان تجتمع النبوة و الامامة فی شخص واحد، فیمتاز بالمقامین النبوة و الامامة، (تسلم الشریعة و الاحتفاظ بها و السعی فی نشرها) و قد لا تجتمع فی واحد، و هناک ادوار من الزمن خلت من وجود الانبیا، الا ان هناک امام حق فی کل عصر، و من البدیهی ان عدد الانبیا محدود، و لم یظهروا فی جمیع الادوار التی مرت بهاالبشریة.  
یشیر الحکیم فی کتابه المبین الی بعض الانبیا الذین امتازوا بصفة الامامة ایضا، کما فی ابراهیم (ع) اذ یقول:  
«واذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین.»  
وکذا قوله تعالی:  
«وجعلناهم ائمة یهدون بامرنا.»

الامامة فی باطن الاعمال

کما ان الامام قائد و زعیم للامة بالنسبة للظاهر من الاعمال، فهو قائد و زعیم بالنسبة للباطن من الاعمال ایضا، فهو المسیر و القائد للانسانیة من الناحیة المعنویة نحوخالق الکون و موجده.  
لکی تتضح هذه الحقیقة لابد من مراعاة المقدمتین التالیتین:  
اولا: لیس هناک من شک او تردد فی ان الاسلام و سائر الادیان السماویة، تصرح بان الطریق الوحید لسعادة الانسان او شقائه هو ما یقوم به من اعمال حسنة او سیئة، فالدین یرشده، کما ان فطرته و هی الفطرة الالهیة تهدیه الی ادراک الحسن و القبیح.  
فاللّه سبحانه یبین هذه الاعمال عن طریق الوحی و النبوة، و وفقا لسعة فکرنانحن البشر، و بلغة نفهمها و نعیها، بصورة الامر و النهی و التحسین و التقبیح فی قبال الطاعة او التمرد و العصیان، یبشر الصالحین و المطیعین بحیاة سعیدة خالدة، و قد احتوت علی کل ما تصبو الیه البشریة من حیث الکمال و السعادة، و ینذر المسیئین و الظالمین بحیاة شقیة خالدة، و قد انطوت علی البؤس و الحرمان.  
ولیس هناک ادنی شک من ان اللّه تعالی یفوق تصورنا و ما یجول فی اذهاننا ولکنه لم یتصف بصفة البشر من حیث التفکیر.  
ولیس لهذه الاتفاقیة ان یکون هناک سید و مسود و قائد و مقود، و امر و نهی و ثواب و عقاب واقع خارجی سوی فی حیاتنا الاجتماعیة اما الجهاز الالهی فهو الجهازالکونی الذی یربط حیاة کل مخلوق و کائن باللّه الخالق ربطا وثیقا.  
ومما یستفاد من القرآن الکریم و اقوال النبی العظیم (ص) ان الدین یشتمل علی حقائق و معارف تفوق فهمنا و ادراکنا الاعتیادی، و إن اللّه جل شانه قد انزلها الینا بتعبیربسیط یلائم تفکیرنا، کی یتسنی لنا فهمها و ادراکها.  
یستنتج مما تقدم ان هناک ارتباطا بین الاعمال الحسنة و السیئة، من جهة و الحیاة الاخری بما تمتاز به من خصائص و صفات من جهة اخری ارتباطا واقعیا، تکشف عن سعادة او شقا.  
وبعبارة اوضح، ان کل عمل من الاعمال الحسنة و السیئة یولد فی الانسان واقعیة، و الحیاة الاخرویة ترتبط بهذه الواقعیة ارتباطا وثیقا.  
ان الانسان فی حیاته یشبه الطفل، سوا اشعر بهذا الامر ام لم یشعر، حیث تلازمه شؤون تربویة، فهو یدرک ما یملی علیه مربیه بالفاظ الامر و النهی، لکنه کلما تقدم فی العمر استطاع ان یدرک ما قاله مربیه، فینال بذلک الحیاة السعیدة، و ما ذلک الا بمااتصف به من ملکات، و إذا ما رفض و عصی معلمه الذی کان یسعی له بالصلاح، نجدحیاته ملیئة بالمسی و الالام.  
فالانسان یشبه المریض الذی داب علی تطبیق اوامر الطبیب فی الدوا و الغذا، او ریاضة خاصة، فهو لم یبال الا بما املاه علیه طبیبه، فعندئذ یجد الراحة و الصحة، ویحس بتحسن صحته.  
وصفوة القول، ان الانسان یتصف بحیاة باطنیة غیر الحیاة الظاهریة التی یعیشها، و التی تنبع من اعماله، و ترتبط حیاته الاخرویة بهذه الاعمال و الافعال التی یمارسها فی حیاته هنا.  
ان القرآن الکریم یثبت هذا البیان العقلی، و یثبت فی الکثیر من آیاته بان هناک حیاة اسمی و روحا ارفع من هذه الحیاة للصالحین و المؤمنین، و یؤکد علی ان نتائج الاعمال الباطنیة تلازم الانسان دوما، و النبی العظیم قد اشار الی هذا المعنی ایضا فی الکثیر من اقواله.  
ثانیا: کثیرا ما یحدث ان یرشد شخص احدا بعمل حسن دون ان یلتزم هو بذلک العمل، فی حین ان الانبیا و الائمة الاطهار ترتبط هدایتهم للبشر باللّه جل و علا، ویستحیل ان یشاهد عندهم هذه الحالة، و هو عدم الالتزام بالقول او العمل به، فهم العاملون بمبادی الدین الذی هم قادته و ائمته، و آن هم متصفون بروح معنویة سامیة، یرشدون بها الناس، و یهدونهم الی الطریق القویم.  
فلو اراد اللّه سبحانه ان یجعل هدایة امة علی ید فرد من افرادها، فهو یربی ذلک الفرد تربیة صالحة تؤهله للقیادة و الامامة، و لن تجد لسنة اللّه تبدیلا.

مما تقدم نستطیع ان نحصل علی النتائج التالیة:

1 ان النبی او الامام لکل امة، یمتاز بسمو روحی و حیاة معنویة رفیعة، و هویروم هدایة الناس الی هذه الحیاة.  
2 بما آن هم قادة و ائمة لجمیع افراد ذلک المجتمع، فهم افضل من سواهم.  
3 ان الذی یصبح قائدا للامة بامر من اللّه تعالی، فهو قائد للحیاة الظاهریة و الحیاة المعنویة معا، و ما یتعلق بهما من اعمال، تسیر مع سیره و نهجه.

ائمة الاسلام وقادته

ومما تقدم یستنتج ان بعد وفاة الرسول العظیم (ص) ما زال و لا یزال امام معین من قبل اللّه تعالی فی الامة الاسلامیة.  
وهناک المزید من الاحادیث النبویة فی وصف الائمة و عددهم، و آن هم من قریش و من اهل بیته صلی اللّه علیه و آله و سلم، و إن منهم الامام المهدی (عج) و هو آخرهم.  
وهناک نصوص صریحة ایضا من الرسول الکریم (ص) فی امامة علی (ع) ، و انه الامام الاول و هکذا روایات و احادیث اخری عنه (ص) و عن الامام علی (ع) بشان الامام الثانی، و هکذا کل امام ینبئ بالامام الذی یلیه و یاتی بعده.  
وبمقتضی هذه النصوص، فان ائمة الاسلام اثنا عشر بالترتیب التالی:  
1 علی بن ابی طالب.  
2 الحسن بن علی.  
3 الحسین بن علی.  
4 علی بن الحسین.  
5 محمد بن علی.  
6 جعفر بن محمد.  
7 موسی بن جعفر.  
8 علی بن موسی.  
9 محمد بن علی.  
10 علی بن محمد.  
11 الحسن بن علی.  
12 المهدی (علیهم السلام اجمعین).

موجز عن حیاة الائمة الاثنی عشر

الامام الاول

امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب، و ابوطالب شیخ بنی هاشم و عم النبی الاکرم (ص) ، و قد ربی محمدا فی حجره، و بعد ان بعث بالرسالة، کان مدافعا عنه، یصونه شرالمشرکین و خاصة قریش.  
ولد علی علی اشهر الروایات قبل البعثة النبویة بعشر سنوات، و عند ما اصاب مکة و اطرافها الجدب، کان عمره آنذاک ست سنوات، فاقترح النبی (ص) ان ینتقل من بیت ابیه «ابی طالب» الی بیت ابن عمه الرسول العظیم، لیصبح فی کنف مرسل السماوتحت رعایته.  
نال محمد بعد سنوات عدة مقام النبوة، و قد اوحی الیه لاول مرة و هو فی غار «حرا» فرجع الی بیته، و اخبر علیا بما جری علیه، فمن علی به.  
وقد دعا النبی (ص) عشیرته الاقربین الی دینه الجدید، قائلا:  
«من یؤازرنی علی هذا الامر، یکن وصیی و وزیری و وارثی و خلیفتی من بعدی.»  
فلم یستجب احد لهذه الدعوة الا علی، حیث قام و قال:  
انا یا رسول اللّه، فقبل الرسول (ص) ایمانه، و اقر بما وعده ایاه، فهو اول من اسلم و قبل الاسلام من الرجال و آمن به، و هو لم یعبد الا اللّه سبحانه.  
کان علی یرافق النبی (ص) دوما، الی ان هاجر من مکة الی المدینة، و فی لیلة الهجرة، عند ما حوصر بیت النبی (ص) و کانوا قد جهزوا الحملة للهجوم علی بیت النبوة و الرسالة، و قتل النبی (ص) فی فراشه، استقر علی فی فراش الرسول (ص) ، و خرج الرسول مهاجرا الی یثرب، فرد علی الامانات الی اهلها حسب ما اوصی به النبی (ص) ، وتوجه الی یثرب مع امه، و زوجتی الرسول مع ابنته.  
کان علی بن ابی طالب ملازما للرسول الاکرم (ص) لایفارقه، و زوجه النبی (ص) ابنته فاطمة سلام اللّه علیها.  
لما اقام النبی عقد الاخوة و احلها بین اصحابه، جعل علیا اخا له.  
کان علی (ع) یحضر جمیع غزوات النبی (ص) عدا غزوة تبوک، اذ استخلفه الرسول فی المدینة، فلم یتراجع فی جمیع تلک الغزوات من مواجهة الخصم، و لم یخالف النبی (ص) فی امر و قد قال النبی (ص) فی حقه علیه السلام:  
«علی من الحق و الحق مع علی.»  
کان عمره الشریف یوم توفی الرسول العظیم ثلاثا و ثلاثین سنة، فنحی عن منصب الخلافة، علما بانه کان منارا لجمیع المثل الانسانیة، یمتاز علی اقرانه و صحابة الرسول (ص).  
وقد تمسک المخالفون باعذار منها، انه شاب لا تجربة له فی الحیاة، و انه قد قتل صنادید العرب عند محاربة الکفار و هو فی رکاب الرسول الاعظم (ص) ، فاستطاعوابهذه الحجج الواهیة ان یجعلوه بمنای و بمعزل عن الخلافة، و قیادة شؤون المسلمین العامة، فانعزل عن المجتمع، و اصبح جلیس داره، و شرع بتربیة الخاصة من اصحابه، وبعد مضی خمس و عشرین سنة، و هی الفترة التی حکم فیها الخلفا الثلاثة بعد الرسول (ص) ، و بعد مقتل الخلیفة الثالث، اتجهت الامة الاسلامیة الی علی (ص) و بایعوه بالخلافة.  
کان علی (ص) طوال حکومته و التی لم تدم اکثر من اربع سنوات و تسعة اشهریسیر علی نهج الرسول (ص) و اتصفت خلافته بلون من الثوریة اذ قام باصلاحات ادت بالاضرار الی بعض المنتفعین، فنجد اعلام المعارضة ترتفع، و سیوف المعارضین، تشهر، یتقدمهم طلحة و الزبیر و معاویة و عائشة فجعلوا مقتل عثمان ذریعة لنوایاهم السیئة، فقاموا باعمال مضللة.  
والامام علی (ع) استعد للحرب للقضا علی الفتنة، و قد جهزت ام المؤمنین جیشا و کان طلحة و الزبیر خیر من یعینها و ینهض معها بالامر وقع القتال بین الطرفین علی مقربة من البصرة، اشتهرت الواقعة بحرب الجمل.  
وقام الامام ایضا بحرب مع معاویة فی الحدود العراقیة الشامیة، عرفت بحرب بصفین، و استغرفت سنة و نصف السنة، و شغل بحرب مع الخوارج فی النهروان، اشتهرت بحرب النهروان.  
ویمکن القول بان معظم تلک الفترة التی حکم فیها الامام علی (ع) قد صرفت لرفع الاختلافات الداخلیة، و بعدها اصیب بضربة علی ید احد الخوارج فی مسجدالکوفة، و ذلک صبیحة الیوم التاسع عشر من رمضان المبارک لسنة 40 للهجرة، و استشهدیوم الواحد و العشرین من الشهر نفسه.  
والتاریخ یشهد ان علیا امیرالمؤمنین (ع) لم تکن تنقصه صفة من الکمالات الانسانیة، و یؤید هذا الادعا کل عدو و صدیق فکان مثلا رائعا فی الفضائل و المثل الاسلامیة، و نموذجا حیا کاملا لتربیة الرسول (ص).  
ولا نعدو الحقیقة اذا قلنا ان الکتب التی تناولت هذه الشخصیة الفذة سوا لدی الشیعة او السنة و غیرهم من المحققین، لم تتناول ایة شخصیة اخری بهذا القدر فی الحیاة البشریة.  
کان علی علیه السلام، اعلم الصحابة، بل اعلم المسلمین، و هو اول من فتح باب الاستدلال الحر فی المسائل العلمیة، و استعان بالبحوث الفسلفیة فی المعارف الالهیة، و تکلم عن باطن القرآن، و وضع قواعد اللغة العربیة حفاظا علی الفاظ القرآن الحکیم، و کان افصح العرب بیانا، و ابلغهم خطابا (کما اشرنا فی الفصل الاول من الکتاب) و کان یضرب به المثل فی شجاعته، و لم یدع للقلق او الخوف طریقا الی قلبه، فی کل تلک الغزوات و الحروب التی مارسها و اشترک فیها.  
والتاریخ الاسلامی لا یزال یحمل فی طیاته خبر الصحابة و المقاتلین فی الغزوات، و قد انتابهم الفزع و الخوف، و قد تکررت هذه الحالة فی اکثر من واقعة، کحرب «حنین» و «خیبر» و «الخندق» اذ انهزم الجیش امام الاعدا، ولکن الامام کان یتصدی لحملات العدو، و لم یسلم کل من نازل الامام من ابطال العرب و محاربیهم، فکان علی العاجز عطوفا، یترک قتله، و لم یعقب علی الفار من ساحة الحرب، و لم یغافل العدوساعة الهجوم علیه، و لم یقطع الما علی الاعدا.  
ومما اتفقت علیه کتب التاریخ انه علیه السلام، فی معرکة خیبر، تناول حلقة الباب، و اقتلع الباب و هزه هزة ثم رمی به جانبا.  
ومما ینقل ایضا، یوم فتح مکة، عند ما امر الرسول العظیم تحطیم الاصنام، کان هناک صنم یدعی (هبل) اکبر الاصنام وزنا، و اشدها ضخامة، کان قد وضع فوق الکعبة، صعد علی علی اکتاف النبی (ص) بامر منه، و رمی ب «هبل» الی الارض.  
لم یکن له ند فی تقواه و عبادته، کان الرسول (ص) یرد علی الذین یحاولون النیل منه بقوله (ص): «لا تسبوا علیا فانه ممسوس فی ذات اللّه.»  
وذات یوم، رای الصحابی الجلیل ابوالدردا علیا (ع) فی احدی ضیعات المدینة فظن انه میت لما رای من عدم الحرکة و سکون الجسم، فرجع مسرعا الی دارفاطمة و انباها بالحدث، و عزاها بوفاة زوجها، فاجابته فاطمة (ع) انه لم یمت، بل انه مغشی علیه من شدة خوفه من اللّه سبحانه فی عبادته و طاعته، و ما اکثر ما کانت تنتابه هذه الحالة.  
وما اکثر القصص و الروایات التی تشیر الیه رافته و عطفه بالفقرا و المساکین و المستضعفین، فکان ینفق مما یحصل علی المحتاجین فی سبیل اللّه تعالی، و هو یعیش عیشه خشنة.  
کان یرغب فی الزراعة، و غالبا ما کان یهتم بحفر الابار، و عمران الاراضی الموات یتشجیرها، و کان یجعلها وقفا للفقرا و البائسین.  
فکانت تطلق علی کل هذه الموقوفات، (صدقات علی) و کانت لها عوائد جمة، وکانت تقدر هذه الموقوفات ب (اربعة و عشرین رطلا ذهبا) فی السنوات الاخیرة من عهده علیه السلام.

الامام الثانی

الامام الحسن المجتبی و اخوه الحسین علیهما السلام، ولدا امیرالمؤمنین علی (ع) من فاطمة الزهرا سلام اللّه علیها، بنت الرسول الکریم (ص).  
وقد قال النبی (ص) مرارا ان الحسن و الحسین ولدای، و احتراما لهذا القول کان علی (ع) یقول لولده، انتم اولادی، و الحسن و الحسین ولدا رسول اللّه (ص).  
ولد الحسن (ع) فی المدینة السنة الثالثة من الهجرة، و عاصر جده الرسول (ص) مدة تزید علی سبع سنوات، کان یتمتع برعایة جده و عطوفته، و قد توفیت امه فاطمة سیدة النسا بعد وفاة جده، بثلاثة او ستة اشهر، فتعهد والده بتربیته.  
وبعد استشهاد ابیه علی (ع) نال مقام الامامة الشامخ، و ما ذلک الا بامر من اللّه العلی العلیم، و عملا بوصیة الامام علی (ع) ، فاحتل مقام الخلافة ظاهرا، و عمل فی ادارة المسلمین، طوال ستة اشهر.  
جهز معاویة الجیش لمحاربة الحسن، بعد ان قضی فترة فی الحرب مع ابیه الامام علی (ع) ، و کان من الد اعدا آل علی بعد استشهاد الامام علی، (فحارب بحجة الثار لدم عثمان ابتدا و بعد ذلک صرح ب (الخلافة) وجه الجیش الی الکوفة، حیث مقرخلافة الامام الحسن (ع) ، و استطاع ان یکسب قواد الامام بالتطمیع بالمال، او الوعدبالمقام و الجاه، فاغوی بهذا عددا من رؤسا و قواد الجیش، تارکین خلفهم امامهم، متجهین نحو معاویة و ثرواته.  
وفی نهایة الامر اجبر الامام الحسن (ع) علی الصلح، و احال الخلافة الظاهریة بالشروط التی اشترطها الی معاویة، منها ان تکون الخلافة للحسن بعد وفاة معاویة، و إن یصان شیعته و عشیرته من ای تعرض او اعتدا و بهذا استطاع معاویة ان یاخذ بزمام الامور، ثم دخل العراق، و اعلن الغاه لشروط الصلح التی ابرمها بالامس مع الامام الحسن، و ذلک فی اجتماع عام للمسلمین، و اباح اقسی انواع الاضطهاد و الشدة لاهل بیت النبی (ص) و الشیعة خاصة.  
عاش الامام الحسن طوال مدة امامته (عشر سنوات) حیاة ملؤها الشدة و الاختناق، و لم یکن بمامن حتی فی بیته مع عائلته و اهل بیته، فاستشهد علی یدزوجته اذ دست الیه السم بایعاز من معاویة، و ذلک سنة 50 للهجرة النبویة.  
کان الحسن مثالا فذا لجده (ص) و نموذجا کاملا للخلق الابیة لابیه، فکان و اخوه الحسین ملازمین للنبی (ص) ، و کان یحملهما علی کتفه احیانا.  
ومما یروی عن العامة و الخاصة، ان الرسول الاکرم (ص) قال:  
الحسن و الحسین امامان قاما او قعدا، (اشارة الی تصدی الخلافة او التخلی عنها) و الروایات عن الرسول (ص) و علی (ع) متوافرة بامامة الحسن بعد ابیه علیهما السلام.

الامام الثالث

الامام الحسین (سید الشهدا) ثانی ولد علی (ع) من فاطمة بنت النبی الکریم (ص).  
ولد فی السنة الرابعة الهجریة، و بعد استشهاد اخیه الحسن المجتبی، وصلت الیه الامامة بامر من اللّه جل شانه، و وفقا للوصیة.  
تعتبر مدة امامة الامام الحسین (ع) عشر سنوات، عاشها مضطهدا، سوی الستة اشهر الاخیرة من عهده معاویة، فاعطت الشعائر الدینیة محلها الی ما کانت تتمناه الحکومات من ظلم و جور و فسق و فجور، خلافا لما یریده اللّه و رسوله و معاویة قداستخدم شتی الطرق و الوسائل لتصفیة اهل البیت، و کان یستعین باعوان و انصار له فی تحقق هذا الامر فحاول طمس اسم علی و آل علی و مهد السبل لخلافة ابنه یزید، فهیاالمقدمات اللازمة التی لابد من اتخاذها لتحکیم الموقف، و إن کانت هناک فئة معارضة لما شاهدوه من فجور یزید و فسقه الا آن هم لم یسلموا من غضب معاویة و سخطه، فوجه الیهم ضربات قاصمة.  
فالحسین (ع) عاصر هذه الظروف الحالکة، و تحمل کل اذی من قبل معاویة و اتباعه، حتی جا منتصف سنة ستین للهجرة، التی مات فیها معاویة، مخلفا ابنه یزید.  
کانت البیعة سنة عربیة تجری فی امور مهمة کالملوکیة و الامارة و ما شابه، فیتقدم السادة و کبار القوم بمد ید البیعة و الطاعة للملک او الامیر، و کان یعتبر التخلف عن البیعة عارا، و تخلفا عن معاهدة رسمیة، و البیعة کانت معتبرة فی زمن النبی (ص) ، وسیرته تؤید ذلک، هذا اذا کانت تتصف بصفة الاختیار دون الاجبار و الاکراه.  
لقد اخذ معاویة البیعة من شرفا القوم و رؤسائهم، الا انه لم یتعرض للحسین (ع) ، و لم یحمله بیعة یزید، و قد اوصی یزید بعدم التعرض للحسین بن علی، اذا امتنع من البیعة له، فکان معاویة اکثر حنکا فی الامور، و کان یری العقبات التی تترتب علیه هذا الامر.  
ولکن یزید لما کان یتصف به من انانیة، نسی وصیة ابیه، فامر والی المدینة بعدوفاة ابیه معاویة ان یاخذ البیعة من الحسین، او یرسل براسه الیه.  
وبعد ان ابلغ والی المدینة بامر یزید، و نقله الی الامام الحسین (ع) طلب الحسین (ع) مهلة لدراسة الموضوع، فخرج من المدینة فی تلک اللیلة، متجها الی مکة، و التجا بالکعبة التی هی مامن للمسلمین.  
هذا ما حدث اواخر شهر رجب، و اوائل شهر شعبان من سنة ستین للهجرة، و الحسین قد قضی ما یقارب الاربعة اشهر فی مکة، فی حالة اللجؤ انتشر النبا هذا شیئافشیئا، حتی عم جمیع البلدان الاسلامیة، فاید الحسین جمع من الامة الاسلامیة، لماشاهدوه من ظلم و تعسف فی زمن معاویة و ابنه یزید.  
هذا من جهة، و من جهة اخری، فقد انهالت الرسائل الواردة من العراق، و خاصة الکوفة علی الحسین بن علی، تطلب منه ان یتجه الی العراق، لیصبح قائدا لهم، و تتم علی یده ازالة معالم الظلم و الجور، و من الطبیعی ان یشعر یزید بخطورة الموقف.  
مکث الحسین فی مکة حتی موسم الحج، فکانت تفد جماعات من المسلمین لادا الفریضة.  
علم الحسین بان هناک من اعوان یزید و عملائه قد وصلوا مکة و هم یرتدون ردا الاحرام، و قد اخفوا تحته السلاح، لقتله حین قیامه بادا فریضة الحج.  
قرر الحسین مغادرة مکة متجها الی العراق، فوقف خطیبا بین جمع غفیر من المسلمین، فاوجز فی خطبته و اعلمهم بسفره الی العراق، و اشار باستشهاده فی هذا الطریق، و طلب العون منهم، فی سبیل اهدافه المقدسة، و الا یتوانوا فی نصرته و نصرة الاسلام، دین اللّه الحنیف، و غداة ذلک الیوم، سلک طریق العراق مع اهله و عیاله، و نفر من شیعته و اصحابه.  
لقد صمم الحسین علی عدم البیعة لیزید، و هو علی علم بان الطریق هذا سینتهی به الی الاستشهاد و کان یعلم ان الجیش الاموی یتصف بالعدة و العدد، و انه مؤید من قبل عامة الناس و خاصة اهل العراق.  
جات الیه جماعة ممن لهم صلة به، فذکروا له خطورة الموقف و السفر الذی هوعازم علیه، و النهضة التی هو قائدها، فاجابهم الحسین (ع) ، اننی لن ابایع یزیدا، و لا اقر بحکومة جائرة، و انی علی علم بانهم یریدون قتلی اینما اقمت، و ما ترکی لهذه البقعة المکرمة الا حرمة لهذا المکان المقدس (بیت اللّه الحرام) ، والا تهتک حرم اللّه تعالی، باهراق دمی.  
سار الحسین الی العراق، و فی طریقه، وصله نبا مقتل رسوله و مبعوثه الی الکوفة مسلم بن عقیل (ع) ، مع احد من شیعته، علی ید والی یزید، و قد امر الوالی بعد قتلهما ان تربط ارجلهم بالحبال، و یدار بهما شوارع الکوفة و ازقتها.  
فکانت الکوفة و ضواحیها، تحت مراقبة شدیدة من قبل الاعدا، تنتظر قدوم الحسین، و الامارات دالة علی قتله لا محالة و هنا اعلن الحسین مصرحا بنبا قتله دون تردد، و استمر فی سیره.  
حوصر الحسین (ع) و من معه من قبل الجیش الاموی، علی مسافة سبعین کیلومترا من مدینة الکوفة، فی منطقة تسمی (کربلا) فکانت تضیق دائرة الحصار علی هؤلا، و یزداد الجیش الاموی عددا وعدة، و آل الامر الی ان یستقر الامام مع القلة من اصحابه فی محاصرة من قبل ثلاثین الفا من الاعدا.  
حاول الامام فی هذه الایام، ان یحکم موقفه، فاخرج من جنده من اخرج، و امربان یجتمع الاصحاب، فاجتمعوا، فقال الامام (ع) فی خطاب بهم، ان القوم لم یریدوا الاقتلی، و انا رافع بیعتی عنکم، فمن اراد منکم الفرار، فلیتخذ اللیل له سترا، و ینجو بنفسه من الفاجعة الموحشة التی تتربص بنا.  
فامر باطفا الضیا، و تفرق جمع کثیر ممن کان معه، الذین لم تکن اهدافهم سوی المادة و القضایا المادیة، و لم یبق معه الا مریدو الحق و متبعو الحقیقة، و هم مایقارب من اربعین شخصا، و عدد من بنی هاشم، و للمرة الثانیة، جمع الامام الحسین (ع) اصحابه، فخطب فیهم قائلا:  
اللهم انی احمدک علی ان کرمتنا بالنبوة و علمتنا القرآن و فقهتنا فی الدین، وجعلت لنا اسماعا و ابصارا و افئدة فاجعلنا من الشاکرین.  
اما بعد، فانی لا اعلم اصحابا اوفی و لا خیرا من اصحابی، و لا اهل بیت ابر و لااوصل من اهل بیتی، فجزاکم اللّه عنی خیرا، الا و انی لا اظن یوما لنا من هؤلا، الا و انی قد اذنت لکم فانطلقوا جمیعا فی حل لیس علیکم منی زمام، هذا اللیل قد غشیکم فاتخذوه جملا.  
فقال له اخوته و ابناؤه و بنو اخیه و ابنا عبداللّه بن جعفر، لم نفعل ذلک؟ لنبقی بعدک قال بعضهم: ما نفعل ذلک، ولکن نفدیک بانفسنا و اموالنا و اهلینا، و نقاتل معک حتی نرد موردک، فقبح اللّه العیش بعدک.  
فقام مسلم بن عوسجة خطیبا، قال:  
انحن نخلی عنک و بما نعتذر الی اللّه فی اداحقک؟ اما و الله حتی اطعن فی صدورهم برمحی و اضربهم بسیفی ما ثبت قائمه فی یدی، و لو لم یکن معی سلاح اقاتلهم به، لقذفتهم بالحجارة، و الله لا نخلیک حتی یعلم اللّه انه انا قد حفظنا غیبة رسوله فیک، اما و الله، لو قد علمت انی اقتل ثم احیا، ثم احرق ثم احیا، ثم اذری، یفعل ذلک بی سبعین مرة، ما فارقتک حتی القی حمامی (الموت) دونک، و کیف لا افعل ذلک، و انما هی قتلة واحدة، ثم هی الکرامة التی لا انقضا لها ابدا.  
وصل الانذار الی الامام فی عصر یوم التاسع من محرم (اما البیعة او القتال) من جانب العدو فطلب الامام المهلة لتلک اللیلة لغرض العبادة، و قرر القتال لیوم غد.  
وفی یوم العاشر من المحرم سنة 61 هق استعد الامام مع جمعه القلیل (لایتجاوز عددهم تسعین شخصا، اربعون ممن جاوا معه، و نیف و ثلاثون التحقوا بالامام فی لیلة الحرب و نهارها من جیش الاعدا، و البقیة کانوا من الهاشمیین، بما فیهم ولده و اخوته و ابنا اخوته و ابنا اخواته و ابنا عمومته) استعدوا فی معسکر واحد امام العددالغفیر من جیش الاعدا، فاشتعلت نار الحرب.  
حارب هؤلا من الصباح الباکر حتی الظهیرة، و استشهد الامام مع سائر الفتیة الهاشمیین، فلم یبق منهم احد، (وکان بین القتلی طفلان للامام الحسن و طفل و رضیع للامام الحسین).  
اغار الجیش بعد انتها الحرب علی حرم الامام، و اشعلوا النیران فی مخیماتهم و حزوا رؤوس الشهدا و سلبوا ما علی ابدانهم من ردا و ملابس، و ترکوا الاجساد عاریة علی الارض، دون ان یواروهم فی التراب، ثم ساروا باهل بیت الامام (حرمه) زوجاته و بناته اللواتی لم یکن لهن ماوی مع رؤوس الشهدا الی جانب الکوفة (ولم یکن فی الاسری من الرجال سوی القلیل، منهم ابن الامام و هو السجاد شاب فی سن الثانیة و العشرین، و قد اشتد علیه المرض، و ولده فی سن الرابعة (محمد بن علی) الامام الخامس، و کان باقیا ایضا الحسن المثنی ابن الامام الثانی، و الذی کان صهرا للامام الحسین (ع) و کان قد اصیب بجراح کثیفة فی جسمه، و کان طریحا بین القتلی و قدعثروا علیه و هو فی آخر رمق من حیاته، و لم یقتل بسبب تشفع احد الامرا، و کان من جملة الاسری الذین جاوا بهم الی الکوفة) ، و نقلوهم من الکوفة الی دمشق حیث مستقر یزید.  
وقد فضحت «واقعة کربلا» و کذا ما قام به هؤلا الاسری من خطب، و هم ینقلون من بلد الی بلد، فی الکوفة و الشام منهم بنت الامام امیرالمؤمنین علی (ع) والامام الرابع اللذان کانا من جملة الاسری، فضحا نوایا بنی امیة، و کشفا النقاب عما کان یقوم به معاویة طوال سنوات عدة، حتی ادی الامر بیزید الی ان یستنکر من عماله و اعوانه فی الملا العام من هذه الواقعة المفجعة.  
کانت واقعة کربلا عاملا مؤثرا عجل فی ابادة حکومة بنی امیة، و ساعد علی ترسیخ مبادئ الشیعة، و کان من نتائجها الحروب الدامیة طوال اثنی عشر عاما، و ما لازمتها من ثورات و انتفاضات، و لم ینج احد ممن ساهم و شارک فی مقتل الحسین و اصحابه من الانتقام و الاخذ بالثار.  
ولیس هناک ادنی شک لمن یطالع تاریخ حیاة الامام الحسین (ع) و یزید، و الاوضاع فی ذلک الوقت، و یدقق النظر فیها بانه لم یکن هناک سوی طریق واحد، و هو مقتل الحسین (ع) و ما کانت نتیجة البیعة مع یزید الا هتکا لحرمات الاسلام، و هذا ما لم یرض به الامام، لان یزید لم یحترم الاسلام، و لم یتصف بصفات تجعلة یتقید او یراعی شیئا منه، و لا یابی بسحق و ابادة جمیع المقدسات و القوانین الاسلامیة.  
الا ان اسلافه کانوا یحترمون الشعائر الدینیة، و لم یخالفوها فی الظاهر، و ما کانوایقومون به من اعمال کانت تصطبغ بصبغة دینیة، و کانوا یحافظون علی المظاهر الدینیة، و یفتخرون بالنبی (ص) و سائر القدوة و الزعما الدینیین الذین کانت لهم منزلة لدی الناس.  
ومن هنا یتضح ما یعتقده بعض مفسری الحوادث و الوقائع التاریخیة بان الحسن و الحسین علیها السلام کانا یتصفان بصفات متباینة، فالحسن یحبذ الصلح علی خلاف الحسین الذی کان یرجح الحرب و القتال، فی حین ان الاول اتخذ جانب الصلح مع معاویة مع ما کان یلازمه من جیش تقدر عدته باربعین الفا، و الثانی «الحسین» نهض بجیشه الذی یراوح عدده الاربعین فی القتال مع یزید، و من هنا یتضح سقم هذا التفسیر، لاننا نری الحسین (ع) الذی لم یرضخ تحت حکم یزید یوما واحدا، کان یعیش مع اخیه الحسن (ع) (فی حدود العشر سنوات فی حکم معاویة) و لم یعلن الحرب علی معاویة و مما لا شک فیه، انا الحسن و الحسین اذا کانا یریدان الحرب مع معاویة لکان القتل نصیبهما، فضلا عن ان هذا القتل لا ینفع الاسلام و المسلمین بشی، و لم یجد ای نفع امام سیاسة معاویة، الذی کان یصف نفسه بالصحابی و کاتب الوحی و خال المؤمنین، و ما شابه ذلک مما اتخذه کوسیلة و ذریعة.  
هذا و کان بامکانه ان یقتلهم بایادی مقربیهم، و یبدی حزنه، و الانتقام ممن قام بهذا العمل کما فعله مع الخلیفة الثالث.

الامام الرابع

الامام السجاد (علی بن الحسین ع) الملقب بزین العابدین و السجاد).  
ولد الامام الثالث، من شاه زنان بنت «یزدجرد ملک ایران»، و هو الولد الوحیدالذی بقی للامام الثالث بعد واقعة کربلا، اذ ان اخوته الثلاثة استشهدوا فیها و قد شهدالواقعة، و لکنه لم یشارک فیها لمرضه، و لم یکن قادرا علی حمل السلاح، فحمل مع الاسری (الحرم) الی الشام.  
وبعد ان قضی فترة الاسر، ارجع مع سائر الاسری الی المدینة، و ما ذلک الالجلب رضی عامة الناس.  
عندما رجع الامام الرابع الی المدینة، اعتزل الناس فی بیته، و تفرغ للعبادة، و لم یتصل باحد سوی الخواص من الصحابة مثل (ابی حمزة الثمالی) و (ابی خالد الکابلی) وامثالهم، و لا یخفی ان هؤلا الخاصة کانوا یوصلون ما یصلهم من الامام من معارف اسلامیة الی الشیعة، و اتسع نطاق الشیعة عن هذا الطریق، فنری ثماره فی زمن الامام الخامس.  
ومما الفه و صنفه الامام الرابع کتاب یحتوی علی ادعیة تعرف ب (الصحیفة السجادیة) و تشتمل علی سبعة و خمسین دعا، و التی تتضمن ادق المعارف الالهیة و یقال عنها «زبور آل محمد ص.»  
کانت مدة امامته علیه السلام خمسا و ثلاثین سنة حسب بعض الروایات الشیعیة، و دس الیه السم علی ید «الولید بن عبدالملک» و ذلک بتحریض من هشام، الخلیفة الاموی، سنة 95 للهجرة.

الامام الخامس

الامام محمد بن علی (الباقر ع) و لفظ باقر یدل علی تبحره فی العلم، و قد منحه اللقب هذا، النبی الاکرم (ص).  
هو ابن الامام الرابع، ولد سنة 57 للهجرة، و کان عمره فی واقعة کربلا اربع سنوات، و کان ممن حضرها، نال مقام الامامة بعد والده، بامر من اللّه تعالی، و وصیة اجداده.  
وفی سنة 114 او 117 للهجرة (حسب بعض الروایات الشیعیة) قتل مسمومابواسطة ابراهیم بن الولید بن عبدالملک، ابن اخ هشام الخلیفة الاموی، قضت هذه الحادثة علی حیاته، فمضی شهیدا.  
فی عهد الامام الخامس، و علی اثر ظلم بنی امیة، کانت تبرز ثورات متعاقبة فی کل قطر من الاقطار الاسلامیة، و شنت الحروب، و کان الاختلاف فی حکومة بنی امیة ظاهرا، هذا ما کان یشغل الحکومة آنذاک، فکانت نتیجتها ان یخفف من التعرض لاهل البیت، هذا من جهة.  
ومن جهة اخری، ما حدث من واقعة کربلا، و ما احدثت من مظلومیة اهل البیت (ع) ، متمثلة فی الامام الرابع، جعلت المسلمین یتجهون الی اهل البیت، و یبدون حبهم لهم، و اخلاصهم الیهم.  
فان هذه العوامل مجتمعة ساعدت علی ان ینصرف ذهن العامة الی اهل البیت، فصاروا یتجهون الی المدینة حیث الامام الخامس، و کانت العوامل مساعدة فی انتشارالحقائق الاسلامیة، علوم اهل البیت علی ید الامام الباقر (ع) ، اذ لم یتحقق لاحد من اجداده، و مما یؤید هذا الادعا هو کثرة الاحادیث التی نقلت عن الامام الخامس، و کذا رجال الشیعة الذین تخصصوا فی شتی العلوم الاسلامیة علی ید امامهم، و لا تزال اسماؤهم فی کتب الرجال مدرجة.

الامام السادس

الامام جعفر بن محمد «الصادق» (ع) ابن الامام الخامس، ولد سنة 83 للهجرة، و استشهد بعد ان دس الیه السم، سنة 148 للهجرة، و ذلک بتحریض من المنصور الخلیفة العباسی (وفق الروایات الشیعیة).  
وفی عهد الامام السادس، و علی اثر الانتفاضات التی حدثت فی الدول الاسلامیة، و خاصة قیام «مسودة» ضد دولة بنی امیة للاطاحة بها، و الحروب المدمرة التی ادت الی سقوط الدولة الامویة و انقراضها، و علی اثر کل هذا کانت الظروف مواتیة و مساعدة لنشر حقائق الاسلام و علوم اهل البیت التی طالما ساهم فی نشرها الامام الخامس طوال عشرین سنة من زمن امامته، و قد تابع الامام السادس عمله فی ظروف اکثر ملامة، و تفهما.  
فاستطاع الامام السادس حتی اواخر زمن امامته، و التی کانت معاصرة لاخرزمن خلافة بنی امیة و اوائل خلافة بنی العباس استطاع ان یتنهز هذه الفرصة، لبث التعالیم الدینیة و تربیة العدید من الشخصیات العلمیة الفذة فی مختلف العلوم و الفنون سوا فی العلوم العقلیة او العلوم النقلیة.  
ومن اشهر اولئک الذین تتلمذوا عند الامام هم: زرارة، و محمد بن مسلم، و مؤمن الطاق، و هشام بن الحکم، و ابان بن تغلب، و هشام بن سالم، و حریز، و هشام الکلبی النسابة، و جابر بن حیان الصوفی الکوفی، الکیمیائی و غیرهم و قد حضر درسه رجال من علما اخواننا السنة، مثل سفیان الثوری و ابوحنیفة، مؤسس المذهب الحنفی، و القاضی المسکونی و القاضی ابوالبختری و غیرهم و المعروف ان عدد الذین حضروامحلس الامام و انتفعوا بما کان یملیه علیهم الامام اربعة آلاف محدث و عالم.  
وتعتبر الاحادیث المتواترة عن الامامین الباقر و الصادق (ع) ، اکثر مما رویت عن النبی الاکرم و العشرة من الائمة الهداة.  
لکن الامر قد تغیر فی اخریات حیاته، حیث الاختناق و التشدید من قبل المنصور الخلیفة العباسی، فقام بایذا السادة العلویین و عرضهم لاعنف انواع التعذیب و اقساها و قتل بعضهم، مما لم یشاهد نظیره فی زمن الامویین مع ما کانوا یتصفون به من قساوة و تهور.  
مارس العباسیون القتل الجماعی للعلویین و ذلک بسجنهم فی سجون مظلمة، و تعذیبهم و القضا علی حیاتهم.  
کما آن هم قاموا بدفنهم و هم احیا، فی اسس الابنیة و الجدران.  
اصدر المنصور امرا طلب فیه جلب الامام السادس من المدینة (وکان الامام قداحضر الی العراق مرة بامر من السفاح الخلیفة العباسی، و قبل ذلک قد احضر الی دمشق بامر من هشام الخلیفة الاموی، مع الامام الخامس).  
بقی الامام مدة من الزمن تحت المراقبة، و قد عزموا علی قتله عدة مرات، و تعرضوا لاذاه، و فی نهایة الامر سمحوا له بالعودة الی المدینة، فرجع، و قضی بقیة عمره هناک، مراعیا التقیة، منعزلا فی داره، حتی استشهد علی ید المنصور بدسه السم الیه.  
وبعد وصول نبا استشهاد الامام الی المنصور، امر و الیه فی المدینة ان یذهب الی دار الامام بحجة تفقده لاهل بیته، طالبا وصیة الامام لیطلع علی ما وصی الامام و من هو خلیفته من بعده، لیقضی علیه و یقتله فی الحال ایضا.  
وکان المنصور یهدف من ورا ذلک القضا تماما علی موضوع و مسالة الامامة و التشیع معا.  
ولکن الامر کان خلافا لتمر المنصور، و عند ما حضر الوالی وفقا للاوامرالمرسلة الیه، قرا الوصیة، و وجد ان الامام قد اوصی لخمس، الخلیفة نفسه، والی المدینة و عبداللّه الافطح ابن الامام الاکبر و موسی ولده الاصغر و حمیدة ابنته، و بهذا بات مؤامرة المنصور بالفشل.

الامام السابع

الامام موسی بن جعفر (الکاظم) (ع) ابن الامام السادس ولد سنة 128 للهجرة، و توفی سنة 183 اثر اعطائه السم فی السجن، تولی منصب الامامة بعد ابیه بامر من اللّه و وصیة اجداده.  
عاصر الامام السابع من الخلفا العباسیین المنصور و الهادی و المهدی و هارون، عاش فی عهد مظلم مقرون بالصعوبات، بما کان یبدیه من تقیة، حتی سافر هارون الی الحج، و توجه الی المدینة، فالقی القبض علی الامام فی الوقت الذی کان مشغولابالصلاة فی مسجد جده النبی الاکرم (ص) و نقل الی السجن بعد ان قید بالاغلال، ثم نقل الی البصرة و منها الی بغداد، و ظل ینقل به من سجن لاخر سنوات عدة، و فی نهایة الامر قضی علیه بالسم فی سجن السندی بن شاهک، و دفن فی مقابر قریش، و التی تسمی الیوم بمدینة الکاظمیة.

الامام الثامن

الامام علی بن موسی (الرضا) (ع) ابن الامام السابع ولد سنة 148 للهجرة (علی اشهر التواریخ) و توفی سنة 203 ه.  
نال منصب الامامة بعد ابیه الامام السابع بامر من اللّه و نص اجداده، و قد عاصرزمنا هارون الرشید الخلیفة العباسی و بعده ابنه الامین ثم المامون.  
بعد وفاة هارون الرشید، حدث خلاف بین المامون و الامین ادی الی حروب بینهما، و کان نتیجتها مقتل الامین و استیلا المامون علی عرش الخلافة.  
وحتی ذلک الوقت کانت سیاسة بنی العباس بالنسبة الی السادة العلویین سیاسة قاسیة، تتمثل بالقتل و الابادة، و کانت تزداد شدة و عنفا، و بین فترة و اخری کان یثور ثائرمن العلویین، و دارت وحی حروب دامیة، و هذا ما کان یحدث اضطرابا و مشاکل للدولة و الخلافة آنذاک.  
ومع ان ائمة الشیعة من اهل البیت، لم یکونوا علی اتصال بالثائرین، لکن الشیعة مع قلة عددهم فی ذلک، الیوم کانوا یعتبرون الائمة هم الهداة الی الدین و آن هم مفترضواالطاعة و الخلفا الحقیقیون للنبی الاکرم (ص) ، و کانوا ینظرون الی الدولة و الخلافة العباسیة انها تمتاز بما کان یمتاز به کسری و قیصر و انها تساس بید فئة لا صلة لهابالاسلام و إن هذه الاجهزة التی تسوس البلاد بعیدة کل البعد عما یتصف به زعماؤهم الدینیون، هذا مما کان یشکل خطرا علی الخلافة، و یهددها بالسقوط و الزوال.  
فکر المامون فی هذه المشاکل و الفتن، ورای ان یبدی سیاسة جدیدة، بعد ان کانت سیاسة اسلافه طوال سبعین سنة سیاسة عقیمة لاجدوی فیها فاظهر سیاسته الخادعة بان یجعل الامام الثامن ولی عهد له، و بهذه الطریقة سوف یقضی علی کل فتنة و مشکلة، و السادة من العلویین اذا وجدوا لهم مقاما فی الدولة فانهم لم یحاولوا الثورة اوالقیام ضدهم، و الشیعة ایضا عند ما یشاهدون دنو امامهم من الخلافة التی طالما کانوایعتبرونها رجسا و القائمین بامور الخلافة فاسقین، عندئذ سیفقدون ذلک التقدیروالاحترام المعنوی لائمتهم الذین هم من اهل البیت، و سرعان ما یسقط حزبهم الدینی، و لا یواجه الخلفا خطرا من هذه الجهة.  
ومن البدیهی بعد ان یحصل المامون علی ما کان یهدف الیه، فان قتل الامام لم یکن بالامر الصعب و لغرض تحقق هذه المؤامرة احضر الامام من المدینة الی مرو، و اقترح علیه الخلافة اولا ثم ولایة العهد ثانیا، فاعتذر الامام، ولکنه استخدم شتی الوسائل لاقناع الامام، وافق الامام بشرط الا یتدخل فی شؤون الدولة و کذا فی عزل اونصب احد من المسؤولین.  
هذا ما حدث سنة 200 للهجرة و لم تمض فترة حتی شاهد المامون التقدم السریع للشیعة، و تزاید ارتباطهم و علاقتهم بالنسبة للامام، و حتی العامة من الناس، و الجیش و مسؤولی شؤون الدولة عندئذ التفت المامون الی خطورة خطئه، و حاول ان یقف امام هذا التیار، فقتل الامام بعد ان دس الیه السم.  
دفن الامام الثامن بعد استشهاده فی مدینة (طوس) فی ایران، و تعرف الیوم بمدینة مشهد.  
کان المامون یبدی عنایته و رعایته لترجمة العلوم العقلیة الی اللغة العربیة، و کان یقیم المجالس العلمیة، التی یحضرها علما الادیان و المذاهب، و تجری فیهاالمناظرات العلمیة، و المامون ایضا کان یشارک فی هذه المجالس، و یشترک فی مناظرات علما الادیان و المذاهب، و قد دونت العدید منها فی کتب احادیث الشیعة.

الامام التاسع

الامام محمد بن علی ع (التقی، و یلقب بالامام الجواد او ابن الرضا احیانا) ابن الامام الثامن، ولد فی المدینة سنة 195 ه و استشهد (سنة 220) بتحریض من المعتصم الخلیفة العباسی علی ید زوجته بنت المامون، و دفن الی جوار جده الامام السابع فی مدینة الکاظمیة.  
حاز درجة الامامة الرفیعة بامر من اللّه و وصیة اجداده، و کان الامام التاسع فی المدینة عند ما توفی ابوه الامام الثامن، احضره المامون الی بغداد عاصمة خلافته آنذاک، و الظاهر ان المامون ابدی احترامه و عطفه للجواد، و زوجه ابنته، و ابقاه عنده فی بغداد، و فی الحقیقة اراد ان یراقب الامام من الخارج و الداخل مراقبة کاملة.  
مکث الامام التاسع زمنا فی بغداد، ثم طلب من المامون الرحیل الی المدینة، و بقی فیها (المدینة) حتی اواخر عهد المامون، و فی زمن المعتصم الذی استخلف المامون، احضر الامام الجواد الی بغداد مرتین، و کان تحت المراقبة الشدیدة، و فی النهایة کما ذکر استشهد بدس السم الیه بتحریض من المعتصم علی ید زوجة الامام.

الامام العاشر

الامام علی بن محمد ع (النقی و یلقب بالهادی ایضا) ابن الامام التاسع، ولد سنة 212 ه فی المدینة، و استشهد سنة 254 ه (وفقا للروایات الشیعیة) بامر من المعتزالخلیفة العباسی.  
عاصر الامام سبعا من خلفا بنی العباس: المامون و المعتصم و الواثق و المتوکل و المنتصر و المستعین و المعتز.  
وفی عهد المعتصم سنة 220 ه عند ما استشهد ابوه فی بغداد بواسطة السم الذی دس الیه، کان الامام العاشر فی المدینة، نال منصب الامامة بامر من اللّه تعالی و وصیة اجداده، فقام بنشر التعالیم الاسلامیة حتی زمن المتوکل.  
ارسل المتوکل احد الامرا الی المدینة لجلب الامام من هناک الی سامراحاضرة حکومته و ذلک سنة 243 اثر و شایة بعض الاعدا و کتب الی الامام رسالة یظهرفیها احترامه و تقدیره له، مطالبا فیها التوجه الی العاصمة و بعد وصول الامام الی سامرالم یکن هناک ما یجلب النظر من تضییق علی الامام فی بدایة الامر الا ان الخلیفة سعی فی اتخاذ شتی الطرق و الوسائل لایذا الامام، و هتک حرمته، فقام رجال الشرطة بتفتیش دار الامام بامر من الخلیفة.  
کان المتوکل اشد عدا لاهل البیت من سائر خلفا بنی العباس، و خاصة بالنسبة للامام علی بن ابی طالب علیه السلام، و کان یعلن عداه و تنفره لعلی، فضلا عن الکلام البذی الذی کان یتفوه به احیانا و کان قد عین مهرجا یقلد اعمال الامام علی (ع) فی مجالسه و محافله، و یستهزی و ینال من تلک الشخصیة العظیمة.  
وامر بتخریب قبة الامام الحسین و ضریحه و الکثیر من الدور المجاورة له، و امرباغمار الحرم الطاهر و القبر الشریف بالمیاه، و ابدلت ارضها الی ارض زراعیة کی یقضواعلی جمیع معالم هذا المرقد الشریف.  
وفی زمن المتوکل اصبحت حالة السادة العلویین فی الحجاز متدهورة یرثی لها، کانت نساؤهم تفتقر الی ما یسترها و الاغلبیة منها کانت تحتفظ بعباة بالیة، یتبادلنها فی اوقات الصلاة لاجل اقامتها و کان الوضع لا یقل عن هذا فی مصر بالنسبة الی السادة العلویین.  
کان الامام العاشر متحملا صابرا لکل انواع هذا الاضطهاد و الاذی و بعد وفاة المتوکل جا کل من المنتصر و المستعین و المعتز الی منصة الخلافة، و استشهد الامام بامر من المعتز الخلیفة العباسی.

الامام الحادی عشر

الامام الحسن بن علی (ع) (العسکری) ابن الامام العاشر ولد سنة 232 ه و فی سنة 260 ه (وفقا لبعض الروایات الشیعیة) دس الیه السم بایعاز من المعتمد الخلیفة العباسی، و قضی نحبه مسموما.  
الامام الحادی عشر جا الی مقام الامامة بعد ابیه بامر من اللّه تعالی و حسب مااوصی به اجداده الکرام و طوال مدة خلافته التی لا تتجاوز السبع سنین کان ملازماالتقیة، و کان منعزلا عن الناس حتی الشیعة، و لم یسمح الا للخواص من اصحابه بالاتصال به، مع کل هذا فقد قضی زمنا طویلا فی السجون.  
والسبب فی کل هذا الاضطهاد هو:  
اولا: کان قد وصل عدد الشیعة الی حد یلفت الانظار، و إن الشیعة تعترف بالامامة، و کان هذا الامر واضحا جلیا للعیان، و إن ائمة الشیعة کانوا معروفین، فعلی هذا کانت الحکومة آنذاک تتعرض للائمة اکثر من ذی قبل و تراقبهم، و کانت تسعی للاطاحة بهم و ابادتهم بکل الوسائل الخفیة.  
ثانیا: قد اطلعت الدولة العباسیة علی ان الخواص من الشیعة تعتقدان هناک ولد للامام الحادی عشر، و طبقا للروایات التی تنقل عن الامام الهادی، و کذا من اجداده، یعرفونه ب (المهدی الموعود) و قد اخبر عنه النبی الاکرم (ص) بموجب الروایات المتواترة عن الطریقین العامة و الخاصة، و یعتبرونه الامام الثانی عشر لهم.  
ولهذا السبب کان الامام الحادی عشر اکثر مراقبة من سائر الائمة، فصمم خلیفة الوقت ان یقضی علی موضوع الامامة عند الشیعة بکل وسیلة تقتضی الضرورة لذلک، و بهذا یغلق هذا البحث الذی طالما کان مثارا لازعاجهم.  
ولما سمع المعتمد الخلیفة العباسی بمرض الامام الحادی عشر ارسل الیه الاطبا مع عدد من القضاة و من یعتمد علیهم کی یراقبوا الامام عن کثب و ما یجری فی داره، و بعد استشهاد الامام و وفاته، فتشوا البیت بدقة، و فحصوا الجاریات اللواتی کن یخدمن فی بیت الامام بواسطة الممرضات (القابلات) ، و بقوا یبحثون عن خلف للامام لمدة سنتین حتی استولی علیهم الیاس.  
دفن الامام الحادی عشر بعد وفاته فی داره فی مدینة سامرا بجوار مدفن ابیه.  
ولا یخفی ان ائمة اهل البیت طوال حیاتهم عل موا و ربوا العدید من العلماوالمحدثین، اذ یصل عددهم المئات، و مراعاة للاختصار لم نستعرض فهرست اسماهؤلا و مؤلفاتهم و الاثار العلمیة التی ترکوها، و شرحا لاحوالهم.

الامام الثانی عشر

اشارة

الامام المهدی الموعود عجل اللّه تعالی فرجه الشریف (ویذکر بامام العصروصاحب الزمان غالبا) ابن الامام الحادی عشر، اسمه یطابق النبی الاکرم (ص) ولد فی سامرا سنة 255 او 256 ه.  
وکان یعیش تحت رعایة والده حتی سنة 260 ه حیث استشهاد والده، و کان مختفیا عن انظار العامة، و لم یفلح احد بلقائه و الاتصال به الا الخواص من الشیعة.  
وبعد استشهاد والده، انیطت به مهمة الامامة، و بامر من اللّه تعالی، اختار الغیبة، و لم یظهر للعیان الا مع نوابه الخواص و فی موارد استثنائیة.

النواب الخواص

عین الامام المهدی عج عثمان بن سعید العمری نائبا خاصا له و الذی کان من اصحاب جده و ابیه و کان ثقة امینا، و کان الامام یجیب علی اسئلة الشیعة عن طریق هذا النائب الخاص.  
وبعد عثمان بن سعید استخلف ابنه محمد بن عثمان، و بعد وفاة محمد بن عثمان العمری، استناب اباالقاسم حسین بن روح النوبختی.  
وبعد وفاة حسین بن روح النوبختی اصبح علی بن محمد السمری نائبا خاصاللامام المهدی و فی اخریات حیاة علی بن محمد السمری، اذ لم یبق من حیاته سوی ایام قلائل (سنة 329 ه) ، صدر توقیع من الناحیة المقدسة، فیه ابلاغ لعلی بن محمدالسمری بانه سیموت و یودع هذه الحیاة بعد ستة ایام، و بعدها تنتهی النیابة الخاصة، و تقع الغیبة الکبری، و ستستمر حتی یاذن اللّه تعالی بالظهور و حسب هذا التوقیع تنقسم غیبة الامام الی قسمین: الاول: الغیبة الصغری، بدات سنة 260 ه و انتهت فی سنة 329، و استمرت حوالی سبعین عاما الثانی: الغیبة الکبری، و التی بدات سنة 329، و ستستمرحتی یاذن اللّه تعالی و یروی عن النبی الکریم (ص) فی حدیث متفق علیه (لو لم یبق من الدنیا الا یوم واحد لطول اللّه ذلک الیوم حتی یبعث فیه رجلا من امتی و من اهل بیتی یواطی اسمه اسمی یملا الارض قسطا و عدلا کما ملئت جورا و ظلما).

بحث فی ظهور المهدی (عج) من وجهة نظر العامة

وکما اشرنا فی بحث النبوة و الامامة، وفقا لقانون الهدایة العامة الجاریة فی جمیع انواع الکائنات، فالنوع الانسانی منه مجهز بحکم الضرورة بقوة (قوة الوحی و النبوة) ترشده الی الکمال الانسانی و السعادة النوعیة، و بدیهی ان الکمال و السعادة لو لم یکوناامرین ممکنین للانسان الذی تعتبر حیاته حیاة اجتماعیة، لکان اصل التجهیز لغواوباطلا، و لا یوجد لغو فی الخلقة مطلقا.  
وبعبارة اخری، ان البشر منذ ان وجد علی ظهر البسیطة کان یهدف الی حیاة اجتماعیة مقرونة بالسعادة، و کان یعیش لغرض اوصول الی هذه المرحلة، و لم لم تتحقق هذه الامنیة فی الخارج، لما منی الانسان نفسه بهذه الامنیة فلو لم یکن هناک غذا لم یکن هناک جوع، و إذا لم یکن هناک ما، لم یکن عطش و إذا لم یکن تناسل، لم تکن علاقة جنسیة.  
فعلی هذا و بحکم الضرورة (الجبر) فان مستقبل العالم سیکشف عن یوم، یهیمن فیه العدل و القسط علی المجتمع البشری، و یتعایش ابنا العالم فی صلح و صفا و مودة و محبة، تسودهم الفضیلة و الکمال.  
وطبیعی ان استقرار مثل هذه الحالة بید الانسان نفسه، و القائد لمثل هذا المجتمع سیکون منجی العالم البشری، و علی حد تعبیر الراویات سیکون (المهدی).  
ونجد الادیان و المذاهب المختلفة القائمة فی العالم مثل الوثنیة، و الیهودیة و المسیحیة و المجوسیة و الاسلام تبشر بمصلح و منج للبشریة، و إن اختلفت فی تصوره، و ما حدیث النبی الکریم (ص) ، المتفق علیه (المهدی من ولدی) الا اشارة الی هذا المعنی.  
بحث فی ظهور المهدی (عج) من وجهة نظر الخاصة الشیعة فی الاسلام.  
فضلا عن الروایات المتزایدة عن طریق العامة و الخاصة، و التی تروی عن النبی الاکرم (ص) و ائمة اهل البیت (ع) فی ظهور المهدی (ع) و انه من سلالة النبی (ص) ، و مع ظهوره، سیؤدی بالمجتمع البشری الی کماله الواقعی و الحقیقی، و سیمنحه الحیاة المعنویة، فان هناک روایات متضافرة اخری تشیر الی ان المهدی هو ابن الامام الحسن العسکری (الامام الحادی عشر) بلافصل، و بعد الغیبة الکبری سیظهر، و یملا الارض قسطا و عدلا بعد ما ملئت ظلما و جورا.

رد علی الشبهات

یعترض مخالفوا الشیعة بانه وفقا لاعتقاد هذه الطائفة، یجب ان یکون عمرالامام الغائب ما یقرب من اثنی عشر قرنا، فی حین ان الانسان لایستطیع ان یعمر هکذا.  
الجواب: الاعتراض هذا مبنی علی الاستبعاد، و إن العمر الطویل کهذا یستبعد، لکن الذی یطالع الاخبار الواردة عن الرسول الاعظم فی خصوص الامام الغائب، و کذا عن سائر ائمة اهل البیت (ع) سیلاحظ ان نوع الحیاة للامام الغائب تتصف بالمعجزة خرقا للعادة، و طبیعی ان خرق العادة لیس بالامر المستحیل و لا یمکن نفی خرق العادة عن طریق العلم مطلقا.  
لذا لا تنحصر العوامل و الاسباب التی تعمل فی الکون فی حدود مشاهدتناوالتی تعرفنا علیها، و لا نستطیع نفی عوامل اخری و هی بعیدة کل البعد عنا و لا علم لنابها، او اننا لا نری آثارها و اعمالها، او نجهلها من هذا یتضح امکان ایجاد عوامل فی فرداو افراد من البشر بحیث تستطیع تلک العوامل ان تجعل الانسان یتمتع بعمر طویل جداقد یصل الی الالف او آلاف من السنوات، فعلی هذا فان عالم الطب لم ییاس حتی الان من کشف طرق لاطالة عمر الانسان.  
وهذا الاعتراض یصدر من الذین یعتقدون بالکتب السماویة کالیهودیة و المسیحیة و الاسلام وفقا لکتبهم السماویة، و یقرون بالمعجزات و خرق العادات التی کانت تتحقق بواسطة انبیا اللّه تعالی، بشکل یثیر الاعجاب و الاستغراب.  
یعترض مخالفوا الشیعة من ان الشیعة تعتبر لزوم وجود الامام لبیان احکام الدین و حقائقه، و ارشاد الناس و هدایتم، فان غیبة الامام تناقض هذا الغرض، لان الامام الذی قد غاب عن الانظار و لا توجد ایة وسیلة للوصول الیه، لا یترتب علی وجوده ای نفع او فائدة، و إذا کان اللّه سبحانه یرید اصلاح البشریة بواسطة شخص، فانه لقادر علی خلقه عند اقتضا الضرورة لذلک، و لا حاجة الی خلقه قبل وقته و قبل الاحتیاج الیه بلاف السنوات.  
الجواب: ان مثل هؤلا لم یدرکوا حقیقة معنی الامامة، و اتضح فی مبحث الامامة، ان وظیفة الامام و مسؤولیته لم تنحصر فی بیان المعارف الالهیة بشکلهاالصوری، و لم یقتصر علی ارشاد الناس من الناحیة الظاهریة، فالامام فضلا عن تولیه ارشاد الناس الظاهری، یتصف بالولایة و الارشاد الباطنی للاعمال ایضا، و هو الذی ینظم الحیاة المعنویة للناس، و یتقدم بحقائق الاعمال الی اللّه جل شانه.  
بدیهی ان حضور او غیبة الامام الجسمانی فی هذا المضمار لیس له ای تاثیر، و الامام عن طریق الباطن یتصل بالنفوس و یشرف علیها، و إن بعد عن الانظار و خفی عن الابصار فان وجوده لازم دائما، و إن تاخر وقت ظهوره و اصلاحه للعالم.

الخاتمة: البلاغ المعنوی للشیعة

البلاغ المعنوی للشیعة الموجه للناس کافة، لا یزید علی جملة و هی «اعرفوا اللّه» و بتعبیر آخر، اسلکوا طریق معرفة اللّه کی تسعدوا و تفلحوا، و هذه هی العبارة التی قالها النبی الاکرم (ص) فی بدایة دعوته: «قولوا لا اله الا اللّه تفلحوا.»  
کی یتضح هذا البلاغ نقول مجملا:  
نحن البشر بحسب الطبع، نهوی الکثیر من مناحی الحیاة، و لذائذها المادیة، کالاکل و الشرب و الالبسة الفاخرة، و القصور و المناظر الخلابة و الزوجات الحسناوات و الاصدقا المخلصین، و الثروات الطائلة، اما عن طریق القدرة و السیاسة، و المقام و اتساع السلطة و الحکومة، او القضا علی کل ما یخالف ماربنا الذی نطمح الی الوصول الیه.  
ولکننا ندرک جیدا مع ما اوتینا من فطرة الهیة، ان هذه الامور و اللذائذ کلهاخلقت لاجل الانسان، لا ان الانسان خلق لها، و یجب ان تکون هذه فی طلب الانسان، لا ان یکون الانسان ساعیا فی طلبها، و إذا ما کان الهدف الغائی هو الغریزة و الشهوات فهذا هو منطق الحیوانات و الانعام، و ما القتل و الفتک و الاطاحة بسعادة الاخرین الامنطق الذئاب، و اما منطق الانسان فیبتنی علی العقل و العلم فحسب.  
ان منطق العقل، و الالتفات الی واقعنا، یدعونا الی اتباع الحق، لا اتباع الحق، لااتباع هوی النفس، ان انواع الشهوات و حب الذات و الانانیة، تعتبر حسب منطق العقل الانسانی جز من عالم الطبیعة و لیس لها ای استقلال، و علی خلاف ما یتصوره الانسان من انه هو الحاکم للطبیعة و الکون، و یظن ان الطبیعة الطاغیة یجب ان تکون اداة طیعة له.  
ان منطق العقل یدعو الانسان الی التفکر و التعمق فی هذه الحیاة الغابرة کی یتضح ان الوجود و ما فیه لم یکن لیوجد من تلقا نفسه، بل ان الکون و ما فیه یستلهم وجوده من منبع و مصدر غیر متناه.  
ولکی یظهر جلیا فان الجمال و القبح و الکائنات الارضیة و السماویة و التی تظهربصورها الواقعیة المستقلة فی نظر الانسان، ما هی الا واقعیات تظهر الی الوجود بوجودواقعیات اخری، و ما ظهورها الا ظهور تلک الواقعیات و لیست واقعیتها من نفسها، و کماان الواقعیات و القدرات العظیمة التی کانت تتمتع بالوجود امس لم تصبح الا اسطورة، فکذلک الواقعیات الیوم ایضا، و النتیجة ان کل شی فی حدوده و عند نفسه لا یتجاوز الاسطورة.  
ان اللّه جل و علا هو الواقعیة التی لا تزول، و کل ما فی الوجود یستمد وجوده منه، و لو لا وجود اللّه لما ظهرت هذه الواقعیة الی الوجود.  
وعندما یتسلح الانسان بهذه المعرفة، عندئذ لا یشاهد وجوده اکثر من فقاعة، فیری ببصیرته ان العالم و العالمین، یرتکزان علی وجود غیر محدود، و غیر متناه من حیث الحیاة و القدرة و العلم و الکمال المطلق، و ما ظهور الانسان و سائر ظواهر العالم الانوافذ شتی، و کل حسب امکاناته یدل علی العالم الاخروی و ماورا الطبیعة.  
وعندها یفقد الانسان کل اصالة و استقلال لنفسه، و کذا کل کائن و یردها الی صاحبها الاصلی و الاصیل، و یتصل القلب باللّه الاحد، و لا یستسلم لشی سوی لعظمة اللّه تعالی و کبریائه.  
وعندها یستقر الانسان تحت قدرة اللّه الخالق و هیمنته، فکل ما یتعرف یعرفه مقترنا بمعرفة اللّه تعالی، و یتصف بالاخلاق الفاضلة و الاعمال الحسنة (الاسلام، و التسلیم للحق الذی هو الفطرة) برعایة اللّه و عنایته.  
وهذه هی الدرجة الرفیعة و الکمال الانسانی و مقام الانسان الکامل، ای مقام الامام، و الذی قد وصل الیه و ناله برعایة من اللّه تعالی و عنایته، و الذین یسعون للوصول الی هذه المرتبة الرفیعة و الکمال الشامخ، مع اختلاف فی درجاتهم یعتبرون التابعین الحقیقیین للامام.  
و یتضح مما سبق، ان معرفة اللّه تعالی و معرفة الامامة، لا تنفصلان، کما ان معرفة اللّه و معرفة النفس لا تنفصل احداهما عن الاخری، ان الذی عرف وجوده المجازی، سیکون عارفا بوجود اللّه الغنی.

شیعه در اسلام

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: شیعه در اسلام/تالیف محمدحسین طباطبایی  
وضعیت ویراست:  
[ویراست؟].  
مشخصات ظاهری: ۳۳۶ ص.  
یادداشت: فیپا  
یادداشت: کتاب حاضر در سالهای مختلف توسط ناشران مختلف به چاپ رسیده است.  
موضوع: شیعه - - عقاید.  
موضوع: شیعه - - تاریخ.  
شناسه افزوده: طباطبایی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰.  
رده بندی کنگره: BP۲۱۱/۵ /ط۲ش۹ - ۱۳۸۵ الف  
رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۱۷۲  
شماره کتابشناسی ملی: م ۸۵ - ۳۴۲۰۴

پیشگفتار به قلم یکی از شاگردان استاد

کتابی که اکنون از نظر خواننده می‌گذرد، جزئی از طرحی است که جهت معرفی «تشیع» در مغرب زمین تحقق پذیرفته است. گرچه در طی قرن گذشته، دانشمندان مغرب زمین، مطالعات زیادی در باره جوانب مختلف اسلام و تمدن اسلامی انجام داده‌اند، اما اکثر این آثار با نهایت تعصب و غرض انجام گرفته و در آنها کوشش در تحریف اسلام دیده می‌شود.  
وانگهی تقریبا تمام منابع اروپائیان در تحقیقاتی که در باره اسلام انجام می‌گیرد، از منابع اهل تسنن است و هرگاه از قرآن، حدیث، سیره نبوی، فقه و کلام سخن به میان می‌آید، معمولاً مقصود همان نظر اهل سنت و جماعت است و حتی این نظر نیز اغلب تحریف یافته و مغرضانه بیان شده است.  
در آثار موجود به زبانهای اروپایی، تشیع به صورت یک فرقه فرعی معرفی شده و تمام دید و علت وجودی آن به یک نزاع صرفا سیاسی و اجتماعی تقلیل یافته و کمتر به علل دینی که باعث پیدایش «شیعه» گردید، توجه شده است، حتی در تحقیقات در باره «شیعه» به طور کلی باز سهم اساسی از آن «اسماعیلیه» است! و «شیعه دوازده امامی» حتی به اندازه مکتب اسماعیلی مورد نظر قرار نگرفته است!!  
شاید سوابق تاریخی مغرب زمین، علت اصلی این محدودیت باشد. غرب تا کنون دو بار با اسلام تماس مستقیم داشته است، با اعراب در اندلس و صقلیه (سیسیل) و با اتراک در شرق اروپا و در هر دو مورد تماس با اسلام به صورت سنی آن بود و رابطه با «تشیّع» محدود به روابط نسبتا سرّی و محدود با برخی حوزه‌های اسماعیلی در فلسطین در جنگهای صلیبی و شاید در برخی مراکز اندلس گردید.  
مغرب زمین، هیچگاه قبل از دوران جدید با عالم تشیّع و مخصوصا ایران شیعی، تماسی نداشت و با فرهنگ ایران اسلامی نیز برای اولین بار در هند آشنا شد.  
به هر حال، به این علل و شاید جهت کوشش غربیان در تحقیر آن جوانب از اسلام که جنبه عقلی آن قوی است، تشیّع هیچگاه چنانکه واقعا در تاریخ اسلام وجود داشته و هنوز نیز مذهب دهها میلیون فرد ایرانی و عرب، پاکستانی و هندی و غیره را تشکیل می‌دهد، خارج از جهان پیروان این مذهب شناخته نشده است و در مغرب زمین همان نظر مستشرقان قرن گذشته که «تشیّع» را یک بدعت! در اسلام می‌دانستند در اکثر محافل پذیرفته شده و حتی برخی، تشیّع را اختراع عده‌ای دشمنان اسلام در قرون بعدی می‌دانند. نگاهی به چند کتاب معروف موجود که یا مربوط به تشیّع می‌باشد و یا در آن اشاره‌ای به تشیّع شده است، جهت اثبات این ادعا کافی است.  
با توجه به این زمینه و نحوه تفکر جدیدی که به تدریج بر تحقیق در باره ادیان در مغرب زمین و مخصوصا در ممالک «انگلوساکسون» حکمفرما می‌شود، ضرورت یک سلسله تحقیقات اصیل در باره شیعه، هر روز بیشتر احساس می‌شود.  
بعد از جنگ بین المللی، به تدریج در آمریکا و سپس در انگلستان به این نکته برخوردند که بهترین معرف یک دین، فردی است که از درون آن دین به آن می‌نگرد و صرف توصیف «عینی» یک دین مخصوصا توسط کسی که یا اصلاً به دین اعتقاد ندارد و یا دین خاصی را که مورد مطالعه اوست، از بدو امر مطرود و بی اساس می‌شمارد، به هیچ وجه کافی نیست.  
کشف این حقیقت توام با احتیاج روز افزون خواص متفکران مغرب زمین و مخصوصا جوانان به استفاده از ادیان مشرق زمین جهت پر کردن خلا ای که به علت تضعیف مسیحیت و غلبه عجیب مادیگری در اروپا و آمریکا پیش آمده است، باعث شد که در آمریکا به تدریج مراکزی به منظور تحقیق اصیل در ادیان تأسیس گردد و حتی المقدور از دانشمندان و ماَّخذ خود ادیان جهت درک آنها استفاده شود، البته اسلام به طور کلی و تشیّع بالاخص نمی‌توانست کاملاً از این امر مستثنا باشد.  
یکی از صاحب قدمان و پیشکسوتان در این نهضت پرفسور کنث مورگان (Morgan Kenneth) دانشمند آمریکایی و استاد دانشگاه کولیگت (Colgate) است که مدتی از عمر خود را در مشرق زمین گذرانیده و رابطه مستقیم با بسیاری از برجسته ترین علما و استادان و بزرگان معنوی تمام ادیان شرقی داشته است.  
این استاد که شهرت او در جهان اسلامی بیشتر به علت تنظیم کتاب «اسلام صراط مستقیم» است که توسط گروهی از دانشمندان مسلمان نوشته شده است و استاد محمود شهابی نیز «فصل تشیع» آن را نگاشته‌اند، چندین سال پیش، مرکزی در دانشگاه «کولگیت» جهت اجتماع نمایندگان اصیل ادیان جهانی تأسیس کرد و خود اکنون ریاست آن را عهده دار است و گروهی دانشجوی برجسته را در تاریخ ادیان، راهنمایی می‌کند.  
پرفسور مورگان، همواره در چاپ منابع مهم ادیان شرقی و معرفی آنها به غربیان از نظرگاه اصیل پیروان واقعی این ادیان کوشیده است.  
هنگامی که هشت سال پیش برای بار اول راقم این سطور از این مرکز دیدن کرد، سخن از کمبود کتب اصیل در باره تشیع به میان آمد. البته «پرفسور هنری کربن» از دانشگاه «سوربن» خدمات ارزنده‌ای در معرفی تفکر شیعه انجام داده‌اند لیکن اولاً: آثار ایشان به زبان فرانسه در سطحی بسیار بالاست و ثانیاً: با عرفان و حکمت سر و کار دارد و جوانب عمومی تر دین را مطرح نمی‌سازد. دو سه کتاب و رساله دیگر که به زبان انگلیسی موجود است اکثرا تراوش فکر چند مبلغ مسیحی است که عمر خود را صرف از بین بردن تشیع و رد آن کرده‌اند.  
اتفاقا یکی دو سال بعد، در تابستان 1964 «پرفسور مورگان» به ایران آمد، در آن هنگام این جانب افتخار تلمذ در محضر استاد ارجمند «علامّه سید محمد حسین طباطبائی» را داشت و هفته‌ای چند بار به «درکه» به خانه تابستانی ایشان مشرف شده و از خرمن دانش بی‌کرانشان خوشه‌ای چند مطابق با استعداد محدود خود می‌چید. روزی به اتفاق آقای مورگان خدمت علامه طباطبائی رسیدیم. از اولین لحظه، حضور معنوی و روحانیت علامه طباطبائی، پرفسور مورگان را شیفته خود ساخت و استاد مورگان فورا احساس کرد که در حضور شخصی قرار گرفته است که علم و حکمت را از مرحله فکر به مقام عمل رسانیده و آنچه می‌گوید چشیده و پیموده است. در کوچه‌های تنگ و خاکی و در عین حال پر لطف «درکه» در مراجعت از محضر استاد، فورا طرح نگارش یک سلسله کتاب در باره شیعه برای مردم مغرب زمین توسط علامه طباطبائی و با همکاری این جانب، مطرح گردید و چندی بعد برنامه کار پی ریزی شد و استاد بزرگوار در عرض سه سال بعد، دو اثر پر ارزش که یکی کتاب فعلی و دیگری «قرآن از نظر شیعه» است به رشته تحریر درآورد و با این عمل، خدمت بزرگی بر خدمات فراوانی که به علم و دانش اسلامی کرده است افزود.  
متن این کتاب توسط این جانب به زبان انگلیسی ترجمه شد و مدتی نیز در آمریکا در سطح دانشگاهی تدریس شده است و به زودی پس از اتمام این دوره تجربی و ارزیابی عکس العمل دانشجویان در فهم اثری که مستقیما از قلم یک عالم بزرگ اسلامی تراوش کرده است، به صورت نهایی، انتشار خواهد یافت.  
جلد دوم در باره قرآن، در شرف ترجمه است و سومین اثر در این سلسله که به منظور شناساندن شیعه در جهان می‌باشد، ترجمه منتخبی از گفتار امامان شیعه خواهد بود که تا کنون در غرب، کتابی مکتوم و گنجی نهفته باقی مانده است.  
بنابراین، کتاب «شیعه در اسلام» یک تحقیق جدید با هدفی تازه است. منظور آن شناساندن شیعه و جوانب گوناگون آن به افرادی است که با عالم فکری اسلامی و شیعی آشنایی ندارند و مایلند از دیدگاهی کلی، نظری جامع به این بخش مهم از اسلام بیفکنند.  
مؤلف محترم، این هدف را بدون اهانت به اهل سنّت و جماعت و در عین حال دفاع از اصالت شیعه و بیان علت پیدایش آن، دنبال کرده و کوشیده است تا نشان دهد که تشیّع جنبه‌ای کاملاً اصیل از اسلام است بدون اینکه کوچکترین مقصودی در ایجاد تفرقه یا شکاف بین تشیّع و تسنّن در نظر باشد. برعکس با دفاع از اصالت شیعه گفتگوی بین دو بخش اصلی اسلام را آسانتر ساخته است از آنجا که تقریب واقعی، فقط با حفظ اصالت طرفین امکان پذیر می‌باشد.  
از عجایب زمان ما این است که احتیاج به این کتاب به زبان فارسی شاید کمتر از انگلیسی نباشد. نه تنها دهها و صدها بلکه هزارها جوان ایرانی امروزه دچار جهل و نادانی در باره دین خود می‌باشند و در عین حال احساس احتیاج به آشنایی با آن می‌کنند و دانش آنها اکتفای استفاده از کتب عادی دینی را نمی‌کند.  
در سالیان گذشته بین طبقه‌ای از جامعه، مسئله تعلیمات دینی وضعی بس شگفت آور پیدا کرده است که شاید در کمتر جامعه دیده شود در حالی که اقلیتهای مذهبی و نیز خارجیان مقیم ایران در خانه و مدرسه، نهایت کوشش را دارند تا فرهنگ و دین خود را به فرزندان خود منتقل سازند، بین مسلمانان که اکثریت قاطع را در جامعه ایرانی دارا می‌باشند، در برخی طبقات تعلیمات دینی به کلی فراموش شده است. والدین مسئولیت را از خود سلب کرده و امید دارند به نحوی معجزآسا مدارس از عهده این امر خطیر برآید و مدارس به نوبه خود با فقدان معلمان کافی برای تدریس دروس عادی طبعا هیچگونه صلاحیتی جهت تحقق دادن به این معجزه را ندارد، لذا به تدریج عده‌ای پرورش یافته‌اند که به آنها همه نوع وسائل مادی داده شده و برایشان هر چه دلخواه آنها در زندگی باشد فراهم شده است بجز معنا و جهت. آنها می‌دانند چگونه حرکت کنند لیکن نمی‌دانند به کجا بروند.  
و از آنجا که انسان موجودی است هدف طلب و نمی‌تواند عمر خود را تماما در سرگرمیهای پوچ و گذران مادی و شهوانی بگذراند، عده‌ای از این بی تکلیفی رنج می‌برند و بسیاری از آنها در جستجوی یک نوع تعلیم معنوی و دینی هستند لیکن یافتن مربی و راهنما و حتی کتابی که به لسان آنان حقایق دینی و تفکر و تاریخ تشیّع را برایشان تشریح کند، بس مشکل است.  
در چنین وضعی چاپ این کتاب که در بدو امر برای محققان و دانش طلبان مغرب زمین نگاشته شده بود، برای ایرانیان نیز اهمیّت فراوان دارد و می‌توان گفت که این تصنیف در نوع خود بی نظیر است.  
علامه طباطبائی با لسانی ساده تقریبا تمام جوانب شیعه را از تاریخ گرفته تا حکمت و عرفان توضیح داده و در صفحاتی معدود بسیاری از مهمترین حقایق معارف اسلامی و شیعی را بیان کرده است.  
با چاپ این اثر برای بار اول علاقمند فارسی زبان می‌تواند با مطالعه یک کتاب به رؤ وس تفکر شیعی احاطه یافته و کلیدهایی جهت باز کردن راههای تحقیق و تفحص بعدی به دست آورد. در واقع این اثر نفیس، راهنمایی است که با کمک آن فردی که تاکنون با جهان معنوی شیعه نامانوس بوده است می‌تواند در این عالم وسیع، قدم نهد و با اتکای به این راهنمای موثق یقین داشته باشد که گمراه نخواهد گردید بلکه با توسل به این حبل متین به مقصد نهایی خواهد رسید.  
تمام مراتب علم و معرفت شیعی از نحوه پیدایش تاریخی آن و فقه و شریعت تا لطیف ترین حقایق معنوی به زبانی بس ساده که می‌تواند فقط متعلق به یک استاد واقعی باشد، در چهار فصل کلی جمع آوری گردیده و برای بار اول به زبان فارسی بحثی با چنین جامعیت و در لباسی این چنین ساده آراسته شده و به جامعه ایرانی که اکنون از هر زمان بیشتر محتاج به خودشناسی و ارشاد است، عرضه گردیده است. این مهم فقط می‌توانست از فکر و قلم توانایی با جامعیت و کمال علاّمه طباطبائی تراوش کند.

شرح حال استاد

علامه سید محمد حسین طباطبائی از یکی از خاندانهای بزرگ علم برخاسته است و چهارده پشت ایشان از دانشمندان و علمای بنام تبریز بوده‌اند. ولادت ایشان در پایان سال 1321 هجری قمری مصادف با 1282 شمسی در تبریز به وقوع پیوست و ایشان در زادگاه خود تحصیلات مقدماتی را دنبال نمود.  
پس از اتمام اولین مراحل علمی در 1304 رهسپار نجف اشرف شد و ده سال در آن مرکز بزرگ تشیّع به تکمیل معلومات خود در شعب مختلف علوم اسلامی پرداخت. فقه و اصول را نزد استادان معروف «نائینی و کمپانی» و فلسفه را نزد «سید حسین بادکوبی» که خود از شاگردان جلوه و آقا علی مدرس بود و ریاضیات را نزد «آقا سید ابوالقاسم خوانساری» و اخلاق را در محضر «حاج میرزا علی قاضی» که در حکمت عملی و عرفان، مقامی بس ارجمند داشتند تلمذ کرد. سپس در سال 1314 به زادگاه خود مراجعت فرمود.  
تحصیلات علامه طباطبائی فقط محدود به سطوح عادی فقه نبود بلکه علاوه بر عمیق ترین تحصیلات در صرف و نحو و ادبیات عرب و فقه و اصول، ایشان یک دوره کامل از ریاضیات قدیم از «اصول» اقلیدس تا «مجسطی» بطلمیوس و نیز فلسفه و کلام و عرفان و تفسیر را فرا گرفت و در این علوم به مرحله اجتهاد نائل آمد.  
شهرت علامه طباطبائی در تهران و حوزه‌های دیگر علمی ایران خارج از تبریز هنگامی آغاز شد که در اثر حوادث سیاسی جنگ دوم جهانی و عواقب بعد از آن، ایشان از مسقط الراس خود به قم مهاجرت کرد و از سال 1325 در آنجا ساکن شد و بدون کوچکترین سر و صدا مجالس درس خود را در تفسیر و حکمت آغاز کرد و در سفرهای پیاپی به تهران با علاقه مندان به حکمت و معارف اسلامی نیز تماس حاصل نمود و حتی از بحث و مناظره با مخالفان دین و حکمت، دریغ نورزید و از راه عقل و منطق، بسیاری از افرادی را که از طریق صواب منحرف شده بودند به درک حقایق دینی و حکمی نایل ساخت و توانست در عرض بیست و چند سال اخیر، اثر عمیقی از خود نه تنها در طبقه روحانیت بلکه بین عده‌ای از طبقه متجدد و تحصیل کرده در غرب بجا گذارد.  
سالیان دراز هر پاییز بین ایشان و استاد هنری کربن مجالسی با حضور جمعی از فضلا و دانشمندان تشکیل شده است که در آن مباحثی حیاتی در باره دین و فلسفه و مسائلی که جهان امروز در مقابل شخص معنوی و جوینده حقیقت قرار می‌دهد، مطرح می‌شود و این جلسات نتایج بسیار مهمی به بار آورده است. بدون شک چنین جلساتی در سطحی آنچنان بالا و با افقی آنچنان وسیع در جهان اسلام امروز بی نظیر بوده است و حتی می‌توان گفت که از دوره قرن وسطی که تماس فکری و معنوی اصیل بین اسلام و مسیحیت قطع شد، چنین تماسی بین شرق اسلامی و غرب حاصل نشده است.  
در حوزه علمیه قم، خدمت بزرگ علاّمه طباطبائی، احیای علوم عقلی و نیز تفسیر قرآن کریم بوده است. به تدریج ایشان تدریس سطوح اساسی حکمت مانند کتاب «شفاء» و «اسفار» را متداول ساخت. شخصیت بارز ایشان و تخلق به صفات حمیده و حسن سلوک در تماس با طلاب، هر روز گروه بیشتری از افراد علاقه‌مند و با استعداد را بسوی مجالس درس ایشان جلب کرد تا در سالیان اخیر در درس حکمت، صدها طلبه حضور داشتند و در طی بیست و چند سال گذشته عده کثیری دانشمند که برخی اکنون خود اساتید حکمت هستند، موفق به نیل به مقام اجتهاد در این علم نفیس، تحت ارشاد علامه طباطبائی شدند.  
شاید حتی مهمتر از خدمت ایشان به حکمت که از طریق تربیت عده کثیری از طلاب و نشر کتب انجام پذیرفته است، توجه علامه طباطبائی به اهمیّت تربیت اخلاقی و تزکیه نفس بین شاگردان خود بوده است. ایشان در واقع به تنهایی مکتب جدیدی در تربیت افرادی که علم و اخلاق را تواماً توسعه داده‌اند تأسیس کرده و اشخاصی بس لایق به جامعه تقدیم داشته و همواره لزوم توام کردن آموزش و پرورش را تایید کرده است؛ امری که همیشه از اصول اولیه فرهنگ اسلامی ایران بوده است و متاسفانه امروزه در نظام مدارس جدید و حتی در مدارس قدیم تا حدی فراموش شده است.

آثار علاّمه طباطبائی

از ایشان آثار علمی بسیار بجا مانده است که قسمتی از آنها بدین قرار است:  
1 - تفسیر المیزان -  
به زبان عربی (در 20 جلد) و ترجمه فارسی آن تا کنون بارها چاپ شده است.  
2 - اصول فلسفه و روش رئالیسم -  
با حواشی آقای مرتضی مطهری که سه جلد از پنج جلد آن تا کنون چاپ شده و بقیه به صورت خطی باقی است (1) یک جلد عربی از آن نیز انتشار یافته است.  
3 - حاشیه بر اسفار صدرالدین شیرازی -  
که بر چاپ جدید اسفار که زیر نظر علامه طباطبائی در شرف چاپ است و شش جلد آن تاکنون انتشار یافته است - نوشته شده است.  
4 - مصاحبات با استاد کربن  
در دو جلد که یک جلد آن در سالنامه مکتب تشیّع 1339 انتشار یافته و جلد دیگر در شرف چاپ است. (2)  
5 - رساله در حکومت اسلامی -  
که به فارسی و عربی و آلمانی چاپ شده است.  
6 - حاشیه کفایه.  
7 - رساله در قوه و فعل.  
8 - رساله در اثبات ذات.  
9 - رساله در صفات.  
10 - رساله در افعال.  
11 - رساله در وسائط.  
12 - الانسان قبل الدین.  
13 - الانسان فی الدین.  
14 - الانسان بعد الدین.  
15 - رساله در نبوت.  
16 - رساله در ولایت.  
17 - رساله در مشتقات.  
18 - رساله در برهان.  
19 - رساله در مغالطه.  
20 - رساله در تحلیل.  
21 - رساله در ترکیب.  
22 - رساله در اعتبارات.  
23 - رساله در نبوت و مقامات.  
24 - منظومه در رسم خط نستعلیق.  
25 - علی و الفلسفة الالهیه (به فارسی ترجمه شده است)  
26 - قرآن در اسلام.  
27 - شیعه در اسلام (که همین کتاب مورد نظر است)  
و چند رساله و مقالات دیگر  
به علاوه از علامه طباطبائی مقالات متعددی در نشریات گوناگون مانند «مکتب تشیع» و «درسهائی از مکتب اسلام» و «راهنمای کتاب» و … به انتشار رسیده است.  
مهمترین اثر علامه طباطبائی یقینا همان «تفسیر المیزان» است که تا کنون هفده جلد (3) از آن - که شامل بیش از نیمی از قرآن کریم می‌باشد - به اتمام رسیده است. این اثر نفیس از بزرگترین تفاسیر عصر حاضر است و همان خدمتی را که تفاسیر بزرگ قدیم با توجه به علوم و فلسفه زمان خود در فهم قرآن به مسلمانان اعصار گذشته انجام داده است، برای نسل فعلی انجام می‌دهد. وانگهی علامه طباطبائی روش جدیدی در تفسیر به کار برده است که مبتنی بر نص حدیث است و آن تفسیر آیات قرآنی توسط سایر آیات می‌باشد. امروزه تمام وقت علامه طباطبائی مصروف تالیف این اثر بزرگ می‌شود و امید می‌رود که ایشان بتوانند آن را به پایان.رسانند (4)  
علامه طباطبائی با نهایت متانت و بدون توجه به جار و جنجال و سر و صدا و زرق و برق ظاهری، زندگی ساده خود را در خدمت به علم و دین و تربیت شاگرد و تالیف کتب ارزنده ادامه می‌دهند.  
کتاب مورد بحث فعلی «شیعه در اسلام» بدون شک ایشان را برای بار اول به طبقه جدیدی از ایرانیان و نیز علاقه مندان به اسلام شناسی و ایران شناسی در مغرب زمین، معرفی می‌کند. البته ایشان را احتیاجی به معرفی به جامعه علمی ایران نیست و اگر خوانندگان این کتاب نیز به این گروه محدود می‌بود این جانب به خود اجازه نمی‌داد که سخنان ناچیز خود را در معرفی شخصیتی این چنین بارز به رشته تحریر درآورد، لیکن از آنجا که گروه جدیدی بدون شک از راه این کتاب برای بار اول با آثار این استاد بزرگوار روبرو می‌شوند، راقم این سطور که سالها سعادت تلمذ نزد ایشان را داشته و وظیفه مطبوع ترجمه این اثر را نیز به زبان انگلیسی عهده دار بوده است، تکلیف خود دانست که نکاتی چند در باره علامه طباطبائی مرقوم دارد و با کلمات نارسای خود تا حدی یکی از اساطین بزرگ علم و حکمت این عصر را معرفی کند.  
البته قلم، قاصر از معرفی شخصیت بزرگ ایشان است و کلام، نمی‌تواند مراتب کمال و فضل و مقام روحانی ایشان را توصیف کند. این صفحات شرح قطره‌ای است از دریایی که سالها با سکوت و آرامش به خدمتی بس اساسی به جامعه اسلامی و ایرانی کمر همت بسته است.  
و از آنجا که خود به مرتبه وصال به حقیقت نایل آمده است مانند مشعلی نورانی اطراف خود را منور ساخته و راه پای بسیاری از شاگردان و ارادتمندان و خوانندگان آثار خود را از دور و نزدیک روشن ساخته و به حیات فکری و معنوی آنان روح و جهت و معنا بخشیده است.

مقدمه

اشاره

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم  
این کتاب که به نام «شیعه در اسلام» نامیده می‌شود، هویت واقعی مذهب تشیع را که یکی از دو مذهب بزرگ اسلامی (تشیع و تسنن) است بیان می‌کند. کیفیت پیدایش و نشو و نمای تشیع، طرز تفکر مذهبی شیعه و معارف اسلامی از نظر شیعه:

1 - دین

تردید نیست در اینکه هر یک از افراد انسان در زندگی طبعا به همنوعان خود گراییده در محیط اجتماع و زندگی دسته جمعی اعمالی انجام می‌دهد و کارهایی که انجام می‌دهد از همدیگر بیگانه و بی رابطه نیستند و اعمال گوناگون وی مانند خوردن و نوشیدن و خواب و بیداری و گفتن و شنیدن و نشستن و راه رفتن و اختلاطها و معاشرتها در عین حال که صورتا از همدیگر جدا و متمیز می‌باشند با همدیگر ارتباط کامل دارند، هر کاری را در هر جا و به دنبال هر کار دیگر نمی‌شود کرد بلکه حسابی در کار است.  
پس اعمالی که انسان در مسیر زندگی انجام می‌دهد تحت نظامی است که از آن تخطی نمی‌کند و در حقیقت از یک نقطه مشخصی سرچشمه می‌گیرد و آن این است که انسان می‌خواهد یک زندگی سعادتمندانه داشته باشد که در آن تا می‌تواند کامروا بوده به خواسته و آرزوهای خود برسد.  
و به عبارت دیگر: تا می‌تواند نیازمندیهای خود را از جهت بقای وجود، به طور کاملتری رفع نماید.  
و از اینجاست که انسان پیوسته اعمال خود را به مقررات و قوانینی که بدلخواه خود وضع کرده یا از دیگران پذیرفته، تطبیق می‌کند و روش معینی در زندگی خود اتخاذ می‌نماید، برای تهیه وسائل زندگی کار می‌کند؛ زیرا تهیّه وسائل زندگی را یکی از مقررات می‌داند، برای التذاذ ذایقه و رفع گرسنگی و تشنگی، غذا می‌خورد و آب می‌آشامد؛ زیرا خوردن و آشامیدن را برای بقای سعادتمندانه خود ضروری می‌شمرد و به همین قرار …  
قوانین و مقررات نامبرده که در زندگی انسان حکومت می‌کند به یک اعتقاد اساسی استوارند و انسان در زندگی خود به آن تکیه داده است و آن تصوری است که انسان از جهان هستی که خود نیز جزئی از آن است دارد و قضاوتی است که در حقیقت آن می‌کند و این مسئله با تأمل در افکار مختلفی که مردم در حقیقت جهان دارند بسیار روشن است، کسانی که جهان هستی را همین جهان مادی محسوس و انسان را نیز پدیده‌ای صد در صد مادی (که با دمیده شدن حیات پیدا و با مرگ نابود می‌شود) می‌دانند روش شان در زندگی این است که خواسته‌های مادی و لذایذ چند روزه دنیوی خود را تامین کنند و همه مساعی شان در این راه مبذول است که شرایط و عوامل طبیعت را برای خود رام سازند.  
و کسانی که مانند عامه بت پرستان جهان طبیعت را آفریده خدائی بالاتر از طبیعت می‌داند که جهان به ویژه انسان را آفریده و غرق نعمتهای گوناگون خود ساخت تا از نیکیهای وی برخوردار شوند، اینان برنامه زندگی را طوری تنظیم می‌کنند که خشنودی خدا را جلب کنند و موجبات خشم او را فراهم نیاورند چه اگر خدا را خشنود کنند نعمت خود را برایشان فراوان و پاینده گرداند و اگر خشمگین سازند نعمت خود را از دستشان خواهد گرفت.  
و کسانی که علاوه بر ایمان تنها به خدا برای انسان زندگانی جاودانی قائل بوده او را مسئول خوب و بد اعمالش می‌دانند و در نتیجه روز بازخواست و پاداش (روز قیامت) اثبات می‌کنند مانند مجوس و یهود و نصارا و مسلمین، در زندگی خود راهی را می‌خواهند بپیمایند که این اصل اعتقادی در آن مراعات شود و سعادت این سرا و آن سرا را تامین نماید.  
مجموع این اعتقاد و اساس (اعتقاد در حقیقت انسان و جهان) و مقررات متناسب با آن که در مسیر زندگی مورد عمل قرار می‌گیرد، «دین» نامیده می‌شود و اگر انشعاباتی در دین پیدا شود، هر شعبه را «مذهب» می‌نامند مانند مذهب تسنن و مذهب تشیع در اسلام و مذهب ملکانی و مذهب نسطوری در مسیحیت.  
بنابر آنچه گذشت، هرگز انسان (اگر چه به خدا نیز معتقد نباشد) از دین (برنامه زندگی که بر اصل اعتقادی استوار است) مستغنی نیست، «پس دین همان روش زندگی است و از آن جدایی ندارد.»  
قرآن کریم معتقد است که بشر از «دین» گریزی ندارد و آن راهی است که خدای متعال برای بشر باز کرده که با پیمودن آن به وی برسند منتها امر کسانی که دین حق (اسلام) را پذیرفته به راستی راه خدا را می‌پیمایند و کسانی که دین حق را نپذیرفته‌اند راه خدا را کج کرده عوضی گرفته.اند (5)

2 - اسلام

اسلام در لغت به معنای تسلیم و گردن نهادن است و قرآن کریم دینی را که به سوی آن دعوت می‌کند از این روی اسلام نامیده که برنامه کلی آن تسلیم شدن انسان است به خدای جهان و جهانیان (6) که در اثر این تسلیم پرستش نکند جز خدای یگانه را و طاعت نکند جز فرمان او را؛ چنانکه قرآن کریم خبر می‌دهد اولین کسی که این دین را «اسلام» و پیروان آن را «مسلمان» نامید، حضرت ابراهیم - علیه السلام -.بود (7)

3 - شیعه

شیعه که در اصل لغت به معنای پیرو می‌باشد به کسانی گفته می‌شود که جانشینی پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم را حق اختصاصی خانواده رسالت می‌دانند و در معارف اسلام پیرو مکتب اهل بیت می.باشند (8)

بخش اوّل: کیفیت پیدایش و نشو و نمای شیعه

1 آغاز پیدایش شیعه و کیفیت آن

آغاز پیدایش «شیعه» را که برای اولین بار به شیعه علی علیه السّلام (اولین پیشوا از پیشوایان اهل بیت علیهم السّلام) معروف شدند، همان زمان حیات پیغمبر اکرم باید دانست و جریان ظهور و پیشرفت دعوت اسلامی در 23 سال زمان بعثت، موجبات زیادی در بر داشت که طبعا پیدایش چنین جمعیتی را در میان یاران پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ایجاب می.کرد (9)  
الف:  
پیغمبر اکرم در اولین روزهای بعثت که به نص قرآن ماموریت یافت که خویشان نزدیکتر خود را به دین خود دعوت کند (10) صریحا به ایشان فرمود که هر یک از شما به اجابت دعوت من سبقت گیرد، وزیر و جانشین و وصی من است. علی علیه السّلام پیش از همه مبادرت نموده اسلام را پذیرفت و پیغمبر اکرم ایمان او را پذیرفت و وعده‌های خود را (11) تقبل نمود و عادتا محال است که رهبر نهضتی در اولین روز نهضت و قیام خود یکی از یاران نهضت را به سمت وزیری و جانشینی به بیگانگان معرفی کند، ولی به یاران و دوستان سرتاپا فداکار خود نشناساند یا تنها او را با امتیاز وزیری و جانشینی بشناسد و بشناساند ولی در تمام دوره زندگی و دعوت خود، او را از وظایف وزیری معزول و احترام مقام جانشینی او را نادیده گرفته و هیچگونه فرقی میان او و دیگران نگذارد.  
ب:  
پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم به موجب چندین روایت مستفیض و متواتر - که سنی و شیعه روایت کرده‌اند - تصریح فرموده که علی (12) علیه السّلام در قول و فعل خود از خطا و معصیت مصون است، هر سخنی که گوید و هر کاری که کند با دعوت دینی مطابقت کامل دارد و داناترین (13) مردم است به معارف و شرایع اسلام.  
ج:  
علی علیه السّلام خدمات گرانبهایی انجام داده و فداکاریهای شگفت انگیزی کرده بود؛ مانند خوابیدن در بستر پیغمبر اکرم در شب هجرت (14) و فتوحاتی که در جنگهای بدر و اُحد و خندق و خیبر به دست وی صورت گرفته بود که اگر پای وی در یکی از این وقایع در میان نبود، اسلام و اسلامیان به دست دشمنان حق، ریشه کن شده.بودند (15)  
د:  
جریان «غدیر خم» که پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در آنجا علی علیه السّلام را به ولایت عامه مردم نصب و معرفی کرده و او را مانند خود متولی قرار داده.بود (16)  
بدیهی است این چنین امتیازات و فضائل اختصاصی دیگر که مورد اتفاق همگان بود (17) و علاقه مفرطی (18) که پیغمبر اکرم به علی علیه السّلام داشت، طبعا عده‌ای از یاران پیغمبر اکرم را که شیفتگان فضیلت و حقیقت بودند بر این وا می‌داشت که علی علیه السّلام را دوست داشته به دورش گرد آیند و از وی پیروی کنند؛ چنانکه عده‌ای را بر حسد و کینه آن حضرت وامی داشت.  
گذشته از همه اینها نام «شیعه علی» و «شیعه اهل بیت» در سخنان پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بسیار دیده می.شود (19)

2 سبب جدا شدن اقلیت شیعه از اکثریت سنی و بروز اختلاف

هواخواهان و پیروان علی علیه السّلام نظر به مقام و منزلتی که آن حضرت پیش پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و صحابه و مسلمانان داشت مسلم می‌داشتند که خلافت و مرجعیت پس از رحلت پیغمبر اکرم از آن علی علیه السّلام می‌باشد و ظواهر اوضاع و احوال نیز جزء حوادثی که در روزهای بیماری پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم به ظهور پیوست (20) نظر آنان را تایید می‌کرد.  
ولی برخلاف انتظار آنان درست در حالی که پیغمبر اکرم رحلت فرمود و هنوز جسد مطهرش دفن نشده بود و اهل بیت و عده‌ای از صحابه سرگرم لوازم سوگواری و تجهیزاتی بودند خبر یافتند عده‌ای دیگر - که بعدا اکثریت را بردند - با کمال عجله و بی آنکه با اهل بیت و خویشاوندان پیغمبر اکرم و هوادارانشان مشورت کنند و حتی کمترین اطلاعی بدهند، از پیش خود در قیافه خیرخواهی، برای مسلمانان خلیفه معین نموده‌اند و علی و یارانش را در برابر کاری انجام یافته قرار داده. اند (21)  
علی علیه السّلام و هواداران او مانند عباس و زبیر و سلمان و ابوذر و مقداد و عمار پس از فراغ از دفن پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و اطلاع از جریان امر در مقام انتقاد برآمده به خلافت انتخابی و کارگردانان آن اعتراض نموده اجتماعاتی نیز کرده‌اند ولی پاسخ شنیدند که صلاح مسلمانان در همین.بود (22)  
این انتقاد و اعتراف بود که اقلیتی را از اکثریت جدا کرد و پیروان علی علیه السّلام را به همین نام «شیعه علی» به جامعه شناسانید و دستگاه خلافت نیز به مقتضای سیاست وقت، مراقب بود که اقلیت نامبرده به این نام معروف نشوند و جامعه به دو دسته اقلیّت و اکثریت منقسم نگردد بلکه خلافت را اجماعی می‌شمردند و معترض را متخلف از بیعت و متخلف از جماعت مسلمانان می‌نامیدند و گاهی با تعبیرات زشت دیگر یاد می.کردند (23)  
البته شیعه همان روزهای نخستین، محکوم سیاست وقت شده نتوانست با مجرد اعتراض، کاری از پیش ببرد و علی علیه السّلام نیز به منظور رعایت مصلحت اسلام و مسلمین و نداشتن نیروی کافی دست به یک قیام خونین نزد، ولی جمعیت معترضین از جهت عقیده تسلیم اکثریت نشدند و جانشینی پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و مرجعیت علمی را حق طلق علی علیه السّلام می‌دانستند (24) و مراجعه علمی و معنوی را تنها به آن حضرت روا می‌دیدند و به سوی او دعوت می.کردند (25)

3 دو مسئله جانشینی و مرجعیت علمی

«شیعه» طبق آنچه از تعالیم اسلامی به دست آورده بود معتقد بود که آنچه برای جامعه در درجه اول اهمیّت است، روشن شدن تعالیم اسلام و فرهنگ دینی است (26) و در درجه تالی آن، جریان کامل آنها در میان جامعه می‌باشد.  
و به عبارت دیگر  
اولاً:  
افراد جامعه به جهان و انسان با چشم واقع بینی نگاه کرده، وظایف انسانی خود را (به طوری که صلاح واقعی است) بدانند و بجا آورند اگر چه مخالف دلخواهشان باشد.  
ثانیا:  
یک حکومت دینی نظم واقعی اسلامی را در جامعه حفظ و اجرا نماید و به طوری که مردم کسی را جز خدا نپرستند و از آزادی کامل و عدالت فردی و اجتماعی برخوردار شوند، و این دو مقصود به دست کسی باید انجام یابد که عصمت و مصونیت خدایی داشته باشد و گرنه ممکن است کسانی مصدر حکم یا مرجع علم قرار گیرند که در زمینه وظایف محوله خود، از انحراف فکر یا خیانت سالم نباشند و تدریجا ولایت عادله آزادیبخش اسلامی به سلطنت استبدادی و ملک کسرایی و قیصری تبدیل شود و معارف پاک دینی مانند معارف ادیان دیگر دستخوش تحریف و تغییر دانشمندان بلهوس و خودخواه گردد و تنها کسی که به تصدیق پیغمبر اکرم در اعمال و اقوال خود مصیب و روش او با کتاب خدا و سنت پیغمبر مطابقت کامل داشت همان علی علیه السّلام.بود (27)  
و اگر چنانچه اکثریت می‌گفتند قریش با خلافت حقه علی مخالف بودند، لازم بود مخالفین را بحق وادارند و سرکشان را به جای خود بنشانند چنانکه با جماعتی که در دادن زکات امتناع داشتند، جنگیدند و از گرفتن زکات صرفنظر نکردند نه اینکه از ترس مخالفت قریش، حق را بکشند.  
آری آنچه شیعه را از موافقت با خلافت انتخابی بازداشت، ترس از دنباله ناگوار آن یعنی فساد روش حکومت اسلامی و انهدام اساس تعلیمات عالیه دین بود، اتفاقا جریان بعدی حوادث نیز این عقیده (یا پیش بینی) را روز به روز روشنتر می‌ساخت و در نتیجه شیعه نیز در عقیده خود استوارتر می‌گشت و با اینکه در ظاهر با نفرات ابتدائی انگشت شمار خود به هضم اکثریت رفته بود و در باطن به اخذ تعالیم اسلامی از اهل بیت و دعوت به طریقه خود، اصرار می‌ورزیدند در عین حال برای پیشرفت و حفظ قدرت اسلام، مخالفت علنی نمی‌کردند و حتی افراد شیعه، دوش به دوش اکثریت به جهاد می‌رفتند و در امور عامه دخالت می‌کردند و شخص علی علیه السّلام در موارد ضروری، اکثریت را به نفع اسلام راهنمایی می.نمود (28)

4 روش سیاسی خلافت انتخابی و مغایرت آن با نظر شیعه

«شیعه» معتقد بود که شریعت آسمانی اسلام که مواد آن در کتاب خدا و سنت پیغمبر اکرم روشن شده تا روز قیامت به اعتبار خود باقی و هرگز قابل تغییر نیست (29) و حکومت اسلامی با هیچ عذری نمی‌تواند از اجرای کامل آن سرپیچی نماید، تنها وظیفه حکومت اسلامی این است که با شورا در شعاع شریعت به سبب مصلحت وقت، تصمیماتی بگیرد ولی در این جریان، به علت بیعت سیاست آمیز شیعه و همچنین از جریان حدیث دوات و قرطاس که در آخرین روزهای بیماری پیغمبر اکرم اتفاق افتاد، پیدا بود که گردانندگان و طرفداران خلافت انتخابی معتقدند که کتاب خدا مانند یک قانون اساسی محفوظ بماند ولی سنت و بیانات پیغمبر اکرم را در اعتبار خود ثابت نمی‌دانند بلکه معتقدند که حکومت اسلامی می‌تواند به سبب اقتضای مصلحت، از اجرای آنها صرفنظر نماید.  
و این نظر با روایتهای بسیاری که بعدا در حق صحابه نقل شد (صحابه مجتهدند و در اجتهاد و مصلحت بینی خود اگر اصابت کنند ماءجور و اگر خطا کنند معذور می‌باشند) تایید گردید و نمونه بارز آن وقتی اتفاق افتاد که خالد بن ولید یکی از سرداران خلیفه، شبانه در منزل یکی از معاریف مسلمانان «مالک بن نویره» مهمان شد و مالک را غافلگیر نموده، کشت و سرش را در اجاق گذاشت و سوزانید و همان شب با زن مالک همبستر شد! و به دنبال این جنایتهای شرم آور، خلیفه به عنوان اینکه حکومت وی به چنین سرداری نیازمند است، مقررات شریعت را در حق خالد اجرا نکرد (30)!!  
و همچنین خمس را از اهل بیت و خویشان پیغمبر اکرم بریدند (31) و نوشتن احادیث پیغمبر اکرم به کلی قدغن شد و اگر در جایی حدیث مکتوب کشف یا از کسی گرفته می‌شد آن را ضبط کرده می‌سوزانیدند (32) و این قدغن در تمام زمان خلفای راشدین تا زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز خلیفه اموی (99 - 102) استمرار داشت (33) و در زمان خلافت خلیفه دوم (13 - 25 ق) این سیاست روشنتر شد و در مقام خلافت، عده‌ای از مواد شریعت را مانند حج تمتع و نکاح متعه و گفتن «حی علی خیر العمل» در اذان نماز ممنوع ساخت (34) و نفوذ سه طلاق را دایر کرد و نظایر.آنها (35)  
در خلافت وی بود که بیت المال در میان مردم با تفاوت تقسیم شد (36) که بعدا در میان مسلمانان اختلاف طبقاتی عجیب و صحنه‌های خونین دهشتناکی به وجود آورد و در زمان وی معاویه در شام با رسومات سلطنتی کسری و قیصر حکومت می‌کرد و خلیفه او را کسرای عرب می‌نامید و متعرض حالش نمی‌شد.  
خلیفه دوم به سال 23 هجری قمری به دست غلامی ایرانی کشته شد و طبق رأی اکثریت شورای شش نفری که به دستور خلیفه منعقد شد، خلیفه سوم زمام امور را به دست گرفت. وی در عهد خلافت خود خویشاوندان اموی خود را بر مردم مسلط ساخته در حجاز و عراق و مصر و سایر بلاد اسلامی زمام امور را به دست ایشان سپرد (37) ایشان بنای بی بندوباری گذاشته آشکارا به ستم و بیداد و فسق و فجور و نقض قوانین جاریه اسلامی پرداختند، سیل شکایتها از هر سوی به دارالخلافه سرازیر شد، ولی خلیفه که تحت تاثیر کنیزان اموی خود و خاصه مروان بن حکم (38) قرار داشت، به شکایتهای مردم ترتیب اثر نمی‌داد بلکه گاهی هم دستور تشدید و تعقیب شاکیان را صادر می‌کرد (39) و بالا خره به سال 35 هجری، مرد 6 م بر وی شوریدند و پس از چند روز محاصره و زد و خورد، وی را کشتند.  
خلیفه سوم در عهد خلافت خود حکومت شام را که در راس آن از خویشاوندهای اموی او معاویه قرار داشت، بیش از پیش تقویت می‌کرد و در حقیقت سنگینی خلافت، در شام متمرکز بود و تشکیلات مدینه که دارالخلافه بود جز صورتی در بر نداشت (40) خلافت خلیفه اول با انتخاب اکثریت صحابه و خلیفه دوم با وصیت خلیفه اوّل و خلیفه سوم با شورای شش نفری که اعضا و آیین نامه آن را خلیفه دوم تعیین و تنظیم کرده بود، مستقر شد.  
و روی هم رفته سیاست سه خلیفه که 25 سال خلافت کردند در اداره امور این بود که قوانین اسلامی بر طبق اجتهاد و مصلحت وقت که مقام خلافت تشخیص دهد، در جامعه اجرا شود و در معارف اسلامی این بود که تنها قرآن بی اینکه تفسیر شود یا مورد کنجکاوی قرار گیرد خوانده شود و بیانات پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم (حدیث) بی اینکه روی کاغذ بیاید روایت شود و از حدود زبان و گوش تجاوز نکند.  
کتابت، به قرآن کریم انحصار داشت و در حدیث ممنوع بود (41) پس از جنگ یمامه که در سال دوازده هجری قمری خاتمه یافت و گروهی از صحابه که قاری قرآن بودند در آن جنگ کشته شدند، عمر بن الخطاب به خلیفه اول پیشنهاد می‌کند که آیات قرآن در یک مصحف جمع آوری شود، وی در پیشنهاد خود می‌گوید اگر جنگی رخ دهد و بقیه حاملان قرآن کشته شوند، قرآن از میان ما خواهد رفت، بنابراین، لازمست آیات قرآنی را در یک مصحف جمع آوری کرده به قید کتابت در بیاوریم (42) ، این تصمیم را در باره قرآن کریم گرفتند با اینکه حدیث پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم که تالی قرآن بود نیز با همان خطر تهدید می‌شد و از مفاسد نقل به معنا و زیاده و نقیصه و جعل و فراموشی در امان نبود ولی توجهی به نگهداری حدیث نمی‌شد بلکه کتابت آن ممنوع و هرچه به دست می‌افتاد سوزانیده می‌شد تا در اندک زمانی کار به جایی کشید که در ضروریات اسلام مانند نماز، روایات متضاد به وجود آمد و در سایر رشته‌های علوم در این مدت قدمی برداشته نشد و آنهمه تقدیش و تمجید که در قرآن و بیانات پیغمبر اکرم نسبت به علم و تاکید و ترغیب در توسعه علوم وارد شده بی اثر ماند و اکثریت مردم سرگرم فتوحات پی در پی اسلام و دلخوش به غنایم فزون از حد که از هر سو به جزیرة العرب سرازیر می‌شد، بودند و دیگر عنایتی به علوم خاندان رسالت که سرسلسله شان علی علیه السّلام بود و پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم او را آشناترین مردم به معارف اسلام و مقاصد قرآن معرفی کرده بود نشد، حتی در قضیه جمع قرآن (با اینکه می‌دانستند پس از رحلت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مدتی در کنج خانه نشسته و مصحف را جمع آوری نموده است) وی را مداخله ندادند حتی نام او را نیز به زبان نیاوردند (43)  
اینها و نظایر اینها اموری بود که پیروان علی علیه السّلام را در عقیده خود راسختر و نسبت به جریان امور، هشیارتر می‌ساخت و روز به روز بر فعالیت خود می‌افزودند. علی نیز که دستش از تربیت عمومی مردم کوتاه بود به تربیت خصوصی افراد می‌پرداخت.  
در این 25 سال، سه تن از چهار نفر یاران علی علیه السّلام که در همه احوال در پیروی او ثابت قدم بودند (سلمان فارسی و ابوذر غفاری و مقداد) در گذشتند ولی جمعی از صحابه و گروه انبوهی از تابعین در حجاز و یمن و عراق و غیر آنها در سلک پیروان علی درآمدند و در نتیجه پس از کشته شدن خلیفه سوم، از هر سوی به آن حضرت روی نموده و به هر نحو بود با وی بیعت کردند و وی را برای خلافت برگزیدند.

5 انتهای خلافت به امیرالمؤمنین علی (ع) و روش آن حضرت

خلافت علی علیه السّلام در اواخر سال 35 هجری قمری شروع شد و تقریبا چهار سال و پنج ماه ادامه یافت. علی علیه السّلام در خلافت، رویه پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم را معمول می‌داشت (44) و غالب تغییراتی را که در زمان خلافت پیشینیان پیدا شده بود به حالت اولی برگردانید و عمال نالایق را که زمام امور را در دست داشتند از کار برکنار.کرد (45)  
و در حقیقت یک نهضت انقلابی بود و گرفتاریهای بسیاری در بر داشت.  
علی علیه السّلام نخستین روز خلافت در سخنرانی که برای مردم نمود چنین گفت:  
«آگاه باشید! گرفتاری که شما مردم هنگام بعثت پیغمبر خدا داشتید امروز دوباره به سوی شما برگشته و دامنگیرتان شده است. باید درست زیر و روی شوید و صاحبان فضیلت که عقب افتاده‌اند پیش افتند و آنان که به ناروا پیشی می‌گرفتند، عقب افتند (حق است و باطل و هر کدام اهلی دارد باید از حق پیروی کرد) اگر باطل بسیار است چیز تازه‌ای نیست و اگر حق کم است گاهی کم نیز پیش می‌افتند و امید پیشرفت نیز هست. البته کم اتفاق می‌افتد که چیزی که پشت به انسان کند دوباره برگشته و روی نماید.» (46)  
علی علیه السّلام به حکومت انقلابی خود ادامه داد و چنانکه لازمه طبیعت هر نهضت انقلابی است، عناصر مخالف که منافعشان به خطر می‌افتد از هر گوشه و کنار سر به مخالفت برافراشتند و به نام خونخواهی خلیفه سوم، جنگهای داخلی خونینی برپا کرداند که تقریبا در تمام مدت خلافت علی علیه السّلام ادامه داشت به نظر شیعه، مسببین این جنگهای داخلی جز منافع شخصی منظوری نداشتند و خونخواهی خلیفه سوم، دستاویز عوام فریبانه‌ای بیش نبود و حتی سوء تفاهم نیز در کار.نبود (47)  
سبب جنگ اول که «جنگ جمل» نامیده می‌شود، غائله اختلاف طبقاتی بود که از زمان خلیفه دوم در تقسیم مختلف بیت المال پیدا شده بود. علی علیه السّلام پس از آنکه به خلافت شناخته شد، مالی در میان مردم بالسویه قسمت فرمود (48) چنانکه سیرت پیغمبر اکرم نیز همانگونه بود و این روش زبیر و طلحه را سخت برآشفت و بنای تمرد گذاشتند و به نام زیارت کعبه، از مدینه به مکه رفتند و ام المؤمنین عایشه را که در مکه بود و با علی علیه السّلام میانه خوبی نداشت با خود همراه ساخته به نام خونخواهی خلیفه سوم! نهضت و جنگ خونین جمل را برپا.کردند (49)  
با اینکه همین طلحه و زبیر هنگام محاصره و قتل خلیفه سوم در مدینه بودند از وی دفاع نکردند (50) و پس از کشته شدن وی اولین کسی بودند که از طرف خود و مهاجرین با علی بیعت کردند (51) و همچنین ام المؤمنین عایشه خود از کسانی بود که مردم را به قتل خلیفه سوم تحریص می‌کرد (52) و برای اولین بار که قتل خلیفه سوم را شنید به وی دشنام داد و اظهار مسرت نمود. اساسا مسببین اصلی قتل خلیفه، صحابه بودند که از مدینه به اطراف نامه‌ها نوشته مردم را بر خلیفه می‌شورانیدند.  
سبب جنگ دوم که جنگ صفین نامیده می‌شود و یک سال و نیم طول کشید، طمعی بود که معاویه در خلافت داشت و به عنوان خونخواهی خلیفه سوم این جنگ را برپا کرد و بیشتر از صدهزار خون ناحق ریخت و البته معاویه در این جنگ حمله می‌کرد نه دفاع، زیرا خونخواهی هرگز به شکل دفاع صورت نمی‌گیرد.  
عنوان این جنگ «خونخواهی خلیفه سوم» بود با اینکه خود خلیفه سوم در آخرین روزهای زندگی خود برای دفع آشوب از معاویه استمداد نمود وی با لشگری از شام به سوی مدینه حرکت نموده آنقدر عمدا در راه توقف کرد تا خلیفه را کشتند آنگاه به شام برگشته به خونخواهی خلیفه قیام.کرد (53)  
و همچنین پس از آنکه علی علیه السّلام شهید شد و معاویه خلافت را قبضه کرد، دیگر خون خلیفه سوم را فراموش کرده، قتله خلیفه را تعقیب نکرد!!  
پس از جنگ صفین، جنگ نهروان درگرفت، در این جنگ جمعی از مردم که در میانشان صحابی نیز یافت می‌شد، در اثر تحریکات معاویه در جنگ صفین به علی علیه السّلام شوریدند و در بلاد اسلامی به آشوبگری پرداخته هرجا از طرفداران علی علیه السّلام می‌یافتند می‌کشتند، حتی شکم زنان آبستن را پاره کرده جنینها را بیرون آورده سر می.بریدند (54)  
علی علیه السّلام این غائله را نیز خوابانید ولی پس از چندی در مسجد کوفه در سر نماز به دست برخی از این خوارج شهید شد.

6 بهره‌ای که شیعه از خلافت پنجساله علی (ع) برداشت

علی علیه السّلام در خلافت چهار سال و نُه ماهه خود اگر چه نتوانست اوضاع درهم ریخته اسلامی را کاملاً به حال اولی که داشت برگرداند ولی از سه جهت عمده موفقیت حاصل کرد:  
1 - به واسطه سیرت عادله خود، قیافه جذاب سیرت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم را به مردم، خاصه به نسل جدید نشان داد، وی در برابر شوکت کسرایی و قیصری معاویه در زی فقرا و مانند یکی از بینواترین مردم زندگی می‌کرد. وی هرگز دوستان و خویشاوندان و خاندان خود را بر دیگران مقدم نداشت و توانگری را به گدایی و نیرومندی را به ناتوانی ترجیح نداد.  
2 - با آن همه گرفتاریهای طاقت فرسا و سرگرم کننده، ذخایر گرانبهایی از معارف الهیه و علوم حقه اسلامی را میان مردم به یادگار گذاشت.  
مخالفین علی علیه السّلام می‌گویند:  
وی مرد شجاعت بود نه مرد سیاست؛ زیرا او می‌توانست در آغاز خلافت خود، با عناصر مخالف، موقتا از در آشتی و صفا در آمده آنان را با مداهنه راضی و خشنود نگهدارد و بدین وسیله خلافت خود را تحکیم کند سپس به قلع و قمعشان بپردازد.  
ولی اینان این نکته را نادیده گرفته‌اند که خلافت علی یک نهضت انقلابی بود و نهضتهای انقلابی باید از مداهنه و صورت سازی دور باشد. مشابه این وضع در زمان بعثت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نیز پیش آمد و کفار و مشرکین بارها به آن حضرت پیشنهاد سازش دادند و اینکه آن حضرت به خدایانشان متعرض نشود ایشان نیز کاری با دعوت وی نداشته باشند ولی پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نپذیرفت با اینکه می‌توانست در آن روزهای سخت، مداهنه و سازش کرده موقعیت خود را تحکیم نماید، سپس به مخالفت دشمنان قد علم کند. اساسا دعوت اسلامی هرگز اجازه نمی‌دهد که در راه زنده کردن حقی، حق دیگری کشته شود یا باطلی را با باطل دیگری رفع نمایند و آیات زیادی در قرآن کریم در این باره موجود.است (55)  
گذشته از اینکه مخالفین علی در راه پیروزی و رسیدن به هدف خود از هیچ جرم و جنایت و نقض قوانین صریح اسلام (بدون استثنا) فرو گذاری نمی‌کردند و هر لکه را به نام اینکه صحابی هستند و مجتهدند، می‌شستند ولی علی به قوانین اسلام پایبند بود.  
از علی علیه السّلام در فنون متفرقه عقلی و دینی و اجتماعی نزدیک به یازده هزار کلمات قصار ضبط شده (56) و معارف اسلامی را (57) در سخنرانیهای خود با بلیغترین لهجه و روانترین بیان ایراد نموده (58) وی دستور زبان عربی را وضع کرد و اساس ادبیات عربی را بنیاد نهاد. وی اول کسی است در اسلام که در فلسفه الهی غور کرده (59) به سبک استدلال آزاد و برهان منطقی سخن گفت و مسائلی را که تا آن روز در میان فلاسفه جهان، مورد توجه قرار نگرفته بود طرح کرده و در این باب بحدی عنایت به خرج می‌داد که در بحبوحه (60) جنگها به بحث علمی می‌پرداخت.  
3 - گروه انبوهی از رجال دینی و دانشمندان اسلامی را تربیت کرد (61) که در میان ایشان جمعی از زهاد و اهل معرفت مانند «اویس قرنی و کمیل بن زیاد و میثم تمار و رشید هجری» وجود دارند که در میان عرفای اسلامی، مصادر عرفان شناخته شده‌اند و عده‌ای مصادر اولیه علم فقه و کلام و تفسیر و قرائت و غیر آنها می‌باشند.

7 انتقال خلافت به معاویه و تبدیل آن به سلطنت موروثی

پس از شهادت امیرالمؤمنین علی علیه السّلام به موجب وصیت آن حضرت و بیعت مردم، حضرت حسن بن علی علیهماالسّلام که پیش شیعه دوازده امامی، امام دوّم می‌باشد متصدی خلافت شد ولی معاویه آرام ننشسته به سوی عراق - که مقر خلافت بود - لشکر کشیده با حسن بن علی به جنگ پرداخت.  
وی با دسیسه‌های مختلف و دادن پولهای گزاف، تدریجا یاران و سرداران حسن بن علی را فاسد کرده بالا خره حسن بن علی را مجبور نمود که به عنوان صلح، خلافت را به وی واگذار کند و حسن بن علی نیز خلافت را به این شرط که پس از درگذشت معاویه، به وی برگردد و به شیعیان تعرض نشود، به معاویه واگذار.نمود (62)  
در سال چهل هجری، معاویه بر خلافت اسلامی استیلا یافت و بلافاصله به عراق آمده در سخنرانی که کرد به مردم اخطار نموده و گفت:  
«من با شما سر نماز و روزه نمی‌جنگیدم بلکه می‌خواستم بر شما حکومت کنم و به مقصود خود رسیدم» (63)!!  
و نیز گفت:  
«پیمانی که با حسن بستم لغو و زیر پای من است!!» (64) معاویه با این سخن اشاره می‌کرد که سیاست را از دیانت جدا خواهد کرد و نسبت به مقررات دینی، ضمانتی نخواهد داشت و همه نیروی خود را در زنده نگهداشتن حکومت خود به کار خواهد بست و البته روشن است که چنین حکومتی سلطنت و پادشاهی است نه خلافت و جانشینی پیغمبر خدا.  
و از اینجا بود که بعضی از کسانی که به حضور وی بار یافتند به عنوان پادشاهی سلامش دادند (65) و خودش نیز در برخی از مجالس خصوصی، از حکومت خود با ملک و پادشاهی تعبیر می‌کرد (66) اگرچه در ملا عام خود را خلیفه معرفی می‌نمود.  
و البته پادشاهی که بر پایه زور استوار باشد وراثت را به دنبال خود دارد و بالا خره نیز به نیت خود جامه عمل پوشانید و پسر خود یزید را که جوانی بی بند و بار بود و کمترین شخصیت دینی نداشت، ولایت عهدی داده به جانشینی خود برگزید (67) و آن همه حوادث ننگین را به بار آورد.  
معاویه با بیان گذشته خود اشاره می‌کرد که نخواهد گذاشت حسن علیه السّلام پس از وی به خلافت برسد؛ یعنی در خصوص خلافت بعد از خود، فکری دیگر دارد و آن همان بود که حسن علیه السّلام را باسمّ شهید کرد (68) و راه را برای فرزند خود یزید هموار ساخت. معاویه با الغای پیمان نامبرده می‌فهمانید که هرگز نخواهد گذاشت شیعیان اهل بیت در محیط امن و آسایش به سر برند و کما فی السابق به فعالیتهای دینی خود ادامه دهند و همین معنا را نیز جامه عمل.پوشانید (69)  
وی اعلام نمود که هر کس در مناقب اهل بیت حدیثی نقل کند هیچگونه مصونیتی در جان و مال و عرض خود نخواهد (70) داشت و دستور داد هر که در مدح و منقبت سایر صحابه و خلفا حدیثی بیاورد، جایزه کافی بگیرد و در نتیجه اخبار بسیاری در مناقب صحابه جعل شد (71) و دستور داد در همه بلاد اسلامی در منابر به علی علیه السّلام ناسزا گفته شود (و این دستور تا زمان عمر بن عبدالعزیز خلیفه اموی «1019) اجرا می‌شد) وی به دستیاری عمال و کارگردانان خود که جمعی از ایشان صحابی بودند، خواص شیعه علی علیه السّلام را کشت و سر برخی از آنان را به نیزه زده در شهرها گردانیدند و عموم شیعیان را در هر جا بودند به ناسزا و بیزاری از علی تکلیف می‌کرد و هر که خودداری می‌کرد به قتل می.رسید (72)

8 سخت ترین روزگار برای شیعه

سخت ترین زمان برای شیعه در تاریخ تشیّع، همان زمان حکومت بیست ساله معاویه بود که شیعه هیچگونه مصونیتی نداشت و اغلب شیعیان اشخاص شناخته شده و مارک دار بودند و دو تن از پیشوایان شیعه (امام دوم و امام سوم) که در زمان معاویه بودند، کمترین وسیله‌ای برای بر گردانیدن اوضاع ناگوار در اختیار نداشتند حتی امام سوم شیعه که در شش ماه اول سلطنت یزید، قیام کرد با همه یاران و فرزندان خود شهید شد، در مدت ده سالی که در خلافت معاویه می‌زیست تمکن این اقدام را نیز نداشت.  
اکثریت تسنن، این همه کشتارهای ناحق و بی بند و باریها را که به دست صحابه و خاصه معاویه و کارگردانان وی انجام یافته است، توجیه می‌کنند که آنان صحابه بودند و به مقتضای احادیثی که از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم رسیده، صحابه مجتهدند و معذور و خداوند از ایشان راضی است و هر جرم و جنایتی که از ایشان سربزند معفو است!!! ولی شیعه این عذر را نمی‌پذیرد؛ زیرا:  
اولاً:  
معقول نیست یک رهبر اجتماعی مانند پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم برای احیای حق و عدالت و آزادی برپا خاسته و جمعی را هم عقیده خود گرداند که همه هستی خود را در راه این منظور مقدس گذاشته آن را لباس تحقق بخشند و وقتی که به منظور خود نایل شد، یاران خود را نسبت به مردم و قوانین مقدسه خود آزادی مطلق بخشد و هر گونه حقکشی و تبهکاری و بی بندوباری را از ایشان معفو داند؛ یعنی با دست و ابزاری که بنایی را برپا کرده با همان دست و ابزار آن را خراب کند.  
و ثانیا:  
این روایات که صحابه را تقدیس و اعمال ناروا و غیر مشروع آنان را تصحیح می‌کند و ایشان را آمرزیده و مصون معرفی می‌نماید از راه خود صحابه به ما رسیده و به روایت ایشان نسبت داده شده است و خود صحابه به شهادت تاریخ قطعی با همدیگر معامله مصونیت و معذوریت نمی‌کردند، صحابه بودند که دست به کشتار و سب و لعن و رسوا کردن همدیگر گشودن و هرگز کمترین اغماض و مسامحه‌ای در حق همدیگر روا نمی‌داشتند.  
بنابر آنچه گذشت، به شهادت عمل خود صحابه، این روایات صحیح نیستند و اگر صحیح باشند مقصود از آنها معنای دیگری است غیر از مصونیت و تقدیس قانونی صحابه.  
و اگر فرضا خدای متعال در کلام خود، روزی از صحابه در برابر  
خدمتی که در اجرای فرمان او کرده‌اند اظهار (73) رضایت فرماید، معنای آن، تقدیر از فرمانبرداری گذشته آنان است نه اینکه در آینده می‌توانند هر گونه نافرمانی که دلشان می‌خواهد بکنند.

9 استقرار سلطنت بنی امیه

سال شصت هجری قمری معاویه درگذشت و پسرش یزید طبق بیعتی که پدرش از مردم برای وی گرفته بود زمام حکومت اسلامی را در دست گرفت.  
یزید به شهادت تاریخ، هیچگونه شخصیت دینی نداشت؛ جوانی بود حتی در زمان حیات پدر، اعتنایی به اصول و قوانین اسلام نمی‌کرد و جز عیاشی و بی بندوباری و شهوترانی سرش نمی‌شد و در سه سال حکومت خود، فجایعی راه انداخت که در تاریخ ظهور اسلام با آن همه فتنه‌ها که گذشته بود، سابقه نداشت.  
سال اول، حضرت حسین بن علی علیه السّلام را که سبط پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بود با فرزندان و خویشان و یارانش با فجیعترین وضعی کشت و زنان و کودکان و اهل بیت پیغمبر را به همراه سرهای بریده شهدا در شهرها گردانید (74) و در سال دوم، «مدینه» را قتل عام کرد و خون و مال و عرض مردم را سه روز به لشکریان خود مباح ساخت (75) و سال سوم، «کعبه مقدسه» را خراب کرده و آتش زد!! (76) و پس از یزید، آل مروان از بنی امیه زمام حکومت اسلامی را - به تفصیلی که در تواریخ ضبط شده - در دست گرفتند حکومت این دسته یازده نفری که نزدیک به هفتاد سال ادامه داشت، روزگار تیره و شومی برای اسلام و مسلمین به وجود آورد که در جامعه اسلامی جز یک امپراطوری عربی استبدادی که نام خلافت اسلامی بر آن گذاشته شده بود، حکومت نمی‌کرد و در دوره حکومت اینان کار به جایی کشید که خلیفه وقت (ولید بن یزید) که جانشین پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و یگانه حامی دین شمرده می‌شد، بی محابا تصمیم گرفت بالای خانه کعبه غرفه‌ای بسازد تا در موسم حج در آنجا مخصوصا به خوش گذرانی بپردازد (77)!!  
خلیفه وقت [ولید بن یزید] قرآن کریم را آماج تیر قرار داد و در شعری که خطاب به قرآن انشاء کرد گفت:  
روز قیامت که پیش خدای خود حضور می‌یابی بگوی خلیفه مرا پاره کرد!! (78)  
البته شیعه که اساسا اختلاف نظر اساسی شان با اکثریت تسنن در سر دو مسئله خلافت اسلامی و مرجعیت دینی بود، در این دوره تاریک، روزگاری تلخ و دشواری می‌گذارانیدند ولی شیوه بیدادگری و بی بندوباری حکومتهای وقت و قیافه مظلومیت و تقوا و طهارت پیشوایان اهل بیت آنان را روز به روز در عقایدشان استوارتر می‌ساخت و مخصوصا شهادت دلخراش حضرت حسین پیشوای سوم شیعه در توسعه یافتن تشیّع و به ویژه در مناطق دور از مرکز خلافت؛ مانند عراق و یمن و ایران کمک بسزایی کرد.  
گواه این سخن این است که در زمان امامت پیشوای پنجم شیعه که هنوز قرن اول هجری تمام نشده و چهل سال از شهادت امام سوم نگذشته بود، به مناسبت اختلال و ضعفی که در حکومت اموی پیدا شده بود، شیعه از اطراف کشور اسلامی مانند سیل به دور پیشوای پنجم ریخته به اخذ حدیث و تعلم معارف دینی. پرداختند (79)  
هنوز قرن اول هجری تمام نشده بود که چند نفر از امرای دولت شهر قم را در ایران بنیاد نهاده و شیعه نشین کردند (80) ولی در عین حال شیعه به حسب دستور پیشوایان خود، در حال تقیه و بدون تظاهر به مذهب زندگی می‌کردند.  
بارها در اثر کثرت فشار سادات علوی بر ضد بیدادگریهای حکومت قیام کردند ولی شکست خوردند و بالا خره جان خود را در این راه گذاشتند و حکومت بی پروای وقت در پایمال کردن شان فروگذاری نکرد. جسد زید را که پیشوای شیعه زیدیه بود از قبر بیرون آورده به دار آویختند و سه سال بر سر دار بود، پس از آن پایین آورده و آتش زدند و خاکسترش را به باد دادند!! (81) به نحوی که اکثر شیعه معتقدند امام چهارم و پنجم نیز به دست بنی امیه با سمّ درگذشتند (82) و درگذشت امام دوم و سوم نیز به دست آنان بود.  
فجایع اعمال امویان به حدی فاحش و بی پرده بود که اکثریت اهل تسنن با اینکه خلفا را عموما مفترض الطاعه می‌دانستند ناگزیر شده خلفا را به دو دسته تقسیم کردند. خلفای راشدین که چهار خلیفه اول پس از رحلت پیغمبر اکرم می‌باشند (ابوبکر و عمر و عثمان و علی) و خلفای غیر راشدین که از معاویه شروع می‌شود.  
امویین در دوران حکومت خود در اثر بیدادگری و بی بندوباری به اندازه‌ای نفرت عمومی را جلب کرده بودند که پس از شکست قطعی و کشته شدن آخرین خلیفه اموی، دو پسر وی با جمعی از خانواده خلافت از دارالخلافه گریختند و به هر جا روی آوردند پناهشان ندادند، بالا خره پس از سرگردانیهای بسیار که در بیابانهای نوبه و حبشه و بجاوه کشیدند و بسیاری از ایشان از گرسنگی و تشنگی تلف شدند، به جنوب یمن درآمدند و به دریوزگی خرج راهی از مردم تحصیل کرده و درزی حمالان عازم مکه شدند و آنجا در میان مردم ناپدید.گردیدند (83)

10 شیعه در قرن دوم هجری

در اواخر ثلث اول قرن دوم هجری، به دنبال انقلابات و جنگهای خونینی که در اثر بیدادگری و بد رفتاریهای بنی امیه در همه جای کشورهای اسلامی ادامه داشت، دعوتی نیز به نام اهل بیت پیغمبر اکرم در ناحیه خراسان ایران پیدا شده، متصدی دعوت «ابومسلم مروزی» سردار ایرانی بود که به ضرر خلافت اموی قیام کرد و شروع به پیشرفت نمود تا دولت اموی را برانداخت (84)  
این نهضت و انقلاب اگر چه از تبلیغات عمیق شیعه سرچشمه می‌گرفت و کم و بیش عنوان خونخواهی شهدای اهل بیت را داشت و حتی از مردم برای یک مرد پسندیده از اهل بیت (سربسته) بیعت می‌گرفتند با اینهمه به دستور مستقیم یا اشاره پیشوایان شیعه نبود، به گواهی اینکه وقتی که «ابومسلم» بیعت خلافت را به امام ششم شیعه امامیه در مدینه عرضه داشت، وی جدا رد کرد و فرمود:  
«تو از مردان من نیستی و زمان نیز زمان من نیست.» (85)  
بالا خره بنی عباس به نام اهل بیت خلافت را ربودند (86) و در آغاز کار روزی چند به مردم و علویین روی خوش نشان دادند حتی به نام انتقام شهدای علویین، بنی امیه را قتل عام کردند و قبور خلفای بنی امیه را شکافته هر چه یافتند آتش زدند (87) ولی دیری نگذشت که شیوه ظالمانه بنی امیه را پیش گرفتند و در بیدادگری و بی بندوباری هیچگونه فروگذاری نکردند.  
«ابوحنیفه» رئیس یکی از چهار مذهب اهل تسنن به زندان منصور رفت (88) و شکنجه‌ها دید و «ابن حنبل» رئیس یکی از چهار مذهب، تازیانه خورد (89) و امام ششم شیعه امامیه پس از آزار و شکنجه بسیار، با سمّ درگذشت (90) و علویین را دسته دسته گردن می‌زدند یا زنده زنده دفن می‌کردند یا لای دیوار یا زیر ابنیه دولتی می‌گذاشتند.  
«هارون» خلیفه عباسی که در زمان وی امپراطوری اسلامی به اوج قدرت و وسعت خود رسیده بود و گاهی خلیفه به خورشید نگاه می‌کرد و آن را مخاطب ساخته می‌گفت به هر کجا می‌خواهی بتاب که به جایی که از ملک من بیرون است نخواهی تابید! از طرفی لشکریان وی در خاور و باختر جهان پیش می‌رفتند ولی از طرفی در جسر بغداد که در چند قدمی قصر خلیفه بود، بی اطلاع و بی اجازه خلیفه، مامور گذاشته از عابرین حق عبور می‌گرفتند، حتی روزی خود خلیفه که می‌خواست از جسر عبور کند، جلویش را گرفته حق العبور مطالبه کردند! (91)  
یک مغنی با خواندن دو بیت شهوت انگیز، «امین» خلیفه عباسی را سر شهوت آورد، امین سه میلیون درهم نقره به وی بخشید، مغنی از شادی خود را به قدم خلیفه انداخته گفت:  
یا امیرالمؤمنین! این همه پول را به من می‌بخشی؟ خلیفه در پاسخ گفت اهمیتی ندارد ما این پول را از یک ناحیه ناشناخته کشور می‌گیریم!! (92)  
ثروت سرسام آوری که همه ساله از اقطار کشورهای اسلامی به عنوان بیت المال مسلمین به دارالخلافه سرازیر می‌شد، به مصرف هوسرانی و حقکشی خلیفه وقت می‌رسید، شماره کنیزان پریوش و دختران و پسران زیبا در دربار خلفای عباسی به هزاران می‌رسید!!  
وضع شیعه از انقراض دولت اموی و روی کار آمدن بنی عباس، کوچکترین تغییری پیدا نکرد جز اینکه دشمنان بیدادگر وی تغییر اسم دادند.

11 شیعه در قرن سوم هجری

با شروع قرن سوم، شیعه نفس تازه‌ای کشید و سبب آن  
اولاً:  
این بود که کتب فلسفی و علمی بسیاری از زبان یونانی و سریانی و غیر آنها به زبان عربی ترجمه شد و مردم به تعلیم علوم عقلی و استدلالی هجوم آوردند. علاوه بر آن «مامون» خلیفه عباسی (195 - 218) معتزلی مذهب به استدلال عقلی در مذهب علاقه‌مند بود و در نتیجه به تکلم استدلالی در ادیان و مذاهب رواج تام و آزادی کامل داده بود و علما و متکلمین شیعه از این آزادی استفاده کرده در فعالیت علمی و در تبلیغ مذهب اهل بیت فروگذاری نمی.کردند (93)  
و ثانیا:  
مامون عباسی به اقتضای سیاست خود به امام هشتم شیعه امامیه ولایت عهد داده بود و در اثر آن علویین و دوستان اهل بیت تا اندازه‌ای از تعرض اولیای دولت مصون بوده و کم و بیش از آزادی بهره‌مند بودند ولی باز دیری نگذشت که دم برنده شمشیر به سوی شیعه برگشت و شیوه فراموش شده گذشتگان به سراغشان آمد، خاصه در زمان متوکل عباسی (232 - 247 هجری) که مخصوصا با علی و شیعیان وی دشمنی خاصی داشت و هم به امر وی بود که مزار امام سوم شیعه امامیه را در کربلا با خاک یکسان.کردند (94)

12 شیعه در قرن چهارم هجری

در قرن چهارم هجری عواملی به وجود آمد که برای وسعت یافتن تشیع و نیرومند شدن شیعه کمک به سزایی می‌کرد که از آن جمله سستی ارکان خلافت بنی عباسی و ظهور پادشاهان «آل بویه» بود.  
پادشاهان «آل بویه» که شیعه بودند، کمال نفوذ را در مرکز خلافت که بغداد بود و همچنین در خود خلیفه داشتند (95) و این قدرت قابل توجه به شیعه اجازه می‌داد که در برابر مدعیان مذهبی خود که پیوسته به اتکای قدرت، خلافت آنان را خورد می‌کردند، قد علم کرده آزادانه به تبلیغ مذهب بپردازند.  
چنانکه مورخین گفته‌اند در این قرن، همه جزیرة العرب یا قسمت معظم آن به استثنای شهرهای بزرگ، شیعه بودند و با این وصف برخی از شهرها نیز مانند هجر و عمان و صعده در عین حال شیعه بودند. در شهر بصره که پیوسته مرکز تسنن بود و با شهر کوفه که مرکز تشیع شمرده می‌شد رقابت مذهبی داشت، عده‌ای قابل توجه شیعه بودند و همچنین در طرابلس و نابلس و طبریه و حلب و هرات، شیعه بسیار بود و اهواز و سواحل خلیج فارس از ایران نیز مذهب شیعه رواج.داشت (96)  
در آغاز این قرن بود که «ناصر اطروش» پس از سالها تبلیغ که در شمال ایران به عمل آورد به ناحیه طبرستان استیلا یافت و سلطنت تأسیس کرد که تا چند پشت ادامه داشت و پیش از «اطروش» نیز حسن بن زید علوی سالها در طبرستان سلطنت کرده بود (97)  
در این قرن، فاطمیین که اسماعیلی بودند به مصر دست یافتند و سلطنت دامنه داری (296 - 527) تشکیل.دادند (98)  
بسیار اتفاق می‌افتاد که در شهرهای بزرگ مانند بغداد و بصره و نیشابور کشمکش و زد و خورد و مهاجمه هایی میان شیعه و سنی در می‌گرفت و در برخی از آنها شیعه غلبه می‌کرد و از پیش می‌برد.

13 شیعه در قرن نهم هجری

از قرن پنجم تا اواخر قرن نهم، شیعه به همان افزایش که در قرن چهارم داشت ادامه می‌داد و پادشاهانی نیز که مذهب شیعه داشتند به وجود آمده از تشیع ترویج می‌نمودند.  
در اواخر قرن پنجم هجری، دعوت اسماعیلیه در قلاع اَلَموت ریشه انداخت و اسماعیلیه نزدیک به یک قرن و نیم در وسط ایران در حال استقلال کامل می‌زیستند (99) و سادات مرعشی در مازندران، سالهای متمادی سلطنت.کردند (100)  
«شاه خدابنده» از پادشاهان مغول، مذهب شیعه را اختیار کرد و اعقاب او از پادشاهان مغول، سالیان دراز در ایران سلطنت کردند و از تشیّع ترویج می‌کردند و همچنین سلاطین «آق قویونلو و قره قویونلو» که در تبریز حکومت می‌کردند (101) و دامنه حکمرانی شان تا فارس و کرمان کشیده می‌شد و همچنین حکومت فاطمیین نیز سالیان دراز در مصر برپا بود.  
البته قدرت مذهبی جماعت با پادشاهان وقت تفاوت می‌کرد چنانکه پس از برچیده شدن بساط فاطمیین و روی کار آمدن سلاطین «آل ایوب»، صفحه برگشت و شیعه مصر و شامات، آزادی مذهبی را به کلی از دست دادند و جمع کثیری از تشیّع از دم شمشیر.گذشتند (102)  
و از آن جمله «شهید اول محمد بن محمد مکی»، یکی از نوابغ فقه شیعه، سال 786 هجری در دمشق به جرم تشیع کشته شد (103)!!  
و همچنین شیخ اشراق «شهاب الدین سهروردی» در حلب به جرم فلسفه به قتل رسید (104)!!  
روی هم رفته در این پنج قرن، شیعه از جهت جمعیت در افزایش و از جهت قدرت و آزادی مذهبی، تابع موافقت و مخالفت سلاطین وقت بوده‌اند و هرگز در این مدت، مذهب تشیع در یکی از کشورهای اسلامی؛ مذهب رسمی اعلام نشده بود.

14 شیعه در قرن دهم تا یازدهم هجری

سال 906 هجری، جوان سیزده ساله‌ای از خانواده شیخ صفی اردبیلی (متوفای 735 هجری) که از مشایخ طریقت در شیعه بود با سیصد نفر درویش از مریدان پدرانش به منظور ایجاد یک کشور مستقل و مقتدر شیعه از اردبیل قیام کرده شروع به کشورگشایی و برانداختن آیین ملوک الطوایفی ایران نمود و پس از جنگهای خونین که با پادشاهان محلی و مخصوصا با پادشاهان آل عثمان که زمام امپراطوری عثمانی را در دست داشتند، موفق شد که ایران قطعه قطعه را به شکل یک کشور در آورده و مذهب شیعه را در قلمرو حکومت خود رسمیت. دهد (105)  
پس از درگذشت شاه اسماعیل صفوی، پادشاهان دیگری از سلسله صفوی تا اواسط قرن دوازدهم هجری سلطنت کردند و یکی پس از دیگری رسمیت مذهب شیعه امامیه را تایید و تثبیت نمودند، حتی در زمانی که در اوج قدرت بودند (زمان شاه عباس کبیر) توانستند وسعت ارضی کشور و آمار جمعیت را به بیش از دو برابر ایران کنونی (سال 1384 هجری قمری) برسانند (106) گروه شیعه در این دو قرن و نیم تقریبا در سایر نقاط کشورهای اسلامی به همان حال سابق با افزایش طبیعی خود باقی بوده است.

15 شیعه در قرن دوازده تا چهاردهم هجری

در سه قرن اخیر، پیشرفت مذهبی شیعه به همان شکل طبیعی سابقش بوده است و فعلاً که اواخر قرن چهاردهم هجری است تشیع در ایران مذهب رسمی عمومی شناخته می‌شود و همچنین در یمن و در عراق اکثریت جمعیت را شیعه تشکیل می‌دهد و در همه ممالک مسلمان نشین جهان، کم و بیش شیعه وجود دارد و روی هم رفته در کشورهای مختلف جهان، نزدیک به صد میلیون شیعه زندگی می‌کند.

16 انشعابات شیعه

اصل انشعاب [و انقراض برخی از شعب]  
هر مذهبی یک رشته مسائلی (کم یا زیاد) دارد که اصول اولیه آن مذهب را تشکیل می‌دهند و مسائلی دیگر که در درجه دوم واقعند و اختلاف اهل مذهب در چگونگی مسائل اصلی وقوع آنها با حفظ اصل مشترک «انشعاب» نامیده می‌شود.  
«انشعاب» در همه مذاهب و خاصه در چهار دین آسمانی کلیمی و مسیحی و مجوسی و اسلام و حتی در شعب آنها نیز وجود دارد. «مذهب شیعه» در زمان سه پیشوای اول از پیشوایان اهل بیت (حضرت امیرالمؤمنین علی و حسن بن علی و حسین بن علی علیهم السّلام) هیچگونه انشعابی نپذیرفت ولی پس از شهادت امام سوم، اکثریت شیعه به امامت حضرت علی بن الحسین (امام سجاد) قائل شدند و اقلیتی معروف به «کیسانیه» پسر سوم علی علیه السّلام محمد بن حنفیه را امام دانستند و معتقد شدند که محمد بن حنفیه پیشوای چهارم و همان مهدی موعود است که در کوه رضوی غایب شده و روزی ظاهر خواهد شد!  
پس از رحلت امام سجاد علیه السّلام اکثریت شیعه به امامت فرزندش امام محمد باقر علیه السّلام معتقد شدند و اقلیتی به زید شهید که پسر دیگر امام سجاد بود گرویدند و به «زیدیه» موسوم شدند.  
پس از رحلت امام محمد باقر علیه السّلام شیعیان وی به فرزندش امام جعفر صادق علیه السّلام ایمان آوردند و پس از درگذشت آن حضرت، اکثریت، فرزندش امام موسی کاظم علیه السّلام را امام هفتم دانستند و جمعی اسماعیل پسر بزرگ امام ششم را - که در حال حیات پدر بزرگوار خود در گذشته بود - امام گرفتند و از اکثریت شیعه جدا شده به نام «اسماعیلیه» معروف شدند.  
و بعضی پسر دیگر آن حضرت، «عبداللّه افطح» و بعضی فرزند دیگرش «محمد» را پیشوا گرفتند و بعضی در خود آن حضرت توقف کرده آخرین امامش پنداشتند.  
پس از شهادت امام موسی کاظم علیه السّلام اکثریت شیعه فرزندش امام رضا علیه السّلام را امام هشتم دانستند و برخی در امام هفتم توقف کردند که به «واقفیه» معروفند.  
دیگر پس از امام هشتم تا امام دوازدهم که پیش اکثریت شیعه «مهدی موعود» است، انشعاب قابل توجهی به وجود نیامد و اگر وقایعی نیز در شکل انشعاب پیش آمده چند روز بیش نپاییده و خود به خود منحل شده است مانند اینکه «جعفر» فرزند امام دهم پس از رحلت برادر خود «امام یازدهم» دعوی امامت کرد و گروهی به وی گرویدند ولی پس از روزی چند متفرق شدند و «جعفر» نیز دعوی خود را تعقیب نکرد و همچنین اختلافات دیگری در میان رجال شیعه در مسائل علمی کلامی و فقهی وجود دارد که آنها را انشعاب مذهبی نباید شمرد.  
فرقه‌های نامبرده که منشعب شده و در برابر اکثریت شیعه قرار گرفته‌اند، در اندک زمانی منقرض شدند جز دو فرقه «زیدیه و اسماعیلیه» که پایدار مانده‌اند و هم اکنون گروهی از ایشان در مناطق مختلف زمین مانند یمن و هند و لبنان و جاهای دیگر زندگی می‌کنند. از این روی تنها به ذکر این دو طایفه با اکثریت شیعه که دوازده امامی می‌باشند اکتفا می‌شود.

17 شیعه زیدیه

«زیدیه» پیروان زید شهید، فرزند امام سجاد علیه السّلام می‌باشند. زید سال 121 هجری بر خلیفه اموی، هشام بن عبدالملک قیام کرد و گروهی بیعتش کردند و در جنگی که در شهر کوفه میان او کسان خلیفه درگرفت کشته شد.  
وی پیش پیروان خود امام پنجم از امامان اهل بیت شمرده می‌شود و پس از وی فرزندش «یحیی بن زید» که بر خلیفه اموی ولید بن یزید قیام کرده و کشته شد، به جای وی نشست و پس از وی محمد بن عبداللّه و ابراهیم بن عبداللّه که بر خلیفه عباسی، منصور دوانقی شوریده و کشته گردیدند، برای امامت برگزیده شدند.  
پس از آن تا زمانی امور زیدیه غیر منظم بود تا «ناصر اطروش» - که از اعقاب برادر زید بود - در خراسان ظهور کرد و در اثر تعقیب حکومت محل از آنجا فرار کرده به سوی مازندران که هنوز اهالی آن اسلام نپذیرفته بودند رفت و پس از سیزده سال دعوت، جمع کثیری را مسلمان کرده به مذهب زیدیه درآورد، سپس به دستیاری آنان ناحیه طبرستان را مسخر ساخته و به امامت پرداخت و پس از وی اعقاب او تا مدتی در آن سامان امامت کردند.  
به عقیده زیدیه هر فاطمی نژاد، عالم زاهد شجاع، سخی که به عنوان قیام به حق خروج کند می‌تواند امام باشد.  
«زیدیه» در ابتدای حال، مانند خود زید دو خلیفه اول (ابوبکر و عمر) را جزو ائمه می‌شمردند ولی پس از چندی، جمعی از ایشان نام دو خلیفه را از فهرست ائمه برداشتند و از علی علیه السّلام شروع کردند.  
بنا به آنچه گفته‌اند «زیدیه» در اصول اسلام، مذاق معتزله و در فروع، فقه ابی حنیفه رئیس یکی از چهار مذهب اهل سنت را دارند. اختلافات مختصری نیز در پاره‌ای از مسائل در میانشان.هست (107)

18 شیعه اسماعیلیه و انشعاباتشان

«باطنیه»:  
امام ششم شیعه فرزند پسری داشت به نام «اسماعیل» (108) که بزرگترین فرزندانش بود و در زمان حیات پدر وفات نمود و آن حضرت به مرگ اسماعیل استشهاد کرد حتی حاکم مدینه را نیز شاهد گرفت، در این باره جمعی معتقد بودند که اسماعیل نمرده بلکه غیبت اختیار کرده است! و دوباره ظهور می‌کند و همان مهدی موعود است و استشهاد امام ششم به مرگ او یک نوع تعمید بوده که از ترس منصور خلیفه عباسی به عمل آورده است.  
و جمعی معتقد شدند که امامت، حق اسماعیل بود و با مرگ او پسرش «محمد» منتقل شد.  
و جمعی معتقد شدند اسماعیل با اینکه در حال حیات پدر درگذشت امام می‌باشد و امامت پس از اسماعیل در «محمد بن اسماعیل» و اعقاب اوست.  
دو فرقه اولی پس از اندک زمانی منقرض شدند ولی فرقه سوم تا کنون باقی هستند و انشعاباتی نیز پیدا کرده‌اند.  
«اسماعیلیه» به طور کلی فلسفه‌ای دارند شبیه به فلسفه ستاره پرستان که با عرفان هندی آمیخته می‌باشد و در معارف و احکام اسلام برای هر ظاهری، باطنی و برای هر تنزیلی، تأویلی قائلند. اسماعیلیه معتقدند که زمین هرگز خالی از حجت نمی‌شود و حجت خدا بر دو گونه است:  
ناطق و صامت، ناطق، «پیغمبر» و صامت، «ولی و امام» است که وصی پیغمبر می‌باشد و در هر حال حجت مظهر تمام ربوبیت است.  
اساس حجت، پیوسته روی عدد هفت می‌چرخد به این ترتیب که یک نبی مبعوث می‌شود که دارای نبوت (شریعت) و ولایت است و پس از وی هفت وصی دارای وصایت بوده و همگی دارای یک مقام می‌باشند جز اینکه وصی هفتمین، دارای نبوت نیز هست و سه مقام دارد:  
«نبوت و وصایت و ولایت.» باز پس از وی هفت وصی که هفتمین دارای سه مقام می‌باشد و به همین ترتیب.  
می گویند:  
آدم علیه السّلام مبعوث شد با نبوت و ولایت و هفت وصی داشت که هفتمین آنان نوح و دارای نبوت و وصایت و ولایت بود و ابراهیم علیه السّلام وصی هفتمین نوح و موسی وصی هفتمین ابراهیم و عیسی وصی هفتمین موسی و محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم وصی هفتمین عیسی و محمد بن اسماعیل وصی هفتمین محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم به این ترتیب محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و علی و حسین و علی بن الحسین (امام سجاد) و محمد باقر و جعفر صادق و اسماعیل و محمد بن اسماعیل (امام دوم حضرت حسن بن علی را امام نمی‌دانند) و پس از محمد بن اسماعیل، هفت نفر از اعقاب محمد بن اسماعیل که نام ایشان پوشیده و مستور است و پس از آن هفت نفر اولی از ملوک فاطمیین مصر که اول آنها «عبیداللّه مهدی» بنیانگذار سلطنت فاطمیین مصر می‌باشد.  
اسماعیلیه معتقدند که علاوه بر حجت خدا، پیوسته در روی زمین دوازده نفر نقیب که حواریین و خواص حجت اند وجود دارد ولی بعضی از شعب باطنیه (دروزیه) ، شش نفر از نقباء را از ائمه می‌گیرند و شش نفر از دیگران.  
در سال 278 هجری (چند سال قبل از ظهور عبیداللّه مهدی در آفریقا) شخصی خوزستانی ناشناسی که هرگز نام و نشان خود را اظهار نمی‌کرد در حوالی کوفه پیدا شد. شخص نامبرده روزها را روزه می‌گرفت و شبها را به عبادت می‌گذرانید و از دسترنج خود ارتزاق می‌کرد و مردم را به مذهب اسماعیلیه دعوت نمود. به این وسیله مردم انبوهی را به خود گروانید و دوازده نفر به نام نقباء از میان پیروان خود انتخاب کرد و خود عزیمت شام کرده از کوفه بیرون رفت و دیگر از او خبری نشد.  
پس از مرد ناشناس، «احمد» معروف به «قرمط» در عراق به جای وی نشست و تعلیمات باطنیه را منتشر ساخت و چنانکه مورخین می‌گویند او نماز تازه‌ای را به جای نمازهای پنجگانه اسلام گذاشت و غسل جنابت را لغو و خمر را اباحه کرد و مقارن این احوال، سران دیگری از باطنیه به دعوت قیام کرده گروهی از مردم را به دور خود گرد آوردند.  
اینان برای جان و مال کسانی که از باطنیه کنار بودند هیچگونه احترامی قائل نبودند و از این روی در شهرهایی از عراق و بحرین و یمن و شامات نهضت راه انداخته خون مرم را می‌ریختند و مالشان را به یغما می‌بردند و بارها راه قافله حج را زده دهها هزار نفر از حجاج را کشتند و زاد و راحله شان را به یغما بردند.  
«ابوطاهر قرمطی» یکی از سران باطنیه که در سال 311 بصره را مسخر ساخته و از کشتار و تاراج اموال مردم فروگذاری نکرد و در سال 317 با گروه انبوهی از باطنیه در موسم حج عازم مکه گردید و پس از در هم شکستن مقاومت مختصر دولتیان، وارد شهر مکه شد و مردم شهر و حجاج تازه وارد را قتل عام نمود و حتی در مسجدالحرام و داخل کعبه جوی خون روان ساخت. پیراهن کعبه را در میان یاران خود قسمت نمود و درِ کعبه را کند و حجرالاسود را از جای خود درآورده به یمن برد که مدت 22 سال پیش قرامطه بود.  
در اثر این اعمال بود که عامه مسلمین از باطنیه برائت کرده آنان را خارج از آیین اسلام شمردند و حتی «عبیداللّه مهدی» پادشاه فاطمی که آن روزها در افریقا طلوع کرده، خود را مهدی موعود و امام اسماعیلیه معرفی می‌کرد، از قرامطه بیزاری جست.  
طبق اظهار مورخین، مشخصه مذهبی باطنیه این است که احکام و مقررات ظاهری اسلام را به مقامات باطنی و عرفانی تأویل می‌کنند و ظاهر شریعت را مخصوص کسانی می‌دانند که کم خرد و از کمال معنوی بی بهره بوده‌اند، با این وصف گاهی برخی از مقررات از مقام امامتشان صادر می‌شود.  
نزاریه و مستعلیه و دروزیه و مقنعه  
عبیداللّه مهدی که سال 296 هجری قمری در آفریقا طلوع کرد، به طریق اسماعیلیه به امامت خود دعوت کرد و سلطنت فاطمی را تأسیس نمود. پس از وی اعقابش مصر را دارالخلافه قرار داده تا هفت پشت بدون انشعاب، سلطنت و امامت اسماعیلیه را داشتند. پس از هفتمین که مستنصر باللّه، سعد بن علی بود، دو فرزند وی «نزار و مستعلی» سر خلافت و امامت منازعه کردند و پس از کشمکش بسیار و جنگهای خونین، «مستعلی» غالب شد و برادر خود «نزار» را دستگیر نموده زندانی ساخت تا مرد. در اثر این کشمکش، پیروان فاطمیین دو دسته شدند:  
«نزاریه» و «مستعلیه»  
الف - «نزاریه»:  
گروندگان به «حسن صباح» می‌باشند که وی از مقربان مستنصر بود و پس از مستنصر، برای طرفداری که از نزار می‌نمود، به حکم مستعلی از مصر اخراج شد. وی به ایران آمده پس از چندی از قلعه الموت از توابع قزوین سر درآورد. قلعه الموت و چند قلعه دیگر مجاور را تسخیر کرد و به سلطنت پرداخت. در آغاز کار به نزار دعوت کرد و پس از مرگ حسن (سال 518 هجری قمری) «بزرگ امید رودباری» و پس از وی فرزندش «کیامحمد» به شیوه و آیین حسن صباح سلطنت کردند و پس از وی فرزندش «حسن علی ذکره السلام» پادشاه چهارم الموتی، روش حسن صباح را که نزاری بود برگردانیده به باطنیه پیوست.  
تا اینکه هلاکوخان مغول به ایران حمله کرد، وی قلاع اسماعیلیه را فتح نمود و همه اسماعیلیان را از دم شمشیر گذرانید، بنای قلعه‌ها را نیز با خاک یکسان ساخت و پس از آن در سال 1255 هجری، آقاخان محلاتی که از نزاریه بود در ایران به محمد شاه قاجار یاغی شد و در قیامی که در ناحیه کرمان نمود شکست خورده به بمبئی فرار کرد و دعوت باطنی نزاری را به امامت خود منتشر ساخت و دعوتشان تا کنون باقی است و نزاریه فعلاً «آقا خانیه» نامیده می‌شوند.  
ب - «مستعلیه»:  
پیروان «مستعلی» فاطمی بودند که امامتشان در خلفای فاطمیین مصر باقی ماند تا در سال 557 هجری قمری منقرض شدند و پس از چندی فرقه «بهره» در هند به همان مذهب ظهور کردند و تا کنون نیز می‌باشند.  
ج - «دروزیه»:  
طایفه دروزیه که در جبال دروز شامات ساکنند در آغاز کار، پیروان خلفای فاطمیین مصر بودند تا در ایام خلیفه ششم فاطمی به دعوت «نشتگین دروزی» به باطنیه ملحق شدند. دروزیه در «اَلْحاکِمُ بِاللّهِ» که به اعتقاد دیگران کشته شده، متوقف گشته می‌گویند وی غیبت کرده و به آسمان بالا رفته و دوباره به میان مردم خواهد برگشت!  
د - «مقنعه»:  
در آغاز پیروان «عطاء مروی» معروف به «مقنع» بودند که طبق اظهار مورخین از اتباع ابومسلم خراسانی بوده است و پس از ابومسلم، مدعی شد که روح ابومسلم در وی حلول نموده است و پس از چندی دعوی پیغمبری و سپس دعوی خدایی کرد! و سرانجام در سال 162 در قلعه کیش از بلاد ماوراءالنهر به محاصره افتاد و چون به دستگیری و کشته شدن خود یقین نمود، آتش روشن کرده با چند تن از پیروان خود داخل آتش شده و سوخت. پیروان «عطاء مقنع» پس از چندی مذهب اسماعیلیه را اختیار کرده و به فرقه باطنیه ملحق شدند.

19 شیعه دوازده امامی و فرق ایشان با زیدیه و اسماعیلیه

اکثریت شیعه که اقلیتهای نامبرده از آن منشعب و جدا شده‌اند «شیعه امامیه و دوازده امامی» نامیده می‌شوند و چنانکه گفتیم در آغاز پیدایش به عنوان انتقاد و اعتراض در دو مسئله اساسی از مسائل اسلامی پیدا شده‌اند بی آنکه در آیینی که طبق تعلیم پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در میان مسلمین معاصر آن حضرت بود، سخنی داشته باشند.  
و آن دو مسئله «حکومت اسلامی و مرجعیت علمی» بود که شیعه آن را حق اختصاصی اهل بیت می‌دانستند.  
«شیعه» می‌گفتند:  
خلافت اسلامی که البته ولایت باطنی و پیشوائی معنوی لازم لاینفک آن است، از آن علی و اولاد علی علیه السّلام است که به موجب تصریح خود پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و سایر ائمه اهل بیت، دوازده تن می‌باشند و می‌گفتند:  
تعلیمات ظاهری قرآن که احکام و قوانین شریعت می‌باشند و در عین حال که به حیات معنوی کامل نیز مشتملند، دارای اصالت و اعتبارند و تا قیامت، فسخ بردار نیستند و این احکام و قوانین را از راه اهل بیت باید به دست آورد وبس.  
و از اینجا روشن می‌شود که:  
فرق کلی میان شیعه دوازده امامی و شیعه زیدی این است که «شیعه زیدی» غالبا امامت را مختص به اهل بیت نمی‌داند و عدد ائمه را به دوازده منحصر نمی‌بیند و از فقه اهل بیت پیروی نمی‌کند برخلاف «شیعه دوازده امامی.»  
و فرق کلی میان شیعه دوازده امامی و شیعه اسماعیلی نیز این است که اسماعیلیه معتقدند که امامت به دور «هفت» گردش می‌کند و نبوت در حضرت محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ختم نشده است و تغییر و تبدیل در احکام شریعت بلکه ارتفاع اصل تکلیف خاصه به قول باطنیه مانع ندارد! برخلاف شیعه دوازده امامی که حضرت محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم را خاتم الانبیاء می‌دانند و برای وی دوازده وصی و جانشین قائلند و ظاهر شریعت را معتبر و غیر قابل نسخ می‌بیند و برای قرآن کریم هم ظاهر و هم باطن اثبات می‌کنند.

20 خاتمه فصل

دو طایفه «شیخیه و کریم خانیه» که در دو قرن اخیر در میان شیعه دوازده امامی پیدا شده‌اند نظر به اینکه اختلافشان با دیگران در توجیه پاره‌ای از مسائل نظری است نه در اثبات و نفی اصل مسائل، جدایی ایشان را انشعاب نشمردیم.  
و همچنین فرقه «علی اللّهی» از شیعه دوازده امامی که غلاة نیز نامیده می‌شوند و مانند باطنیه، شیعه اسماعیلی، تنها به باطن قائلند از این روی که هیچگونه منطق منظمی ندارند به حساب نیاوردیم.

21 خلاصه تاریخچه شیعه دوازده امامی

چنانکه در فصول گذشته روشن شد اکثریت شیعه همان شیعه دوازده امامی بودند و همان عده از دوستان و هواداران علی علیه السّلام بودند که پس از رحلت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم برای احیای حقوق اهل بیت، در خصوص خلافت و مرجعیت علمی به انتقاد و اعتراض پرداختند و از اکثریت مردم جدا شدند.  
«شیعه» در زمان خلفای راشدین (11 - 35 هجری قمری) پیوسته زیر فشار قرار داشتند و پس از آن در مدت خلافت بنی امیه (40 - 132) هر گونه امن و مصونیت از جان و مالشان برداشته شده بود، ولی هر چه فشار ستم و بیدادگری برایشان بیشتر می‌شد، در عقیده خود استوارتر می‌گشتند و مخصوصا از مظلومیت خود در پیشرفت عقیده بیشتر بهره می‌بردند و از آن پس در اواسط قرن دوم که خلفای عباسی زمام حکومت اسلامی را به دست گرفتند، شیعه از فتوری که در این میان پیدا شد، نفسی تازه کرد ولی با مهلت کمی باز عرصه برایشان تنگ شد تا اواخر قرن سوم هجری، روز به روز تنگتر می‌شد.  
در اوایل قرن چهارم که سلاطین با نفوذ آل بویه که شیعه بودند روی کار آمدند، شیعه قدرتی کسب کرد و تا حدود زیادی آزادی عمل یافت و به مبارزه علنی پرداخت و تا آخر قرن پنجم جریان کار به همین ترتیب بود و در اوایل قرن ششم که حمله مغول آغاز شد، در اثر گرفتاریهای عمومی و هم در اثر ادامه یافتن جنگهای صلیبی حکومتهای اسلامی چندان فشار به عالم تشیّع وارد نمی‌ساختند.  
و مخصوصا شیعه شدن جمعی از سلاطین مغول در ایران و حکومت سلاطین مرعشی در مازندران، در قدرت و وسعت جمعیت شیعه کمک بسزایی نمود و در هر گوشه از ممالک اسلامی و خاصه در ایران، تراکم میلیونها نفر شیعه را محسوس ساخت و این وضع تا اواخر قرن نهم هجری ادامه داشت و از حدود افتتاح قرن دهم هجری در اثر ظهور سلطنت صفویه در ایران پهناور آن روز، مذهب شیعه رسمیت یافت و تا کنون که اواخر قرن چهارده هجری می‌باشد به رسمیت خود باقی است و به علاوه در همه نقاط جهان، دهها میلیون شیعه زندگی می‌کنند.

بخش دوّم: تفکر مذهبی شیعه

1 معنای تفکر مذهبی

تفکر مذهبی، تفکر بحث و کنجکاوی را می‌گوییم که ماده‌ای از مواد مذهبی را که در تعالیم آن مذهب است نتیجه بدهد؛ چنانکه تفکر ریاضی مثلاً تفکری را می‌گویند که یک نظریه ریاضی را نتیجه بدهد یا یک مسئله ریاضی را حل کند.

2 مأخذ اساسی تفکر مذهبی در اسلام

البته تفکر مذهبی نیز مانند سایر تفکرات، مأخذی می‌خواهد که مواد فکری از آن سرچشمه بگیرد و به آن تکیه بزند؛ چنانچه در تفکر برای حل یک مسئله ریاضی، یک رشته معلومات ریاضی را باید استخدام نمود که بالا خره به عملیات فن مربوط منتهی شود. یگانه مأخذی که دین آسمانی اسلام (از آن جهت که به وحی آسمان می‌رسد) به آن اتکا دارد، همانا «قرآن کریم» است. قرآن کریم است که مدرک قطعی نبوت همگانی و همیشگی پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم است و محتویات آن دعوت اسلامی می‌باشد، البته تنها مأخذ بودن قرآن کریم ماَّخذ و مصادر دیگر تفکر صحیح و حجتهای دیگر را الغا نمی‌کند چنانکه خواهیم گفت.

3 راههایی که قرآن برای تفکر مذهبی نشان می‌دهد

اشاره

قرآن کریم در تعلیمات خود برای رسیدن و درک نمودن مقاصد دینی و معارف اسلامی، سه راه در دسترس پیروان خود قرار داده، به ایشان نشان می‌دهد که ظواهر دینی و حجت عقلی و درک معنوی از راه اخلاص و بندگی است.  
توضیح اینکه:  
ما می‌بینیم قرآن کریم در بیانات خود، همه مردم را طرف خطاب قرار داده گاهی بی اینکه حجتی به گفته خود اقامه کند، بلکه به مجرد اتکا به فرمانروایی خدائی خود، به پذیرفتن اصول اعتقادی مانند توحید و نبوت و معاد و احکام عملی مانند نماز و روزه و غیر آنها امر می‌کند و در برخی از اعمال نهی می‌نماید و اگر این بیانات لفظی را حجیت نمی‌داد هرگز از مردم پذیرش و فرمانبرداری آنها را نمی‌خواست، پس ناگزیر باید گفت این گونه بیانات ساده قرآن، راهی است برای فهم مقاصد دینی و معارف اسلامی. ما این بیانات لفظی را مانند:  
(آمِنُوا بِاللّهِ وَ رَسُولِهِ) و: (اَقیمُوا الصَّلوةَ) را ظواهر دینی می‌نامیم.  
و از سوی دیگر می‌بینیم قرآن کریم در آیات بسیاری به سوی حجت عقلی، رهبری می‌کند و مردم را به تفکر و تعقل و تدبر در آیات آفاق و انفس، دعوت می‌فرماید و خود نیز در موارد احقاق حقایق به استدلال عقلی آزاد می‌پردازد و حقا هیچ کتاب آسمانی علم و معرفت برهانی را برای انسان مانند قرآن کریم نمی‌شناسد.  
قرآن کریم با این بیانات اعتبار حجت عقلی و استدلال و برهانی آزاد را مسلم می‌شمارد؛ یعنی نمی‌گوید که اول حقانیت معارف اسلامی را بپذیرید سپس به احتجاج عقلی پرداخته معارف نامبرده را از آنها استنتاج کنید، بلکه با اعتماد کامل به واقعیت خود می‌گوید:  
به احتجاج عقلی پرداخته حقانیت معارف نامبرده را از آن دریابید و بپذیرید و سخنانی که از دعوت اسلامی می‌شنوید، تصدیق آنها را از آفرینش جهان که گواهی است راستگوی بپرسید و بشنوید و بالا خره تصدیق و ایمان را از نتیجه دلیل به دست آورید نه اینکه اول ایمان بیاورید و بعد به قید مطابقت آن دلیل اقامه کنید، پس تفکر فلسفی نیز راهی است که رسائی آن را قرآن کریم تصدیق می‌نماید و از سوی دیگر می‌بینیم قرآن کریم با بیانی جالب روشن می‌سازد که همه معارف حقیقیه از توحید و خداشناسی واقعی سرچشمه می‌گیرد و استنتاج می‌شود و کمال خداشناسی از آن کسانی است که خداوند آنان را از هر جای جمع آوری کرده و برای خود اختصاص داده است.  
آنان هستند که خود را از همه کنار کشیده و همه چیز را فراموش کرده‌اند و در اثر اخلاص و بندگی، همه قوای خود را متوجه عالم بالا ساخته دیده به نور پروردگار پاک روشن ساخته‌اند و با چشم واقع بین، حقایق اشیاء و ملکوت آسمان و زمین را دیده اند؛ زیرا در اثر «اخلاص و بندگی» به یقین رسیده‌اند و در اثر یقین ملکوت در آسمان و زمین و زندگی جاودانی جهان ابدیت برایشان مکشوف شده است. با توجه در آیات کریمه ذیل این مدعا کاملاً روشن می‌شود:  
الف - (وَما اَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَسُولٍ اِلاّ نُوحی اِلَیْهِ اَنَّهُ لا اِلَهَ الاّ اَنَا فَاعْبُدونِ) (109)  
(سوره انبیاء، آیه 25)  
ب - و می‌فرماید:  
(سُبْحانَ اللّهِ عَمّا یَصِفُونَ اِلاّ عِبادَ اللّهِ اْلمُخْلَصینَ) (110)  
(سوره صافات، آیه 159 و 160)  
ج - و می‌فرماید:  
(قُلْ اِنَّما اَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یُوحی اِلَیَّ اَنَّما اِلهُکُمْ اِلهٌ واحِدٌ فَمَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلاً صالِحاً و لا یُشْرِکْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ اَحَداً) (111)  
(سوره کهف، آیه 110)  
د - و می‌فرماید:  
(وَ اعْبُدْ رَبَّکَ حَتیّ یَاْتِیَکَ الْیَقینُ) (112)  
(سوره حجر، آیه 99)  
ه - و می‌فرماید:  
(وَکَذلِکَ نُری اِبْراهیمَ مَلَکوُتَ السَّمواتِ و الارض وَلِیکُونَ مِنَ اْلمُوقِنینَ) (113)  
(سوره انعام، آیه 75)  
و - و می‌فرماید:  
(کَلاّ اِنَّ کِتابَ اْلاَبْرارِ لَفی عِلّییّنَ وَما اَدْریکَ ما عِلِّیُّونَ، کِتابٌ مَرْقُومٌ، یَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ) (114)  
(سوره مطففین، آیه 18 - 21)  
ز - و می‌فرماید:  
(کَلاّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ اْلیَقینِ لَتَرَوُنَّ الْجَحیمَ) (115)  
(سوره تکاثر، آیه 5 و 6)  
پس یکی از راههای درک معارف الهیه، همان تهذیب نفس و اخلاص در بندگی است.  
تفاوت در میان سه طریق نامبرده  
با بیان گذشته روشن شد که قرآن کریم برای درک معارف دینی، سه راه نشان داده است، ظواهر دینی و عقل و اخلاص در بندگی که موجب انکشاف حقایق و مشاهده باطنی آنهاست ولی باید دانست که این سه طریق از چند جهت با هم تفاوت دارند.  
اولاً:  
ظواهر دینی چون بیاناتی هستند لفظی و به ساده ترین زبانی القا شده‌اند، در دسترس مردم قرار دارند و هر کس به اندازه ظرفیت فهم خود از آنها بهره‌مند (116) می‌شود، به خلاف دو طریق دیگر که اختصاص به گروه خاصی داشته، همگانی نمی‌باشند.  
ثانیا:  
طریق ظواهر دینی راهی است که با پیمودن آن می‌توان به اصول و فروع معارف اسلامی پی برده و موارد اعتقادی و عملی دعوت (اصول معارف و اخلاق) را به دست آورد به خلاف دو طریق دیگر؛ زیرا اگر چه از راه عقل می‌توان مسائل اعتقادی و اخلاقی و کلیات مسائل عملی (فروع دین) را به دست آورد ولی جزئیات احکام نظر به اینکه مصالح خصوصی آنها در دسترس عقل قرار ندارند از شعاع عمل آن خارجند و همچنین راه تهذیب نفس چون نتیجه آن انکشاف حقایق می‌باشد و آن علمی است خدادادی نمی‌توان نسبت به نتیجه آن و حقایقی که با این موهبت خدایی مکشوف و مشهود می‌شوند، تحدیدی قائل شد یا اندازه‌ای گرفت اینان چون از همه جا بریده‌اند و همه چیز را جز خدا فراموش کرده‌اند، تحت ولایت و سرپرستی مستقیم خدا می‌باشند و آنچه را می‌خواهد (نه آنچه خودشان می‌خواهند) برایشان مشهود می‌شود.

طریق اوّل: ظواهر دینی، اقسام ظواهر دینی

اقسام ظواهر دینی  
چنانکه گذشت قرآن کریم که مأخذ اساسی تفکر مذهبی اسلام است به ظواهر الفاظ خود در برابر شنوندگان خود حجیت واعتبار داده است و همان ظواهر آیات، بیان پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم را تالی بیان قرآن قرار می‌دهد و مانند آن حجت می‌سازد؛ چنانکه می‌فرماید:  
(وَ اَنْزَلَنْا اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ اِلَیْهِمْ). (117)  
و می‌فرماید:  
(هُو الَّذی بَعَثَ فِی اْلاُمِّییّنَ رَسُولاً مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ ایاتِهِ وَ یُزَکّیهِمْ وَ یُعَلّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ) (118)  
و می‌فرماید:  
(لَقَدْ کانَ لَکُمْ فی رَسُولِ اللّهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ). (119)  
پر روشن است که اگر گفتار و رفتار پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و حتی سکوت و امضای آن حضرت برای ما، مانند قرآن حجت نبود آیات مذکوره مفهوم درستی نداشت، پس بیان پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم برای کسانی که از آن حضرت می‌شنوند یا با نقل قابل اعتماد نقل می‌شود حجت و لازم الاتباع است.  
و همچنین با تواتر (120) قطعی از آن حضرت رسیده است که بیان اهل بیت وی مانند بیان خودش می‌باشد و به موجب این حدیث و احادیث نبوی قطعی دیگر بیان اهل بیت تالی بیان پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم می‌باشد و اهل بیت در اسلام سمت مرجعیت علمی داشته در بیان معارف و احکام اسلام هرگز خطا نمی‌کنند و بیانشان به طریق مشافهه یا نقل، قابل اعتماد و حجت است.  
از این بیان روشن می‌شود که ظواهر دینی که در تفکر اسلامی مدرک و مأخذ می‌باشد دو گونه‌اند «کتاب و سنت» و مراد از «کتاب» ظواهر آیات کریمه قرآنی می‌باشد و مراد از «سنت» حدیثی است که از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و اهل بیت علیهم السّلام رسیده باشد.  
حدیث صحابه  
اما احادیثی که از صحابه نقل می‌شود اگر متضمن قول یا فعل پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم باشد و مخالف با حدیث اهل بیت نباشد، قابل قبول است و اگر متضمن نظر و رأی خود صحابی باشد، دارای حجیتی نیست و حکم صحابه مانند حکم سایر افراد مسلمانان است و خود صحابه نیز با یک نفر صحابی معامله یکنفر مسلمان می‌کردند.  
بحث مجدد در کتاب و سنت  
کتاب خدا (قرآن) مأخذ اساسی هرگونه تفکر اسلامی است و اوست که ماَّخذ دیگر دینی را اعتبار و حجیّت می‌دهد و از همین جهت باید برای همگان قابل فهم باشد.  
گذشته از این، خود قرآن کریم، خود را نور و روشن کننده همه چیز معرفی می‌کند و هم در مقام تحدی از مردم درخواست می‌کند که در آیات آن تدبر کرده ببینند که هیچگونه اختلاف و تناقض وجود ندارد و اگر می‌توانند، کتابی مانند آن بسازند و معارضه اش کنند. روشن است که اگر قرآن برای همگان قابل فهم نبود این گونه خطابات مورد نداشت.  
البته نباید پنداشت که این مطلب (که قرآن به خودی خود برای همه قابل فهم است) با مطالب سابق که پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و اهل بیت او در معاریف اسلامی که در حقیقت مضامین قرآن کریم می‌باشند، مراجع علمی هستند، منافات دارد؛ زیرا بخشی از معارف اسلامی که احکام و قوانین شریعت می‌باشد، قرآن کریم تنها کلیات آنها را متضمن است و روشن شدن تفاصیل آنها مانند احکام نماز و روزه و داد و ستد و سایر عبادات و معاملات به مراجعه سنت (حدیث اهل بیت) متوقف است.  
و بخشی دیگر که معارف اعتقادی و اخلاقی است اگرچه مضامین و تفاصیل آنها قابل فهم عموم می‌باشد ولی در درک معانی آنها روش اهل بیت را باید اتخاذ نمود و هر آیه قرآنی را با آیات دیگر قرآنی توضیح داده و تفسیر کرد نه به رأی و نظر خود که از عادات و رسوم معمولی برای ما دلنشین شده و با آن مانوس گردیده ایم.  
علی علیه السّلام می‌فرماید:  
«برخی از قرآن با برخی دیگر به سخن درآمده معنای خود را می‌فهماند و بعضی از آنها به بعضی دیگر گواهی می‌دهد» (121).  
و پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم می‌فرماید:  
«بخشی از قرآن بخش دیگر را تصدیق می‌کند» (122).  
و نیز می‌فرماید:  
«هر که قرآن را به رأی خود تفسیر کند، برای خود در آتش جایگاه می‌سازد» (123).  
مثالی ساده برای تفسیر قرآن به قرآن: خدای تعالی در قصه عذاب قوم لوط در جایی می‌فرماید:  
«برایشان باران بد، بارانیدیم» (124)  
و در جای دیگر، این کلمه را به کلمه‌ای دیگر تبدیل کرده می‌فرماید:  
«برایشان سنگ بارانیدیم» (125).  
و از انضمام آیه دوم به آیه اول روشن می‌شود که مراد از باران بد، سنگهای آسمانی است کسی که با نظر کنجکاوی و در احادیث اهل بیت و در روایاتی که از مفسرین صحابه و تابعین در دست است رسیدگی نماید تردید نمی‌کند که روش تفسیر قرآن به قرآن تنها روش ائمه اهل بیت علیهم السّلام می‌باشد.  
ظاهر و باطن قرآن  
چنانکه فهمیدیم قرآن کریم با بیان لفظی خود مقاصد دینی را روشن می‌کند و دستوراتی در زمینه اعتقاد و عمل به مردم می‌دهد ولی مقاصد قرآن تنها به این مرحله منحصر نیست بلکه در پناه همین الفاظ و در باطن همین مقاصد مرحله‌ای معنوی و مقاصدی عمیقتر و وسیعتر قرار دارد که خواص با دلهای پاک خود می‌تواند بفهمند.  
پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم که معلم خدائی قرآن است می‌فرماید:  
«قرآن ظاهری اََنیق (زیبا و خوش آیند) و باطنی عمیق دارد» (126).  
و نیز می‌فرماید:  
«قرآن بطن دارد و بطنش نیز بطن دارد تا هفت بطن» (127) و در کلمات ائمه اهل بیت نیز از باطن قرآن بسیار نامبرده شده.است (128)  
ریشه اصلی این روایات مثلی است که خدای متعال در سوره رعد، آیه 17 می‌زند؛ خدای تعالی در این آیه افاضه‌های آسمانی را تشبیه فرموده به بارانی که از آسمان نازل می‌شود و حیات زمین و اهل زمین بسته به آن است، با آمدن باران، سیل راه می‌افتد و مسیلهای گوناگون هر کدام به اندازه ظرفیت خود از آن سیل برداشته جریان پیدا می‌کند، روی سیل در جریان خود با کفی پوشیده شده است ولی در زیر کف، همان آب قرار دارد که حیاتبخش و به حال مردم سودمند می‌باشد.  
چنانکه این مثل اشاره می‌کند، ظرفیت افهام مردم در فرا گرفتن این معارف آسمانی که حیاتبخش درون انسان هستند - مختلف می‌باشد.  
کسانی هستند که جز به ماده و زندگی مادی چند روزه این جهان گذران به چیزی اصالت نمی‌دهند و جز مشتهیات مادی، به چیزی دل نمی‌بندند و جز محرومیتهای مادی از چیزی نمی‌ترسند. اینان با اختلاف مراتبی که دارند حداکثر آنچه از معارف آسمانی بپذیرند این است که اعتقادات اجمالی را باور کنند و دستورهای عملی اسلام را به طور جمود اجرا نمایند و بالا خره خدای یگانه را به امید ثواب اخروی یا از ترس عقاب اخروی بپرستند.  
و کسانی هستند که در اثر صفای فطرت، سعادت خود را در دلبستگی به لذایذ گذران و زندگی چند روزه این جهان نمی‌بینند و سود و زیان و شیرین و تلخ این سرا پیش ایشان جز پنداری فریبنده نیست و یاد گذشتگان کاروان هستی که کامروایان دیروز و افسانه‌های امروز می‌باشند، درس عبرتی است که پیوسته برایشان تلقین می‌شود.  
اینان طبعا با دلهای پاک خودشان متوجه جهان ابدیت می‌شوند و به نمودهای گوناگون این جهان ناپایدار به نظر آیه و نشانه نگاه می‌کنند و هیچگونه اصالت و استقلالی به آنها نمی‌دهند.  
آن وقت است که از دریچه آیات و نشانه‌های زمینی و آسمانی نور نامتناهی عظمت کبریای خدای پاک را با درک معنوی مشاهده می‌کنند و دلهای پاکشان یکجا شیفته درک رمزهای آفرینش می‌شود و به جای اینکه در چاله تنگ سودپرستی شخصی، زندانی شوند در فضای نامتناهی جهان ابدیت به پرواز درآمده، اوج می‌گیرند.  
وقتی که از راه وحی آسمانی می‌شنوند که خدای تعالی از پرستش بتها نهی می‌کند و ظاهر آن مثلاً نهی از سر فرود آوردن در برابر بت است، به سبب تجلیل از این نهی می‌فهمند که غیر از خدا را نباید اطاعت کرد؛ زیرا حقیقت اطاعت همان بندگی و سر فرود آوردن است و از آن بالاتر می‌فهمند که از غیر خدا نباید بیم و امید داشت و از آن بالاتر می‌فهمند که به خواستهای نفس نباید تسلیم شد و از آن بالاتر می‌فهمند که نباید به غیر خدا توجه نمود.  
و همچنین وقتی که از زبان قرآن می‌شنوند که به نماز امر می‌کند و ظاهر آن به جا آوردن عبادت مخصوص است، به حسب باطن از آن می‌فهمند که باید با دل و جان، کرنش و نیایش خدا را کرد و از آن بالاتر می‌فهمند که باید در برابر حق، خود را هیچ شمرد و فراموش کرد تنها به یاد خدا پرداخت. چنانکه پیداست معانی باطنی که در دو مثال گذشته یادآوری شد، مدلول لفظی امر و نهی نامبرده نیست ولی درک آنها برای کسی که به تفکر وسیعتری پرداخته جهان بینی را به خود بینی ترجیح می‌دهد، اجتناب ناپذیر می‌باشد.  
با بیان گذشته، معنای ظاهر و باطن قرآن روشن شد.  
و نیز روشن شد که باطن قرآن ظاهر آن را ابطال و الغا نمی‌کند بلکه به منزله روحی است که جسم خود را حیات می‌بخشد و اسلام که دینی است عمومی و ابدی و اصلاح جامعه بشری را در درجه اول اهمیّت قرار می‌دهد، از قوانین ظاهری خود که مصلح جامعه می‌باشند و از عقاید ساده خود که نگهبان قوانین نامبرده هستند، هرگز دست بردار نیست.  
چگونه ممکن است جامعه‌ای به دستاویز اینکه دل انسان باید پاک باشد و ارزش برای عمل نیست، با هرج و مرج زندگی کند و به سعادت برسد؟ و چگونه ممکن است کردار و گفتار ناپاک، دلی پاک بپروراند یا از دل پاک کردار و گفتار ناپاک ترشح نماید؟ خدای تعالی در کتاب خود می‌فرماید:  
«پاکان از آن پاکان و ناپاکان از آن ناپاکانند.»  
و می‌فرماید:  
«زمین خوب، نبات خود را خوب می‌رویاند و زمین بد، جز محصول ناچیز نمی‌دهد» (129).  
از بیان گذشته روشن شد که قرآن کریم ظاهر و باطن و باطنش نیز مراتب مختلفه دارد و حدیث نیز که مبین مضمون قرآن کریم است به همان حال خواهد بود.  
تأویل قرآن  
در صدر اسلام در میان اکثریت تسنن معروف بود که قرآن کریم را در جایی که دلیل باشد می‌توان از ظاهرش صرف کرده به معنای خلاف ظاهر حمل کرد و معمولاً معنای خلاف ظاهر «تأویل» نامیده می‌شد و آنچه در قرآن کریم به نام «تأویل» ذکر شده به همین معنا تفسیر می‌گردد.  
در کتاب مذهبی جماعت و همچنین در مناظره‌های مذاهب مختلفه - که به تحریر درآمده - بسیار به چشم می‌خورد که در مسئله‌ای که با اجماع علمای مذهب یا دلیل دیگری ثابت می‌شود اگر با ظاهر آیه‌ای از آیات قرآنی مخالف باشد، آیه را تأویل نموده به معنای خلاف ظاهر حمل می‌کنند و گاهی دو طرف متخاصم برای دو قول متقابل با آیات قرآنی احتجاج می‌نمایند و هر کدام از دو طرف آیه، طرف دیگر را تأویل می‌کند.  
این رویه کم و بیش به شیعه نیز سرایت نموده است و در برخی از کتب کلامی شان دیده می‌شود. ولی آنچه پس از تدبر کافی در آیات قرآنی و احادیث اهل بیت به دست می‌آید این است که قرآن کریم در لهجه شیرین و بیان روشن و رسای خود، هرگز شیوه لغز و معما پیش نگرفته و مطلبی را جز با قالب لفظی خودش به مردم القا نکرده است و آنچه در قرآن کریم به نام «تأویل» ذکر شده است از قبیل مدلول لفظ نیست بلکه حقایق و واقعیتهایی است که بالاتر از درک عامه بوده که معارف اعتقادی و احکام عملی قرآن از آنها سرچشمه می‌گیرد.  
آری همه قرآن تأویل دارد و تأویل آن مستقیما از راه تفکر قابل درک نیست و از راه لفظ نیز قابل بیان نمی‌باشد و تنها پیامبران و پاکان از اولیای خدا که از آلایشهای بشریت پاکند، می‌توانند از راه مشاهده، آنها را بیابند. آری، تأویل قرآن روز رستاخیر برای همه مکشوف خواهد شد.  
توضیح:  
به خوبی می‌دانیم آنچه بشر را وادار به سخنگویی و وضع لغت و استفاده از الفاظ نموده، همانا نیازمندیهای اجتماعی مادی است. بشر در زندگی اجتماعی خود ناگزیر است که منویات و محتویات ضمیر خود را به همنوعان خود بفهماند و برای همین منظور از صدا و گوش استمداد جوید و گاهی کم و بیش از اشاره و چشم استفاده کند.  
و از اینجاست که در میان شخص گنگ و نابینا هیچگونه تفاهم برقرار نمی‌شود؛ زیرا آنچه نابینا به زبان می‌گوید، گنگ نمی‌شنود و آنچه گنگ به اشاره می‌فهماند نابینا نمی‌بیند و از این روی در وضع لغات و نامگذاری اشیاء تامین نیازمندی مادی منظور بوده و برای چیزهایی و اوضاع و احوالی، لفظ ساخته شده که مادی و در دسترس حس یا نزدیک به محسوس می‌باشد چنانکه می‌بینیم در مواردی که مخاطب ما یکی از حواس را فاقد است، اگر بخواهیم از چیزهایی که از راه همان حس مفقود درک می‌شود، سخن بگوییم دست به یک نوع تمثیل و تشبیه می‌زنیم مثلاً اگر بخواهیم به یک نابینای مادرزاد از روشنایی و رنگ، یا به کودکی که به حد بلوغ نرسیده از لذت عمل جنسی توصیف کنیم، مقصود خود را با نوعی از مقایسه و تشبیه و آوردن مثل مناسب تادیه می‌کنیم، بنابراین، اگر فرض کنیم در جهان هستی، واقعیتهایی وجود دارد که از ماده و آلایش ماده منزه است (و واقع امر هم همین است) و از گروه بشر در هر عصر یک یا چند تن انگشت شمار، استعداد درک و مشاهده آنها را دارند، چنین چیزهایی از راه بیان لفظی و تفکر عادی قابل تفهیم و درک نخواهد بود و جز با تمثیل و تشبیه نمی‌توان به آنها اشاره کرد.  
خدای متعال در کتاب خود می‌فرماید:  
«ما این کتاب را از قبیل لفظ، خواندنی و عربی قرار دادیم شاید شما آن را تعقل کنید و بفهمید و همانا این کتاب نزد ما در لوح محفوظ که اصل کتب آسمانی است، بسی بلند پایه و محکم اساس است (فهم عادی به آن نمی‌رسد و در آن رخنه نمی‌کند» (130)  
و نیز می‌فرماید:  
«تحقیقا این کتاب قرآنی است گرامی در کتابی که از انظار عادی پنهان است، کسی به آن مس نمی‌کند مگر پاک شدگان» (131).  
و همچنین در حق پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و اهل بیت وی می‌فرماید:  
«خدای متعال می‌خواهد از شما اهل بیت هرگونه پلیدی را ببرد و شما را پاک گرداند» (132)  
به دلالت این آیات، قرآن کریم از مرحله‌ای سرچشمه می‌گیرد که افهام مردم از رسیدن به آنجا و نفوذ کردن در آنجا زبون است، کسی را نمی‌رسد که کمترین درکی در آنجا داشته باشد جز بندگانی که خدا آنان را پاک گردانیده است و اهل بیت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم از آن پاکانند.  
و در جای دیگر می‌فرماید:  
«اینان که ایمان به قرآن نمی‌آورند تکذیب کردند چیزی را که به علم او احاطه نیافته‌اند و هنوز تأویل آن برای آنها مشهود نشده است (یعنی روز قیامت که حقایق اشیاء بالعیان دیده می‌شود» (133)  
و باز در جای دیگر می‌فرماید:  
«روزی که تأویل قرآن (همه قرآن) مشهود می‌شود، کسانی که آن را فراموش کرده بودند به راستی و صدقِ دعوت نبوت، اعتراف خواهند کرد» (134).  
تتمه بحث در حدیث  
اعتبار اصل حدیث که قرآن کریم آن را امضا کرده است در میان شیعه و سایر مسلمین جای گفتگو نیست، ولی در اثر تفریطی که از ناحیه فرمانروایان صدر اسلام در نگهداری حدیث و افراطی که از ناحیه صحابه و تابعین در ترویج حدیث به عمل آمد، حدیث به سرنوشت اسف آوری گرفتار شد.  
از یک سوی خلفای وقت از ثبت و کتابت حدیث، منع می‌نمودند و هر چه اوراق حدیث به دست می‌آوردند می‌سوزانیدند و گاه از نقل حدیث منع می‌نمودند، از این جهت بسیاری از احادیث دستخوش تغییر و تحریف و فراموشی و نقل گردید.  
و از سوی دیگر، صحابه پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم که افتخار درک حضور و استماع حدیث پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم را داشتند و مورد احترام خلفای وقت و عموم مسلمانان بودند، به ترویج حدیث پرداختند و کار به جایی رسید که حدیث به قرآن حکومت می‌کرد و حتی گاهی حکم آیه با حدیث فسخ می‌شد (135) و بسیار اتفاق می‌افتاد که نَقَلَه یک حدیث برای استماع یک حدیث، فرسنگها راه پیموده رنج سفر بر خود هموار می‌نمودند.  
گروهی از بیگانگان که به لباس اسلام درآمده بودند و جمعی از دشمنان خانگی اسلام به وضع و تغییر حدیث پرداختند و حدیث را از اعتبار و وثوق.انداختند (136)  
به همین سبب دانشمندان اسلامی به فکر چاره افتاده و علم «رجال و درایه» را وضع کردند تا حدیث درست را از نادرست تمیز دهند.  
ولی «شیعه» گذشته از اینکه در تنقیح سند حدیث می‌کوشد مطابقت متن حدیث را با قرآن در اعتبار آن لازم می‌داند. از طریق شیعه در اخبار زیادی (137) که سند آنها قطعی است - از پیغمبر اکرم و ائمه اهل بیت رسیده است حدیثی که مخالف قرآن کریم باشد ارزشی ندارد و حدیثی را باید معتبر شمرد که با قرآن موافقت داشته باشد.  
به موجب این اخبار، شیعه به احادیثی که مخالف قرآن است عمل نمی‌کند و اخباری که (138) مخالفت و موافقت آنها معلوم نیست طبق دستور دیگری که از ائمه اهل بیت رسیده بی اینکه رد کند یا قبول نماید مسکوت عنه می‌گذارد، البته در شیعه نیز اشخاصی پیدا می‌شوند که مانند گروهی از اهل سنت به هر حدیثی که به دستشان رسد، عمل می‌کنند.  
روش شیعه در عمل به حدیث  
حدیثی که بدون واسطه از زبان خود پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یا ائمه اهل بیت علیه السّلام شنیده شود حکم قرآن کریم را دارد ولی حدیثی که با واسطه به دست ما می‌رسد عمل شیعه در آن به ترتیب زیر است:  
در معارف اعتقادی که به نص قرآن، علم و قطع لازم است به خبر متواتر یا خبری که شواهد قطعی به صحت آن در دست است عمل می‌شود و به غیر این دو قسم که خبر واحد نامیده می‌شود، اعتباری نیست، ولی در استنباط (139) احکام شرعیه نظر به ادله‌ای که قائم شده علاوه به خبر متواتر و قطعی، به خبر واحد نیز که نوعا مورد وثوق باشد عمل می‌شود.  
پس خبر متواتر و قطعی پیش شیعه مطلقا حجت و لازم الاتباع است و خبر غیر قطعی (خبر واحد) به شرط اینکه مورد وثوق نوعی باشد تنها در احکام شرعیه حجت می‌باشد.  
تعلیم و تعلم عمومی در اسلام  
تحصیل علم یکی از وظایف دینی اسلام است. پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم می‌فرماید:  
«طلب علم برای هر مسلمانی فریضه (وظیفه واجب) می‌باشد» (140) و طبق اخباری که با شواهد قطعیه تایید شده است، مراد از این علم، دانستن اصول سه گانه اسلامی: توحید، نبوت و معاد با لوازم قریب آنهاست و دانستن تفصیل احکام و قوانین اسلامی است برای هر فرد به اندازه ابتلاء و احتیاج وی.  
البته روشن است که تحصیل علم به اصول دین، اگرچه با دلیل اجمالی باشد برای همه میسر و در خور توانایی است ولی تحصیل علم به تفصیل احکام و قوانین دینی از راه استفاده و استنباط فنی از مدارک اصلی کتاب و سنت (فقه استدلالی) کار همه کس نیست و تنها در خور توانائی برخی از افراد می‌باشد و در اسلام حکم طاقت فرسا (حرجی) تشریع نشده است.  
از این روی، تحصیل علم به احکام و قوانین دینی از راه دلیل به طور واجب کفایی به بعضی از افراد که توانایی و صلاحیت آن را دارند، اختصاص یافته و وظیفه بقیه افراد طبق قاعده عمومی «وجوب رجوع جاهل به عالم (قاعده رجوع به خبره») آن است که به افراد نامبرده (که مجتهدین و فقها نامیده می‌شوند) مراجعه کنند (و اینها مراجع تقلید نامیده می‌شوند) البته این مراجعه و تقلید غیر از تقلید در اصول معارف است که به نص آیه کریمه:  
(وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ علمٌ) (141)  
ممنوع می‌باشد (142)  
باید دانست که شیعه، تقلید ابتدایی را از مجتهد میت جایز نمی‌داند؛ یعنی کسی که مسئله را از راه اجتهاد نمی‌داند و طبق وظیفه دینی باید از مجتهد تقلید کند، نمی‌تواند به نظر مجتهدی که زنده نیست مراجعه کند مگر اینکه در همین مسئله به مجتهد زنده‌ای تقلید کرده باشد و پس از مرگ مرجع و مقلد خود، به نظر وی باقی بماند.  
این مسئله یکی از عوامل مهمه زنده و تر و تازه ماندن فقه اسلامی شیعه است که پیوسته افرادی در راه تحصیل اجتهاد، تلاش کرده به کنجکاوی در مسائل فقهی می‌پردازند، لیکن اهل سنت در اثر اجماعی که در قرن پنجم هجری بر لزوم اتباع مذهب یک از فقهای اربعه شان: ابوحنیفه، مالک، شافعی و احمد بن حنبل نمودند اجتهاد آزاد را و همچنین تقلید غیر یکی از این چهار فقیه را جایز نمی‌دانند! و در نتیجه فقه شان در همان سطح تقریبا 1200 سال پیش باقی مانده است و در این اواخر، جمعی از منفردین، از اجماع نامبرده سر پیچیده به اجتهاد آزاد می‌پردازند.  
شیعه و علوم نقلیه  
علوم اسلامی که مرهون تدوین علمای اسلامی می‌باشد به دو بخش «عقلیه و نقلیه» منقسم می‌شود، «علوم نقلیه» علومی است که مسائل آنها به نقل، متکی است مانند لغت و حدیث و تاریخ و نظایر آنها و «علوم عقلیه» غیر آن است مانند فلسفه و ریاضیات.  
تردید نیست که عامل اصلی پیدایش علوم نقلیه در اسلام، همانا قرآن کریم می‌باشد و به استثنای دو سه فن مانند تاریخ و انساب و عروض، عموما خانه زاد این کتاب آسمانی هستند.  
مسلمانان به راهنمائی بحث و کنجکاویهای دینی، به تدوین این علوم پرداختند که عمده آنها از ادبیات عربی، علم نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع و لغت می‌باشد و از فنون مربوط به ظواهر دینی، علم قرائت، تفسیر، حدیث، رجال، درایه اصول و فقه می‌باشد.  
«شیعه» نیز به نوبت خود، در تأسیس و تنقیح این علوم، سهم بسزایی دارند بلکه مؤ سس و مبتکر بسیاری از آنها «شیعه» بوده است؛ چنانکه نحو (دستور زبان عربی را) ابوالاسود دئلی که از صحابه پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و علی علیه السّلام بود املاء و راهنمائی علی علیه السّلام تدوین نمود و یکی از بزرگترین مؤ سسین (143) علوم فصاحت و بلاغت (معانی و بیان و بدیع) صاحب بن عباد شیعی از وزرای آل بویه بود و اولین کتاب لغت (144) «کتاب العین» است که تالیف دانشمند معروف خلیل بن احمد بصری شیعی است که واضع علم عروض بوده است و هم در علم نحو استاد سبویه نحوی می‌باشد.  
و قرائت عاصم (145) در قرآن به یک واسطه به علی علیه السّلام می‌رسد و عبداللّه بن عباس که در تفسیر، مقدمترین صحابه شمرده می‌شود، شاگرد علی علیه السّلام و مساعی اهل بیت علیهم السّلام و شیعیانشان در حدیث و فقه و اتصال فقهای اربعه و غیر آنها به امام پنجم و ششم شیعه معروف است و در اصول فقه نیز پیشرفت عجیبی که در زمان وحید بهبهانی (متوفای 1205) و بالا خص به دست شیخ مرتضی انصاری (متوفای سال 1281 هجری قمری) نصیب شیعه شده هرگز با اصول فقه اهل سنت قابل مقایسه نیست.

طریق دوّم: بحث عقلی

تفکر عقلی، فلسفی و کلامی  
سابقا تذکر دادیم (146) که قرآن کریم تفکر عقلی را امضا نموده و آن را جزء تفکر مذهبی قرار داده است البته به عکس هم، تفکر عقلی نیز پس از آنکه حقانیت و نبوت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم تصدیق نموده است، ظواهر قرآن را که وحی آسمانی است و بیانات پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و اهل بیت گرامیش علیهم السّلام را در صف حجتهای عقلی قرار داده و حجتهای عقلی که انسان با فطرت خدادادی نظریات خود را با آنها اثبات می‌کند دو قسم است «برهان و جدل.»  
«برهان» حجتی است که مواد آن مقدماتی حق (واقعی) باشند اگر چه مشهود یا مسلم نباشند و به عبارت دیگر، قضایایی باشند که انسان با شعور خدادادی خود اضطراراً آنها را درک و تصدیق می‌کند چنانکه می‌دانیم عدد سه از چهار کوچکتر است، این گونه تفکر، تفکر عقلی است و در صورتی که در کلیات جهان هستی انجام گیرد مانند تفکر در مبداء آفرینش و سرانجام جهان و جهانیان تفکر فلسفی نامیده می‌شود.  
و «جدل» حجتی است که همه یا برخی از مواد آن از مشهورات و مسلّمات گرفته شود چنانکه در میان گروندگان ادیان و مذاهب معمول است که در داخل مذهب خود، نظریات مذهبی را با اصول مسلمه آن مذهب، اثبات می‌کنند. قرآن کریم هر دو شیوه را به کار بسته و آیات بسیاری در این کتاب آسمانی در هر یک از این دو شیوه موجود است:  
اولاً: به تفکر آزاد در کلیات جهان هستی و در نظام کلی عالم و در نظامهای خاص مانند نظام آسمان و ستارگان و شب و روز و زمین و نباتات و حیوان و انسان و غیر آنها امر می‌کند و با رساترین ستایش از کنجکاوی عقلی آزاد می‌ستاید.  
و ثانیا: به تفکر عقلی جدلی که معمولاً بحث کلامی نامیده می‌شود مشروط به اینکه با بهترین صورتی (به منظور اظهار حق، بی لجاجت مقرون به اخلاق نیکو) انجام گیرد، امر نموده است؛ چنانکه می‌فرماید:  
(اُدْعُ اِلی سَبیلِ رَبِّکَ بِاْلحِکْمَةِ وَ اْلَمْوعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجادِلْهُمْ بِالَّتی هِیَ اَحْسَنُ) (147)  
پیش قدمی شیعه در تفکر فلسفی و کلامی در اسلام  
کاملاً روشن است که از روز اول، گروه اقلیت شیعه از اکثریت تسنن جدا شده پیوسته با مخالفین خود در نظریات خاصه‌ای که داشت به محاجه می‌پرداخت. درست است که محاجه دو طرفی است و متخاصمین هر دو در آن سهیم می‌باشند ولی پیوسته شیعه جانب حمله ودیگران جانب دفاع را به عهده داشته‌اند و پیشقدمی در تهیه وسائل کافی مخاصمت در حقیقت از آن کسی است که به حمله می‌پردازد.  
و نیز در پیشرفتی که تدریجا نصیب مبحث کلامی شد و در قرن دوم و اوایل قرن سوم با شیوع مذهب اعتزال به اوج ترقی رسید پیوسته علما و محققین شیعه - که شاگرد مکتب اهل بیت بودند - در صف اول متکلمین قرار داشتند. گذشته از اینکه (148) سلسله متکلمین اهل سنت از اشاعره و معتزله و غیر ایشان به پیشوای اول شیعه علی علیه السّلام می‌رسد.  
و اما کسانی که به آثار صحابه پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم آشنایی دارند خوب می‌دانند که در میان این همه آثار که از صحابه (در حدود دوازده هزار نفر از ایشان ضبط شده) در دست است، حتی یک اثر که مشتمل به تفکر فلسفی باشد نقل نشده، تنها امیرالمؤمنین علیه السّلام است که بیانات جذاب وی در الهیّات عمیق ترین تفکرات فلسفی را دارد.  
صحابه و علمای تابعین که به دنبال صحابه آمده‌اند و بالا خره عرب آن روز به تفکر آزاد فلسفی هیچگونه آشنایی نداشتند و در سخنان دانشمندان دو قرن اول هجری نمونه‌ای از کنجکاوی فلسفی دیده نمی‌شود تنها بیانات عمیق پیشوایان شیعه و بالخصوص امام اول و هشتم شیعه است که ذخایر بی کران از افکار فلسفی را داراست و آنان می‌باشند که گروهی از شاگردان خود را با این طرز تفکر آشنا ساختند.  
آری عرب از طرز تفکر فلسفی دور بود تا نمونه‌ای از آن را در ترجمه برخی از کتب فلسفی یونان به عربی در اوایل قرن دوم هجری دید و پس از آن کتب بسیاری در اوایل قرن سوم هجری از یونانی و سریانی و غیر آن به عربی ترجمه شد و روش تفکر فلسفی در دسترس عموم قرار گرفت و با این حال اکثریت فقها و متکلمین به فلسفه و سایر علوم عقلیه که مهمانان تازه واردی بودند، روی خوشی نشان نمی‌دادند و این مخالفت اگرچه در آغاز کار به واسطه حمایتی که حکومت وقت از این علوم می‌کرد، تاثیر قابل توجهی نداشت ولی پس از کمی، صفحه برگشت و همراه منع اکید، کتب فلسفی را به دریا ریختند و رسائل اخوان الصفا - که تراوش فکری یک عده مؤلفین گمنامی است - یادگاری است از آن روز و گواهی است که چگونگی وضع ناهنجار آن وقت را نشان می‌دهد.  
پس از این دوره در اوایل قرن چهارم هجری، فلسفه توسط «ابی نصر فارابی» احیا شد و در اوایل قرن پنجم در اثر مساعی فیلسوف معروف «بوعلی سینا» فلسفه توسعه کامل یافت و در قرن ششم نیز فلسفه اشراق را «شیخ سهروردی» تنقیح نمود و به همین جرم نیز به اشاره سلطان صلاح الدین ایوبی کشته شد! و دیگر پس از آن داستان فلسفه از میان اکثریت برچیده شد و فیلسوفی نامی به وجود نیامد جز اینکه در قرن هفتم در اندلس - که در حاشیه ممالک اسلامی واقع بود - ابن رشد اندلسی به وجود آمد و در نتقیح فلسفه.کوشید (149)  
کوشش پایدار شیعه در فلسفه و سایر علوم عقلیه  
شیعه چنانکه در آغاز، برای پیدایش تفکر فلسفی عاملی مؤثر بود در پیشرفت این گونه تفکر و ترویج علوم عقلیه نیز رکنی مهم بود و پیوسته بذل مساعی می‌کرد و از این روی با اینکه با رفتن ابن رشد، فلسفه از میان اکثریت تسنن رفت، هرگز از میان شیعه نرفت و پس از آن نیز فلاسفه‌ای نامی مانند خواجه طوسی و میرداماد و صدرالمتاءلهین به وجود آمده یکی پس از دیگری در تحصیل و تحریر فلسفه کوشیدند.  
همچنین در سایر علوم عقلیه کسانی مانند خواجه طوسی و بیرجندی و غیر ایشان به وجود آمدند. همه این علوم و به ویژه فلسفه الهی در اثر کوشش خستگی ناپذیر شیعه پیشرفت عمیق کرد چنانکه با سنجش آثار خواجه طوسی و شمس الدین ترکه و میرداماد و صدرالمتاءلهین با آثار گذشتگان روشن است.  
چرا فلسفه در شیعه باقی ماند  
چنانکه عامل مؤثر در پیدایش تفکر فسلفی و عقلی در میان شیعه و به وسیله شیعه در میان دیگران ذخایر علمی بوده که از پیشوایان شیعه به یادگار مانده، عامل مؤثر در بقای این طرز تفکر در میان شیعه نیز همان ذخایر علمی است که پیوسته شیعه به سوی آنها با نظر تقدیس و احترام نگاه می‌کند.  
و برای روشن شدن این مطلب، کافی است که ذخایر علمی اهل بیت علیهم السّلام را با کتب فلسفی که با مرور تاریخ نوشته شده بسنجیم؛ زیرا عیانا خواهیم دید که روز به روز فلسفه به ذخایر علمی نامبرده نزدیکتر می‌شد تا در قرن یازده هجری تقریبا به همدیگر منطبق گشته و فاصله‌ای جز اختلاف تعبیر در میان نمانده است.  
چند تن از نوابغ علمی شیعه  
الف - ثقة الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (متوفای 329 هجری) وی در شیعه اولین کسی است که روایات شیعه را از اصول (هر یک از محدثین روایتهایی که از ائمه اهل بیت اخذ کرده بود در کتابی جمع آوری می‌کرده و کتاب نامبرده «اصل» نامیده می‌شد) استخراج و تفطیع کرده و به ترتیب ابواب فقه و اعتقاد مرتب ساخته است. کتاب وی که «کافی» نامیده می‌شود به سه بخش اصول، فروع و روضه (متفرقات) منقسم و به «16199» حدیث مشتمل است و معتبرترین و معروفترین کتاب حدیثی است که در عالم تشیع شناخته می‌شود.  
و سه کتاب دیگر که تالی کافی می‌باشند [عبارتند از:] کتاب «من لایحضره الفقیه» شیخ صدوق محمد بن بابویه قمی (متوفای 381 هجری قمری) و کتاب «تهذیب» و کتاب «استبصار» تالیف شیخ طوسی (متوفای 460 هجری قمری) می‌باشد.  
ب - ابوالقاسم جعفر بن حسن بن یحیای حلی، معروف به محقق (متوفای 676) وی نابغه فقه سرآمد فقهای شیعه می‌باشد و از شاهکارهای فقهی وی کتاب «مختصر نافع» و کتاب «شرایع» است که هفتصد سال است در میان فقها دست به دست می‌گردند و به نظر اعجاب و تجلیل دیده می‌شوند.  
و بعنوان تالی محقق، شهید اول شمس الدین محمد بن مکی را باید شمرد که در سال 786 هجری قمری، در دمشق به جرم تشیع کشته شد.  
و از شاهکارهای فقهی او کتاب «لمعه دمشقیه» است که پس از گرفتاری، به مدت هفت روز در زندان نوشته است.  
و همچنین باید شیخ جعفر کاشف الغطاء نجفی (متوفای 1227) را برشمرد و از شاهکاریهای فقهی وی کتاب «کشف الغطاء» است.  
ج - شیخ مرتضی انصاری شوشتری (متوفای 1281 هجری قمری) وی علم اصول فقه را تنقیه فرموده مجاری اصول عملیه را که مهمترین بخش این فن است محرر ساخت و اکنون بیشتر از صد سال است که مکتب وی پیش فقهای شیعه دایر است.  
د - خواجه نصیرالدین طوسی (متوفای 676 هجری قمری) وی اولین کسی است که علم کلام را به شکل فنی کامل درآورد و از شاهکارهای وی کتاب «تجرید الکلام» است که بیشتر از هفتصد سال می‌باشد اعتبار خود را در میان اهل فن حفظ کرده است و شروح و حواشی بی شماری از عامه و خاصه بر آن نوشته شده. خواجه علاوه بر نبوغی که در علم کلام دارد، در فلسفه و ریاضیات نیز یکی از نوابغ عصر خود به شمار می‌رود و بهترین گواه آن تالیفات ارزنده‌ای است که در همه علوم عقلیه دارد و رصدخانه مراغه هم از آثار اوست.  
ه - صدرالدین محمد شیرازی (متولد 979 متوفای 1050 هجری قمری) وی اولین فیلسوفی است که مسائل فلسفه را (پس از آنکه قرنها در اسلام سیر کرده بود) از حالت پراکندگی درآورده مانند مسائل ریاضی روی هم چید.  
و از این روی اولاً: امکان تازه‌ای به فلسفه داده شد که صدها مسئله فلسفی که در فسلفه قابل طرح نبود مطرح و حل شود.  
و ثانیا: یک سلسله از مسائل عرفانی (که تا آن روز طوری ورای طور عقل و معلومات بالاتر از درک تفکری شمرده می‌شدند) به آسانی مورد بحث و نظر قرار گیرند.  
و ثالثا: ذخایر زیادی از ظواهر دینی و بیانات عمیق فلسفی پیشوایان اهل بیت علیهم السّلام که قرنها صفت معمای لاینحل را داشتند و غالبا از متشابهات شمرده می‌شدند، حل و روشن شدند و به این ترتیب ظواهر دینی و عرفان فلسفه آشتی کامل پذیرفته و در یک مسیر افتادند.  
و پیش از صدر المتاءلهین نیز دانشمندانی مانند «شیخ سهروردی» مؤلف «حکمة الاشراق» از فلاسفه قرن ششم و «شمس الدین محمد ترکه» در فلاسفه قرن هشتم هجری، قدمهای مؤثری در این راه برداشته‌اند ولی موفقیت کامل، نصیب «صدر المتالهین» شد.  
صدرالمتاءلهین، در پیرو این روش موفق شد که نظریه حرکت جوهری را به ثبوت برساند و بعد رابع و نظریه نسبیت را (البته در خارج ذهن نه در فکر) کشف نماید و نزدیک به پنجاه کتاب و رساله تالیف کرده و از شاهکارهای وی در فلسفه کتاب «اسفار» در چهار جلد می‌باشد.

طریق سوم: کشف

انسان و درک عرفانی  
در عین حال که اکثریت قاطع افراد انسان سرگرم تنظیم امور معاش و تلاش در رفع حوایج زندگی روزانه هستند و به معنویات نمی‌پردازند، در نهاد این نوع، غریزه‌ای به نام «غریزه واقع بینی» موجود است که گاهی در برخی از افراد به کار افتاده به یک رشته درکهای معنوی وادارش می‌کند.  
هر انسان (علی رغم سوفسطیها و شکاکان که هر حقیقت و واقعیتی را پندار و خرافه می‌نامند) به واقعیت ثابتی ایمان دارد و گاهی که با ذهنی صاف و نهادی پاک به واقعیت ثابت جهان آفرینش تماشا می‌کند، از سوی دیگر ناپایداری اجزای جهان را درک می‌نماید، جهان و پدیده‌های جهان را مانند آیینه هایی می‌یابد که واقعیت ثابت زیبایی را نشان می‌دهند که لذت درک آن هر لذت دیگری را در چشم بیننده خوار و ناچیز می‌نمایاند و طبعا از نمونه‌های شیرین و ناپایدار زندگی مادی باز می‌دارد.  
این همان جذبه عرفانی است که انسان خداشناس را به عالم بالا متوجه ساخته و حجت خدایی پاک را در دل انسان جایگزین می‌کند و همه چیز را فراموش می‌دارد و گرداگرد همه آرزوهای دور و دراز وی خط بطلان می‌کشد و انسان رابه پرستش و ستایش خدای نادیده که از هر دیدنی و شنیدنی روشنتر و آشکارتر است، وامی دارد و در حقیقت هم این کشش باطنی است که مذاهب خداپرستی را در جهان انسانی به وجود آورده است.  
عارف، کسی است که خدا را از راه مهر و محبت پرستش می‌کند نه به امید ثواب (150) و نه از ترس عقاب و از اینجا روشن است که عرفان را نباید در برابر مذاهب دیگر، مذهبی شمرد بلکه عرفان راهی است از راههای پرستش (پرستش از راه محبت نه از راه بیم یا امید) و راهی است برای درک حقایق ادیان در برابر راه ظواهر دینی و راه تفکر عقلی.  
هر یک از مذاهب خداپرستی حتی وثنیت، پیروانی دارد که از این راه سلوک می‌کنند. وثنیت و کلیمیت و مسیحیت و مجوسیت و اسلام عارف دارند و غیر عارف.  
ظهور عرفان در اسلام  
در میان صحابه پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم (که نزدیک به دوازده هزار نفر از ایشان در کتب رجال ضبط و شناخته شده اند) تنها علی علیه السّلام است که بیان بلیغ او از حقایق عرفانی و مراحل حیات معنوی به ذخایر بی‌کرانی مشتمل است.  
و در آثاری که از سایر صحابه در دست است خبری از این مسائل نیست، در میان یاران و شاگردان او کسانی مانند «سلمان فارسی و اویس قرنی و کمیل بن زیاد و رشید هجری و میثم تمار» پیدا می‌شود که عامه عرفا - که در اسلام به وجود آمده‌اند - ایشان را پس از علی علیه السّلام در راس سلسله‌های خود قرار داده‌اند و پس از این طبقه، کسان دیگری مانند «طاووس یمانی و مالک بن دینار و ابراهیم ادهم و شقیق بلخی» در قرن دوم هجری به وجود آمده‌اند که بی آنکه به عرفان و تصوف تظاهر کنند، درزی زهاد و پیش مردم، اولیای حق و مردان وارسته بودند ولی در هر حال ارتباط تربیتی خود را به طبقه پیشین خود نمی‌پوشانیدند.  
پس از این طبقه، طایفه دیگری در اواخر قرن دوم و قرن سوم مانند «با یزید بسطامی و معروف کرخی و جنید بغدادی» و نظایرشان به وجود آمدند که به سیر و سلوک عرفانی پرداختند و به عرفان و تصوف تظاهر نمودند و سخنانی به عنوان کشف و شهود زدند که به واسطه ظواهر زننده‌ای که داشت، فقها و متکلمین وقت را برایشان می‌شورانید و در نتیجه مشکلاتی برایشان به وجود می‌آورد و بسیاری از ایشان را به دخمه زندان یا زیر شکنجه یا پای دار می‌کشانید.  
با این همه در طریقه خود در برابر مخالفین خود سماجت کردند و بدین ترتیب روز به روز طریقت در حال توسعه بود تا در قرن هفتم و هشتم هجری به اوج وسعت و قدرت خود رسید و پس از آن نیز گاهی در اوج و گاهی در حضیض، تا کنون به هستی خود ادامه داده.است (151)  
اکثریت مشایخ عرفان که نامهایشان در تذکره‌ها ضبط شده است به حسب ظاهر مذهب تسنن را داشته‌اند و طریقت به شکلی که امروز مشاهده می‌کنیم (مشتمل به یک رشته آداب و رسومی که در تعالیم کتاب و سنت خبری از آنها نیست) یادگار آنان می‌باشد اگر چه برخی از آداب و رسومشان به شیعه نیز سرایت نموده است.  
چنانکه گفته‌اند جماعت بر این بودند که در اسلام برنامه برای سیر و سلوک بیان نشده است بلکه طریق معرفت نفس، طریقی است که مسلمین به آن پی برده‌اند و مقبول حق می‌باشد مانند طریق رهبانیت که بی اینکه در دعوت مسیح علیه السّلام وارد شده باشد، نصارا از پیش خود درآوردند و مقبول قرار.گرفت (152)  
از این روی هر یک از مشایخ طریقت آنچه را از آداب و رسوم صلاح دیده در برنامه سیر و سلوک گذاشته و به مریدان خود دستور داده است و تدریجا برنامه وسیع و مستقلی به وجود آمده است؛ مانند مراسم سرسپردگی و تلقین ذکر و خرقه و استعمال موسیقی و غنا و وجد در موقع ذکر و گاهی در بعضی سلسله‌ها کار به جایی کشیده که شریعت در سویی قرار گرفته و طریقت در سوی دیگر و طرفداران این روش عملاً به باطنیه ملحق شده‌اند ولی با ملاحظه موازین نظری شیعه، آنچه از مدارک اصلی اسلام (کتاب و سنت) می‌توان استفاده نمود خلاف این است و هرگز ممکن نیست بیانات دینی به این حقیقت راهنمایی نکند یا در روشن کردن برخی از برنامه‌های آن اهمال ورزد یا در مورد کسی (هر که باشد) از واجبات و محرمات خود صرفنظر نماید.  
راهنمائی کتاب و سنت به عرفان نفس و برنامه آن  
خدای متعال در چندین جا از کلام خود امر می‌کند که مردم در قرآن تدبر و دنباله گیری کنند و به مجرد ادراک سطحی قناعت ننمایند و در آیات بسیاری جهان آفرینش و هر چه را که در آن است (بی استثنا) آیات و علامات و نشانه‌های خود معرفی می‌کند.  
با کمی تعمق و تدبر در معنای آیه و نشانه، روشن می‌شود که آیه و نشانه از این جهت آیه و نشانه است که دیگری را نشان دهد نه خود را؛ مثلاً چراغ قرمز که علامت خطر، نصب می‌شود کسی که با دیدن آن متوجه خطر می‌شود چیزی جز خطر در نظرش نیست و توجهی به خود چراغ ندارد و اگر در شکل چراغ یا ماهیت شیشه یا رنگ آن فکر کند در متفکره خود صورت چراغ یا شیشه یا رنگ را دارد نه مفهوم خطر را.  
بنابراین، اگر جهان پدیده‌های جهان و همه و از هر روی آیات و نشانه‌های خدای جهان باشند هیچ استقلال وجودی از خود نخواهند داشت و از هر روی که دیده می‌شوند جزء خدای پاک را نشان نخواهند داد و کسی که به تعلیم و هدایت قرآن با چنین چشمی به چهره جهان و جهانیان نگاه می‌کند چیزی جز خدای پاک درک نخواهد کرد و به جای این زیبایی که دیگران در نمود دلربای جهان می‌یابند وی زیبایی و دلربایی نامتناهی خواهد دید که از دریچه تنگ جهان، خودنمایی و تجلی می‌نماید و آن وقت است که خرمن هستی خود را به تاراج داده دل را به دست محبت خدایی می‌سپارد.  
این درک چنانکه روشن است به وسیله چشم و گوش و حواس دیگر یا به وسیله خیال یا عقل نیست؛ زیرا خود این وسیله‌ها و کار آنها نیز آیات و نشانه‌ها می‌باشند و در این دلالت و هدایت مغفول عنه هستند (153)  
این راهرو که هیچ همتی جز یاد خدا و فراموش نمودن همه چیز ندارد وقتی که می‌شنود خدای متعال در جای دیگر از کلام خود می‌فرماید:  
«ای کسانی که ایمان آورده اید! نفس خود را دریابید وقتی که شما راه را یافتید دیگران که گمراه می‌شوند به شما زیانی نخواهند رسانید» (154) ، خواهد فهمید که یگانه شاهراهی که هدایتی واقعی و کامل را در بر دارد، همان راه نفس اوست و راهنمای حقیقی وی که خدای اوست او را موظف می‌دارد که خود را بشناسد و همه راهها را پشت سر انداخته راه نفس خود را در پیش گیرد و به خدای خود از دریچه نفس خود نگاه کند که مطلوب واقعی خود را خواهد یافت.  
و از این روی پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم می‌فرماید:  
«هر که خود را شناخت خدا را شناخت» (155).  
و نیز می‌فرماید:  
«کسانی از شما خدا را بهتر می‌شناسد که خود را بهتر شناسد» (156).  
و اما برنامه سیر و سلوک این راه، آیات قرآنی بسیاری است که به یاد خدا امر می‌کند مانند اینکه می‌فرماید:  
«مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم» (157) و غیر آن.  
و اعمال صالحه‌ای است که کتاب و سنت تفصیل داده‌اند و در اختتام آن فرموده‌اند:  
«از پیغمبر خود پیروی کنید» (158) ، و چگونه ممکن و متصور است اسلام راهی را راه خدا تشخیص دهد و مردم را به پیمودن آن توصیه نکند یا آن را بشناساند ولی از بیان برنامه آن غفلت کند یا اهمال ورزد و حال آنکه خدای متعال در کلام خود می‌فرماید:  
«ما قرآن را به سوی تو نازل کردیم در حالی که بیان روشنی است نسبت به هر چیزی که به دین و دنیای مردم ارتباط دارد» (159).

بخش سوم: اعتقادات اسلامی از نظر شیعه دوازده امامی

1 - خداشناسی

نظری به جهان هستی و واقعیت - ضرورت وجود خداوند  
درک و شعور انسان که با پیدایش او توام است در نخستین گامی که بر می‌دارد هستی خدای جهان و جهانیان را بر وی روشن می‌سازد؛ زیرا به رغم آنان که در هستی خود و در همه چیز اظهار شک و تردید می‌کنند و جهان هستی را خیال و پندار می‌نامند ما می‌دانیم یک فرد انسان در آغاز پیدایش خود که با درک و شعور توام است، خود و جهان را می‌یابد؛ یعنی شک ندارد که او هست و چیزهای دیگری جز او هست و تا انسان انسان است این درک و علم در او هست و هیچگونه تردید برنمی دارد و تغییر نمی‌پذیرد.  
این واقعیت و هستی که انسان در برابر سوفسطی و شکاک اثبات می‌کند ثابت است و هرگز بطلان نمی‌پذیرد؛ یعنی سخن سوفسطی و شکاک که در حقیقت نفی واقعیت می‌کند هرگز و هیچگاه درست نیست پس جهان هستی واقعیت ثابتی در بر دارد.  
ولی هر یک از این پدیده‌های واقعیت دار که در جهان می‌بینیم دیر یا زود واقعیت را از دست می‌دهد و نابود می‌شود و از اینجا روشن می‌شود که جهان مشهود و اجزاء آن خودشان عین واقعیت (که بطلان پذیر نیست) نیستند بلکه به واقعیتی ثابت تکیه داده با آن واقعیت، واقعیت دار می‌شود و به واسطه آن دارای هستی می‌گردند و تا با آن ارتباط و اتصال دارند با هستی آن هستند و همینکه از آن بریدند نابود می‌شوند (160) ما این واقعیت ثابت بطلان ناپذیر را «واجب الوجود» خدا می‌نامیم.  
نظری دیگر از راه ارتباط انسان و جهان  
راهی که در فصل گذشته برای اثبات وجود خدا پیموده شد، راهی است بسیار ساده و روشن که انسان با نهاد خدادادی خود آن را می‌پیماید و هیچگونه پیچ و خم ندارد، ولی بیشتر مردم به واسطه اشتغال مداوم که به مادیات دارند و استغراقی که در لذایذ محسوسه پیدا کرده‌اند رجوع به نهاد خدادادی و فطرت ساده و بی آلایش برایشان بسیار سخت و سنگین می‌باشد.  
از این روی اسلام که آیین پاک خود را همگانی معرفی می‌کند و همه را در برابر مقاصد دینی مساوی می‌داند اثبات وجود خدا را با این گونه مردم از راه دیگر در میان می‌نهد و از همان راهی که فطرت ساده را از توجه مردم به دور داشته با ایشان سخن گفته خدا را می‌شناساند.  
قرآن کریم خداشناسی را از راههای مختلف به عامه مردم تعلیم می‌دهد و بیشتر از همه افکارشان را به آفرینش جهان و نظام که در جهان حکومت می‌کند معطوف می‌دارد و به مطالعه آفاق و انفس دعوت می‌نماید؛ زیرا انسان در زندگی چند روزه خود هر راهی را پیش گیرد و در هر حالی که مستغرق شود از جهان آفرینش و نظامی که در آن حکومت می‌کند بیرون نخواهد بود و شعور و ادراک وی از تماشای صحنه شگفت آور آسمان و زمین چشم نخواهد پوشید.  
این جهان پهناور هستی (161) که پیش چشم ماست (چنانکه می‌دانیم) هر یک از اجزای آن و مجموع آنها پیوسته در معرض تغییر و تبدیل می‌باشد و هر لحظه در شکل تازه و بی سابقه‌ای جلوه می‌کند.  
و تحت تاثیر قوانین استثناناپذیر لباس تحقق می‌پوشد و از دورترین کهکشانها گرفته تا کوچکترین ذره‌ای که اجزای جهان را تشکیل می‌دهد هر کدام متضمن نظامی است واضح که با قوانین استثناناپذیر خود به طور حیرت انگیزی در جریان می‌باشد و شعاع عملی خود را از پست ترین وضع به سوی کاملترین حالات سوق می‌دهد و به هدف کمال می‌رساند.  
و بالاتر از نظامهای خصوصی، نظامهای عمومی تر و بالا خره نظام همگانی جهانی که اجزای بیرون از شمار جهان را به همدیگر ربط می‌دهد و نظامهای جزئی را به هم می‌پیوندد و در جریان مداوم خود هرگز استثنا نمی‌پذیرد و اختلال بر نمی‌دارد.  
نظام آفرینش اگر انسانی را مثلاً در زمین جای می‌دهد ساختمان وجودش را طوری ترکیب می‌کند که با محیط زندگی خود سازش کند و محیط زندگی وی را طوری ترتیب می‌دهد که مانند دایه‌ای با مهر و عطوفت به پرورشش پرداخته آفتاب و ماه و ستارگان و آب و خاک و شب و روز و فصول سال و ابر و باد و باران و گنجینه‌های زیرزمینی و روی زمینی و بالا خره همه سرمایه و نیروی خود را در راه آسایش و آرامش خاطر وی گذاشته به کار می‌بندد. ما چنین ارتباط و سازشی را میان هر پدیده و میان همسایگان دور و نزدیک و خانه‌ای که در آن زندگی می‌کند می‌یابیم.  
این گونه پیوستگی و به هم بستگی در تجهیزات داخلی هر یک از پدیده‌های جهان نیز پیداست. آفرینش اگر برای انسان نان داده برای تحصیل آن پای و برای گرفتن آن دست و برای خوردن آن دهان و برای جویدن آن دندان داده است و آن را با یک رشته وسائلی که مانند حلقه‌های زنجیر به هم پیوسته‌اند به هدف کمالی این آفریده (بقا و کمال) مرتبط ساخته است.  
دانشمندان جهان تردید ندارند که روابط بی پایانی که در اثر تلاش علمی چندین هزار ساله خود به دست آورده‌اند، طلیعه ناچیزی است از اسرار آفرینش که دنباله‌های تمام نشدنی به دنبال خود دارد و هر معلوم تازه‌ای مجهولات بیشماری را به بشر اخطار می‌کند.  
آیا می‌توان گفت این جهان پهناور هستی که سرتاسر اجزای آن جدا جدا و در حال وحدت و اتصال با استحکام و اتفاق حیرت انگیز خود از یک علم و قدرت نامتناهی حکایت می‌کند، آفریدگاری نداشته و بی جهت و بی سبب به وجود آمده است؟  
آیا این نظامها جزئی و کلی و بالا خره نظام همگانی جهانی که با ایجاد رابطه‌های محکم و بی شمار جهان را یک واحد بزرگ قرار داده و با قوانین استثناناپذیر و دقیق خود در جریان است همه و همه بدون نقشه و به حسب اتفاق و تصادف بوده؟ یا هر یک از این پدیده‌ها و محیطهای کوچک و بزرگ جهان برای خود پیش از پیدایش نظامی برگزیده و راه و رسمی انتخاب کرده و پس از پیدایش، آن را به موقع اجرا می‌گذارد؟  
یا این جهان با وحدت و اتصال کاملی که دارد و یک واحد بیش نیست ساخته و پرداخته سببهای متعدد و مختلف می‌باشد، با دستورهای گوناگون گردش می‌کند؟  
البته فردی که هر حادثه و پدیده‌ای را به علت و سببی نسبت می‌دهد و گاهی برای پیدا کردن سببی مجهول، روزگارها با بحث و کوشش می‌گذراند و دنبال پیروزی علمی می‌گردد، فردی که با مشاهده چند آجر که با نظم و ترتیب روی هم چیده شده نسبت آن را به یک علم و قدرت می‌دهد و اتفاق و تصادف را نفی کرده به وجود نقشه و هدفی قضاوت می‌نماید، هرگز حاضر نخواهد شد جهان را بی سبب پیدایش، یا نظام جهان را اتفاقی و تصادفی فرض کند.  
پس جهان با نظامی که در آن حکومت می‌کند آفریده آفریدگار بزرگی است که با علم و قدرت بی پایان خود آن را به وجود آورده و به سوی هدفی سوق می‌دهد و اسباب جزئیه که حوادث جزئیه را در جهان به وجود می‌آورند همه بالا خره به او منتهی می‌شوند و از هر سوی، تحت تسخیر و تدبیر وی می‌باشند، هر چیزی در هستی خود نیازمند به اوست و او به چیزی نیازمند نیست و از هیچ علت و شرطی سرچشمه نمی‌گیرد.  
وحدانیّت خداوند  
هر واقعیتی را از واقعیتهای جهان فرض کنیم واقعیتی است محدود؛ یعنی بنا به فرض و تقدیری (فرض وجود سبب و شرط) هستی را داراست و بنا به فرض و تقدیری (فرض عدم سبب و شرط) منفی است و در حقیقت وجودش مرزی دارد که در بیرون آن مرز یافت نمی‌شود تنها خداست که هیچ حد و نهایتی برای وی فرض نمی‌توان کرد؛ زیرا واقعیت وی مطلق است و به هر تقدیر موجود می‌باشد و به هیچ سبب و شرطی مرتبط و نیازمند نیست.  
روشن است که در مورد امر نامحدود و نامتناهی نمی‌توان «عدد» فرض نمود؛ زیرا هر دوم که فرض شود، غیر از اولی خواهد بود و در نتیجه هر دو محدود و متناهی خواهند بود و به واقعیت همدیگر مرز خواهند زد؛ چنانکه اگر حجمی را مثلاً نامحدود و نامتناهی فرض کنیم در برابر آن حجمی دیگر نمی‌توان فرض کرد و اگر هم فرض کنیم دومی همان اولی خواهد بود، پس «خدا» یگانه است و شریک وجود.ندارد (162)  
ذات و صفت  
اگر انسانی را مثلاً مورد بررسی عقلی قرار دهیم، خواهیم دید ذاتی دارد که همان انسانیت شخصی اوست و صفاتی نیز همراه دارد که ذاتش با آنها شناخته می‌شود مانند اینکه زاده فلان شخص است و پسر فلان کسی است، داناست و تواناست و بلند قامت و زیباست یا خلاف این صفات را دارد.  
این صفات اگر چه برخی از آنها مانند صفت اولی و دومی هرگز از ذات جدا نمی‌شوند و برخی مانند دانایی و توانایی امکان جدایی و تغییر را دارند ولی در هر حال همگی غیر از ذات و همچنین هر یک از آنها غیر از دیگری می‌باشد.  
این مطلب (مغایرت ذات با صفات و صفات با همدیگر) بهترین دلیل است بر اینکه ذاتی که صفت دارد و صفتی که معرف ذات است هر دو محدود و متناهی می‌باشند؛ زیرا اگر ذات نامحدود و نامتناهی بود صفات را نیز فرا می‌گرفت و همچنین صفات نیز همدیگر را فرا می‌گرفتند و در نتیجه همه یکی می‌شد مثلاً ذات انسان مفروض همان توانایی بود و همچنین توانایی و دانایی و بلند قامتی و زیبایی همه عین همدیگر و همه این معانی یک معنا بیش نبود.  
از بیان گذشته روشن می‌شود که برای ذات خداوند عزوجل، صفت (به معنایی که گذشت) نمی‌توان اثبات نمود؛ زیرا صفت بی تحدید صورت نمی‌گیرد و ذات مقدسش از هر تحدیدی منزه است (حتی از همین تنزیه که در حقیقت اثبات صفتی است)  
معنای صفات خداوندی  
در جهان آفرینش کمالات زیادی سراغ داریم که در صورت صفات ظاهر شده‌اند اینها صفات مثبتی هستند که در هر جا ظاهر شوند مورد خود را کاملتر نموده ارزش وجودی بیشتری به آن می‌دهند؛ چنانکه از مقایسه یک موجود زنده مانند انسان با یک موجود بی روح مانند سنگ، روشن است.  
بی شک این کمالات را خدا آفریده و داده است و اگر خودش آنها را نداشت به دیگران نمی‌بخشید و تکمیل شان نمی‌کرد و از این رو به قضاوت عقل سلیم باید گفت خدای آفرینش علم دارد قدرت دارد و هر کمال واقعی را دارد. گذشته از این چنانکه گذشت - آثار علم و قدرت و در نتیجه آثار حیات از نظام آفرینش پیداست.  
ولی نظر به اینکه ذات خداوندی نامحدود و نامتناهی است این کمالات که در صورت صفات برای او اثبات می‌شوند در حقیقت عین ذات و همچنین عین یکدیگر می‌باشند (163) و مغایرتی که میان ذات و صفات و همچنین در میان خود صفات دیده می‌شود تنها در مرحله مفهوم است و به حسب حقیقت جز یک واحد غیر قابل تقسیم در میان نیست.  
اسلام برای جلوگیری از این اشتباه ناروا (تحدیدات به واسطه توصیف یا نفی اصل کمال) عقیده پیروان خود را در میان نفی و اثبات نگه می‌دارد (164) و دستور می‌دهد این گونه اعتقاد کنند که:  
خدا علم دارد نه مانند علم دیگران، قدرت دارد نه مانند قدرت دیگران، می‌شنود نه با گوش، می‌بیند نه با چشم و به همین ترتیب.  
توضیح بیشتر در معنای صفات  
صفات بر دو قسمند:  
«صفات کمال و صفات نقص»، صفات کمال چنانکه پیشتر اشاره شد معانی اثباتی هستند که موجب ارزش وجودی بیشتر وآثار وجودی فزونتر برای موصوفات خود می‌باشند؛ چنانکه با مقایسه یک موجود زنده و دانا و توانا با یک موجود دیگر مرده و بی علم و قدرت روشن است، و صفات نقص صفاتی هستند برخلاف آن.  
وقتی که در معانی صفات نقص، دقیق شویم خواهیم دید که به حسب معنا منفی بوده از فقدان کمال و نداشتن یک نوع ارزش وجودی حکایت می‌کند؛ مانند جهل و عجز و زشتی و ناتندرستی و نظایر اینها. بنابر آنچه گذشت، نفی صفات نقص، معنای صفات کامل می‌دهد؛ مانند نفی نادانی که معنای دانایی و نفی ناتوانی که معنای توانایی می‌دهد.  
و از اینجاست که قرآن کریم هر صفت. کمالی را مستقیما برای خدای متعال اثبات می‌کند و هر صفت نقص را نیز نفی کرده، منفی آن را برای وی اثبات می‌نماید؛ چنانکه می‌فرماید:  
(و هُو اْلعَلیمُ الْقَدیرُ وَ هُوَ الْحَیُّ و لا تَاءْخُذُهُ سِنَةٌ و لا نَوْمٌ وَ اعْلَمُوا اَنَّکُمْ غَیْرُ مُعْجِزِی اللّهِ).  
نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت این است که خدای متعال واقعیتی است مطلق که هیچگونه حد و نهایت ندارد و از این روی (165) هر صفت کمالی هم که در موردش اثبات می‌شود، معنای محدودیت را نخواهد داشت. وی مادی و جسمانی و محدود به مکان و زمان نیست و از هر صفت حالی که حادث باشد منزه است و هر صفتی که حقیقتا برای وی اثبات می‌شود از معنای محدودیت تعریه و تخلیه شده است؛ چنانکه می‌فرماید:  
(لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ) (166)  
صفات فعل  
صفات (علاوه بر آنچه گذشت) با انقسام دیگری منقسم می‌شوند به صفات ذات و صفات فعل. توضیح اینکه:  
صفت گاهی با خود موصوف قائم است مانند حیات و علم و قدرت که با شخص انسان زنده و دانا و توانا قائم هستند و ما می‌توانیم انسان را به تنهایی با آنها متصف فرض کنیم اگر چه غیر از وی چیز دیگر فرض نکنیم و گاهی تنها با موصوف قائم نیست و موصوف برای اینکه با آن صفت متصف شود، نیازمند تحقق چیز دیگری است مانند نویسندگی و سخنگویی و خواستاری و نظایر آنها؛ زیرا انسان وقتی می‌تواند نویسنده باشد که دوات و قلم و کاغذ مثلاً فرض شود و وقتی سخنگو می‌شود که شنونده‌ای فرض شود و وقتی خواستار می‌شود که خواستنی وجود داشته باشد و تنها فرض انسان در تحقق این صفات، کافی نیست.  
از اینجا روشن می‌شود که صفات حقیقی خدای متعال (چنانکه گذشت عین ذاتند) تنها از قسم اول می‌باشند و اما قسم دوم که در تحقق آنها پای غیر در میان است و هر چه غیر اوست آفریده او و در پیدایش پس از اوست، صفتی را که با پیدایش خود به وجود می‌آورد نمی‌شود صفت ذات و عین ذات خدای متعال گرفت.  
صفاتی که برای خدای متعال بعد از تحقق آفرینش، ثابت می‌شود مانند آفریدگار، کردگار، پروردگار، زنده کننده، میراننده، روزی دهنده و نظایر آنها عین ذات نیستند بلکه زاید بر ذاتند و صفت فعلند.  
مراد از «صفت فعل» این است که پس از تحقق فعل، معنای صفت از فعل گرفته شود نه از ذات، مانند آفریدگار که پس از تحقق آفرینش از آفریده‌ها آفریدگار بودن خدای متعال ماخوذ و مفهوم می‌شود و با خود آفریده‌ها قائم است نه با ذات مقدس خدای متعال تا ذات با پیدایش صفت از حالی به حالی تغییر کند.  
شیعه دو صفت اراده و کلام را به معنایی که از لفظ آنها فهمیده می‌شود (اراده به معنای خواستن، «کلام» یعنی کشف لفظی از معنا) صفت فعل می‌دانند (167) و معظم اهل سنت آنها را به معنای علم گرفته و صفت ذات می‌شمارند.  
قضا و قدر  
قانون علیت در جهان هستی به نحو استثنا ناپذیر، حکمفرما و جاری است. به مقتضای این قانون، هر یک از پدیده‌های این جهان در پیدایش خود به عللی (اسباب و شرایط تحقق) بستگی دارد که با فرض تحقق همه آنها (که علت تامه نامیده می‌شود) پیدایش آن پدیده (معلول مفروض) ضروری (جبری) است و با فرض فقدان همه آنها یا برخی از آنها پیدایش پدیده نامبرده محال است. با بررسی و کنجکاوی این نظریه، دو مطلب ذیل برای ما روشن می‌شود:  
1 - اگر یک پدیده (معلول) را با مجموع علت تامه و همچنین با اجزای علت تامه اش بسنجیم، نسبت آن به علت تامه نسبت ضرورت (جبر) خواهد بود و نسبتش به هر یک از اجزای علت تامه (که علت ناقصه نامیده می‌شود) نسبت امکان است؛ زیرا جزء علت نسبت به معلول تنها امکان وجود را می‌دهد، نه ضرورت وجود را.  
بنابراین، جهان هستی که هر پدیده از اجزای آن در پیدایش خود بستگی ضروری به علت تامه خود دارد، ضرورت در سراسر آن حکمفرما و پیکره آن از یک سلسله حوادث ضروری و قطعی تنظیم شده است، با این حال صفت امکان در اجزای آن (پدیده‌ها که به غیر علت تامّه خود نسبت و ارتباط دارند) محفوظ می‌باشد.  
قرآن کریم در تعلیم خود این حکم ضرورت را به نام «قضای الهی» نامیده؛ زیرا همین ضرورت از هستی دهنده جهان هستی سرچشمه گرفته و از این روی حکم و قضایی است حتمی که قابل تخلف نیست و عادلانه می‌باشد که استثنا و تبعیض برنمی دارد.  
خدای متعال می‌فرماید:  
(اَلا لَهُ الْخَلْقُ وَاْلاَمْرُ) (168)  
و می‌فرماید:  
(اِذا قَضی اَمْراً فَاِنَّما یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ) (169)  
و می‌فرماید:  
(وَاللّهُ یَحْکُمُ لا مُعَقِّبَ لِحُکْمِهِ) (170)  
2 - هر یک از اجزای علت، اندازه و الگویی مناسب خود نسبت به معلول می‌دهد و پیدایش معلول موافق و مطابق مجموع اندازه هایی است که علت تامه برایش معین می‌کند مثلاً عللی که تنفس را برای انسان به وجود می‌آورد تنفس مطلق را ایجاد نمی‌کند بلکه اندازه معینی از هوای مجاور دهان و بینی را در زمان معین و مکان معین و شکل معین از مجرای تنفس به محوطه ریه می‌فرستد و عللی که ابصار را برای انسان بوجود می‌آورد (و انسان نیز جزء آنهاست) ابصار بی قید و شرط را محقق نمی‌سازد بلکه ابصاری که به واسطه وسائل آن از هر جهت برای وی اندازه گرفته شده ایجاد می‌کند این حقیقت در همه پدیده‌های جهان و حوادثی که در آن اتفاق می‌افتد بدون تخلف جاری است.  
قرآن کریم در تعلیم خود این حقیقت را «قدر» نامیده و به چنانکه می‌فرماید:  
(اِنّا کُلَّ شَیْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ). (171)  
و می‌فرماید:  
(وَاِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلاّ عِنْدَنا خَزائنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ اِلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ) (172)  
و چنانکه به موجب قضای الهی هر پدیده و حادثه‌ای که در نظام آفرینش جای می‌گیرد ضروری الوجود و غیر قابل اجتناب است همچنین به موجب «قدر» هر پدیده و حادثه‌ای که به وجود می‌آید از اندازه‌ای که از جانب خدا برایش معین شده هرگز کمترین تخلف و تعدی نخواهد نمود.  
انسان و اختیار  
فعلی که انسان انجام می‌دهد یکی از پدیده‌های جهان آفرینش است و پیدایش آن مانند سایر پدیده‌های جهان بستگی کامل به علت دارد و نظر به اینکه انسان جزء جهان آفرینش و ارتباط وجودی با اجزای دیگر جهان دارد، اجزای دیگر را در فعل وی بی اثر نمی‌توان دانست؛ مثلاً لقمه نانی که انسان می‌خورد، برای انجام این فعل چنانکه وسایل دست و پا و دهان و علم و قدرت و اراده لازم است، وجود نان در خارج و در دسترس بودن و مانع نداشتن و شرایط دیگر زمانی و مکانی برای انجام عمل لازم است که با نبودن یکی از آنها فعل غیر مقدور است و با تحقق همه آنها (تحقق علت تامه) تحقق فعل ضروری است.  
و چنانکه گذشت ضروری بودن فعل نسبت به مجموع اجزای علت تامه منافات با این ندارد که نسبت فعل انسان که یکی از اجزای علت تامه است نسبت امکان باشد.  
انسان امکان یعنی اختیار فعل را دارد و ضروری بودن نسبت فعل به مجموع اجزای علت موجب ضروری بودن نسبت فعل به برخی از اجزای آن که انسان است نمی‌باشد.  
درک ساده و بی آلایش انسان نیز این نظر را تایید می‌کند؛ زیرا ما می‌بینیم مردم با نهاد خدادادی خود میان امثال خوردن و نوشیدن و رفتن و آمدن و میان صحت و مرض و بزرگی و کوچکی، بلندی قامت، فرق می‌گذارند و قسم اول را که با خواست و اراده انسان ارتباط مستقیم دارد در اختیار شخص می‌دانند و مورد امر و نهی و ستایش و نکوهش قرار می‌دهند برخلاف قسم دوم که در آنها تکلیفی متوجه انسان نیست.  
در صدر اسلام میان اهل سنّت در خصوص افعال انسان، دو مذهب مشهور بود؛ گروهی از این روی که افعال انسان متعلق اراده غیر قابل تخلف خداست، انسان را در افعال خود مجبور می‌دانستند! و ارزش برای اختیار و اراده انسان نمی‌دیدند و گروهی انسان را در فعل خود مستقل می‌دانستند و دیگر متعلق اراده خدایی ندیده از حکم «قدر» خارج می‌شمردند.  
ولی به حسب تعلیم اهل بیت که با ظاهر تعلیم قرآن مطابقت دارد، انسان در فعل خود مختار است ولی مستقل نیست، بلکه خدای متعال از راه اختیار، فعل را خواسته است و به حسب تعبیر سابق ما: خدای متعال از راه مجموع اجزای علت تامه که یکی از آنها اراده و اختیار انسان می‌باشد، فعل را خواسته و ضرورت داده است و در نتیجه این گونه خواست خدایی فعل ضروری و انسان نیز در آن مختار می‌باشد؛ یعنی فعل نسبت به مجموع اجزای علت خود، ضروری و نسبت به یکی از اجزاء که انسان باشد، اختیاری و ممکن است.  
امام ششم (ع) می‌فرماید:  
«نه جبر است و نه تفویض بلکه امری است میان دو امر» (173).

2 - پیغمبر شناسی

به سوی هدف - هدایت عمومی  
دانه گندمی که در شکم خاک با شرایط مناسبی قرار می‌گیرد، شروع به رشد و نمو کرده به شاهراه تحول می‌افتد و هر لحظه صورت و حالت تازه‌ای به خود گرفته با نظم و ترتیب مشخصی راهی را می‌پیماید تا یک بوته‌ای کامل، دارای خوشه‌های گندم می‌شود و اگر یکی از دانه‌های آن به زمین افتد باز مسیر گذشته را آغاز کرده به سرانجام می‌رساند، و اگر هسته میوه‌ای است در مهد زمین آغاز حرکت نموده، پوست را شکافته جوانه سبزی می‌دهد و راه منظم و مشخصی را پیموده بالا خره درختی برومند و سرسبز و باردار می‌شود.  
اگر نطفه حیوانی است در میان تخم یا در رحم مادر، شروع به تکامل نموده راه مشخصی را که ویژه همان حیوان نطفه‌ای است، سیر نموده، فردی کامل از همان حیوان می‌شود.  
این راه مشخص و سیر منظم در هر یک از انواع آفرینش که در این جهان مشهودند برقرار و در سرنوشت همان نوع است و هرگز بوته سبز گندم که از دانه شروع نموده به گوسفند یا بز یا فیل نمی‌رسد و هرگز حیوانی ماده که از نر خود باردار گشته، خوشه گندم یا درخت چنار نمی‌زاید حتی اگر نقصی در ترکیب اعضا یا در عمل طبیعی نوزادی پیدا شود مثلاً گوسفندی بی چشم یا بوته گندمی بی خوشه به وجود آید، ما تردید نمی‌کنیم که به یک آفت و سبب مخالف مستند می‌باشد.  
نظم و ترتیب مداوم در تحول و تکون اشیاء و اختصاص هر نوع از انواع آفرینش در تحول و تکامل خود به نظامی خاص، برای متتبع کنجکاو و غیر قابل انکار می‌باشد. از این نظریه روشن دو مسئله دیگر می‌توان نتیجه گرفت:  
1 - در میان مراحل که نوعی از انواع آفرینش از آغاز پیدایش تا انجام آن می‌پیماید یک اتصال و ارتباطی برقرار است مانند اینکه نوع نامبرده در هر یک از مراحل تحول و تکون خود از پشت سر دفع و از پیش رو جذب می‌شود.  
2 - نظر به اتصال و ارتباط نامبرده آخرین مرحله سیر هر نوع از آغاز پیدایش مطلوب و مورد توجه تکوینی همان پدیده نوعی است چنانکه مغز گردویی که در زیر خاک جوانه سبز می‌دهد از همان وقت متوجه یک درخت برومند گردویی است و جنین در تخم یا در رحم، از آغاز تکون به سوی حیوان کاملی رهسپار می‌باشد.  
قرآن کریم در تعلیم خود (که مطلق آفرینش و پرورش اشیاء را به خدا نسبت می‌دهد) این رهسپاری و کشش را که هر نوع از انواع آفرینش در راه کمال خود دارد به هدایت الهی و رهبری خدایی نسبت می‌دهد؛ چنانکه می‌فرماید:  
(الَّذی اَعْطی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی). (174)  
و می‌فرماید:  
(اَلَّذی خَلَقَ فَسَوّی و الذی قَدَّرَ فَهَدی) (175)  
و به نتیجه‌های نامبرده اشاره کرده می‌فرماید:  
(وَ لِکُلّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلّیها) (176)  
و می‌فرماید:  
(وَما خَلَقْنَا السَّمواتِ و الارض وَما بَیْنَهُما لاعِبینَ ما خَلَقْناهُما اِلاّ بِالْحَقِّ وَلکِنَّ اَکْثَرَهُمْ لا یَعْلَمُونَ) (177)  
هدایت خصوصی  
بدیهی است نوع انسان از این کلیات مستثنا نیست و همین هدایت تکوینی که در همه انواع آفرینش حکومت می‌کند در وی نیز حکومت خواهد کرد و چنانکه هر نوع با سرمایه اختصاصی خود به سوی کمال خود رهسپار می‌شود و هدایت می‌یابد، انسان نیز با هدایت تکوینی به سوی کمال واقعی خود هدایت یابد. انسان در عین اینکه با انواع دیگر نباتی و حیوانی در بسیاری از خصایص شریک است، خصیصه اختصاصی دارد که از دیگران تمیزش می‌دهد و آن «خرد» است.  
«خرد» است که انسان به واسطه آن به تفکر پرداخته و از هر وسیله‌ای ممکن به نفع خود استفاده می‌نماید. در فضای بیکران آسمانها اوج می‌گیرد و در اعماق دریاها شناوری می‌کند و در سطح زمین از انواع جماد و نبات و حیوان استثمار و استخدام می‌نماید و حتی از همنوعان خود تا جایی که می‌توان سود می‌گیرد.  
انسان به حسب طبع اولی سعادت و کمال خود را در آزادی مطلق خود می‌بیند ولی نظر به اینکه سازمان وجودیش سازمان اجتماعی است و نیازمندیهای بی شمار دارد که هرگز به تنهایی توانایی رفع آنها را ندارد و در صورت اجتماع و تعاون با همنوعان خود که آنان نیز همان غریزه خودخواهی و آزادی دوستی را دارند، ناگزیر است مقداری از آزادی خود را در این راه از دست بدهد، در برابر سودی که از دیگران می‌برد سودی بدهد و معادل آنکه از رنج دیگران بهره می‌گیرد، از رنج خود بهره بدهد؛ یعنی «اجتماع تعاونی» را از روی ناچاری می‌پذیرد.  
این حقیقت از حال نوزادان و کودکان، بسیار روشن است؛ نوزادان در آغاز درخواستهای خود به چیزی جز زور و گریه متوسل نمی‌شوند و نیز زیر بار هیچ قانون و مقرراتی نمی‌روند، ولی تدریجا به حسب تکامل فکر می‌فهمند که کار زندگی تنها با سرکشی و زورگویی پیش نمی‌رود و کم کم به حال فرد اجتماعی نزدیک می‌شوند تا در سن یک فرد اجتماعی که تفکر کامل دارد به همه مقرارت اجتماعی محیط خود، رام می‌گردند، انسان به دنبال پذیرفتن «اجتماع تعاونی» وجود قانون را لازم می‌شمرد که در اجتماع حکومت کرده وظیفه هر یک از افراد را معین و سزای هر متخلف را مشخص سازد. قانونی که با جریان عملی آن هر یک از افراد جامعه به سعادت واقعی خود برسند و نیکبختی را که معادل ارزش اجتماعی وی می‌باشد بیابند.  
این قانون همان قانون عملی همگانی است که بشر از روز پیدایش تا امروز پیوسته خواهان و شیفته آن است و همیشه آن در سرلوحه آرزوهای خود قرار داده در برآوردن آن تلاش می‌کند، بدیهی است اگر چنین چیزی امکان نداشت و در سرنوشت بشریت نوشته نشده بود، خواست همیشگی بشر قرار نمی.گرفت (178)  
خدای متعال به حقیقت این اجتماع بشری اشاره نموده می‌فرماید:  
(نَحْنُ قَسَمْنا بَیْنَهُمْ مَعیشَتَهُمْ فِی الْحَیوةِ الدُّنْیا وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِیَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِیّاً) (179)  
در معنای خودخواهی و انحصارطلبی انسان می‌فرماید:  
(اِنَّ الاِنْسانَ خُلِقَ هَلوُعاً اِذا مَسَّهُ الشَّرُ جَزوُعاً و إذا مَسَّهُ الْخَیْرُ مَنوُعاً) (180)  
خرد و قانون  
اگر درست دقت کنیم خواهیم دید قانونی که بشر پیوسته در آرزوی آن است و مردم تنها و دسته دسته با نهاد خدادادی لزوم چنان مقرراتی را که سعادتشان را تامین کند، درک می‌کنند، همانا قانونی است که جهان بشریت را از آن جهت که جهان بشری است بی تبعیض و استثنا به نیکبختی رسانیده در میانشان کمال عمومی را برقرار سازد و بدیهی است تا کنون در دوره‌های گوناگون زندگی بشر، چنین قانونی که تنظیم یافته عقل و خرد باشد، درک نشده است و اگر چنین قانونی به حسب تکوین به عهده خرد گذاشته شده بود، البته در این روزگاران دراز برای بشریت درک و مفهوم می‌شد بلکه همه افراد مردم که با جهاز تعقل مجهز می‌باشند آن را تفصیلاً درک می‌کردند چنانکه لزوم آن را در جامعه خود درک می‌کنند.  
و به عبارت روشنتر: قانون کامل مشترکی که باید سعادت جامعه بشری را تامین کند و باید بشر از راه آفرینش و تکوین به سوی آن هدایت شود، اگر تکوینا به عهده خرد گذاشته شده بود، هر انسان با خردی آن را درک می‌کرد چنانکه سود و زیان و سایر ضروریات زندگی خود را درک می‌کند ولی از چنین قانونی تا کنون خبری نیست و قوانینی که خود به خود یا با وضع یک فرد فرمانروا یا افراد یا ملل که تا کنون در جامعه‌های بشری جریان یافته، برای جمعی مسلم برای غیر آنان غیر مسلم است و دسته‌ای از آن با اطلاع و دسته‌ای بی اطلاع می‌باشند و هرگز همه مردم که در ساختمان بشری مساوی و همه با خرد خدادادی مجهزند درک مشترکی در این باب ندارند.  
شعور مرموزی که «وحی» نامیده می‌شود  
با بیان گذشته روشن شد که قانونی را که سعادت جامعه بشری را تامین کند خرد درک نمی‌کند و چون به مقتضای نظریه هدایت عمومی، وجود چنین درکی در نوع انسانی ضروری است ناگزیر دستگاه درک کننده دیگری در میان نوع انسانی باید وجود داشته باشد که وظایف واقعی زندگی را به آنان بفهماند و در دسترس همگان گذارد و این شعور و درک که غیر از عقل و حس می‌باشد، «شعور وحی» نامیده می‌شود، البته لازمه پیدایش چنین نیرویی در انسانیت این نیست که در همه افرد پیدا شود چنانکه نیروی تناسل در انسانیت آفریده شده ولی درک لذت ازدواج و مهیّا شدن برای آن، تنها در افرادی پیدا می‌شود که به سن بلوغ برسند و شعور وحی در افرادی که ظهور نکرده، شعوری است مرموز چنانکه درک لذت ازدواج برای افراد نابالغ انسان، درکی است مرموز.  
خدای متعال در کلام خود در خصوص وحی شریعت خود و نارسایی عقل در این خصوص اشاره کرده می‌فرماید:  
«اِنّا اَوْحَیْنا اِلَیْکَ کَما اَوْحَیْنا اِلی نُوحٍ و النَّبِییّنَ مِنْ بَعْدِهِ … رُسُلاً مُبَشِّرین وَ مُنْذِرینَ لِئَلاّ یَکُونَ لِلنّاسِ عَلَی اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ.» (181)  
پیغمبران - عصمت نبوت  
ظهور پیغمبران خدا نظریه وحی را که در فصل سابق گذشت تایید می‌کند پیغمبران خدا مردانی بودند که دعوی وحی و نبوت نمودند و برای دعوی خود حجت قاطع اقامه کردند و مواد دین خدا را که همان قانون سعادتبخش خدایی است، به مردم تبلیغ نموده در دسترس عموم گذاشتند و چون پیغمبران که با وحی و نبوت مجهز بودند، در هر زمان که ظاهر شدند بیش از یک فرد یا چند فرد نبودند، خدای متعال هدایت بقیه مردم را با ماموریت دعوت و تبلیغ که به پیغمبران خود داده، تتمیم و تکمیل فرمود.  
و از اینجاست که پیغمبر خدا باید با صفت عصمت متصف باشد؛ یعنی در گرفتن وحی از جانب خدا و در نگهداری آن و در رسانیدن آن به مردم از خطا مصون باشد و معصیت (تخلف از قانون خود) نکند؛ زیرا - چنانکه گذشت - تلقی وحی و حفظ و تبلیغ آن سه رکن هدایت تکوینی می‌باشند و خطا در تکوین معنا ندارد.  
گذشته از اینکه معصیت و تخلف از مؤدای دعوت و تبلیغ خود، دعوتی است عملی به ضد دعوت و موجب سلب وثوق و اطمینان مردم است از راستی و درستی دعوت و در نتیجه غرض و هدف دعوت را تباه می‌کند.  
خدای متعال در کلام خود به عصمت پیغمبران اشاره نموده می‌فرماید:  
(وَ اجْتَبَیْناهُمْ وَ هَدَیْناهُمْ اِلی صِراطٍ مُسْتَقیمٍ) (182)  
و باز می‌فرماید:  
(عالِمُ الْغَیْبِ فَلا یُظْهِرُ عَلی غَیْبِهِ اَحَداً اِلاّ مَنِ ارْتَضی مِنْ رَسُولٍ فَاِنَّهُ یَسْلُکُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ و من خَلْفِهِ رَصَداً لِیَعْلَمَ اَنْ قَدْ اَبْلَغَوُا رِسالاتِ رَبِّهِمْ). (183)  
پیغمران و دین آسمانی  
آنچه پیغمبران خدا از راه وحی به دست آورده و به عنوان پیغام و سفارش خدایی به مردم رسانیدند «دین» بود؛ یعنی روش زندگی و وظایف انسانی که سعادت واقعی انسان را تامین می.کند (184)  
دین آسمانی به طور کلی از دو بخش اعتقادی و عملی مرکب می‌باشد، بخش اعتقادی یک رشته اعتقادات اساسی و واقع بینی‌ها است که باید انسان پایه زندگی خود را به روی آنها گذارد و آنها سه اصل کلی «توحید، نبوت و معاد» است که با اختلال یکی از آنها پیروی دین صورت نبندد.  
و بخش عملی یک رشته وظایف اخلاقی و عملی است که مشتمل است بر وظایفی که انسان نسبت به پیشگاه خدای جهان و وظایفی که انسان در برابر جامعه بشری دارد.  
و از اینجاست که وظایف فرعی که در شرایع آسمانی برای انسان تنظیم شده بر دو گونه است اخلاق و اعمال و هر یک از آنها نیز بر دو قسم است:  
الف - قسمتی، اخلاق و اعمالی است که به پیشگاه خداوندی ارتباط دارد مانند خلق و صفت ایمان و اخلاص و تسلیم و رضا و خشوع و مانند عمل نماز و روزه و قربانی و این دسته به ویژه «عبادات» نامیده می‌شود و خضوع و بندگی انسان را نسبت به پیشگاه خدایی مسجل می‌سازد.  
ب - و قسمتی، اخلاق و اعمال شایسته‌ای است که به جامعه ارتباط دارد مانند اخلاق و صفات بشر دوستی و خیرخواهی و عدالت و سخاوت و مانند وظایف معاشرت و داد و ستد و غیر آنها و این قسم به ویژه «معاملات» نامیده می‌شود.  
و از طرف دیگر نوع انسانی تدریجا متوجه کمال است و جامعه بشری به مرور زمان، کاملتر می‌شود، ظهور این تکامل در شرایع آسمانی نیز ضروری است و قرآن کریم نیز همین تکامل تدریجی را (چنانکه از راه عقل به دست می‌آید) تایید می‌کند و چنانکه از آیاتش استفاده می‌شود هر شریعت لاحق از شریعت سابق کاملتر است، می‌فرماید:  
(وَ اَنْزَلْنا اِلَیْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْکِتابِ وَ مُهَیْمِناً عَلَیْهِ). (185)  
و البته چنانکه نظریات علمی نشان می‌دهد و قرآن کریم نیز تصریح می‌کند، زندگی جامعه انسانی در این جهان ابدی نیست و طبعا تکامل نوع وی نامتناهی نخواهد بود و از این روی، کلیات وظایف انسانی از جهات اعتقاد و عمل ناگزیر در مرحله‌ای متوقف خواهد شد بالتبع نبوت و شریعت نیز روزی که از جهت کمال اعتقاد و توسعه مقررات عملی به آخر مرحله رسید، ختم خواهد گردید.  
و از اینجاست که قرآن کریم برای روشن ساختن اینکه اسلام، دین محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم آخرین و کاملترین ادیان آسمانی است، خود را کتاب آسمانی غیر قابل نسخ و پیغمبر اکرم را خاتم انبیا و دین اسلام را مشتمل به همه وظایف، معرفی می‌کند؛ چنانکه می‌فرماید:  
(وَ اِنَّهُ لَکِتابٌ عَزیزٌ لا یاتیِه الْباطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ و لا مِنْ خَلْفِهِ). (186)  
و می‌فرماید:  
(ما کانَ مُحَمَّدٌ اَبا اَحَدٍ مِنْ رِجالِکُمْ وَلکِنْ رَسُولَ اللّهِ وَخاتَمَ النَّبِیّینَ). (187)  
و می‌فرماید:  
(وَ نَزَّلْنا عَلَیْکَ الْکِتابَ تِبْیاناً لِکُلِّ شَیْءٍ). (188)  
پیغمبران و حجت وحی و نبوت  
بسیاری از دانشمندان امروزی که در وحی و نبوت کنجکاوی کرده‌اند، مسئله وحی و نبوت و مسائل مربوط به آن را با اصول روانی اجتماعی توجیه نموده‌اند می‌گویند:  
پیغمبران خدا مردانی پاک نهاد، بلند همت و بشر دوست بوده‌اند که برای پیشرفت مادی و معنوی بشر و اصلاح جامعه‌های فاسد قوانین و مقرراتی تنظیم نموده‌اند و مردم را به سوی آن دعوت کرده‌اند و چون مردم آن روز زیر بار منطق عقل نمی‌رفته‌اند برای جلب اطاعت مردم، خود و افکار خود را به عالم بالا نسبت داده‌اند و روح پاک خود را روح القدس و فکری که از آن ترشح می‌کند (وحی و نبوت) و وظایفی را که از آن نتیجه گرفته می‌شود (شریعت آسمانی) و بیاناتی که مشتمل به آنهاست مثلاً «کتاب آسمانی» نامیده‌اند.  
کسی که با انصاف و نظر عمیق به کتب آسمانی و به ویژه به قرآن کریم و همچنین به شریعت پیغمبران نگاه کند، تردید نخواهد داشت که این نظریه درست نیست، پیغمبران خدا مردان سیاست نبودند بلکه مردان حق و سراپا صدق و صفا بودند. چیزی را که درک می‌کردند بی کم و کاست می‌گفتند و آنچه را می‌گفتند، می‌کردند و آنچه مدعی بودند شعور مرموزی بود که با مدد غیبی به ایشان اضافه می‌شد و از آن راه، وظایف اعتقادی و عملی مردم را از پیشگاه خدایی فرا گرفته به مردم تبلیغ می‌کردند.  
و از اینجا روشن می‌شود که برای ثبوت دعوی نبوت، حجت و دلیل لازم است و مجرد اینکه شریعتی که پیغمبر می‌آورد مطابق عقل می‌باشد، در صدق دعوی پیغمبری کافی نیست؛ زیرا کسی که دعوی پیغمبری می‌کند علاوه بر دعوی صحت شریعت خود، دعوی دیگری دارد و آن این است که با عالم بالا رابطه وحی و نبوت دارد و از جانب خدا ماموریت دعوت یافته است و این دعوی در جای خود دلیل می‌خواهد.  
و از این روی بود که (چنانکه قرآن کریم خبر می‌دهد) پیوسته مردم با ذهن ساده خود از پیغمبران خدا برای اثبات صدق دعوی نبوت معجزه می‌خواسته‌اند.  
و معنای این منطق ساده و درست این است که وحی و نبوت که پیغمبر خدا دعوی می‌کند در سایر مردم که مانند وی انسانند یافت نمی‌شود و ناچار نیرویی است غیبی که خدا به طور خرق عادت به پیغمبر خود داده که بوسیله آن سخن خدا را شنیده از روی ماموریت، به مردم برساند، اگر راست است، پس پیغمبر از خدای خود بخواهد که خارق عادت دیگری به وجود آورد که مردم به وسیله آن، صدق نبوت پیغمبر (مدعی نبوت) را باور کنند.  
چنانکه روشن است درخواست معجزه از پیغمبران طبق منطقی است درست و بر پیغمبر خداست که برای اثبات نبوت خود ابتدا یا طبق درخواست مردم، معجزه بیاورد و قرآن کریم نیز این منطق را تایید کرده از بسیاری از پیغمبران ابتدا یا پس از درخواست مردم معجزه نقل می‌فرماید.  
البته بسیاری از کنجکاوان تحقق معجزه (خرق عادت) را انکار نموده‌اند ولی سخنشان به دلیل قابل توجهی تکیه نمی‌دهد و علل و اسبابی که برای حوادث تا کنون با تجربه و فحص به دست ما رسیده هیچگونه دلیلی نداریم که آنها دائمی هستند و هیچ حادثه‌ای هرگز با غیر علل و اسباب عادی خود متحقق نمی‌شود و معجزاتی که به پیغمبران خدا نسبت داده شده محال و خلاف عقل (مانند زوج بودن عدد سه) نیستند بلکه خرق عادت می‌باشد در صورتی که اصل خرق عادت از اهل ریاضت بسیار دیده و شنیده شده است.  
شماره پیغمبران خدا  
به حسب نقل در گذشته تاریخ، پیغمبران بسیاری آمده‌اند و قرآن کریم نیز کثرت ایشان را تایید فرموده و عده‌ای از ایشان را به نام و نشان یاد کرده ولی عده مشخص برایشان ذکر ننموده است.  
از راه نقل قطعی شماره ایشان به دست نیامده جز اینکه در روایت معروف که از ابی ذر غفاری از پیغمبر اکرم است عدد ایشان 124 هزار تعیین شده است.  
پیغمبران اولوالعزم و صاحبان شریعت  
به حسب آنچه از قرآن کریم استفاده می‌شود همه پیغمبران خدا شریعت نیاورده‌اند بلکه پنج نفر از ایشان که حضرت نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم هستند اولوا العزم و صاحبان شریعت می‌باشند و دیگران در شریعت تابع اولوا العزم بوده‌اند. خدای متعال در کلام خود می‌فرماید:  
(شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدّینِ ما وَصّی بِهِ نُوحاً و الذی اَوْحَیْنا اِلَیْکَ وَ ما وَصَّیْنا بِهِ اِبْراهیمَ وَ مُوسی وَ عیسی) (189)  
و می‌فرماید:  
(وَ اِذ اَخَذْنا مِنَ النَّبِیّینَ میثاقَهُمْ وَ مِنْکَ و من نُوحِ وَ اِبْراهیمَ وَ مُوسی وَ عیسیَ بْنِ مَرْیَمَ وَ اَخَذْنا مِنْهُمْ میثاقاً غَلیظاً). (190)  
نبوت محمد (ص)  
آخرین پیغمبران خدا حضرت محمد (ص) می‌باشد که صاحب کتاب و شریعت است و مسلمانان به وی ایمان آورده‌اند. حضرت محمد (ص) 53 سال پیش از شروع تاریخ هجری و قمری در شهر مکه از حجاز در میان خانواده بنی هاشم از قریش که گرامیترین خانواده عربی شناخته می‌شد، تولد یافت.  
پدر آن حضرت «عبداللّه» و مادرش «آمنه» نام داشت و در همان اوایل کودکی، پدر و مادر را از دست داد و در کفالت جد پدری خود عبدالمطلب قرار گرفت، بزودی عبدالمطلب نیز بدرود زندگی گفت و عمویش ابوطالب به سرپرستی او قیام کرده او را به خانه خود آورد. آن حضرت در خانه عمومی خود بزرگ شد و ضمنا پیش از بلوغ با عمومی خود همراه مال التجاره به شام سفر کرد.  
آن حضرت درس نخوانده بود و نوشتن یاد نگرفته بود ولی پس از بلوغ و رشد با عقل و ادب و امانت معروف شد و در نتیجه عقل و امانت یکی از بانوان قریش که به ثروت معروف بود او را سرپرست اموال خود قرار داد و اداره امر تجارت خود را به او واگذار کرد.  
آن حضرت سفری دیگر نیز با مال التجاره به شام نمود و در اثر نبوغی که از خود نشان داد، سود فراوانی عاید گردید و دیری نگذشت که آن بانو پیشنهاد ازدواج به آن حضرت نمود و او نیز پذیرفت و پس از ازدواج که در 25 سالگی آن حضرت واقع شد تا سن چهل سالگی در همان حال بود و شهرت به سزایی در عقل و امانت پیدا کرد جز اینکه بت نپرستید (با اینکه مذهب معمولی عرب حجاز بت پرستی بود) و گاهی به خلوت رفته با خدا به راز و نیاز می‌پرداخت، تا در سن چهل سالگی که در «غار حراء» (غاری است در کوههای تهامه در نزدیکی مکه) خلوت کرده بود از جانب خدای متعال برای نبوت برگزیده شد و ماموریت تبلیغ یافت و اولین سوره قرآنی  
(سوره علق) بر وی نازل شد و همان روز به خانه خود مراجعت و در راه پسر عموی خود علی بن ابیطالب را دید و پس از بیان واقعه، علی علیه السّلام به وی ایمان آورد و پس از ورود به منزل، همسرش نیز اسلام را پذیرفت.  
پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم برای اولین بار که گروه مردم را دعوت کرد با عکس العمل طاقت فرسا و دردناکی روبرو شد و ناچار پس از آن مدتی دعوت سری می‌کرد تا دو باره مامور شد که خویشاوندان بسیار نزدیک خود را دعوت کند، ولی این دعوت نتیجه‌ای نداد و کسی از آنان جز علی بن ابیطالب به وی ایمان نیاورد (ولی طبق مدارکی که از ائمه اهل بیت علیهم السّلام نقل و به استناد اشعاری از ابوطالب در دست است شیعه معتقد است که وی به اسلام گرویده بود ولی چون یگانه حامی پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بود ایمان خود را از مردم کتمان می‌فرمود تا قدرت ظاهری خود را پیش قریش حفظ کند) پس از آن پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم طبق ماموریت خدایی به دعوت علنی پرداخت شروع دعوت علنی توام بود با شروع سخت ترین عکس العمل و دردناکترین آزارها و شکنجه‌ها از ناحیه اهل مکه نسبت به پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و مردمانی که تازه مسلمان شده بودند تا سختگیری قریش به جایی رسید که گروهی از مسلمانان خانه و زندگی خود را ترک نموده به حبشه مهاجرت کردند و پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم با عموی خود ابوطالب و خویشاوندان خود از بنی هاشم سه سال در شعب ابوطالب (حصاری بود در یکی از درّه‌های مکه) در نهایت سختی و تنگی متحصن شدند و کسی با آنان معامله و معاشرت نمی‌کرد و قدرت بیرون آمدن نداشتند.  
بت پرستان مکه با اینکه هرگونه فشار و شکنجه از زدن و کوبیدن و اهانت و استهزا و کارشکنی در حق وی روا می‌داشتند گاهی نیز برای اینکه او را از دعوت خود منصرف کنند از راه ملاطفت پیش آمده وعده مالهای گزاف و ریاست و سلطنت به وی می‌دادند ولی پیش آن حضرت وعده وعید آنان مساوی بود و جز تشدید همت و تصمیم عزیمت نتیجه‌ای نمی‌بخشید. در یکی از مراجعه هایی که به آن حضرت کرده و وعده مال گزاف و ریاست می‌دادند، آن حضرت به عنوان تمثیل به آنان فرمود:  
«اگر خورشید را در کف راست و ماه را در کف چپ من بگذارید، از فرمانبرداری خدای یگانه و انجام ماموریت خود روی برنخواهم تافت.»  
در حوالی سال دهم بعثت که آن حضرت از شعب ابیطالب بیرون آمد، کمی بعد از آن، ابوطالب عمو و یگانه حامی وی بدرود زندگی گفت و همچنین یگانه همسر باوفای وی درگذشت. دیگر برای آن حضرت هیچگونه امن جانی و پناهگاهی نبود و بالا خره بت پرستان مکه نقشه محرمانه‌ای برای کشتن وی طرح کرده شبانه خانه اش را از هر سوی به محاصره درآوردند که آخر شب ریخته در بستر خواب قطعه قطعه اش کنند.  
ولی خدای متعال مطلعش ساخته به هجرت یثرب مامورش کرد.، آنگاه حضرت علی علیه السّلام را در بستر خواب خود خوابانید شبانه به نگهداری خدایی از خانه بیرون آمد و از میان گروه دشمنان بگذشت و در چند فرسخی مکه به غاری پناهنده شد و پس از سه روز که دشمنان به هر سوی گشته و از دستگیری او نومید شده بودند، به مکه بازگشتند، از غار بیرون آمده راه یثرب را در پیش گرفت.  
اهل یثرب که بزرگانشان پیش از آن به حضرت ایمان آورده و بیعت کرده بودند، مقدمش را با آغوش باز پذیرفتند و جان و مال خودشان را در اختیارش گذاشتند.  
آن حضرت برای اولین بار در شهر یثرب یک جامعه کوچک اسلامی تشکیل داده با طوایف یهود که در شهر و اطراف آن ساکن بودند و همچنین با قبایل نیرومند عرب آن نواحی پیمانها بست و به نشر دعوت اسلامی قیام فرمود و شهر یثرب به «مدینة الرسول» معروف شد.  
اسلام روز به روز به سوی توسعه و ترقی پیش می‌رفت و مسلمانانی که در مکه در چنگال بیدادگری قریش گرفتار بودند تدریجا خانه و زندگی خود را رها کرده، به مدینه مهاجرت نمودند و پروانه وار به دور شمع وجود پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم گرد آمدند و «مهاجرین» نامیده شدند؛ چنانکه یاوران یثربی آن حضرت به «انصار» شهرت یافتند.  
اسلام با سرعت تمام پیشرفت می‌کرد ولی با این حال بت پرستان قریش و طوایف یهود حجاز از کارشکنی و ماجراجویی هیچگونه فروگذاری نمی‌کردند و به دستیاری گروه منافقین که در داخل جمعیت مسلمانان بودند و به هیچ سمت خاصی شناخته نمی‌شدند هر روز مصیبت تازه‌ای برای مسلمانان به وجود می‌آوردند، تا بالا خره کار به جنگ کشید و جنگهای بسیاری میان اسلام و وثنیت عرب و یهود اتفاق افتاد که در اغلب آنها پیروزی با لشگر اسلام بود. شماره این جنگها به هشتاد و چند جنگ بزرگ و کوچک می‌رسد و در همه جنگهای بزرگ مانند جنگ بدر و احد و خندق و خیبر و غیر آنها پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم شخصا حاضر معرکه جنگ می‌شد و در همه جنگهای خونین بزرگ و بسیاری از جنگهای کوچک، گوی پیروزی به دست علی علیه السّلام ربوده می‌شد و تنها کسی بود که هرگز در جنگی از آن همه جنگها پا به عقب نگذاشت و در همه این جنگها که در مدت ده سال پس از هجرت درگرفت از مسلمانان کمتر از دویست و از کفار کمتر از هزار تن کشته شده است.  
در اثر فعالیت آن حضرت و فداکاریهای مهاجرین و انصار در مدت ده سال پس از هجرت، اسلام، شبه جزیره عربستان را فرا گرفت و نامه‌های دعوتی به پادشاهان کشورهای دیگر مانند ایران و روم و مصر و حبشه نوشته شد.  
آن حضرت در زی فقرا می‌زیست و به فقر افتخار (191) می‌کرد و لحظه‌ای از وقت خود را بیهوده نمی‌گذرانید بلکه وقت خود را سه بخش کرده بود:  
بخشی اختصاص به خدا داشت و با عبادت و یاد خدا می‌گذشت و بخشی به خود و اهل خانه و نیازمندیهای منزل می‌پرداخت و بخشی از آن مردم بود و در این بخش به نشر و تعلیم و معارف دینی و اداره امور جامعه اسلامی و اصلاح مفاسد آن و سعی در رفع حوایج مسلمین و تحکیم روابط داخلی و خارجی و سایر امور مربوطه می‌پرداخت. آن حضرت پس از ده سال اقامت در مدینه در اثر سمی که زنی یهودی در غذای وی خورانیده بود، نقاهت پیدا نمود و پس از چند روز رنجوری، رحلت فرمود و چنانکه در روایاتی وارد است، آخرین کلمه‌ای که از زبانش شنیده شد، توصیه بردگان و زنان بود.  
پیغمبر اکرم (ص) و قرآن  
از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نیز مانند سایر پیغمبران معجزه می‌خواستند و آن حضرت نیز وجود معجره را در پیغمبران تایید می‌کرد چنانکه در قرآن کریم بالصراحه تایید شده است.  
از آن حضرت معجزات بسیاری رسیده که نقل برخی از آنها قطعی و قابل اعتماد می‌باشد ولی معجزه باقیه آن حضرت که هم اکنون زنده است همانا «قرآن کریم» است که کتاب آسمانی اوست. قرآن کریم کتابی است آسمانی که به شش هزار و چند صد آیه مشتمل است و به 114 سوره بزرگ و کوچک تقسیم می‌شود. آیات کریمه قرآنی در مدت 23 سال ایام بعثت و دعوت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم تدریجا نازل شده و کمتر از یک آیه تا یک سوره تمام، در حالات مختلف شب و روز، سفر و حضر و جنگ و صلح و روزهای سخت و لحظات آسودگی، وحی گردیده است.  
قرآن کریم در آیات بسیاری با صراحت لهجه خود را معجزه معرفی می‌کند و عرب آن روز که به شهادت تاریخ به راقی ترین درجات فصاحت و بلاغت رسیده بود و در شیرینی زبان و روانی بیان پیشتازان میان سخنوری شمرده می‌شدند به معارضه و مبارزه می‌طلبد و می‌گوید:  
اگر چنین می‌پندارید که قرآن کریم سخن بشر و ساخته خود محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم است یا از کسی یاد گرفته و تعلیم یافته، مانند او را (192) یا مانند ده سوره (193) و یا حتی یک سوره (194) از سوره‌های آن را بیاورند و از هر وسیله ممکن در این کار استفاده کنند، سخنوران نامی عرب پاسخی که در برابر این درخواست آماده کردند این بود که گفتند قرآن سحر است و از عهده ما بیرون می.باشد (195)  
قرآن کریم تنها از راه فصاحت و بلاغت تحدی نمی‌کند و به معارضه نمی‌طلبد بلکه گاهی از جهت معنا نیز پیشنهاد معارضه می‌نماید و به نیروی فکری همه جن و انس تحدی می‌نماید؛ زیرا کتابی است که به برنامه کامل زندگی جهان انسانی مشتمل است و اگر به دقت کنجکاوی شود این برنامه وسیع و پهناور که هر گوشه و کنار اعتقادات و اخلاق و اعمال بیرون از شمار انسانیت را فرا گرفته و به تمام دقایق و جزئیات آن رسیدگی می‌نماید، همانا «حق» قرار داده و آن را «دین حق» نامیده (اسلام دینی است که مقررات آن از حق و صلاح واقعی سرچشمه می‌گیرد نه از خواست و تمایل اکثریت مردم یا دلخواه یک فرد توانا و فرمانروا).  
اساس این برنامه وسیع گرامیترین کلمه حق که ایمان به خدای یگانه باشد، قرار داده شد و همه اصول و معارف از توحید استنتاج گردیده است و از آن پس پسندیده ترین اخلاق انسانی از اصول معارف استنتاج و جزء برنامه شده است.  
و از آن پس کلیات و جزئیات بیرون از شمار اعمال انسانی و اوضاع و احوال فردی و اجتماعی بشر، بررسی و وظایف مربوط به آنها که از یگانه پرستی سرچشمه می‌گیرد تنظیم گشته است.  
در آیین اسلام ارتباط و اتصال میان اصول و فروع به نحوی است که هر حکم فرعی از هر باب باشد اگر تجزیه و تحلیل شود به همان کلمه توحید تنها بر می‌گردد و کلمه توحید نیز با ترکیب همان احکام و مقررات فرعی حاصل می‌شود.  
البته گذشته از تنظیم نهایی، چنین آیین پهناوری با چنین وحدت و ارتباط حتی تنظیم فهرست ابتدایی آن نیز از نیروی عادی یک نفر از بهترین حقوقدانان جهان در حال عادی بیرون است چه برسد به کسی که در زمان ناچیزی در میان هزاران گرفتاری جانی و مالی و شخصی و عمومی و جنگهای خونین و کارشکنیهای خارجی و داخلی قرار گیرد و بالا خره در برابر جهانی تنها بیفتد.  
گذشته از اینکه پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم آموزگاری ندیده بود و خواندن و نوشتن یاد نگرفته بود و پیش از دعوت (196) دو سوم زندگی خود را در میان قومی به سر برده بود که از فرهنگ عاری بودند و بویی از مدنیت و حضارت نشنیده بودند و در زمین بی آب و علف و هوایی سوزان با پست ترین شرایط زندگی می‌کردند و هر روز زیر سلطه یکی از دول همجوار خود می‌رفتند.  
گذشته از اینها قرآن کریم از راه دیگر، تحدی می‌کند و آن این است که این کتاب تدریجا با شرایطی کاملاً مختلف و گوناگون از گرفتاری و آسودگی و جنگ و صلح و قدرت و ضعف و غیر آنها در مدت 23 سال نازل شده است، اگر از جانب خدا نبود و ساخته و پرداخته بشر بود، تناقض و تضاد بسیاری در آن پدید می‌آمد و ناگزیر آخر آن از اولش بهتر و مترقی تر بود چنانکه لازمه تکامل تدریجی بشر همین است و حال آنکه آیات مکی این کتاب با آیات مدنی آن یکنواخت می‌باشد و آخرش از اولش متفاوت نیست و کتابی است متشابه الاجزاء و در قدرت بیان حیرت انگیز خود به یک نسق (197) می‌باشد.

3 - معادشناسی

ترکیب انسان از روح و بدن  
کسانی که به معارف اسلامی تا اندازه‌ای آشنایی دارند می‌دانند که در خلال بیانات کتاب و سنت، سخن روح و جسم یا نفس و بدن بسیار به میان می‌آید و یا اینکه تصور جسم و بدن که به کمک حس درک می‌شود تا اندازه‌ای آسان است و تصور روح و نفس، خالی از ابهام و پیچیدگی نیست.  
اهل بحث از متکلمین و فلاسفه شیعه و سنّی در حقیقت «روح»، نظریات مختلفی دارند ولی تا اندازه‌ای مسلم است که روح و بدن در نظر اسلام دو واقعیت مخالف همدیگر می‌باشند. بدن به واسطه مرگ، خواص حیات را از دست می‌دهد و تدریجا متلاشی می‌شود ولی روح نه این گونه است بلکه حیات بالا صاله از آن روح است و تا روح به بدن متعلق است، بدن نیز از وی کسب حیات می‌کند و هنگامی که روح از بدن مفارقت نمود و علقه خود را برید (مرگ) بدن از کار می‌افتد و «روح» همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد.  
آنچه با تدبر در آیات قرآن کریم و بیانات ائمه اهل بیت علیهم السّلام به دست می‌آید این است که روح انسانی پدیده‌ای است غیر عادی که با پدیده بدن، یک نوع همبستگی و یگانگی دارد. خدای متعال در کتاب خود می‌فرماید:  
ا اْلا نْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طینٍ ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَةً فی قَرارٍ مَکینٍ ثُمَ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً وَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظاماً فَکَسَوْنَا اْلْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ اَنْشَاءناهُ خَلْقاً آخَرَ) (198)  
یعنی:  
«تحقیقا ما انسان را از خلاصه‌ای که از گل گرفته شده بود آفریدیم، سپس او را نطفه‌ای قرار دادیم در جایگاه آرامی، سپس نطفه را خونی بسته کردیم پس خون بسته را گوشتی جویده شده کردیم، سپس گوشت جویده شده را استخوانهایی کردیم، پس استخوانها را گوشت پوشانیدیم پس از آن او را آفریده دیگری بی سابقه قرار دادیم.»  
از سیاق آیات روشن است که صدر آیات، آفرینش تدریجی مادی را وصف می‌کند و در ذیل که به پیدایش روح یا شعور و اراده اشاره می‌کند آفرینش دیگری را بیان می‌کند که با نوع آفرینش قبلی مغایر است.  
و در جای دیگر در پاسخ استبعاد منکرین معاد به این مضمون که انسان پس از مرگ و متلاشی شدن بدن و گم شدن او در میان اجزای زمین چگونه آفرینش تازه‌ای پیدا کرده انسان نخستین می‌شود، می‌فرماید:  
«بگو فرشته مرگ، شما را از ابدانتان می‌گیرد پس از آن به سوی خدای خودتان بر می‌گردید؛ یعنی آنچه پس از مرگ متلاشی گشته و در میان اجزای زمین گم می‌شود، بدنهای شماست ولی خودتان (ارواح) به دست فرشته مرگ از بدنهایتان گرفته شده‌اید و پیش ما محفوظید» (199).  
گذشته از این گونه آیات، قرآن کریم با بیانی جامع، مطلق روح را غیر مادی معرفی می‌کند؛ چنانکه می‌فرماید:  
«از تو حقیقت روح را می‌پرسند بگو روح از سنخ امر خدای من است» (200).  
و در جای دیگر در معرفی امر خود می‌گوید:  
«امر خدا وقتی که چیزی را خواست این است و بس که بفرماید بشو، آن چیز بی توقف می‌شود و ملکوت هر شیء همین است» (201).  
و مقتضای این آیات آن است که فرمان خدا در آفرینش اشیاء، تدریجی نیست و در تحت تسخیر زمان و مکان نمی‌باشد، پس روح که حقیقتی جز فرمان خداوند ندارد مادی نیست.  
و در وجود خود خاصیت مادیت را که تدریج و زمان و مکان است ندارد.  
بحث در حقیقت «روح» از نظر دیگران  
کنجکاوی عقلی نیز نظریه قرآن کریم را در باره روح، تایید می‌کند. هر یک از ما افراد انسان از خود حقیقتی را درک می‌نماید که از آن به «من» تعبیر می‌کند و این درک، پیوسته در انسان موجود است، حتی گاهی سر و دست و پا و سایر اعضا حتی همه بدن خود را فراموش می‌کند ولی تا خود هست، خود «من» از درک او بیرون نمی‌رود این (مشهود) چنانکه مشهود است قابل انقسام و تجزی نیست و با اینکه بدن انسان پیوسته در تغییر و تبدیل است و امکنه مختلف برای خود اتخاذ می‌کند و زمانهای گوناگون بر وی می‌گذرد، حقیقت نامبرده «من» ثابت است و در واقعیت خود تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد و روشن است که اگر مادی بود خواص مادیت را که انقسام و تغییر زمان و مکان می‌باشد می‌پذیرفت.  
آری بدن همه این خواص را می‌پذیرد و بواسطه ارتباط و تعلق روحی این خواص به روح نیز نسبت داده می‌شود ولی با کمترین توجهی برای انسان آفتابی می‌شود که این دم و آن دم و از اینجا و آنجا و این شکل و آن شکل و این سوی و آن سوی، همه از خواص بدن می‌باشد و روح از این خواص منزه است و هر یک از این پیرایه‌ها از راه بدن به وی می‌رسد.  
نظیر این بیان در خاصه درک و شعور «علم» که از خواص «روح» است جاری می‌باشد و بدیهی است که اگر علم خاصه مادی بود به تبع ماده انقسام و تجزی و زمان و مکان را می‌پذیرفت.  
البته این بحث عقلی دامنه دراز و پرسشها و پاسخهای بسیاری به دنبال خود دارد که از گنجایش این کتاب بیرون است و این مقدار از آن بحث در اینجا به عنوان اشاره گذاشته شد و برای استقصای بحث باید به کتب فلسفی اسلامی مراجعه نمود.  
مرگ از نظر اسلام  
در عین اینکه نظر سطحی، مرگ انسان را نابودی وی فرض می‌کند و زندگی انسان را تنها همین زندگی چند روزه که در میان زایش و درگذشت، محدود می‌باشد، می‌پندارد، اسلام مرگ را انتقال انسان از یک مرحله زندگی به مرحله دیگری تفسیر می‌نماید. به نظر اسلام، انسان زندگانی جاویدانی دارد که پایانی برای آن نیست و مرگ که جدایی روح از بدن می‌باشد، وی را وارد مرحله دیگری از حیات می‌کند که کامروایی و ناکامی در آن بر پایه نیکوکاری و بدکاری در مرحله زندگی پیش از مرگ استوار می‌باشد.  
پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم می‌فرماید:  
«گمان مبرید که با مردن نابود می‌شوید بلکه از خانه‌ای به خانه دیگری منتقل می‌شوید» (202).  
برزخ  
طبق آنچه از کتاب و سنت استفاده می‌شود انسان در فاصله میان مرگ و رستاخیز عمومی، یک زندگانی محدود و موقتی دارد که برزخ و واسطه میان حیات دنیا و حیات آخرت.است (203)  
انسان پس از مرگ از جهت اعتقاداتی که داشته و اعمال نیک و بدی که در این دنیا انجام داده مورد بازپرسی خصوصی قرار می‌گیرد و پس از محاسبه اجمالی، طبق نتیجه‌ای که گرفته شد به یک زندگی شیرین و گوارا یا تلخ و ناگوار محکوم گردیده با همان زندگی در انتظار روز رستاخیز عمومی به سر می.برد (204)  
حال انسان در زندگی برزخی بسیار شبیه است به حال کسی که برای رسیدگی اعمالی که از وی سر زده به یک سازمان قضایی احضار شود و مورد بازجویی و بازپرسی قرار گرفته به تنظیم و تکمیل پرونده اش بپردازند، آنگاه در انتظار محاکمه در بازداشت به سر برد.  
روح انسان در برزخ، به صورتی که در دنیا زندگی می‌کرد، به سر می‌برد اگر از نیکان است از سعادت و نعمت و جوار پاکان و مقربان درگاه خدا برخوردار می‌شود و اگر از بدان است در نقمت و عذاب و مصاحبت شیاطین و پیشوایان ضلال می‌گذراند. خدای متعال در وصف حال گروهی از اهل سعادت می‌فرماید:  
وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذین قُتِلُوا فی سَبیلِ اللّهِ اَمْواتاً بَلْ اَحْیاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقُونَ  
فَرِحینَ بِما آتیهُمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَیَسْتَبْشِرُونَ بِالّذینَ لَمْ یَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ اَنْ لا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ و لا هُمْ یَحْزَنُونَ للّه یَسْتَبْشِرُون بِنِعْمَةٍ مِنَ اللّهِ وَفَضْلٍ و إن اللّهَ لا یُضیعُ اَجْرَ الْمُؤمِنینَ (205)  
یعنی:  
«البته گمان مبر (ای پیغمبر) کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده‌اند بلکه زنده‌اند و پیش خدای خودشان (در مقام قرب) روزی داده می‌شوند از آنچه خدا از فضل خود به ایشان داده شاد هستند و به کسانی از مؤمنین که به دنبالشان می‌باشند و هنوز به ایشان نرسیده‌اند مژده می‌دهند که هیچگونه ترس و اندوهی بر ایشان نیست. مژده می‌دهند با نعمت و فضل (وصف نشدنی) خدا و اینکه خدا مزد و پاداش مؤمنان را ضایع و تباه نمی‌کند.»  
و در وصف حال گروهی دیگر که در زندگی دنیا از مال و ثروت خود استفاده مشروع نمی‌کنند، می‌فرماید:  
(حَتّی اِذا جاءَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ رَبّ ارْجِعُونِ لَعَلّی اَعْمَلُ صالِحاً فیما تَرَکْتُ کَلاّ اِنَّها کَلِمَةٌ هُوَ قائِلُها و من وَرائِهمْ بَرْزَخٌ اِلی یَوْمٍ یُبْعَثُونَ). (206)  
یعنی:  
«تا آن دم که به یکی از آنان مرگ می‌رسد می‌گوید خدایا! مرا (به دنیا) برگردانید شاید در ترکه خود کار نیکی انجام دهم، نه هرگز این سخنی است که او می‌گوید (به سخنش گوش داده نمی‌شود) و در پیش شان برزخی است که تا روز رستاخیز ادامه دارد.»  
روز قیامت - رستاخیز  
در میان کتب آسمانی، قرآن کریم تنها کتابی است که از روز «رستاخیز» به تفصیل سخن رانده و در عین اینکه تورات نامی از این روز به میان نیاورده و انجیل جز اشاره مختصری ننموده در قرآن کریم در صدها مورد با نامهای گوناگون، روز رستاخیز را یاد کرده و سرنوشتی را که جهان و جهانیان در این روز دارند، گاهی به اجمال و گاهی به تفصیل بیان نموده است.  
و بارها تذکر داده که ایمان به روز جزا (روز رستاخیز) همتراز ایمان به خدا و یکی از اصول سه گانه اسلام است که فاقد آن (منکر معاد) از آیین اسلام خارج و سرنوشتی جز هلاکت ابدی ندارد.  
و حقیقت امر نیز همین است؛ زیرا اگر از جانب خدا حسابی در کار و جزاء و پاداشی در پیش نباشد، دعوت دینی که مجموعه‌ای از فرمانهای خدا و اوامر و نواهی اوست، کمترین اثری در بر نخواهد داشت و وجود و عدم دستگاه نبوت و تبلیغ در اثر، مساوی خواهد بود بلکه عدم آن بر وجودش رجحان خواهد داشت؛ زیرا پذیرفتن دین و پیروی از مقررات شرع و آیین، خالی از کلفت و سلب آزادی نیست و در صورتی که متابعت آن اثری در بر نداشته باشد هرگز مردم زیر بار آن نخواهند رفت و از آزادی طبیعی دست بر نخواهند داشت.  
و از اینجا روشن می‌شود که اهمیت تذکر و یادآوری روز رستاخیز، معادل با اهمیت اصل دعوت دینی است.  
و هم از اینجا روشن می‌شود که ایمان به روز جزاء مهمترین عاملی است که انسان را به ملازمت تقوا و اجتناب اخلاق ناپسندیده و گناهان بزرگ وادار می‌کند چنانکه فراموش ساختن یا ایمان نداشتن به آن، ریشه اصلی هر بزه و گناهی است. خدای متعال در کتاب خود می‌فرماید:  
(اِنَّ الَّذینَ یَضِلُّونَ عَنْ سَبیلِ اللّهِ لَهُمْ عَذابٌ شَدیدٌ بِما نَسُوا یَوْمَ الْحِسابِ) (207)  
یعنی:  
«کسانی که از راه خدا بیرون رفته و گمراه می‌شوند، برای ایشان عذابی است سخت در مقابل اینکه روز حساب را فراموش کردند.»  
چنانکه پیداست در آیه کریمه، فراموشی روز حساب منشاء هر گمراهی گرفته شده است. تأمل در آفرینش انسان و جهان و همچنین در غرض و هدف شرایع آسمانی در پیش بودن چنین روزی (روز رستاخیز) را روشن می‌سازد.  
ما وقتی در کارهایی که در آفرینش تحقق می‌پذیرد، دقیق می‌شویم می‌بینیم که هیچ کاری (که به طور ضرورت به نوعی از حرکت نیز مشتمل است) بدون غایت و هدف ثابت انجام نمی‌یابد و هرگز خود کار به طور اصالت و استقلال مقصود و مطلوب نیست بلکه پیوسته مقدمه هدف و غایتی است و به پاس آن مطلوب می‌باشد حتی در کارهایی که به نظر سطحی بی غرض شمرده می‌شوند مانند افعال طبیعی و بازیهای بچگانه و نظایر آنها اگر به دقت نگاه کنیم غایتها و غرضهایی مناسب نوع کار می‌یابیم چنانکه در کارهای طبیعی که عموما از قبیل حرکت می‌باشد غایتی که حرکت به سوی آن است غایت و غرض آن است و در بازیهای بچگانه مناسب نوع بازی غایتی است خیالی و وهمی که مطلوب از بازی همانا رسیدن بدان است.  
البته آفرینش انسان و جهان، کار خداست و خدا منزه است از اینکه کار بیهوده و بی هدف انجام دهد و دائما بیافریند و روزی دهد و بمیراند و باز بیافریند و روزی دهد و بمیراند و همچنین درست کند و به هم زند بی اینکه از این آفرینش غایت ثابتی را بخواهد و غرض پابرجایی را تعقیب کند.  
پس ناچار برای آفرینش جهان و انسان، هدف و غرض ثابتی در کار است و البته سود و فائده آن به خدای بی نیاز نخواهد برگشت و هر چه باشد به سوی آفریده‌ها عاید خواهد شد، پس باید گفت که جهان و انسان به سوی یک آفرینش ثابت و وجود کاملتری متوجهند که فنا و زوال نپذیرد.  
و نیز وقتی که از نظر تربیت دینی در حال مردم دقیق می‌شویم می‌بینیم که در اثر راهنمائی خدایی و تربیت دینی، مردم به دو گروه نیکوکاران و بدکاران منقسم می‌شوند، با این حال در این نشأه زندگی تمیز و امتیازی در کار نیست بلکه بالعکس و علی الاغلب پیشرفت و موفقیت از آن بدکاران و ستمکاران می‌باشد و نیکوکاری توام با گرفتاری و بدگذرانی و هرگونه محرومیت و ستمکشی می‌باشد.  
در این صورت، مقتضای عدل الهی آن است که نشأه دیگری وجود داشته باشد که در آن نشأه هر یک از دو دسته نامبرده جزای عمل خود را بیابند و هر کدام مناسب حال خود زندگی کنند. خدای متعال در کتاب خود به این دو حجت اشاره نموده می‌فرماید:  
(وَ ما خَلَقْنَا السَّمواتِ و الارض وَما بَیْنَهُما لاعِبینَ ما خَلَقْناهُما اِلاّ بِالْحَقِّ وَ لکِنَّ اَکْثَرَهُمْ لا یَعْلَمُون). (208)  
یعنی:  
«ما آسمان و زمین و آنچه را که در میان آنهاست بیهوده نیافریدیم [آنها را جز به حق و از روی حکمت و مصلحت خلق نکردیم و لکن اکثر این مردم آگاه نیستند] (این احتمال دور از خرد، گمان کسانی است که به خدا کافر شدند، وای به حال این کافران از آتش که به کفار وعده داده شده! آیا ما کسانی را که ایمان آوردند و کارهای نیک کردند مانند کسانی قرار خواهیم داد که در زمین افساد می‌کنند؟ یا پرهیزکاران را مانند اهل فجور قرار خواهیم داد؟»  
و در جای دیگر که هر دو حجت را در یک آیه جمع نموده، می‌فرماید:  
(اَمْ حَسِبَ الَّذینَ اجْتَرَحُوا السَّیِّئاَّتِ اَنْ نَجْعَلَهُمْ کَالَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ سَواءً مَحْیاهُمْ وَ مَماتُهُمْ ساءَ ما یَحْکُمُونَ وَ خَلَقَ اللّهُ السَّمواتِ و الارض بِالْحَقِّ وَ لِتُجْزی کُلُّ نَفْسٍ بِما کَسَبَتْ وَ هُمْ لا یُظْلَمُونَ). (209)  
یعنی:  
«آیا کسانی که به جرم و جنایتها پرداخته‌اند، گمان می‌برند که ما آنان را مانند کسانی که ایمان آورده و کارهای نیک انجام داده‌اند قرار خواهیم داد؟ به طوری که زندگی و مرگشان برابر باشد، بد حکمی است که می‌کنند! خدا آسمانها و زمین را آفرید به حق (نه بیهوده) و برای اینکه هر نفس به آنچه با عمل خود کسب کرده جزا داده شود بی اینکه به مردم ستم شود.»  
بیان دیگر  
در بحث ظاهر و باطن قرآن در بخش دوم کتاب اشاره کردیم که معارف اسلامی در قرآن کریم، از راههای گوناگون بیان شده است و راههای نامبرده به طور کلی به دو طریق ظاهر و باطن منقسم می‌شود.  
بیان از طریق ظاهر بیانی است که مناسب سطح افکار ساده عامه می‌باشد به خلاف طریق باطن که اختصاص به خاصه دارد و با روح حیات معنوی درک می‌شود.  
بیانی که از طریق ظاهر سرچشمه می‌گیرد خدای متعال را فرمانروای علی الاطلاق جهان آفرینش معرفی می‌کند که سراسر جهان ملک اوست، خداوند جهان فرشتگان بسیار بیرون از شمار آفرید که فرمانبران و مجریان اوامری هستند که به هر سوی جهان صادر می‌فرماید و هر بخش از آفرینش و نظام آن ارتباط به گروه خاصی از فرشتگان دارد که موکل آن بخش هستند.  
نوع انسان از آفریدگار و بندگان او هستند که باید از اوامر و نواهی او پیروی و فرمانبرداری کنند و پیغمبران حاملان پیامها و آورنده شرایع و قوانین او هستند که به سوی مردم فرستاده و جریان آنها را خواسته است.  
خدای متعال از این روی که به ایمان و اطاعت، وعده ثواب و پاداش نیک داده و به کفر و معصیت، وعید عقاب و سزای بد داده و چنانکه فرموده، خُلف وعده نخواهد نمود و از این روی که عادل است و مقتضای عدل او این است که در نشأه دیگری دو گروه نیکوکاران و بدکاران را که در این نشأه، موافق خوبی و بدی خود زندگی نمی‌کنند از هم جدا کرده خوبان را زندگی خوب و گوارا و بدان را زندگی بد و ناگوار عطا نماید.  
خدای متعال به مقتضای عدل خود و وعده‌ای که فرموده گروه انسان را که در این نشأه می‌باشند بدون استثنا پس از مرگ دوباره زنده می‌کند و به جزئیات اعتقادات و اعمالشان رسیدگی حقیقی می‌نماید و میان ایشان بحق قضاوت و داوری می‌فرماید و در نتیجه حق هر ذیحق را به وی می‌رساند و داد هر مظلومی را از ظالمش می‌گیرد و پاداش عمل هر کس را به خودش می‌دهد، گروهی به بهشت جاودان و گروهی به دوزخ جاودان محکوم می‌شوند.  
این بیان ظاهری قرآن کریم است و البته راست و درست می‌باشد ولی از موادی که مولود تفکر اجتماعی انسان است تالیف و تنظیم شده تا فایده اش عمومی تر و شعاع عملش وسیعتر باشد.  
کسانی که در ساحت حقایق جای پای و به زبان باطنی قرآن کریم تا اندازه‌ای آشنایی دارند، از این بیانات مطالبی می‌فهمند که بسی بالاتر از سطح فهم ساده و همگانی است و قرآن کریم نیز در خلال بیانات روان خود گاهگاهی به آنچه مقصد باطنی این بیانات است، گوشه‌ای می‌زند.  
قرآن با اشاره‌های گوناگون خود، اجمالاً می‌رساند که جهان آفرینش با همه اجزای خود که یکی از آنها انسان است، با سیر تکوینی خود (که پیوسته رو به کمال است) به سوی خدا در حرکت است و روزی خواهد رسید که به حرکت خود خاتمه داده، در برابر عظمت و کبریای خدایی، انیت و استقلال خود را به کلی از دست می‌دهد.  
انسان نیز که یکی از اجزای جهان و تکامل اختصاصی وی از راه شعور و علم است، شتابان به سوی خدای خود در حرکت می‌باشد و روزی که حرکت خود را به آخر رسانید حقانیت و یگانگی خدای بیگانه را عیانا مشاهده خواهد نمود. او خواهد دید که قدرت و ملک و هر صفت کمال در انحصار ذات مقدس خداوندی است و از همین راه حقیقت هر شیء چنانکه هست بر وی مکشوف خواهد شد.  
این نخستین منزل از جهان ابدیت است، اگر انسان به واسطه ایمان و عمل صالح در این جهان ارتباط و اتصال و الفت و انس با خدا و نزدیکان او داشته باشد با سعادتی که هرگز به وصف نمی‌آید در جوار خدای پاک و صحبت پاکان عالم بالا به سر می‌برد و اگر به واسطه دلبستگی و پایبندی به زندگی این جهان و لذایذ گذران و بی پایه آن از عالم بالا بریده و انس و الفتی به خدای پاک و پاکان درگاهش نداشته باشد گرفتار عذابی دردناک و بدبختی ابدی خواهد شد.  
درست است که اعمال نیک و بد انسان در این نشأه گذران است و از میان می‌رود ولی صور اعمال نیک و بد در باطن انسان مستقر می‌شود و هر جا برود همراه اوست و سرمایه زندگی شیرین یا تلخ آینده او می‌باشد.  
مطالب گذشته را می‌توان از آیات ذیل استفاده نمود، خدای متعال می‌فرماید:  
(اِنَّ اِلی رَبِّکَ الرُّجْعی) (210)  
یعنی:  
«برگشت مطلقا به سوی خدای توست.»  
و می‌فرماید:  
(اَلا اِلَی اللّهِ تَصیرُ اْلاُمُورُ) (211)  
یعنی:  
«آگاه باشید همه امور به سوی خدا بر می‌گردد»  
و می‌فرماید:  
(وَ اْلاَمْرُ یَوْمئِذٍ للّهِِ) (212)  
یعنی:  
«امروز امر یکسره از آن خداست.»  
(یا اَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعی اِلی رَبِّکِ راضِیَةً مَرْضیَّةً فَاْدخُلی فی عِبادی وَادْخُلی جَنَّتی) (213)  
یعنی:  
«این نفس که اطمینان و آرامش یافته‌ای (با یاد خدا) به سوی خدای خود برگرد، در حالی که خشنودی و از تو خشنود شده، پس داخل شو در میان بندگان من و داخل شو در بهشت من.»  
و در حکایت خطابی که روز قیامت به بعضی از افراد بشر می‌شود می‌فرماید:  
(لَقَدْ کُنْتَ فی غَفْلَةً مِنْ هذا فَکَشَفْنا عَنْکَ عِطاءکَ فَبَصَرُکَ الْیَوْمَ حَدیدٌ) (214)  
یعنی:  
«تو از اینها که مشاهده می‌کنی در غفلت بوده‌ای اینک پرده را از پیش چشمت برداشتیم و در نتیجه چشم تو امروز تیزبین است.»  
در مورد تأویل قرآن کریم (حقایقی که قرآن کریم از آنها سرچشمه می‌گیرد) می‌فرماید:  
هَلْ یَنْظُرُونَ اِلاّ تأویلهُ  
یلُهُ یَقُولُ الَّذینَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جاءَتْ رُسُلُ رَبِّنا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنا مِنْ شُفَعاءَ فَیَشْفَعُوا لَنا اَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَیْرَ الَّذی کُنّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا اَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ ما کانُوا یَفْتَرُونَ (215)  
یعنی:  
«آیا کسانی که قرآن را نمی‌پذیرند، جز تأویل آن چیزی را منتظرند روزی که تأویلش مشهود می‌شود، کسانی که قبلاً آن را فراموش کرده‌اند خواهند گفت:  
پیغمبران خدای ما، به حق آمدند پس آیا برای ما نیز شفاعت کنندگانی هستند که برای ما شفاعت کنند یا اینکه برگردانده شویم (به دنیا) و عملی غیر از آن عمل که انجام می‌دادیم، انجام دهیم؟ اینان نفسهای خود را زیان کردند و افترایی که می‌بستند گم نمودند.»  
و می‌فرماید:  
(یَوْمَئِذٍ یُوَفّیهِمُ اللّهُ دینَهُمُ الْحَقَّ وَ یَعْلَمُونَ اَنَّ اللّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبینُ). (216)  
یعنی:  
«در چنین روزی خدا پاداش واقعی ایشان را می‌دهد و می‌دانند که خدا واقعیتی آشکار و بی پرده است و بس.»  
و می‌فرماید:  
(یا اَیُّهَا اْلاَنْسانُ اِنَّکَ کادِحٌ اِلی رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقیهِ). (217)  
یعنی:  
«ای انسان تو با رنج به سوی خدای خود در کوشش می‌باشی پس او را ملاقات خواهی کرد.»  
و می‌فرماید:  
(مَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ اللّهِ فَإنَّ اَجَلَ اللّهِ لاََّتٍ) (218)  
یعنی:  
«هر که ملاقات خدا را امیدوار باشد موقعی را که خدا برای ملاقات مقرر فرموده خواهد آمد.»  
و می‌فرماید:  
(فَمَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلاً صالِحاً و لا یُشْرِکْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ اَحداً). (219)  
یعنی:  
«پس هر که به ملاقات خدای خود امیدوار باشد باید عمل صالح (کار سزاوار) بکند و در پرستش خدای خود کسی را شریک ننماید.»  
و می‌فرماید:  
(یا اَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ اِرْجِعی اِلی رَبِّکَ راضِیَةً مَرْضیَّةً فَاْدخُلی فی عِبادی وَادْخُلی جَنَّتی). (220)  
و می‌فرماید:  
(فَاِذا جاءَتِ الطّامَّةُ الْکُبْری یَوْمَ یَتَذَکَّرُ اْلاِنْسانُ ما سَعی  
وَ بُرِّزَتِ الْجَحیمُ لِمَنْ یَری  
فَاَمّا مَنْ طَغی وَ اَّثَرَ الْحَیوةَ الدُّنْیا فَاِنَّ الْجَحیمَ هِیَ الْمَاءْوی وَ اَمّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَنَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَوی فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِیَ الْمَاءْوی). (221)  
یعنی:  
«وقتی که بزرگترین داهیه (روز رستاخیز) رسید روزی که انسان هر گونه تلاش و کوشش خود را به یاد می‌آورد و آتشی که برای عذاب روشن شده آشکار گردید، (مردم دو گروه می‌شوند) اما کسی که طغیان نموده و زندگی دنیا را برای خود انتخاب نمود، آتش نامبرده جایگاه اوست و اما کسی که از مقام خدای خود ترسیده و نفس خود را از هوای دلخواه ناپسند نهی کرد، بهشت جایگاه اوست و بس.»  
و در بیان هویت جزای اعمال می‌فرماید:  
(یا اَیُّهَا الَّذینَ کَفَرُوا لا تَعْتذِروُا الْیَوْمَ اِنَّما تُجْزَوْنَ ما کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ). (222)  
یعنی:  
«ای کسانی که کافر شدید اعتذار مجویید، امروز (روز رستاخیز) جزایی که به شما داده می‌شود همان خود اعمالی است که انجام می‌دادید.»  
استمرار و توالی آفرینش  
این جهان آفرینش که مشهود ماست، عمر بی پایان ندارد و روزی خواهد رسید که بساط این جهان و جهانیان برچیده شود چنانکه قرآن همین معنا را تایید می‌کند، خدای متعال می‌فرماید:  
(ما خَلَقْنَا السَّمواتِ و الارض وَ ما بَیْنَهُما اِلاّ بِالْحَقِّ وَ اَجَلٍ مُسَمّیً). (223)  
یعنی:  
«نیافریدم آسمانها و زمین و آنچه را که در میان آنهاست مگر بحق و اجل معین (برای مدت محدود و معینی که نام برده شده است»).  
و آیا پیش از پیدایش این جهان فعلی و نسل موجود انسانی، جهان دیگری آفریده شده و انسانی بوده است؟ آیا پس از برچیده شدن بساط جهان و جهانیان که قرآن کریم نیز از آن خبر می‌دهد، جهان دیگری به وجود خواهد آمد و انسانی آفریده خواهد شد، پرسشهایی است که پاسخ صریح آنها را در قرآن کریم نمی‌توان یافت، جز اشاراتی، ولی در روایاتی که از ائمه اهل بیت نقل شده، به این پرسشها پاسخ مثبت داده شده است (224)

4 - امام شناسی

معنای امام

امام و پیشوا به کسی گفته می‌شود که پیش جماعتی افتاده رهبری ایشان را در یک مسیر اجتماعی یا مرام سیاسی یا مسلک علمی یا دینی به عهده گیرد و البته به واسطه ارتباطی که با زمینه خود دارد در وسعت و ضیق، تابع زمینه خود خواهد بود.  
آیین مقدس اسلام (چنانکه از فصلهای گذشته روشن شد) زندگانی عموم بشر را از هر جهت در نظر گرفته، دستور می‌دهد؛ از جهت حیات معنوی مورد بررسی قرار داده و راهنمایی می‌کند و در حیات صوری نیز از جهت زندگی فردی و اداره آن مداخله می‌نماید چنانکه از جهت زندگی اجتماعی و زمامداری آن (حکومت) مداخله می‌نماید.  
بنابر جهاتی که شمرده شد، اما و پیشوائی دینی در اسلام از سه جهت ممکن است مورد توجه قرار گیرد:  
از جهت حکومت اسلامی و از جهت بیان معارف و احکام اسلام و از جهت رهبری و ارشاد حیات معنوی.  
شیعه معتقد است که چنانکه جامعه اسلامی به هر سه جهت نامبرده نیازمندی ضروری دارد، کسی که متصدی اداره جهات نامبرده است و پیشوائی جماعت را در آن جهات به عهده دارد، از ناحیه خدا و رسول باید تعیین شود و البته پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نیز به امر خدا تعیین فرموده است.

امامت و جانشینی پیغمبر اکرم (ص) و حکومت اسلامی

انسان با نهاد خدادادی خود بدون هیچگونه تردید، درک می‌کند که هرگز جامعه متشکلی مانند یک کشور یا یک شهر یا ده یا قبیله و حتی یک خانه که از چند تن انسان تشکیل یابد، بدون سرپرست و زمامداری که چرخ جامعه را به کار اندازد و اراده او به اراده‌های جزو حکومت کند و هر یک از اجزای جامعه را به وظیفه اجتماعی خود وادارد، نمی‌تواند به بقای خود ادامه دهد و در کمترین وقتی اجزای آن جامعه متلاشی شده وضع عمومیش به هرج و مرج گرفتار خواهد شد.  
به همین دلیل کسی که زمامدار و فرمانروای جامعه‌ای است (اعم از جامعه بزرگ یا کوچک) و به سمت خود و بقای جامعه عنایت دارد، اگر بخواهد به طور موقت یا غیر موقت از سر کار خود غیبت کند البته جانشینی به جای خود می‌گذارد و هرگز حاضر نمی‌شود که قلمرو فرمانروایی و زمامداری خود را سر خود رها کرده از بقا و زوال آن چشم پوشد.  
رئیس خانواده‌ای که برای سفر چند روزه یا چند ماهه می‌خواهد خانه و اهل خانه را وداع کند، یکی از آنان را (یا کسی دیگر را) برای خود جانشین معرفی کرده امورات منزل را به وی می‌سپارد. رئیس مؤسسه یا مدیر مدرسه یا صاحب دکانی که کارمندان یا شاگردان چندی زیر دست دارد، حتی برای چند ساعت غیبت، یکی از آنان را به جای خود نشانیده دیگران را به وی ارجاع می‌کند و به همین ترتیب.  
اسلام دینی است که به نص کتاب و سنت بر اساس فطرت استوار است و آیینی است اجتماعی که هر آشنا و بیگانه این نشانی را از سیمای آن مشاهده می‌کند و عنایتی که خدا و پیغمبر به اجتماعیت این دین مبذول داشته‌اند هرگز قابل انکار نبوده و با هیچ چیز دیگر قابل مقایسه نیست.  
پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نیز مسئله عقد اجتماع را در هر جایی که اسلام در آن نفوذ پیدا می‌کرد، ترک نمی‌کرد و هر شهر یا دهکده‌ای که به دست مسلمین می‌افتاد، در اقرب وقت والی و عاملی در آنجا نصب و زمام اداره امور مسلمین را به دست وی می‌سپرد حتی در لشگرهایی که به جهاد اعزام می‌فرمود، گاهی برای اهمیت مورد، بیش از یک رئیس و فرمانده به نحو ترتب برای ایشان نصب می‌نمود حتی در «جنگ موته» چهار نفر رئیس تعیین فرمود که اگر اولی کشته شد دومی را، و اگر دومی کشته شد سومی را و همچنین … به ریاست و فرماندهی بشناسند.  
و همچنین به مسئله جانشینی عنایت کامل داشت و هرگز در مورد لزوم، از نصب جانشین فروگذاری نمی‌نمود و هر وقت از مدینه غیبت می‌فرمود، والی به جای خود معین می‌کرد حتی در موقعی که از مکه به مدینه هجرت می‌نمود و هنوز خبری نبود، برای اداره چند روزه امور شخصی خود در مکه و پس دادن امانتهایی که از مردم پیشش بود، علی علیه السّلام را جانشین خود قرار داد و همچنین پس از رحلت نسبت به دیون و کارهای شخصیش علی علیه السّلام را جانشین خود نمود.  
شیعه می‌گوید:  
به همین دلیل، هرگز متصور نیست پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم رحلت فرماید و کسی را جانشین خود قرار ندهد و سرپرستی برای اداره امور مسلمین و گردانیدن چرخ جامعه اسلامی، نشان ندهد. اینکه پیدایش جامعه‌ای بستگی دارد به یک سلسله مقررات و رسوم مشترکی که اکثریت اجزای جامعه آنها را عملاً بپذیرند، و بقا و پایداری آن بستگی کامل دارد به یک حکومت عادله‌ای که اجرای کامل آنها را به عهده بگیرد، مسئله‌ای نیست که فطرت انسانی در ارزش و اهمیت آن شک داشته باشد یا برای عاقلی پوشیده بماند یا فراموشش کند در حالی که نه در وسعت و دقت شریعت اسلامی می‌توان شک نمود و نه در اهمیت و ارزشی که پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم برای آن قائل بود و در راه آن فداکاری و از خودگذشتگی می‌نمود می‌توان تردید نمود و نه در نبوغ فکر و کمال عقل و اصابت نظر و قدرت تدبیر پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم (گذشته از تایید وحی و نبوت) می‌توان مناقشه کرد.  
پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم به موجب اخبار متواتری که عامه و خاصه در جوامع حدیث (در باب فتن و غیر آن) نقل کرده‌اند، از فتن و گرفتاریهایی که پس از رحلتش دامنگیر جامعه اسلامی شد.  
و فسادهایی که در پیکره اسلام رخنه کرد، مانند حکومت آل مروان و غیر ایشان که آیین پاک را فدای ناپاکیها و بی بند و باریهای خود ساختند، تفصیلاً خبر داده است و چگونه ممکن است که از جزئیات حوادث و گرفتاریهای سالها و هزاران سالهای پس از خود غفلت نکند، و سخن گوید، ولی از مهمترین وضعی که باید در اولین لحظات پس از مرگش گوید، به وجود آید غفلت کند! یا اهمال ورزد و امری به این سادگی (از یک طرف) و به این اهمیت (از طرف دیگر) به ناچیز گیرد و با اینکه به طبیعی ترین و عادی ترین کارها مانند خوردن و نوشیدن و خوابیدن، مداخله و صدها دستور صادر نموده و از چنین مسئله با ارزشی به کلی سکوت ورزیده کسی را به جای خود تعیین نفرماید؟  
و اگر به فرض محال تعیین زمامدار جامعه اسلامی در شرع اسلام به خود مردم مسلمان واگذار شده بود باز لازم بود پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بیانات شافی در این خصوص کرده باشد و دستورات کافی بایست بدهد تا مردم در مسئله‌ای که اساسا بقا و رشد جامعه اسلامی و حیات شعائر دین به آن متوقف و استوار است، بیدار و هشیار باشند.  
و حال آنکه از چنین بیان نبوی و دستور دینی خبری نیست و اگر بود کسانی که پس از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم زمام امور را به دست گرفتند مخالفتش نمی‌کردند در صورتی که خلیفه اول خلافت را به خلیفه دوم با وصیت منتقل ساخت و همچنین خلیفه چهارم به فرزندش وصیت نمود و خلیفه دوم خلیفه سوم را با یک شورای شش نفری که خودش اعضای آن و آیین نامه آن را تعیین و تنظیم کرده بود، روی کار آورد و معاویه امام حسن را به زور به صلح وادار نموده خلافت را به این طریق برد و پس از آن خلافت به سلطنت موروثی تبدیل شد و تدریجا شعائر دینی از جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و اقامه حدود و غیر آنها یکی پس از دیگری از جامعه هجرت کرد و مساعی شارع اسلام نقش برآب.گردید (225)  
شیعه از راه بحث و کنجکاوی در درک فطری بشر و سیره مستمره عقلای انسان و تعمق در نظر اساسی آیین اسلام که احیای فطرت می‌باشد، و روش اجتماعی پیغمبر اکرم و مطالعه حوادث اسف آوری که پس از رحلت به وقوع پیوسته و گرفتاریهایی که دامنگیر اسلام و مسلمین گشته و به تجزیه و تحلیل در کوتاهی و سهل انگاری حکومتهای اسلامی قرون اولیه هجرت بر می‌گردد، به این نتیجه می‌رسد که از ناحیه پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نص کافی در خصوص تعیین امام و جانشین پیغمبر رسیده است آیات و اخبار متواتر قطعی مانند آیه ولایت و حدیث غدیر (226) و حدیث سفینه و حدیث ثقلین و حدیث حق و حدیث منزلت و حدیث دعوت عشیره اقربین و غیر آنها به این معنا دلالت داشته و دارند ولی نظر به پاره‌ای دواعی تأویل شده و سرپوشی روی آنها گذاشته شده است.

در تایید سخنان گذشته

آخرین روزهای بیماری پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بود و جمعی از صحابه حضور داشتند آن حضرت فرمود:  
دوات و کاغذی برای من بیاورید تا برای شما چیزی بنویسم که پس از من (با رعایت آن) هرگز گمراه نشوید، بعضی از حاضرین گفتند:  
این مرد هذیان می‌گوید کتاب خدا برای ما بس است!! آنگاه هیاهوی حضار بلند شد. پیغمبر اکرم فرمود:  
«برخیزید و از پیش من بیرون روید؛ زیرا پیش پیغمبری نباید هیاهو کنند» (227).  
با توجه به مطالب فصل گذشته و توجه به اینکه کسانی که در این قضیه از عملی شدن تصمیم پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم جلوگیری کردند همان اشخاصی بودند که فردای همان روز از خلافت انتخابی بهره‌مند شدند و به ویژه اینکه انتخاب خلیفه را بی اطلاع علی علیه السّلام و نزدیکانش نموده، آنان را در برابر کار انجام یافته قرار دادند آیا می‌توان شک نمود که مقصود پیغمبر اکرم در حدیث بالا تعیین شخص جانشین خود و معرفی علی علیه السّلام بود؟  
و مقصود از این سخن ایجاد قیل و قال بود که در اثر آن پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم از تصمیم خود منصرف شود نه اینکه معنای جدی آن (سخن نابجای گفتن از راه غلبه مرض) منظور باشد؛ زیرا اولاً: گذشته از اینکه در تمام مدت بیماری از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حتّی یک حرف نابجا شنیده نشده و کسی هم نقل نکرده است، روی موازین دینی، مسلمانی می‌تواند پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم را که با عصمت الهی مصون است به هذیان و بیهوده گویی نسبت دهد.  
ثانیا: اگر منظور از این سخن معنای جدیش بود، محلی برای جمله بعدی (کتاب خدا برای ما بس است) نبود و برای اثبات نابجا بودن سخن پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم با بیماریش استدلال می‌شد نه با اینکه با وجود قرآن نیازی به سخن پیغمبر نیست؛ زیرا برای یک نفر صحابی نبایست پوشیده بماند که همان کتاب خدا، پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم را مفترض الطاعه و سخنش را سخن خدا قرار داده و به نص قرآن کریم مردم در برابر حکم خدا و رسول، هیچگونه اختیار و آزادی عمل ندارند.  
ثالثا: این اتفاق در مرض موت خلیفه اول تکرار یافت و وی به خلافت خلیفه دوم وصیت کرد وقتی که عثمان به امر خلیفه، وصیتنامه را می‌نوشت، خلیفه بیهوش شد با این حال خلیفه دوم سخنی را که در باره پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم گفته بود در باره خلیفه اول تکرار.نکرد (228)  
گذشته از اینها خلیفه دوم در حدیث ابن عباس (229) به این حقیقت اعتراف می‌نماید، وی می‌گوید:  
من فهمیدم که پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم می‌خواهد خلافت علی را تسجیل کند، ولی برای رعایت مصلحت به هم زدم. می‌گوید:  
خلافت از آن علی بود (230) ولی اگر به خلافت می‌نشست مردم را به حق و راه راست وادار می‌کرد و قریش زیر بار آن نمی‌رفتند از این روی وی را از خلافت کنار زدیم [!!!]  
با اینکه طبق موازین دینی باید متخلف از حق را به حق وادار نمود نه حق را برای خاطر متخلف ترک نمود، موقعی که برای خلیفه اول خبر آوردند که جمعی از قبایل مسلمان از دادن زکات امتناع می‌ورزند، دستور جنگ داد و گفت:  
اگر عقالی را که به پیغمبر خدا می‌دادند به من ندهند با ایشان می‌جنگم (231) و البته مراد از این سخن این بود که به هر قیمت تمام شود باید حق احیا شود البته موضوع خلافت حقه از یک عقال مهمتر و با ارزش تر بود.

امامت در بیان معارف الهیّه

در بحثهای پیغمبر شناسی گذشت که طبق قانون ثابت و ضروری هدایت عمومی، هر نوع از انواع آفرینش از راه تکوین و آفرینش به سوی کمال و سعادت نوعی خود هدایت و رهبری می‌شود.  
نوع انسان نیز که یکی از انواع آفرینش است از کلیت این قانون عمومی مستثنا نیست و از راه غریزه واقع بینی و تفکر اجتماعی، در زندگی خود به روش خاصی باید هدایت شود که سعادت دنیا و آخرتش را تامین نماید و به عبارت دیگر: باید یک سلسله اعتقادات و وظایف عملی را درک نموده روش زندگی خود را به آنها تطبیق کند تا سعادت و کمال انسانی خود را به دست آورد و گفته شد که راه درک این برنامه زندگی که به نام «دین» نامیده می‌شود راه عقل نیست بلکه راه دیگری است به نام «وحی و نبوت» که در برخی از پاکان جهان بشریت به نام انبیا (پیغمبران خدا) یافت می‌شود!  
پیغمبرانند که وظایف انسانی مردم را به وسیله وحی از جانب خدا دریافت داشته به مردم می‌رسانند، تا در اثر به کار بستن آنها تامین سعادت کنند. روشن است که این دلیل چنانکه لزوم و ضرورت چنین درکی را در میان افراد بشر به ثبوت می‌رساند، همچنین لزوم و ضرورت پیدایش افرادی را که پیکره دست نخورده این برنامه را حفظ کنند و در صورت لزوم به مردم برسانند، به ثبوت می‌رساند.  
چنانکه از راه عنایت خدایی لازم است اشخاصی پیدا شوند که وظایف انسانی را از راه وحی درک نموده به مردم تعلیم کنند، همچنان لازم است که این وظایف انسانی آسمانی برای همیشه در جهان انسانی محفوظ بماند و در صورت لزوم به مردم عرضه و تعلیم شود یعنی پیوسته اشخاصی وجود داشته باشند که دین خدا نزدشان محفوظ باشد و در وقت لزوم به مصرف برسد.  
کسی که متصدی حفظ و نگهداری دین آسمانی است و از جانب خدا به این سمت اختصاص یافته «امام» نامیده می‌شود چنانکه کسی که حامل روح وحی و نبوت و متصدی اخذ و دریافت احکام و شرایع آسمانی از جانب خدا می‌باشد «نبی» نام دارد و ممکن است نبوت و امامت در یکجا جمع شوند و ممکن است از هم جدا باشند و چنانکه دلیل نامبرده عصمت پیغمبران را اثبات می‌کرد، عصمت ائمه و پیشوایان را نیز اثبات می‌کند؛ زیرا باید خدا برای همیشه دین واقعی دست نخورده و قابل تبلیغی در میان بشر داشته باشد و این معنا بدون عصمت و مصونیت خدایی صورت نبندد.

فرق میان نبی و امام

دلیل گذشته در مورد دریافت داشتن احکام و شرایع آسمانی که به واسطه پیغمبران انجام می‌گیرد، همینقدر اصل وحی یعنی گرفتن احکام آسمانی را اثبات می‌کند نه استمرار و همیشگی آن را به خلاف حفظ و نگهداری آن که طبعا امری است استمراری و مداوم، و از اینجاست که لزوم ندارد پیوسته پیغمبری در میان بشر وجود داشته باشد ولی وجود امام که نگهدارنده دین آسمانی است، پیوسته در میان بشر لازم است و هرگز جامعه بشری از وجود امام خالی نمی‌شود، بشناسند یا نشناسند و خدای متعال در کتاب خود می‌فرماید:  
(فَاِنْ یَکْفُرْ بِها هؤُلاءِ فَقَدْ وَکَّلْنا بِها قَوْماً لَیْسُوا بِها بِکافِرینَ). (232)  
یعنی:  
«و اگر به هدایت ما - که هرگز تخلف نمی‌کند - کافران ایمان نیاوردند ما گروهی را به آن موکل کرده ایم که هرگز به آن کافر نخواهند شد.»  
و چنانکه اشاره شد، نبوت و امامت گاهی جمع می‌شود و یک فرد دارای هر دو منصب پیغمبری و پیشوایی (اخذ شریعت آسمانی و حفظ بیان آن) می‌شود و گاهی از هم جدا می‌شوند چنانکه در ازمنه‌ای که از پیغمبران خالی است در هر عصر امام حقی وجود دارد و بدیهی است عدد پیغمبران خدا محدود و همیشه وجود نداشته‌اند.  
خدای متعال در کتاب خود جمعی از پیغمبران را به امامت معرفی فرموده است چنانکه در باره حضرت ابراهیم می‌فرماید:  
(وَ اِذِ ابْتَلی اِبْرهیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَاَتَمَّهُنَّ قالَ اِنّی جاعِلُکَ لِلنّاسِ اِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتی قالَ لا یَنالُ عَهْدِی الظّالِمینَ). (233)  
یعنی:  
«وقتی که خدای ابراهیم او را به کلمه هایی امتحان کرد پس آنها را تمام کرده و به آخر رسانید، فرمود:  
من تو را برای مردم امام و پیشوا قرار می‌دهم، ابراهیم گفت و از فرزندان من، فرمود عهد و فرمان من به ستمکاران نمی‌رسد.»  
و می‌فرماید:  
(وَجَعَلْناهُمْ اَئِمَّةً یَهْدُونَ بِاَمْرِنا). (234)  
یعنی:  
«و ما ایشان را پیشوایانی قرار دادیم که به امر ما هدایت و رهبری می‌کردند.»

امامت در باطن اعمال

امام چنانکه نسبت به ظاهر اعمال مردم، پیشوا و راهنماست، همچنان در باطن نیز سمت پیشوایی و رهبری دارد و اوست قافله سالار کاروان انسانیت که از راه باطن به سوی خدا سیر می‌کند. برای روشن شدن این حقیقت بدو مقدمه زیرین باید توجه نمود.  
اوّل: جای تردید نیست که به نظر اسلام و سایر ادیان آسمانی یگانه وسیله سعادت و شقاوت (خوشبختی و بدبختی) واقعی و ابدی انسان، همانا اعمال نیک و بد اوست که دین آسمانی تعلیمش می‌کند و هم از راه فطرت و نهاد خدادادی نیکی و بدی آنها را درک می‌نماید.  
و خدای متعال از راه وحی و نبوت این اعمال را مناسب طرز تفکر ما گروه بشر با زبان اجتماعی خودمان، در صورت امر و نهی و تحسین و تقبیع بیان فرموده و در مقابل طاعت و تمرد آنها، برای نیکوکاران و فرمانبرداران، زندگی جاوید شیرینی که مشتمل بر همه خواستهای کمالی انسان می‌باشد، نوید داده و برای بدکاران و ستمگران زندگی جاوید تلخی که متضمن هرگونه بدبختی و ناکامی می‌باشد خبر داده است.  
و جای شک و تردید نیست که خدای آفرینش که از هر جهت بالاتر از تصور ماست، مانند ما تفکر اجتماعی ندارد و این سازمان قراردادی آقایی و بندگی و فرمانروایی و فرمانبری و امر و نهی و مزد و پاداش در بیرون از زندگی اجتماعی ما وجود ندارد و دستگاه خدایی همانا دستگاه آفرینش است که در آن هستی و پیدایش هر چیز به آفرینش خدا طبق روابط واقعی بستگی دارد و بس.  
و چنانکه در قرآن کریم (235) و بیانات پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم اشاره شده دین مشتمل به حقایق و معارفی است بالاتر از فهم عادی ما که خدای متعال آنها را با بیانی که با سطح فکر ما مناسب و با زبانی که نسبت به ما قابل فهم است، برای ما نازل فرموده است.  
از این بیان باید نتیجه گرفت که میان اعمال نیک و بد و میان آنچه در جهان ابدیت از زندگی و خصوصیات زندگی هست، رابطه واقعی برقرار است که خوشی و ناخوشی زندگی آینده به خواست خدا مولود آن است.  
و به عبارت ساده تر: در هر یک از اعمال نیک و بد، در درون انسان واقعیتی به وجود می‌آید که چگونگی زندگی آینده او مرهون آن است.  
انسان بفهمد یا نفهمد، درست مانند کودکی است که تحت تربیت قرار می‌گیرد، وی جز دستورهایی که از مربی با لفظ «بکن و نکن» می‌شنود و پیکر کارهایی که انجام می‌دهد، چیزی نمی‌فهمد ولی پس از بزرگ شدن و گذرانیدن ایام تربیت به واسطه ملکات روحی ارزنده‌ای که در باطن خود مهیّا کرده در اجتماع به زندگی سعادتمندی نایل خواهد شد و اگر از انجام دستورهای مربی نیکخواه خود سر باز زده باشد، جز بدبختی بهره‌ای نخواهد داشت.  
یا مانند کسی که طبق دستور پزشک به دوا و غذا و ورزش مخصوصی مداومت می‌نماید وی جز گرفتن و به کار بستن دستور پزشک با چیزی سر و کار ندارد ولی با انجام دستور، نظم و حالت خاصی در ساختمان داخلی خود پیدا می‌کند که مبداء تندرستی و هر گونه خوشی و کامیابی است.  
خلاصه انسان در باطن این حیات ظاهری، حیات دیگری باطنی (حیات معنوی) دارد که از اعمال وی سرچشمه می‌گیرد و رشد می‌کند و خوشبختی و بدبختی وی در زندگی آن سرا، بستگی کامل به آن دارد.  
قرآن کریم نیز این بیان عقلی را تایید می‌کند و در آیات (236) بسیاری برای نیکوکاران و اهل ایمان حیات دیگر و روح دیگری بالاتر از این حیات و روشن تر از این روح اثبات می‌نماید و نتایج باطنی اعمال را پیوسته همراه انسان می‌داند و در بیانات نبوی نیز به همین معنا بسیار اشاره شده.است (237)  
دوم: اینکه بسیار اتفاق می‌افتد که یکی از ما کسی را به امری نیک یا بد راهنمایی کند در حالی که خودش به گفته خود عامل نباشد ولی هرگز در پیغمبران و امامان که هدایت و رهبریشان به امر خداست، این حال تحقق پیدا نمی‌کند ایشان به دینی که هدایت می‌کنند و رهبری آن را به عهده گرفته‌اند، خودشان نیز عاملند و به سوی حیات معنوی که مردم را سوق می‌دهند، خودشان نیز دارای همان حیات معنوی می‌باشند؛ زیرا خدا تا کسی را خود هدایت نکند هدایت دیگران را به دستش نمی‌سپارد و هدایت خاص خدایی هرگز تخلف بردار نیست. از این بیان می‌توان نتایج ذیل را به دست آورد:  
1 - در هر امتی، پیغمبر و امام آن امت در کمال حیات معنوی دینی که به سوی آن دعوت و هدایت می‌کنند، مقام اول را حایز می‌باشند؛ زیرا چنانکه شاید و باید به دعوت خودشان عامل بوده و حیات معنوی آن را واجدند.  
2 - چون اولند و پیشرو و راهبر همه هستند از همه افضلند.  
3 - کسی که رهبری امتی را به امر خدا به عهده دارد چنانکه در مرحله اعمال ظاهری رهبر و راهنماست در مرحله حیات معنوی نیز رهبر و حقایق اعمال با رهبری او سیر می.کند (238)

ائمه و پیشوایان اسلام

به حسب آنکه از فصلهای گذشته نتیجه گرفته می‌شود، در اسلام پس از رحلت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در میان امت اسلامی پیوسته امامی (پیشوای منصوب) از جانب خدا بوده و خواهد بود.  
و احادیث انبوهی (239) از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در توصیف ایشان و در عدد ایشان و در اینکه همه شان از قریشند و از اهل بیت پیغمبرند و در اینکه «مهدی موعود» از ایشان و آخرینشان خواهد بود، نقل شده است.  
و همچنین نصوص (240) از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در امامت علی علیه السّلام که امام اول است وارد شده است و همچنین نصوص قطعی از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و علی علیه السّلام در امامت امام دوم و به همین ترتیب گذشتگان ائمه به امامت آیندگانشان نص قطعی نموده‌اند.  
به مقتضای این نصوص، ائمه اسلام دوازده تن می‌باشند و نامهای مقدسشان به این ترتیب است:  
1 - علی بن ابی طالب  
2 - حسن بن علی  
3 - حسین بن علی  
4 - علی بن حسین  
5 - محمد بن علی  
6 - جعفر بن محمد  
7 - موسی بن جعفر  
8 - علی بن موسی  
9 - محمد بن علی  
10 - علی بن محمد  
11 - حسن بن علی  
12 - مهدی علیهم السّلام

اجمالی از تاریخ زندگی دوازده امام (ع)

امام اوّل

حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السّلام وی فرزند ابوطالب شیخ بنی هاشم، عموی پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بود که پیغمبر اکرم را سرپرستی نموده و در خانه خود جای داده و بزرگ کرده بود و پس از بعثت نیز تا زنده بود از آن حضرت حمایت کرد و شرّ کفار عرب و خاصه قریش را از وی دفع نمود.  
علی علیه السّلام (بنا به نقل مشهور) ده سال پیش از بعثت متولد شد و پس از شش سال در اثر قحطی که در مکه و حوالی آن اتفاق افتاد، بنا به درخواست پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم از خانه پدر به خانه پسر عموی خود پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم منتقل گردید و تحت سرپرستی و پرورش مستقیم آن حضرت.درآمد (241)  
پس از چند سال که پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم به موهبت نبوت نایل شد و برای نخستین بار در «غار حرا» وحی آسمانی به وی رسید وقتی که از غار رهسپار شهر و خانه خود شد، شرح حال را فرمود، علی علیه السّلام به آن حضرت ایمان آورد (242) و باز در مجلسی که پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم خویشاوندان نزدیک خود را جمع و به دین خود دعوت نموده فرمود:  
نخستین کسی که از شما دعوت مرا بپذیرد خلیفه و وصی و وزیر من خواهد بود، تنها کسی که از جای خود بلند شد و ایمان آورد علی علیه السّلام بود و پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ایمان او را پذیرفت و وعده‌های خود را در باره اش امضا نمود (243) و از این روی علی علیه السّلام نخستین کسی است در اسلام که ایمان آورد و نخستین کسی است که هرگز غیر خدای یگانه را نپرستید.  
علی علیه السّلام پیوسته ملازم پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بود تا آن حضرت از مکه به مدینه هجرت نمود و در شب هجرت نیز که کفار خانه آن حضرت را محاصره کرده بودند و تصمیم داشتند آخر شب به خانه و آن حضرت را در بستر خواب قطعه قطعه نمایند، علی علیه السّلام در بستر پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم خوابیده و آن حضرت از خانه بیرون آمده رهسپار مدینه.گردید (244)  
و پس از آن حضرت مطابق وصیتی که کرده بود، امانتهای مردم را به صاحبانش رد کرده، مادر خود و دختر پیغمبر را با دو زن دیگر برداشته به مدینه حرکت.نمود (245)  
در مدینه نیز ملازم پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بود و آن حضرت در هیچ خلوت وجلوتی علی علیه السّلام را کنار نزد و یگانه دختر محبوبه خود فاطمه را به وی تزویج نمود.  
و در موقعی که میان اصحاب خود عقد اخوت می‌بست او را برادر خود قرار.داد (246)  
علی علیه السّلام در همه جنگها که پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم شرکت فرموده بود حاضر شد جز جنگ تبوک که آن حضرت او را در مدینه به جای خود نشانیده بود (247) و در هیچ جنگی پای به عقب نگذاشت و از هیچ حریفی روی نگردانید و در هیچ امری مخالفت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نکرد چنانکه آن حضرت فرمود:  
«هرگز علی از حق و حق از علی جدا نمی. شوند.» (248)  
علی علیه السّلام روز رحلت پیغمبر اکرم 33 سال داشت و با اینکه در همه فضائل دینی سرآمد و در میان اصحاب پیغمبر ممتاز بود، به عنوان اینکه وی جوان است و مردم به واسطه خونهایی که در جنگها پیشاپیش پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ریخته با وی دشمنند از خلافت کنارش زدند و به این ترتیب دست آن حضرت از شؤونات عمومی به کلی قطع شد. وی نیز گوشه خانه را گرفت به تربیت افراد پرادخت و 25 سال که زمان سه خلیفه پس از رحلت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بود، گذرانید و پس از کشته شدن خلیفه سوم، مردم با آن حضرت بیعت نموده و به خلافتش برگزیدند.  
آن حضرت در خلافت خود که تقریبا چهار سال و نه ماه طول کشید، سیرت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم را داشت و به خلافت خود صورت نهضت و انقلاب داده به اصلاحات پرداخت و البته این اصلاحات به ضرر برخی از سودجویان تمام می‌شد و از این روی عده‌ای از صحابه که پیشاپیش آنها ام المؤمنین «عایشه و طلحه و زبیر و معاویه» بودند، خون خلیفه سوم را دستاویز قرار داده سر به مخالفت برافراشتند و بنای شورش و آشوبگری گذاشتند.  
آن حضرت برای خوابانیدن فتنه، جنگی با ام المؤمنین عایشه و طلحه و زبیر در نزدیکی بصره کرد که به «جنگ جمل» معروف است و جنگی دیگر با معاویه در مرز عراق و شام کرد که به جنگ «صفین» معروف است و یک سال و نیم ادامه یافت و جنگی دیگر با خوارج در نهروان کرد که به جنگ «نهروان» معروف است و به این ترتیب، بیشتر مساعی آن حضرت در ایام خلافت خود، صرف رفع اختلاف داخلی بود و پس از گذشت زمان کوتاه، صبح روز نوزدهم ماه رمضان سال چهلم هجری در مسجد کوفه در سر نماز به دست بعضی از خوارج ضربتی خورده و در شب 21 همان ماه شهید.شد (249)  
امیرالمؤمنین علی علیه السّلام به شهادت تاریخ و اعتراف دوست و دشمن در کمالات انسانی نقیصه‌ای نداشت و در فضائل اسلامی نمونه کاملی از تربیت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بود.  
بحثهایی که در اطراف شخصیت او شده و کتابهایی که در این باره شیعه و سنی و سایر مطلعین و کنجکاوان نوشته‌اند، در باره هیچیک از شخصیت‌های تاریخ اتفاق نیفتاده است.  
علی علیه السّلام در علم و دانش، داناترین یاران پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و سایر اهل اسلام بود و نخستین کسی است در اسلام که در بیانات علمی خود، در استدلال و برهان را باز کرد و در معارف الهیّه بحث فلسفی نمود و در باطن قرآن سخن گفت و برای نگهداری لفظش دستور زبان عربی را وضع فرمود و تواناترین عرب بود در سخنرانی (چنانکه در بخش اوّل کتاب نیز اشاره شد).  
علی علیه السّلام در شجاعت ضرب المثل بود و در آن همه جنگها که در زمان پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و پس از آن شرکت کرد، هرگز ترس و اضطراب از خود نشان نداد و با اینکه بارها و ضمن حوادثی مانند جنگ احد و جنگ حنین و جنگ خیبر و جنگ خندق، یاران پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لشکریان اسلام لرزیدند و یا پراکنده شده فرار نمودند، هرگز پشت به دشمن نکرد و هرگز نشده که کسی از ابطال و مردان جنگی با وی درآویزد و جان به سلامت برد و در عین حال با کمال توانایی، ناتوانی را نمی‌کشت و فراری را دنبال نمی‌کرد و شبیخون نمی‌زد و آب به روی دشمن نمی‌بست.  
از مسلمات تاریخ است که آن حضرت در جنگ خیبر در حمله‌ای که به قلعه نمود، دست به حلقه در رسانیده با تکانی در قلعه را کنده به دور.انداخت (250)  
و همچین روز فتح مکه که پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم امر به شکستن بتها نمود، بت «هبل» که بزرگترین بتهای مکه و مجسمه عظیم الجثه‌ای از سنگ بود که بر بالای کعبه نصب کرده بودند، علی علیه السّلام به امر پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم پای روی دوش آن حضرت گذاشته بالای کعبه رفت و «هبل» را از جای خود کند و پایین.انداخت (251)  
علی علیه السّلام در تقوای دینی و عبادت حق نیز یگانه بود، پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در پاسخ کسانی که نزد وی از تندی علی علیه السّلام گله می‌کردند می‌فرماید:  
«علی را سرزنش نکنید؛ زیرا وی شیفته خداست» (252).  
ابودرداء صحابی پیکر آن حضرت را در یکی از نخلستهانهای مدینه دید که مانند چوب خشک افتاده است، برای اطلاع، به خانه آن حضرت آمد و به همسر گرامی وی که دختر پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بود، درگذشت همسرش را تسلیت گفت، دختر پیغمبر صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فرمود:  
«پسر عم من نمرده است بلکه در عبادت از خوف خدا غش نموده است و این حال برای وی بسیار اتفاق می‌افتد.»  
علی علیه السّلام در مهربانی به زیردستان و دلسوزی به بینوایان و بیچارگان و کرم و سخا به فقرا و مستمندان، قصص و حکایات بسیار دارد. آن حضرت هر چه را به دستش می‌رسید در راه خدا به مستمندان و بیچارگان می‌داد و خود با سخت ترین و ساده ترین وضعی زندگی می‌کرد. آن حضرت کشاورزی را دوست می‌داشت و غالبا به استخراج قنوات و درختکاری و آباد کردن زمینهای بایر می‌پرداخت ولی از این راه هر ملکی را که آباد می‌کرد و یا هر قناتی را که بیرون می‌آورد وقف فقرا می‌فرمود و اوقاف آن حضرت که به صدقه علی معروف بود در اواخر عهد وی، عواید سالیانه قابل توجهی (24 هزار دینار طلا).داشت (253)

امام دوّم

امام حسن مجتبی علیه السّلام آن حضرت و برادرش امام حسین علیه السّلام دو فرزند امیرالمؤمنین علی علیه السّلام بودند از حضرت فاطمه علیهاالسّلام دختر پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و پیغمبر اکرم بارها می‌فرمود که:  
«حسن و حسین فرزندان منند» و به پاس همین کلمه، علی علیه السّلام به سایر فرزندان خود می‌فرمود:  
«شما فرزندان من هستید و حسن و حسین فرزندان پیغمبر خدایند» (254).  
امام حسن علیه السّلام سال سوم هجرت در مدینه متولد شد (255) و هفت سال و خرده‌ای جد خود را درک نمود و در آغوش مهر آن حضرت به سر برد و پس از رحلت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم که با رحلت حضرت فاطمه، سه ماه یا شش ماه بیشتر فاصله نداشت، تحت تربیت پدر بزرگوار خود قرار گرفت.  
امام حسن علیه السّلام پس از شهادت پدر بزرگوار خود به امر خدا و طبق وصیت آن حضرت، به امامت رسید و مقام خلافت ظاهری را نیز اشغال کرد نزدیک به شش ماه به اداره امور مسلمین پرداخت و در این مدت معاویه که دشمن سرسخت علی علیه السّلام و خاندان او بود و سالها به طمع خلافت (در ابتدا به نام خونخواهی خلیفه سوم و اخیرا به دعوی صریح خلافت) جنگیده بود به عراق که مقر خلافت امام حسن علیه السّلام بود لشکر کشید و جنگ آغاز کرد و از سوی دیگر سرداران لشکریان امام حسن علیه السّلام را تدریجا با پولهای گزاف و نویدهای فریبنده اغوا نمود و لشکریان را بر آن حضرت.شورانید (256)  
بالا خره آن حضرت به صلح مجبور شده، خلافت ظاهری را با شرایطی (به شرط اینکه پس از درگذشت معاویه دوباره خلافت به امام حسن علیه السّلام برگردد و خاندان و شیعیانش از تعرض مصون باشند) به معاویه واگذار نمود (257) معاویه به این ترتیب خلافت اسلامی را قبضه کرد و وارد عراق شد و در سخنرانی عمومی رسمی شرایط صلح را الغاء نمود (258) و از هر راه ممکن استفاده کرده سخت ترین فشار و شکنجه را به اهل بیت و شیعیان ایشان روا داشت.  
امام حسن علیه السّلام در تمام مدت امامت خود که ده سال طول کشید در نهایت شدت و اختناق زندگی کرد و هیچگونه امنیتی حتی در داخل خانه خود نداشت و بالا خره در سال پنجاه هجری به تحریک معاویه به دست همسر خود مسموم وشهید.شد (259)  
امام حسن علیه السّلام در کمالات انسانی یادگار پدر و نمونه کامل جدّ بزرگوار خود بود و تا پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در قید حیات بود، او و برادرش در کنار آن حضرت جای داشتند و گاهی آنان را بر دوش خود سوار می‌کرد.  
عامه و خاصه از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم روایت کرده‌اند که در باره حسن و حسین علیهماالسّلام فرمود:  
«این دو فرزند من امام می‌باشند خواه برخیزند و خواه بنشینند (کنایه است از تصدی مقام خلافت ظاهری و عدم تصدی آن» (260).  
و روایات بسیار از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و امیرالمؤمنین علی علیه السّلام در امامت آن حضرت بعد از پدر بزرگوارش، وارد شده است.

امام سوم

امام حسین (سیدالشهداء) فرزند دوم علی علیه السّلام از فاطمه علیهاالسّلام دختر پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم که در سال چهارم هجری متولد شده است. آن حضرت پس از شهادت برادر بزرگوار خود امام حسن مجتبی علیه السّلام به امر خدا و طبق وصیت وی، به امامت.رسید (261)  
امام حسین علیه السّلام ده سال امامت نمود و تمام این مدت را به استثنای (تقریبا) شش ماه آخر در خلافت معاویه واقع بود و در سخت ترین اوضاع و ناگوارترین احوال با نهایت اختناق زندگی می‌فرمود زیرا گذشته از اینکه مقررات و قوانین دینی اعتبار خود را از دست داده بود و خواسته‌های حکومت جایگزین خواسته‌های خدا و رسول شده بود و گذشته از اینکه معاویه و دستیاران او از هر امکانی برای خرد کردن و از میان بردن اهل بیت و شیعیانشان و محو نمودن نام علی و آل علی استفاده می‌کردند، معاویه در صدد تحکیم اساس خلافت فرزند خود یزید برآمده بود و گروهی از مردم به واسطه بی بندوباری یزید، از این امر خشنود نبودند، معاویه برای جلوگیری از ظهور مخالفت، به سخت گیریهای بیشتر و تازه تری دست زده بود.  
امام حسین خواه ناخواه این روزگار تاریک را می‌گذرانید و هرگونه شکنجه و آزار روحی را از معاویه و دستیاران وی تحمل می‌کرد تا در اواسط سال شصت هجری، معاویه درگذشت و پسرش یزید به جای پدر.نشست (262)  
بیعت یک سنت عربی بود که در کارهای مهم مانند سلطنت و امارت، اجرا می‌شد و زیردستان به ویژه سرشناسان دست بیعت و موافقت و طاعت به سلطان یا امیر مثلاً می‌دادند و مخالف بعد از بیعت، عار و ننگ قومی بود و مانند تخلف از امضای قطعی، جرمی مسلم شمرده می‌شد و در سیره پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی الجمله یعنی در جایی که به اختیار و بدون اجبار انجام می‌یافت، اعتبار داشت.  
معاویه نیز از معاریف قوم برای یزید بیعت گرفته بود ولی متعرض حال امام حسین علیه السّلام نشده و به آن حضرت تکلیف بیعت ننموده بود و بالخصوص به یزید وصیت کرده بود (263) که اگر حسین بن علی از بیعت وی سر باز زند پیگیری نکند و با سکوت و اغماض بگذراند؛ زیرا پشت و روی مسئله را درست تصور کرده عواقب وخیم آن را می‌دانست.  
ولی یزید در اثر خودبینی و بی باکی که داشت، وصیت پدر را فراموش کرد، بی درنگ پس از درگذشت پدر به والی مدینه دستور داد که از امام حسین برای وی بیعت گیرد و گرنه سرش را به شام فرستد (264)!!  
پس از آنکه والی مدینه درخواست یزید را به امام حسین علیه السّلام ابلاغ کرد آن حضرت برای تفکر در اطراف قضیه مهلت گرفت و شبانه با خاندان خود به سوی مکه حرکت فرمود و به حرم خدا که در اسلام مامن رسمی می‌باشد پناهده شد.  
این واقعه در اواخر ماه رجب و اوایل ماه شعبان سال شصت هجری بود و امام حسین علیه السّلام تقریبا چهار ماه در شهر مکه در حال پناهندگی به سر برد و این خبر تدریجا در اقطار بلاد اسلامی منتشر شد. از یک سوی بسیاری از مردم که از بیدادگریهای دوره معاویه دلخور بودند و خلافت یزید بر نارضایتیشان می‌افزود با آن حضرت مراوده و اظهار همدردی می‌کردند و از یک سوی سیل نامه از عراق و به ویژه از شهر کوفه به شهر مکه سرازیر می‌شد و از آن حضرت می‌خواستند که به عراق رفته و به پیشوایی و رهبری جمعیت پرداخته برای برانداختن بیداد و ستم قیام کند.  
و البته این جریان برای یزید خطرناک بود.  
اقامت امام حسین علیه السّلام در مکه، ادامه داشت تا موسم حج رسید و مسلمانان جهان به عنوان حج، گروه گروه و دسته دسته وارد مکه و مهیای انجام عمل حج می‌شدند، آن حضرت اطلاع پیدا کرد که جمعی از کسان یزید در زی حجاج وارد مکه شده‌اند و ماموریت دارند با سلاحی که در زیر لباس احرام بسته‌اند آن حضرت را در اثناء عمل حج به قتل.رسانند (265)  
آن حضرت عمل خود را مخفف ساخته تصمیم به حرکت گرفت و در میان گروه انبوه مردم سرپا ایستاده سخنرانی کوتاهی کرده (266) حرکت خود بسوی عراق خبر داد. وی در این سخنرانی کوتاه شهادت خود را گوشزد می‌نماید و از مسلمانان استمداد می‌کند که در این هدف یاریش نمایند و خون خود را در راه خدا بذل کنند و فردای آن روز با خاندان و گروهی از یاران خود رهسپار عراق شد.  
امام حسین علیه السّلام تصمیم قطعی گرفته بود که بیعت نکند و به خوبی می‌دانست که کشته خواهد شد و نیروی جنگی شگرف و دهشتناک بنی امیه که با فساد عمومی و انحطاط فکری و بی ارادگی مردم و خاصه اهل عراق تایید می‌شد، او را خرد و نابود خواهد کرد.  
جمعی از معاریف به عنوان خیرخواهی سر راه را بر وی گرفته و خطر این حرکت و نهضت را تذکر دادند، ولی آن حضرت در پاسخ فرمود که من بیعت نمی‌کنم و حکومت ظلم و بیداد را امضا نمی‌نمایم و می‌دانم که به هر جا روم و در هر جا باشم مرا خواهند کشت و اینکه مکه را ترک می‌گویم برای رعایت حرمت خانه خداست که با ریختن خون من هتک.نشود (267)  
امام حسین علیه السّلام راه کوفه را پیش گرفت، در اثنای راه که هنوز چند روز راه تا کوفه داشت، خبر یافت که والی یزید در کوفه نماینده امام را با یک نفر از معاریف شهر که طرفداری جدی بود، کشته و به دستور وی ریسمان به پایشان بسته در کوچه و بازار کوفه کشیده‌اند (268) و شهر و نواحی آن تحت مراقبت شدید درآمده و سپاه بی شمار دشمن در انتظار وی به سر می‌برند و راهی جز کشته شدن در پیش نیست. همینجا بود که امام تصمیم قطعی خود را به کشته شدن بی تردید اظهار داشت و به سیر خود ادامه.داد (269)  
در هفتاد کیلومتری کوفه (تقریبا) در بیابانی به نام کربلا، آن حضرت و کسانش به محاصره لشگریان یزید درآمدند و هشت روز توقف داشتند که هر روز حلقه محاصره تنگتر و سپاه دشمن افزونتر می‌شد و بالا خره آن حضرت و خاندان و کسانش با شماره ناچیز، در میان حلقه‌های متشکل از سی هزار مرد جنگی قرار.گرفتند (270)  
در این چند روز امام به تحکیم موضع خود پرداخته یاران خود را تصفیه نمود، شبانه عموم همراهان خود را احضار فرمود در ضمن سخنرانی کوتاهی اظهار داشت که:  
ما جز مرگ و شهادت در پیش نداریم و اینان با کسی جز من کار ندارند، من بیعت خود را از شما برداشتم هر که بخواهد می‌تواند از تاریکی شب استفاده نموده جان خود را از این ورطه هولناک برهاند.  
پس از آن فرمود چراغها را خاموش کردند و اکثر همراهان که برای مقاصد مادی همراه بودند پراکنده شدند و جز جماعت کمی از شیفتگان حق (نزدیک به چهل تن از یاران امام) و عده‌ای از بنی هاشم کسی نماند.  
امام علیه السّلام بار دیگر بازماندگان را جمع کرده و به مقام آزمایش درآورده در خطابی که به یاران و خویشاوندان هاشمی خود کرد، اظهار داشت که:  
این دشمنان تنها با من کار دارند، هر یک از شما می‌توانید از تاریکی شب استفاده کرده از خطر نجات یابد، ولی این بار هر یک از یاران باوفای امام با بیانهای مختلف پاسخ دادند که ما هرگز از ره حق که تو پیشوای آنی روی نخواهیم تافت و دست از دامن پاک تو نخواهیم برداشت و تا رمقی در تن و قبضه شمشیر به دست داریم از حریم تو دفاع خواهیم.نمود (271)  
آخر روز نهم ماه محرم، آخرین تکلیف (یا بیعت یا جنگ) از جانب دشمن به امام رسید و آن حضرت شب را برای عبادت مهلت گرفت و مصمم به جنگ فردا.شد (272)  
روز دهم محرم سال 61 هجری، امام با جمعیت کم خود (روی هم رفته کمتر از نود نفر که چهل نفر از ایشان از همراهان سابق امام و سی و چند نفر در شب و روز جنگ از لشکر دشمن به امام پیوسته بودند و مابقی خویشاوندان هاشمی امام، از فرزندان و برادران و برادرزداگان و خواهرزادگان و عموزادگان بودند) در برابر لشکر بی کران دشمن صف آرایی نمودند و جنگ در گرفت.  
آن روز از بامداد تا واپسین جنگیدند و امام علیه السّلام و سایر جوانان هاشمی و یاران وی تا آخرین نفر شهید شدند (در میان کشته شدگان دو فرزند خردسال امام حسن و یک کودک خرسال و یک فرزند شیرخوار امام حسین را نیز باید.شمرد (273)  
لشکر دشمن پس از خاتمه یافتن جنگ، حرمسرای امام را غارت کردند و خیمه و خرگاه را آتش زدند و سرهای شهدا را بریده، بدنهای ایشان را لخت کرده، بی اینکه به خاک بسپارند، به زمین انداختند. سپس اهل حرم را که همه زن و دختر بی پناه بودند با سرهای شهدا به سوی کوفه حرکت دادند (در میان اسیران از جنس ذکور تنی چند بیش نبود که از جمله آنان فرزند 22 ساله امام حسین - که سخت بیمار بود - یعنی امام چهارم و دیگر فرزند چهار ساله وی محمد بن علی که امام پنجم باشد و دیگر حسن مثنی فرزند امام دوم که داماد امام حسین علیه السّلام بود و در جنگ زخم کاری خورده و در میان کشتگان افتاده بود او را نیز در آخرین رمق یافتند و به شفاعت یکی از سرداران، سر نبریدند و با اسیران به کوفه بردند) و از کوفه نیز به سوی دمشق پیش یزید بردند.  
واقعه کربلا و اسیری زنان و دختران اهل بیت و شهر به شهر گردانیدن ایشان و سخنرانیهایی که دختر امیرالمؤمین علیه السّلام و امام چهارم - که جزء اسیران بودند - در کوفه و شام نمودند بنی امیه را رسوا کرد و تبلیغات چندین ساله معاویه را از کار انداخت و کار به جایی کشید که یزید از عمل مامورین خود در ملا عام بیزاری جست و واقعه کربلا عامل مؤثری بود که با تاثیر مؤ جل خود، حکومت بنی امیه را برانداخت و ریشه شیعه را استوارتر ساخت و از آثار معجل آن، انقلابات و شورشهایی بود که به همراه جنگهای خونین تا دوازده سال ادامه داشت و از کسانی که در قتل امام شرکت جسته بودند، حتی یک نفر از دست انتقام نجستند.  
کسی که در تاریخ حیات امام حسین علیه السّلام و یزید و اوضاع و احوالی که آن روز حکومت می‌کرد، دقیق شود و در این بخش از تاریخ کنجکاوی نماید، شک نمی‌کند که آن روز در برابر امام حسین علیه السّلام یک راه بیشتر نبود و آن همان کشته شدن بود و بیعت یزید که نتیجه‌ای جز پایمال کردن علنی اسلام نداشت، برای امام مقدور نبود؛ زیرا یزید با اینکه احترامی برای آیین اسلام و مقررات آن قائل نبود و بندوباری نداشت، به پایمال کردن مقدسات و قوانین اسلامی بی باکانه تظاهر نیز می‌کرد.  
ولی گذشتگان وی اگر با مقررات دینی مخالفت می‌کردند، آنچه می‌کردند در لفافه دین می‌کردند و صورت دین را محترم شمرده با یاری پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و سایر مقامات دینی که مردم برای ایشان معتقد بودند، افتخار می‌نمودند.  
و از اینجا روشن می‌شود که آنچه برخی از مفسرین حوادث گفته‌اند که این دو پیشوا (امام حسن و امام حسین) دو سلیقه مختلف داشتند و امام حسن مسلک صلح را می‌پسندید به خلاف امام حسین که جنگ را ترجیح می‌داد چنانکه آن برادر با داشتن چهل هزار مرد جنگی با معاویه صلح کرد و این برادر با چهل نفر به جنگ یزید برخاست، سخنی است نابجا؛ زیرا می‌بینیم همین امام حسین که یک روز زیر بار بیعت یزید نرفت، ده سال در حکومت معاویه و مانند برادرش امام حسن (که او نیز ده سال با معاویه به سر برده بود) به سر برد و هرگز سر به مخالفت برنداشت و حقا اگر امام حسن یا امام حسین با معاویه می‌جنگیدند کشته می‌شدند و برای اسلام کمترین سودی نمی‌بخشید و در برابر سیاست حق به جانبی معاویه که خود را صحابی و کاتب وحی و خال المؤمنین معرفی کرده و هر دسیسه را به کار می‌برد، تاثیری نداشت.  
گذشته از اینکه با تمهیدی که داشت می‌توانست آنان را به دست کسان خودشان بکشد و خود به عزایشان نشسته به مقام خونخواهی بیاید چنانکه با خلیفه سوم نظیر همین معامله را کرد.

امام چهارم

امام سجاد (علی بن حسین ملقب به زین العابدین و سجاد) وی فرزند امام سوم بود که از شاه زنان دختر یزدجرد شاهنشاه ایران متولد شده بود و تنها فرزند امام سوم بود که باقی مانده بود؛ زیرا سه برادر دیگرش در واقعه کربلا به شهادت رسیدند (274) و آن حضرت نیز همراه پدر به کربلا آمده بود ولی چون سخت بیمار بود و توانایی حمل اسلحه و جنگ نداشت، از جهاد و شهادت بازماند و با اسیران حرم به شام اعزام گردید.  
پس از گذرانیدن دوران اسیری، به امر یزید برای استمالت افکار عمومی محترما به مدینه روانه گردید، آن حضرت را بار دوم نیز به امر عبدالملک خلیفه اموی، با بند و زنجیر از مدینه به شام جلب کرده‌اند و بعد به مدینه برگشته.است (275)  
امام چهارم پس از مراجعه به مدینه گوشه خانه را گرفته و در به روی بیگانه بسته مشغول عبادت پروردگار بود و با کسی جز خواص شیعه مانند «ابوحمزه ثمالی و ابوخالد کابلی» و امثال ایشان تماس نمی‌گرفت البته خواص، معارفی را که از آن حضرت اخذ می‌کردند در میان شیعه نشر می‌دادند و از این راه، تشیّع توسعه فراوانی یافت که اثر آن در زمان امامت امام پنجم به ظهور پیوست.  
از جمله آثار امام چهارم، ادعیه‌ای است به نام «ادعیه صحیفه» و آن 57 دعاست که به دقیقترین معارف الهیه مشتمل می‌باشد و زبور آل محمدش می‌گویند.  
امام چهارم پس از 35 سال امامت به حسب بعضی از روایات شیعه به تحریک هشام خلیفه اموی، به دست ولید بن عبدالملک مسموم شد (276) و در سال 95 هجری درگذشت.

امام پنجم

امام محمد بن علی (باقر) لفظ «باقر» به معنای «شکافنده» است و لقبی است که پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم به آن حضرت داده. بود (277)  
آن حضرت فرزند امام چهارم و در سال 57 هجری متولد شده بود، در واقعه کربلا چهارساله و حاضر بود و پس از پدر بزرگوارش به امر خدا و معرفی گذشتگان خود، به امامت رسید و در سال 114 و یا 117 هجری (به حسب بعضی از روایات شیعه (278) توسط ابراهیم بن ولید بن عبدالملک برادرزاده هشام خلیفه اموی مسموم شده) درگذشت.  
در عهد امام پنجم از طرفی در اثر مظالم بنی امیه، هر روز در قطری از اقطار بلاد اسلامی انقلاب و جنگهایی رخ می‌داد و از خود خاندان اموی نیز اختلافات بروز می‌کرد و این گرفتاریها دستگاه خلافت را مشغول و تا اندازه‌ای از تعرض به اهل بیت صرف می‌کرد.  
و از طرفی وقوع فاجعه کربلا و مظلومیت اهل بیت که ممثل آن، امام چهارم بود مسلمانان را مجذوب و علاقه‌مند اهل بیت می‌ساخت. این عوامل دست به دست هم داده مردم و خاصه شیعه را مانند سیل به سوی مدینه و حضور امام پنجم سرازیر ساخت و امکاناتی در نشر حقایق اسلامی و معارف اهل بیت برای آن حضرت به وجود آمد که برای هیچیک از پیشوایان گذشته اهل بیت میسر نشده بود.  
و گواه این مطلب اخبار و احادیث بی شماری است که از امام پنجم نقل گورهی انبوهی است از رجال علم و دانشمندان شیعه که در فنون متفرقه معارف اسلامی در مکتب آن حضرت پرورش یافته‌اند و در فهرستها و کتب رجال، اسامیشان ضبط شده.است (279)

امام ششم

امام جعفر بن محمد (صادق) فرزند امام پنجم که در سال 83 هجری، متولد و در سال 148 هجری (طبق روایات شیعه) به تحریک منصور خلیفه عباسی مسموم و شهید شده.است (280)  
در عهد امامت امام ششم در اثر انقلابهای کشورهای اسلامی و خصوصا قیامی که مسوده (سیاه جامگان) برای برانداختن خلافت بنی امیه کرده بودند و جنگهای خونینی که منجر به سقوط خلافت و انقراض بنی امیه گردید و در اثر آنها زمینه خوبی که امام پنجم در بیست سال زمان امامت خود با نشر حقایق اسلامی و معارف اهل بیت مهیا کرده بود، برای امام ششم امکانات بیشتر و محیط مناسبتری برای نشر تعالیم دینی پیدا شد.  
آن حضرت تا اواخر زمان امامت خود که مصادف با آخر خلافت بنی امیه و اول خلافت بنی عباس بود از فرصت استفاده نموده به نشر تعالیم دینی پرداخت و شخصیتهای علمی بسیاری در فنون مختلفه عقلی و نقلی مانند «زراره» و «محمد بن مسلم» و «مؤمن طاق» و «هشام بن حکم» و «ابان بن تغلب» و «هشام بن سالم» و «حریز» و «هشام کلبی نسابه» و «جابر بن حیان صوفی» شیمیدان و غیر ایشان را پررورش داد، حتی عده‌ای از رجال علمی عامه نیز مانند «سفیان ثوری» و «ابوحنیفه» رئیس مذهب حنفیه و «قاضی سکونی» و «قاضی ابوالبختری» و غیر ایشان افتخار تلمذش را پیدا کردند (معروف است که از مجلس درس و حوزه تعلیم امام ششم چهار هزار نفر محدث و دانشمند بیرون آمده است (281).  
احادیثی که از صادقین یعنی از امام پنجم و ششم مأثور است، از مجموع احادیثی که از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و ده امام دیگر ضبط شده است، بیشتر است.  
ولی در اواخر عهد خود، دچار منصور خلیفه عباسی شد و تحت مراقبت و محدودیت شدید درآمد. منصور آزارها و شکنجه‌ها و کشتارهای بی‌رحمانه‌ای در حق سادات علویین روا دید که از بنی امیه با آن همه سنگدلی و بی باکی سر نزده بود. به دستور وی آنان را دسته دسته می‌گرفتند و در قعر زندانهای تاریک با شکنجه و آزار به زندگیشان خاتمه می‌دادند و جمعی را گردن می‌زدند و گروهی را زنده زیر خاک می‌کردند و جمعی را در پی ساختمانها یا میان دیوارها گذاشته رویشان بنا می‌ساختند.  
منصور، دستور جلب امام ششم را از مدینه صادر کرد (امام ششم پیش از آن نیز یک بار به امر سفاح خلیفه عباسی به عراق و پیش از آن نیز در حضور امام پنجم به امر هشام خلیفه اموی به دمشق جلب شده بود)  
مدتی امام را زیر نظر گرفتند و بارها عزم کشتن آن حضرت را نموده و هتکها کرد ولی بالا خره اجازه مراجعه به مدینه را داده و امام به مدینه مراجعت فرمود و بقیه عمر را با تقیه شدید و نسبتا با عزلت و گوشه نشینی برگزار می‌کرد تا به دسیسه منصور مسموم و شهید شد (282).  
منصور پس از آنکه خبر شهادت امام ششم را دریافت داشت، به والی مدینه نوشت که به عنوان تفقد بازماندگان، به خانه امام برود و وصیتنامه آن حضرت را خواسته و بخواند و کسی را که وصی امام معرفی شده فی المجلس گردن بزند.  
و البته مقصود منصور از جریان این دستور این بود که به مسئله امامت خاتمه دهد و زمزمه تشیع را به کلی خاموش کند ولی برخلاف توطئه وی وقتی که والی مدینه طبق دستور، وصیتنامه را خواند دید امام پنج نفر را برای وصایت تعیین فرموده. خود خلیفه و والی مدینه و عبداللّه افطح فرزند بزرگ و موسی فرزند کوچک آن حضرت و حمیده و به این ترتیب تدبیر منصور نقش برآب شد (283).

امام هفتم

امام موسی بن جعفر (کاظم) فرزند امام ششم در سال 128 هجری متولد شد و سال 183 هجری در زندان مسموماً شهید شد (284)  
آن حضرت پس از درگذشت پدر بزرگوار خود به امر خدا و معرفی گذشتگان خود به امامت رسید.  
امام هفتم از خلفای عباسی با منصور و هادی و مهدی و هارون معاصر و در عهد بسیار تاریک و دشوار با تقیه سخت می‌زیست تا اخیرا هارون در سفر حج به مدینه رفت و به امر وی امام را در حالی که در مسجد پیغمبر مشغول نماز بود گرفته و به زنجیر بسته زندانی کردند و از مدینه به بصره و از بصره به بغداد بردند و سالها از زندانی به زندانی منتقل می‌نمودند و بالاخره در بغداد در زندان سندی ابن شاهک با سم درگذشت (285) و در مقابر قریش که فعلاً شهر کاظمیه می‌باشد مدفون گردید.

امام هشتم

امام علی بن موسی (رضا) فرزند امام هفتم که (بنا به اشهر تواریخ) سال 148 هجری متولد وسال 203 هجری درگذشته.است (286)  
امام هشتم پس از پدر بزرگوار خود به امر خدا و معرفی گذشتگان خود به امامت رسید و مدتی از زمان امامت خود با هارون خلیفه عباسی و پس از آن با پسرش امین و پس از آن با پسر دیگرش مامون معاصر بود.  
مامون پس از پدر، اختلافاتی با برادر خود امین پیدا کرد که منجر به جنگهای خونین و بالا خره کشته شدن امین گردید و مامون به سریر خلافت استیلا. یافت (287)  
تا آن روز سیاست خلافت بنی عباس نسبت به سادات علوی، سیاست خشونت آمیز و خونینی بوده، پیوسته رو به سختی می‌رفت و هر چند گاهی یکی از علویین قیام کرده جنگ خونین و آشوبی برپا می‌شد و این خود برای دستگاه خلافت گرفتاری سختی بود.  
و ائمه و پیشوایان شیعه از اهل بیت اگرچه با نهضت و قیام کنندگان همکاری نمی‌کردند و مداخله‌ای نداشتند ولی شیعه که آن روز جمعیت قابل توجهی بودند، پیوسته ائمه اهل بیت را پیشوایان دینی مفترض الطاعه و خلفای واقعی پیغمر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم می‌دانستند و دستگاه خلافت را که قیافه دربار کسری و قیصر داشت و به دست یک مشت مردم بی بند و بار اداره می‌شد، دستگاهی ناپاک و دور از ساحت قدس پیشوایان خود می‌دیدند و دوام و پیشرفت این وضع برای دستگاه خلافت خطرناک بود و آن را بشدت تهدید می‌کرد.  
مامون به فکر افتاد که به این گرفتاریها که سیاست کهنه و هفتاد ساله پیشینیان وی نتوانست چاره کند، با سیاست تازه دیگری خاتمه بخشد و آن این بود که امام هشتم را ولایت عهد بدهد و از این راه هر گرفتاری را رفع کند؛ زیرا سادات علوی پس از آنکه دست خودشان به خلافت بند شد دیگر به ضرر دستگاه قیام نمی‌کردند و شیعه نیز پس از آنکه آلودگی امام خود را به خلافتی که پیوسته آن را و کارگردانان آن را پلید و ناپاک می‌شمردند، مشاهده کردند، دیگر آن اعتقاد معنوی و ارادت باطنی را که در حق امامان اهل بیت داشتند، از دست می‌دهند و تشکل مذهبیشان سقوط کرده دیگر خطری از این راه متوجه دستگاه خلافت نخواهد.گردید (288)  
بدیهی است که پس از حصول مقصود، از بین بردن امام برای مامون اشکالی نداشت، مامون برای تحقق دادن به این تصمیم، امام را از مدینه به مرو احضار کرد و پس از حضور اول خلافت و پس از آن ولایت عهد خود را به امام پیشنهاد نمود و آن حضرت اعتذار جسته نپذیرفت ولی بالا خره به هر ترتیب بود قبولانید و امام نیز به این شرط که در کارهای حکومتی و عزل و نصب عمال دولت مداخله نکند، ولایت عهد را.پذیرفت (289)  
این واقعه در سال دویست هجری اتفاق افتاد ولی چیزی نگذشت که مامون از پیشرفت سریع شیعه و بیشتر شدن ارادت ایشان نسبت به ساحت امام و اقبال عجیب عامه مردم و حتی سپاهیان و اولیای امور دولتی، به اشتباه خود پی برد و به صدد چاره جویی برآمده آن حضرت را مسموم و شهید ساخت. امام هشتم پس از شهادت در شهر طوس ایران که فعلاً شهر مشهد نامیده می‌شود مدفون گردید.  
مامون، عنایت بسیاری به ترجمه علوم عقلی به عربی نشان می‌داد و مجلس علمی منعقد کرده بود که دانشمندان ادیان و مذاهب در آن حضور یافته به مناظره علمی می‌پرداختند امام هشتم نیز در آن مجلس شرکت می‌فرمود و با علمای ملل و ادیان به مباحثه و مناظره می‌پرداخت و بسیاری از این مناظره‌ها در جوامع حدیث شیعه مضبوط.است (290)

امام نهم

امام محمد بن علی (تقی و گاهی به لقب امام جواد و ابن الرضا نیز ذکر می‌شود) فرزند امام هشتم که سال 195 هجری در مدینه متولد شده و طبق روایات شیعه، سال 220 هجری به تحریک معتصم خلیفه عباسی به دست همسر خود که دختر مامون خلیفه عباسی بود مسموم و شهید شده در جوار جد خود امام هفتم در کاظمیه مدفون گردید.  
پس از پدر بزرگوار خود به امر خدا و معرفی گذشتگان خود به امامت رسید. امام نهم موقع درگذشت پدر بزرگوار خود در مدینه بود، مامون وی را به بغداد - که آن روز عاصمه خلافت بود - احضار کرده به حسب ظاهر محبت و ملاطفت بسیاری نمود و دختر خود را به عقد ازدواج وی درآورد و در بغداد نگهداشت و در حقیقت می‌خواست به این وسیله امام را از خارج و داخل تحت مراقبت کامل درآورد.  
امام مدتی در بغداد بود سپس از مامون استجازه کرده به مدینه رفت تا آخر عهد مامون در مدینه بود و پس از درگذشت مامون که معتصم، زمام خلافت را به دست گرفت، دوباره امام را به بغداد احضار کرده تحت نظر گرفت و بالا خره چنانکه گذشت به تحریک معتصم، آن حضرت به دست همسر خود مسموم شد و.درگذشت (291)

امام دهم

امام علی بن محمد (نقی و گاهی به لقب هادی ذکر می‌شود) فرزند امام نهم در سال 212 در مدینه متولد شده و در سال 254 (طبق روایات شیعه) معتز، خلیفه عباسی با سَم شهیدش کرده.است (292)  
امام دهم در ایام حیات خود با هفت نفر از خلفای عباسی، مامون و معتصم و واثق و متوکل و منتصر و مستعینی و معتز معاصر بوده است. در عهد معتصم، سال 220 بود که پدر بزرگوارش در بغداد با سم درگذشت، وی در مدینه بود و به امر خدا و معرفی امامان گذشته به امامت رسید و به نشر تعالیم دینی می‌پرداخت تا زمان متوکل رسید.  
متوکل در سال 243 در اثر سعایتهایی که کرده بودند یکی از امرای دولت خود را ماموریت داد که آن حضرت را از مدینه به سامرا - که آن روز عاصمه خلافت بود جلب کند و نامه‌ای مهرآمیز با کمال تعظیم به آن حضرت نوشته تقاضای حرکت و ملاقات نمود (293) و البته پس از ورود آن حضرت به سامرا در ظاهر اقداماتی به عمل نیامد ولی در عین حال آنچه می‌توانست در فراهم آوردن وسائل اذیت و هتک آن حضرت کوتاهی نمی‌کرد و بارها به منظور قتل یا هتک، امام را احضار کرده و به امر وی خانه اش را تفتیش می‌نمودند.  
متوکل در دشمنی با خاندان رسالت در میان خلفای عباسی نظیر نداشت و به ویژه با علی علیه السّلام دشمن سرسخت بود و آشکارا ناسزا می‌گفت و مرد مقلدی را موظف داشت که در بزمهای عیش، تقلید آن حضرت را در می‌آورد و خلیفه می‌خندید!! و در سال 237 هجری بود که امر کرد قبه ضریح امام حسین را در کربلا و همچنین خانه‌های بسیاری که در اطرافش ساخته بودند، خراب و با زمین یکسان نمودند! و دستور داد که آب به حرم امام بستند و دستور داد زمین قبر مطهر را شخم و زراعت کنند تا به کلی اسم و رسم مزار فراموش.شود (294)  
در زمان متوکل، وضع زندگی سادات علوی - که در حجاز بودند - به مرحله رقت باری رسیده بود چنانکه زنهای ایشان ساتر نداشتند و عده‌ای از ایشان یک چادر کهنه داشتند که در اوقات نماز آن را به نوبه پوشیده نماز می‌خواندند (295) و نظیر این فشارها را به سادات علوی که در مصر بودند نیز وارد می‌ساخت.  
امام دهم به شکنجه و آزار متوکل صبر می‌فرمود تا وی درگذشت و پس از وی منتصر و مستعین و معتز روی کار آمدند و به دسیسه معتز، آن حضرت مسموم و شهید شد.

امام یازدهم

امام حسن بن علی (عسکری) فرزند امام دهم در سال 232 هجری متولد شده و در سال 260 هجری (بنا به بعضی از روایات شیعه) به دسیسه معتمد خلیفه عباسی مسموما درگذشته.است (296)  
امام یازدهم پس از درگذشت پدر بزرگوار خود به امر خدا و حسب التعین پیشوایان گذشته به امامت رسید و هفت سالی که امامت کرد به واسطه سختگیری بیرون از اندازه مقام خلافت، با تقیه بسیار شدید رفتار می‌کرد، درب روی مردم حتی عامه شیعه بسته جز خواص شیعه کسی را بار نمی‌داد با اینحال اکثر اوقات زندانی.بود (297)  
و سبب این همه فشار این بود که اولاً: در آن ازمنه جمعیت شیعه کثرت و قدرتشان به حد قابل توجهی رسیده بود و اینکه شیعه به امامت قائلند برای همگان روشن و آفتابی شده بود و امامان شیعه نیز شناخته می‌شدند و از این روی مقام خلافت بیش از پیش ائمه را تحت مراقبت درآورده و از هر راه بود با نقشه هایی مرموز در محو و نابود کردن ایشان می‌کوشیدند.  
ثانیا: مقام خلافت پی برده بود که خواص شیعه برای امام یازدهم فرزند معتقدند و طبق روایاتی که از خود امام یازدهم و هم از پدرانش نقل می‌کنند فرزند او را همان مهدی موعود می‌شناسند که به موجب اخبار متواتره از طرق عامه و خاصه پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم خبر داده بود (298) و او را امام دوازدهم می‌دانند.  
بدین سبب امام یازدهم بیشتر از سایر ائمه تحت مراقبت مقام خلافت درآمده بود و خلیفه وقت تصمیم قطعی گرفته بود که به هر طریق باشد به داستان امامت شیعه خاتمه بخشد و دَرِ این خانه را برای همیشه ببندد.  
و از این روی همینکه بیماری امام یازدهم را به معتمد، خلیفه وقت گزارش دادند، طبیب نزد آن حضرت فرستاد و چند تن از معتمدان خود و چند نفر از قضات را به منزلش گماشت که پیوسته ملازم وی و مراقب اوضاع داخلی منزل بوده باشند و پس از شهادت امام نیز خانه را تفتیش و توسط قابله‌ها کنیزان آن حضرت را معاینه کردند و تا دو سال مامورین آگاهی خلیفه در خط پیدا کردن خلف آن حضرت مشغول فعالیت بودند تا به کلی نومید.شدند (299)  
امام یازدهم را پس از درگذشت در خانه خودش در شهر سامرا، پهلوی پدر بزرگوارش به خاک سپردند و باید دانست که ائمه اهل بیت در دوره زندگیشان گروه انبوهی از علما و محدثین را پرورش دادند که شماره ایشان به صدها تن می‌رسد و ما برای رعایت اختصار در این کتاب متعرض فهرست اسامی خودشان و مؤلفان و آثار علمی و شرح احوالشان.نشدیم (300)

امام دوازدهم

اشاره

حضرت مهدی موعود (که غالبا به لقب امام عصر و صاحب الزمان ذکر می‌شود) فرزند امام یازدهم که اسمش مطابق اسم پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بود در سال 256 هجری در سامرا متولد شده و تا سال 260 هجری که پدر بزرگوارش شهید شد تحت کفالت و تربیت پدر می‌زیست و از مردم پنهان و پوشیده بود و جز عده‌ای از خواص شیعه کسی به شرف ملاقات وی نایل نمی‌شد.  
و پس از شهادت امام یازدهم که امامت در آن حضرت مستقر شد به امر خدا غیبت اختیار کرد و جز با نوّاب خاص خود بر کسی ظاهر نمی‌شد جز در موارد.استثنایی (301)

نوّاب خاص

آن حضرت چندی عثمان بن سعید عمری را که از اصحاب جد و پدرش بود و ثقه و امین ایشان قرار داشت نایب خود قرار داد و به توسط وی به عرایض و سؤالات شیعه جواب می‌داد.  
و پس از عثمان بن سعید، فرزندش محمد بن عثمان به نیابت امام منصوب شد و پس از وفات محمد بن عثمان عمری، ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی، نائب خاص بود و پس از وفات حسین بن روح نوبختی، علی بن محمد سمری نیابت ناحیه مقدسه امام را داشت.  
و چند روز به مرگ علی بن محمد سمری (که در سال 329 هجری اتفاق افتاد) مانده بود که از ناحیه مقدسه توقیعی صادر شد که در آن به علی بن محمد سمری ابلاغ شده بود که تا شش روز (دیگر) بدرود زندگی خواهد گفت و پس از آن دَرِ نیابت خاصه بسته، غیبت کبری واقع خواهد شد و تا روزی که خدا در ظهور آن حضرت اذن دهد، غیبت دوام خواهد یافت (302) و به مقتضای این توقیع، غیبت امام زمان علیه السّلام به دو بخش منقسم می‌شود.  
اوّل «غیبت صغری»: که از سال 260 هجری شروع نموده و در سال 329 خاتمه می‌یابد و تقریبا هفتاد سال مدت امتداد آن می‌باشد.  
دوم «غیبت کبری»: که از سال 329 شروع کرده و تا وقتی که خدا بخواهد ادامه خواهد یافت. پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در حدیث متفق علیه می‌فرماید:  
«اگر نمانده باشد از دنیا مگر یک روز، خدا آن روز را دراز می‌کند تا مهدی از فرزندان من ظهور نموده دنیا را پر از عدل و داد کند چنانکه از ظلم و جور پر شده باشد.» (303)

بحث در ظهور مهدی (ع) از نظر عمومی

در بحث نبوت و امامت اشاره کردیم که به موجب قانون هدایت عمومی که در همه انواع آفرینش جاری است، نوع انسان به حکم ضرورت با نیرویی (نیروی وحی و نبوت) مجهز است که او را به سوی کمال انسانیت و سعادت نوعی راهنمایی می‌کند و بدیهی ست که اگر این کمال و سعادت برای انسان که زندگیش زندگی اجتماعی است، امکان و وقوع نداشته باشد اصل تجهیز لغو و باطل خواهد بود و لغو در آفرینش وجود ندارد.  
و با بیانی دیگر: بشر از روزی که در بسیط زمین سکنی ورزیده پیوسته در آرزوی یک زندگی اجتماعی مقرون به سعادت (به تمام معنا) می‌باشد و به امید رسیدن چنین روزی قدم بر می‌دارد و اگر این خواسته تحقق خارجی نداشت هرگز چنین آرزو و امیدی در نهاد وی نقش نمی‌بست چنانکه اگر غذایی نبود، گرسنگی نبود و اگر آبی نبود، تشنگی تحقق نمی‌گرفت و اگر تناسلی نبود، تمایل جنسی تصور نداشت.  
از این روی، به حکم ضرورت (جبر) آینده جهان روزی را در برخواهد  
داشت که در آن روز جامعه بشری پر از عدل و داد شده و با صلح و صفا همزیستی نماید و افراد انسانی غرق فضیلت وکمال شوند.  
و البته استقرار چنین وضعی به دست خود انسان خواهد بود و رهبر چنین جامعه‌ای منجی جهان بشری و به لسان روایات، «مهدی» خواهد بود.  
در ادیان و مذاهب گوناگون که در جهان حکومت می‌کنند، مانند وثنیت و کلیمیت و مسیحیت و مجوسیت و اسلام، از کسی که نجات دهنده بشریت است، سخن به میان آمده و عموما ظهور او را نوید داده‌اند اگرچه در تطبیق اختلاف دارند و حدیث متفق علیه پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:  
«اَلْمَهْدِیُّ مِنْ وُلْدی.»  
یعنی:  
«مهدی معهود از فرزندان من (از نسل من) می‌باشد»، اشاره به همین معناست.  
بحث در ظهور مهدی (ع) از نظر خصوصی  
علاوه بر احادیث بی شماری که از طریق عامه و خاصه از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و ائمه اهل بیت علیهم السّلام در ظهور مهدی علیه السّلام و اینکه از نسل پیغمبر می‌باشد و با ظهور خود جامعه بشری را به کمال واقعی خواهد رسانید و حیات معنوی خواهد.بخشید (304)  
روایات بی شمار دیگری وارد است که مهدی فرزند بلافصل امام حسن عسکری (امام یازدهم) می‌باشد و پس از تولد و غیبت طولانی، ظهور کرده جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد؛ چنانکه با ظلم و جور پر شده باشد.  
اشکالی چند و پاسخ آنها  
الف: مخالفین شیعه اعتراض می‌کنند که طبق اعتقاد این طایفه، امام غایب باید تا کنون نزدیک به دوازده قرن عمر کرده باشد در صورتی که هرگز انسان عمر به این درازی نمی‌کند؟  
پاسخ: بنای اعتراض به استبعاد است و البته عمر به این درازی و بیشتر از این قابل استبعاد می‌باشد ولی کسی که به اخباری که در خصوص امام غایب از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و سائر ائمه اهل بیت علیهم السّلام وارد شده مراجعه نماید، خواهد دید نوع زندگی امام غایب را به طریق خرق عادت معرفی می‌کنند.  
البته خرق عادت غیر از محال است و از راه علم هرگز نمی‌توان خرق عادت را نفی کرد؛ زیرا هرگز نمی‌توان اثبات کرد که اسباب و عواملی که در جهان کار می‌کنند تنها همانها هستند که ما آنها را دیده ایم و می‌شناسیم و دیگر اسبابی که ما از آنها خبر نداریم، یا آثار و اعمال آنها را ندیده ایم، یا نفهمیده ایم، وجود ندارد. از این روی ممکن است در فردی یا افرادی از بشر اسباب و عواملی به وجود آید که عمری بسیار طولانی هزار یا چندین هزار ساله برای ایشان تامین نماید و از اینجاست که جهان پزشکی تا کنون از پیدا کردن راهی برای عمرهای بسیار طولانی، نومید و مایوس نشده است.  
این اعتراض از ملیین مانند کلیمیت و مسیحیت و اسلام که به موجب کتابهای آسمانی خودشان، خرق عادت و معجزات پیغمبران خدا را قبول دارند، بسیار شگفت آور است.  
ب: مخالفین شیعه اعتراض می‌کنند که شیعه وجود امام را برای بیان احکام دین و حقایق آیین و راهنمائی مردم لازم می‌دانند و غیبت امام ناقض این غرض است؛ زیرا امامی که به واسطه غیبتش، مردم هیچگونه دسترسی به وی ندارند، فایده‌ای بر وجودش مترتب نیست و اگر خدا بخواهد امامی را برای اصلاح جهان بشری برانگیزد قادر است که در موقع لزوم او را بیافریند دیگر به آفرینش چندین هزار سال پیش از موقع وی نیازی نیست.  
پاسخ: اینان به حقیقت معنای امامت پی نبرده اند؛ زیرا در بحث امامت روشن شد که وظیفه امام تنها بیان صوری معارف و راهنمایی ظاهری مردم نیست و امام چنانکه وظیفه راهنمائی صورت مردم را به عهده دارد همچنان ولایت و رهبری باطنی اعمال را به عهده دارد و اوست که حیات معنوی مردم را تنظیم می‌کند و حقایق اعمال را به سوی خدا سوق می‌دهد.  
بدیهی است که حضور و غیبت جسمانی امام در این باب تاثیری ندارد و امام از راه باطن به نفوس و ارواح مردم اشراف و اتصال دارد، اگرچه از چشم جسمانی ایشان مستور است و وجودش پیوسته لازم است اگرچه موقع ظهور و اصلاح جهانیش تا کنون نرسیده است.  
خاتمه: پیام معنوی شیعه  
پیام معنوی شیعه به جهانیان، یک جمله بیش نیست و آن این است که «خدا را بشناسید» و تعبیر دیگر: «راه خداشناسی را پیش گیرید تا سعادتمند و رستگار شوید» و این همان جمله‌ای است که پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم برای نخستین بار دعوت جهانی خود را به آن افتتاح فرمود:  
«ای مردم! خدا را به یگانگی بشناسید و اعتراف کنید تا رستگار شوید» در توضیح این پیام به طور اجمال می‌گوییم:  
ما افراد بشر به حسب طبع دلداه بسیاری از مقاصد زندگی و لذایذ مادی هستیم، خوردنیها و نوشیدنیهای گوارا و پوشیدنیهای شیک و کاخها و منظره‌های فریبنده، همسر زیبا و دلنواز، دوستان صمیمی و ثروت سنگین از راه قدرت و سیاست مقام و جاه و بسط سلطه و فرمانروایی و خرد کردن هر چیزی که با خواسته‌های ما مخالفت می‌کند را می‌خواهیم و دوست داریم.  
ولی با نهاد خدادادی خود می‌فهمیم که این همه لذایذ و مطالب برای انسان آفریده شده نه انسان برای آنها و آنها به دنبال انسان باید باشند نه انسان به دنبال آنها.  
هدف نهایی، بودن شکم و پایین تر از شکم، منطق گاو و گوسفند است و دریدن و بریدن و بیچاره کردن دیگران، منطق ببر و گرگ روباه است، منطق انسان، منطق فطری خرد می‌باشد و بس.  
«منطق خرد» با واقع بینی خود، ما را به سوی پیروی حق هدایت می‌کند نه به سوی دلخواه انواع شهوترانی و خودبینی و خودخواهی. «منطق خرد» انسان را جزئی از جمله آفرینش می‌داند که هیچگونه استقلال و سرخودی ندارد و برخلاف آنچه انسان خود را فرمانروای آفرینش پنداشته به گمان خود طبیعت سرکش را به خواسته‌های خود رام می‌کند و به زانو درمی آورد خودش نیز آلت دست طبیعت و یکی از دستیاران و فرمانبرداران آن است.  
«منطق خرد» انسان را دعوت می‌کند که در درکی که از هستی این جهان گذران دارد، دقیق شود تا روشن گردد که هستی جهان و هر چه در آن است از پیش خودشان نیست بلکه جهان و هر چه در آن است از یک منبع نامتناهی سرچشمه می‌گیرد تا روشن گردد که این همه زشت و زیبا و موجودات زمین و آسمان که در صورت واقعیتهای مستقل در دیده انسان جلوه می‌کند، در پناه واقعیت دیگری واقعیت دار می‌نمایند و در زیر پرتو آن پیدا و هویدا شده‌اند نه از خود و نه از پیش خود و چنانکه واقعیتها و قدرتها و عظمتهای دیروزی، امروز افسانه‌ای بیش نیست واقعیتهای امروزی نیز همچنانند و بالا خره همه چیز در پیش خود افسانه‌ای بیش نیست.  
تنها خداست که واقعیتی است غیر قابل زوال و همه چیز در پناه هستی او رنگ هستی می‌یابند و با روشنائی ذات او روشن و پیدا می‌شوند.  
هنگامی که انسان با چنین درکی مجهز شود، آن وقت است که خیمه هستی او در پیش چشمش مانند حباب روی آب فرو می‌خوابد و عیانا مشاهده می‌کند که جهان و جهانیان به یک هستی نامحدود و حیات و قدرت و علم و هرگونه کمال نامتناهی تکیه زده‌اند و انسان و هر پدیده دیگر جهانی مانند دریچه‌های گوناگونی هستند که هر کدام به اندازه ظرفیت خود ماورای خود را که جهان ابدیت است نشان می‌دهند.  
آن وقت است که انسان اصالت و استقلال را از خود و از هر چیز گرفته به صاحبش رد می‌کند و دل از هر جا کنده به خدای یگانه می‌پیوندد و در برابر عظمت و کبریای وی به چیزی جز وی سر تعظیم فرود نمی‌آورد.  
آن وقت است که انسان تحت ولایت و سرپرستی پروردگار پاک قرار می‌گیرد، هر چه را بشناسد با خدا می‌شناسد و با هدایت و رهبری خدا با اخلاقی پاک و اعمالی نیک (آیین اسلام و تسلیم حق که آیین فطرت است) متلبس می‌گردد.  
این است آخرین درجه کمال انسانی و مقام انسان کامل یعنی امام که به موهبت خدایی به این مقام رسیده و کسانی که از راه اکتساب به این کمال نائل شوند با اختلاف درجاتی که دارند پیروان حقیقی امام می‌باشند.  
و از اینجا روشن می‌شود که خداشناسی و امام شناسی هرگز از هم جدا نمی‌شوند چنانکه خداشناسی و خودشناسی از هم جدا نمی‌شوند؛ زیرا کسی که هستی مجازی خود را بشناسد، هستی حقیقی خدای بی نیاز را شناخته است.

پاورقی

از 1 تا 101

1 - و 2 - با توجه به اینکه متن فوق مربوط به سالها پیش است، در عصر حاضر به احتمال قوی تمام این کتابها به طبع رسیده است.  
2 - با توجه به اینکه متن فوق مربوط به سالها پیش است، در عصر حاضر به احتمال قوی تمام این کتابها به طبع رسیده است.  
3 - بعد از چاپ این کتاب، بحمداللّه تمام مجلدات عربی و فارسی به چاپ رسیده و در اختیار علاقه مندان قرار گرفت.  
4 - لازم به ذکر است که این مطلب مربوط به ایامی است که مرحوم علامه، مشغول نوشتن کتاب ارزشمند المیزان بوده است لیکن امروزه تفسیر المیزان، عربی و فارسی آن مکرر به طبع رسیده است.  
5 - (اَنْ لَعْنَةُ اللّهِ عَلَی الظّالِمینَ الَّذینَ یَصُدُّونَ عَنْ سَبیلِ اللّهِ وَ یَبْغُونَها عِوَجاً).  
یعنی:  
«آگاه باشید لعنت خدا بر ستمکاران باد، کسانی که از راه دین خدا، مردم را بر می‌گردانند و خودشان آن را کج و معوج می‌خواهند و می‌پذیرند»  
(سوره اعراف، آیه 44 و 45)  
6 - (وَمَنْ اَحْسَنُ دیناً مِمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهُ للّهِِ و هو مُحْسِنٌ وَاتّبَعَ مِلَّةَ اِبْراهیمَ حَنیفاً).  
یعنی:  
«کدام دین بهتر از آن است که شخص خودش را تسلیم حکم خدا کند و نیکوکار هم باشد و از آیین پاک و معتدل ابراهیم پیروی نماید»  
(سوره نساء، آیه 125)  
(قُلْ یا اَهْلَ الْکِتابِ تَعالَواْ اِلی کَلِمَةٍ سَواءٍ بَیْنَنا وَبَیْنَکُمْ اَلاّ نَعْبُدَ اِلا اللّهَ و لا نُشْرِکَ بِهِ شَیْئاً و لا یَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً اَرْباباً مِنْ دُونِ اللّهِ فَاِنْ تَوَلَّوا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِاَنّا مُسْلِمُونَ).  
یعنی:  
«به اهل کتاب بگو بیایید در یک سخن مشترک با هم همکاری کنیم: جز خدا را عبادت نکنیم و شریکی برایش قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی دیگر را ارباب قرار ندهد اگر از این سخن اعراض کردند به ایشان بگو: پس گواه باشید ما تسلیم حق هستیم»  
(سوره آل عمران، آیه 64)  
(یا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِی الِسّلْمِ کافَّةً). یعنی:  
«ای اهل ایمان! همگی داخل در مقام تسلیم شوید»  
(سوره بقره، آیه 208)  
7 - (رَبَّنا وَاجْعَلْنا مُسْلِمَیْنِ لَکَ و من ذُرِّیَّتِنا اُمَّةً مُسْلِمَةً لَکَ).  
یعنی:  
«ابراهیم و اسماعیل گفتند:  
پروردگارا! ما را تسلیم فرمان خود گردان و از فرزندان ما نیز امتی را مسلم قرار ده»  
(سوره بقره، آیه 128)  
(مِلَّةَ اَبیکُمْ اِبْراهیمَ هُوَ سَمّیکُمُ الْمُسْلِمینَ.)  
یعنی:  
«این آیین پدر شما ابراهیم است اوست که شما را مسلمان (تسلیم شونده) نامیده است.»  
8 - به طایفه‌ای از «زیدیه» که پیش از علی علیه السّلام دو خلیفه دیگر را اثبات می‌نمایند و در فروع به فقه ابی حنیفه عمل می‌کنند نیز «شیعه» گفته می‌شود به مناسبت اینکه در برابر خلفای بنی امیه و بنی عباس، خلافت را مختص علی و اولاد علی می‌دانند.  
9 - اولین اسمی که در زمان رسول خدا پیدا شد، «شیعه» بود که سلمان و ابوذر و مقداد و عمار با این اسم مشهور شدند  
(حاضر العالم الاسلامی، ج 1، ص 188)  
10 - (وَ اَنْذِرْ عَشیرَتَکَ اْلاَقْرَبینَ)  
(سوره شعرا، آیه 214)  
11 - در ذیل این حدیث، علی (ع) می‌فرماید:  
«من که از همه کوچکتر بودم عرض کردم:  
من وزیر تو می‌شوم، پیغمبر دستش را به گردن من گذاشته فرمود:  
این شخص برادر و وصی و جانشین من می‌باشد باید از او اطاعت نمایید، مردم می‌خندیدند و به ابی طالب می‌گفتند:  
تو را امر کرد که از پسرت اطاعت کنی»  
(تاریخ طبری، ج 2 ص 321.  
تاریخ ابی الفداء، ج 1، ص 116.  
البدایة و النهایة، ج 3، ص 39.  
غایة المرام، ص 320)  
12 - ام سلمه می‌گوید پیغمبر فرمود:  
«علی همیشه با حق و قرآن است و حق و قرآن نیز همیشه با اوست و تا قیامت از هم جدا نخواهند شد.»، (این حدیث با پانزده طریق از عامه و یازده طریق از خاصه نقل شده و ام سلمه و ابن عباس و ابوبکر و عایشه و علی (ع) و ابوسعید خدری و ابولیلی و ابوایوب انصاری از راویان آن هستند. غایة المرام بحرانی، ص 539 و 540)  
پیغمبر فرمود:  
«خدا علی را رحمت کند که همیشه حق با اوست»  
(البدایة و النهایه،، ج 7، ص 36)  
13 - پیغمبر فرمود:  
«حکمت ده قسمت شده، نه جزء آن بهره علی و یک جزء آن در میان تمام مردم قسمت شده است»  
(البدایة و النهایه، ج 7، ص 359)  
14 - هنگامی که کفار مکه تصمیم گرفتند محمد (ص) را به قتل رسانند و اطراف خانه اش را محاصره کردند، پیغمبر (ص) تصمیم گرفت به مدینه هجرت کند، به علی فرمود:  
«آیا تو حاضری شب در بستر من بخوابی تا گمان برند من خوابیده‌ام و از تعقیب آنان در امان باشم»، علی در آن وضع خطرناک، این پیشنهاد را با آغوش باز پذیرفت.  
15 - تواریخ و جوامع حدیث.  
16 - «حدیث غدیر» از احادیث مسلّمه میان سنی و شیعه می‌باشد و متجاوز از صد نفر صحابی با سندها و عبارتهای مختلف آن را نقل نموده‌اند و در کتب عامه و خاصه ضبط شده، برای تفصیل به کتاب غایة المرام، ص 79 و عبقات، جلد غدیر و الغدیر مراجعه شود.  
17 - تاریخ یعقوبی (ط نجف) ج 2، ص 137 و 140. تاریخ ابی الفداء ج 1، ص 156. صحیح بخاری، ج 4، ص 107. مروج الذهب، ج 2، ص 437. ابن ابی الحدید، ج 1، ص 127 و 161.  
18 - صحیح مسلم، ج 15، ص 176. صحیح بخاری، ج 4، ص 207. مروج الذهب، ج 2، ص 23 و ج 2، ص 437. تاریخ ابی الفداء، ج 1، ص 127 و 181.  
19 - جابر می‌گوید:  
نزد پیغمبر بودیم که علی از دور نمایان شد، پیغمبر فرمود:  
«سوگند به کسی که جانم به دست اوست! این شخص و شیعیانش در قیامت رستگار خواهند بود»، ابن عباس می‌گوید وقتی آیه: «اِنَّ الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ اُولئکَ هُمْ خَیْرُ الْبَرِیَّةِ» نازل شد، پیغمبر به علی فرمود:  
«مصدق این آیه تو و شیعیانت می‌باشید که در قیامت خشنود خواهید بود و خدا هم از شما راضی است»، این دو حدیث و چندین حدیث دیگر، در تفسیر الدرالمنثور، ج 6، ص 379 و غایة المرام، ص 326 نقل شده است.  
20 - محمد (ص) در مرض وفاتش لشکری را به سرداری اسامة بن زید مجهز کرده اصرار داشت که همه در این جنگ شرکت کنند و از مدینه بیرون روند، عده‌ای از دستور پیغمبر اکرم (ص) تخلف کردند که از آن جمله «ابوبکر و عمر» بودند و این قضیه پیغمبر را بشدت ناراحت کرد (شرح ابن ابی الحدید، ط مصر، ج 1، ص 53)  
پیغمبر اکرم (ص) هنگام وفاتش فرمود:  
«دوات و قلم حاضر کنید تا نامه‌ای برای شما بنویسم که سبب هدایت شما شده گمراه نشوید»، عمر از این کار مانع شده گفت:  
مرضش طغیان کرده هذیان می‌گوید!!!  
تاریخ طبری، ج 2، ص 436.  
صحیح بخاری، ج 3.  
صحیح مسلم، ج 5.  
البدایة و النهایه، ج 5، ص 227.  
ابن ابی الحدید، ج 1، ص 133  
همین قضیه در مرض موت خلیفه اول تکرار یافت و خلیفه اول به خلافت عمر وصیت کرد و حتی در اثنای وصیت بیهوش شد، ولی عمر چیزی نگفت و خلیفه اول را به هذیان نسبت نداد در حالی که هنگام نوشتن وصیت، بیهوش شده بود، ولی پیغمبر اکرم (ص) معصوم و مشاعرش بجا بود (روضة الصفا، ج 2 ص 260)  
21 - شرح ابن ابی الحدید، ج 1، ص 58 و ص 123 - 135. یعقوبی، ج 2، ص 102. تاریخ طبری، ج 2، ص 445 - 460.  
22 - تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 103 - 106. تاریخ ابی الفداء ج 1، ص 156 و 166. مروج الذهب، ج 2، ص 307 و 352. شرح ابن ابی الحدید، ج 1، ص 17 و 134.  
23 - عمرو بن حریث به سعید بن زید گفت:  
آیا کسی با بیعت ابی بکر مخالفت کرد؟ پاسخ داد:  
هیچ کس مخالف نبود جز کسانی که مرتد شده بودند یا نزدیک بود مرتد شوند!  
(تاریخ طبری، ج 2، ص 447)  
24 - در حدیث معروف ثقلین می‌فرماید:  
«من در میان شما دو چیز با ارزش را به امانت می‌گذارم که اگر به آنها متمسک شوید هرگز گمراه نخواهید شد. قرآن و اهل بیتم تا روز قیامت از هم جدا نخواهند شد»، این حدیث با بیشتر از صد طریق از 35 نفر از صحابه پیغمبر اکرم (ص) نقل شده است، رجوع شود به طبقات حدیث ثقلین. غایة المرام، ص 211.  
پیغمبر فرمود:  
«من شهر علم و علی درب آن می‌باشد پس هر که طالب علم است از درش وارد شود»  
(البدایة و النهایه، ج 7، ص 359)  
25 - تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 105 - 150 مکرراً ذکر شده است.  
26 - کتاب خدا و بیانات پیغمبر اکرم (ص) و ائمه اهل بیت با ترغیب و تحریص به تحصیل علم تا جایی که پیغمبر اکرم می‌فرماید:  
«طَلَبُ الْعِلْمِ فَریضةٌ عَلی کُلِّ مُسْلِمٍ»  
طلب دانش به هر مسلمانی واجب است  
(بحار، ج 1، ص 172)  
27 - البدایة و النهایه، ج 7، ص 360.  
28 - تاریخ یعقوبی، ص 111، 126 و 129.  
29 - خدای تعالی در کلام خود می‌فرماید:  
(وَاِنَّهُ لَکِت ابٌ عَزیزٌ لا یَاءتیهِ الْب اطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِوَلا مِنْ خَلْفِهِ)  
یعنی:  
«قرآن کتابی است گرامی که هرگز باطل از پیش و پس به آن راه نخواهد یافت»  
(سوره فصّلت، آیه 41 و 42) می‌فرماید:  
(اِنِ الْحُکْمُ اِلاّ للّهِِ)  
یعنی:  
«جز خدا کسی نباید حکم کند»  
(سوره یوسف، آیه 67) یعنی شریعت تنها شریعت و قوانین خداست که از راه نبوت باید به مردم برسد و می‌فرماید:  
(وَلکِنْ رَسُولَ اللّهِ وَ خاتَمَ النَّبِیّینَ)  
(سوره احزاب، آیه 40)  
و با این آیه، ختم نبوت و شریعت را با پیغمبر اکرم (ص) اعلام می‌فرماید.  
و می‌فرماید:  
(وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما اَنْزَلَ اللّهُ فَاُولئکَ هُمُ الْکافِرُونَ). یعنی:  
«هر کس مطابق حکم خدا حکم نکند، کافر است»  
(سوره مائده، آیه 44)  
30 - تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 110. تاریخ ابی الفداء، ج 1، ص 158.  
31 - در الدرالمنثور، ج 3، ص 186. تاریخ یعقوبی، ج 3، ص 48، گذشته از اینها وجوب خمس در قرآن کریم منصوص می‌باشد:  
(و اعْلَمُوا اَنَّما غَنْمتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ للّهِِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لذِی اْلقُرْبی)  
(سوره انفال، آیه 41)  
32 - ابوبکر در خلافتش پانصد حدیث جمع کرد، عایشه می‌گوید یک شب تا صبح پدرم را مضطرب دیدم، صبح به من گفت:  
احادیث را بیاور، پس همه آنها را آتش زد (کنزل العمال، ج 5، ص 237)  
عمر به همه شهرها نوشت: نزد هر کس حدیثی هست باید نابودش کند (کنزالعمال ج 5، ص 237)  
محمد بن ابی بکر می‌گوید:  
در زمان عمر، احادیث زیاد شد، وقتی به نزدش آوردند دستور داد آنها را سوزانیدند (طبقات ابن سعد، ج 5، ص 140)  
33 - تاریخ ابی الفداء، ج 1، ص 151 و غیر آن.  
34 - پیغمبر اکرم (ص) در حجة الوداع عمل حج را برای حجاج که از دور به مکه وارد شوند (طبق آیه: (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِاْلعُمْرَةِ) الخ) به شکل مخصوص مقرر داشت و عمر در خلافت خود آن را ممنوع ساخت.  
و همچنین در زمان رسول خدا متعه (ازدواج موقت) دایر بود ولی عمر در ایام خلافت خود آن را قدغن کرد و برای متخلفین مقرر داشت که سنگسار شوند.  
و همچنین در زمان رسول خدا در اذان نماز «حَیَّ عَلی خَیْرِ الْعَمَلِ» ؛ یعنی مهیا باش برای بهترین اعمال که نمازاست، گفته می‌شد، ولی عمر گفت:  
این کلمه مردم را از جهاد باز می‌دارد و قدغن کرد! و همچنین در زمان رسول خدا به دستور آن حضرت در یک مجلس یک طلاق بیشتر انجام نمی‌گرفت ولی عمر اجازه داد که در یک مجلس سه طلاق داده شود!! قضایای نامبرده در کتب حدیث و فقه و کلام سنی و شیعه مشهور است.  
35 - تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 131. تاریخ ابی الفداء، ج 1، ص 160.  
36 - اسدالغابة، ج 4، ص 386. الاصابه، ج 3.  
37 - تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 150. تاریخ ابی الفداء، ج 1، ص 168. تاریخ طبری، ج 3، ص 377 و غیر آنها.  
38 - تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 150. تاریخ طبری، ج 3، ص 397.  
39 - جماعتی از اهل مصر به عثمان شوریدند، عثمان احساس خطر کرده از علی بن ابیطالب استمداد نموده اظهار ندامت کرد، علی به مصریین فرمود:  
شما برای زنده کردن حق قیام کرده‌اید و عثمان توبه کرده می‌گوید:  
من از رفتار گذشته‌ام دست بر می‌دارم و تا سه روز دیگر به خواسته‌های شما ترتیب اثر خواهم داد و فرمانداران ستمکار را عزل می‌کنم، پس علی از جانب عثمان برای ایشان قراردادی نوشته و ایشان مراجعت کردند.  
در بین راه، غلام عثمان را دیدند که بر شتر او سوار و به طرف مصر می‌رود، از وی بدگمان شده او را تفتیش نمودند، با او نامه‌ای یافتند که برای والی مصر نوشته بود بدین مضمون: به نام خدا، وقتی عبدالرحمان بن عدیس نزد تو آمد، صد تازیانه به او بزن و سر و ریشش را بتراش و به زندان طویل المده محکومش کن و مانند این عمل را در باره عمرو بن الحمق و سودان بن حمران و عروة بن نباع اجراء کن!!  
نامه را گرفته و با خشم به جانب عثمان برگشته اظهار داشتند:  
تو به ما خیانت کردی! عثمان نامه را انکار نمود. گفتند غلام تو حامل نامه بود. پاسخ داد بدون اجازه من این عمل را مرتکب شده. گفتند مرکوبش شتر تو بود، پاسخ داد شترم را دزدیده اند! گفتند:  
نامه به خط منشی تو می‌باشد، پاسخ داد بدون اجازه و اطلاع من این کار را انجام داده!!  
گفتند پس به هر حال تو لیاقت خلافت نداری و باید استعفا دهی؛ زیرا اگر این کار به اجازه تو انجام گرفته خیانت پیشه هستی و اگر این کارهای مهم بدون اجازه و اطلاع تو صورت گرفته پس بی عرضگی و عدم لیاقت تو ثابت می‌شود و به هر حال یا استعفا کن و یا الا ن عمال ستمکار را عزل کن.  
عثمان پاسخ داد:  
اگر من بخواهم مطابق میل شما رفتار کنم پس شما حکومت دارید، من چه کاره هستم؟ آنان با حالت خشم از مجلس بلند شدند  
تاریخ طبری، ج 3، ص 402 - 409.  
تاریخ یعقوبی، ج 2 ص 150 و 151  
40 - تاریخ طبری، ج 3، ص 377.  
41 - صحیح بخاری، ج 6، ص 89.  
تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 113.  
42 - تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 111.  
تاریخ طبری، ج 3، ص 129 - 132.  
43 - تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 113.  
شرح ابن ابی الحدید، ج 1، ص 9.  
در روایات زیادی وارد شده که بعد از انعقاد بیعت ابی بکر، وی پیش علی فرستاد و از وی بیعت خواست، علی پاسخ داد که من عهد کرده‌ام که از خانه به جز برای نماز بیرون نروم تا قرآن را جمع کنم.  
و باز وارد است که علی پس از شش ماه با ابی بکر بیعت کرد و این دلیل تمام کردن جمع قرآن می‌باشد.  
و نیز وارد است که علی پس از جمع قرآن مصحف را به شتری بار کرده پیش مردم آورده نشان داد.  
و نیز وارد است که جنگ یمامه که قرآن پس از آن تالیف شده، در سال دوم خلافت ابی بکر بوده است، مطالب نامبرده در غالب کتب تاریخ و حدیث که متعرض قصه جمع مصحف شده‌اند یافت می‌شود.  
44 - تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 154.  
45 - تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 155  
مروج الذهب، ج 2، ص 364.  
46 - نهج البلاغه، خطبه 15.  
47 - پس از رحلت پیغمبر اکرم (ص) اقلیت انگشت شمار به پیروی علی (ع) از بیعت تخلف کردند و در راس این اقلیت از صحابه سلمان و ابوذر و مقداد و عمار بودند و در آغاز خلافت علی (ع) نیز اقلیت قابل توجهی به عنوان مخالف از بیعت سر باز زدند و از جمله متخلفین و مخالفین سرسخت سعید بن عاص و ولید بن عقبه و مروان بن حکم و عمرو بن عاص و به سر بن ارطاة و سمرة بن جندب و مغیرة بن شعبه و غیر ایشان بودند.  
مطالعه بیوگرافی این دو دسته و تأمل در اعمالی که انجام داده‌اند و داستانهایی که تاریخ از ایشان ضبط کرده، شخصیت دینی و هدف ایشان را به خوبی روشن می‌کند.  
دسته اولی از اصحاب خاص پیغمبر اکرم و از زهاد و عباد و فداکاران و آزادیخواهان اسلامی و مورد علاقه خاص پیغمبر اکرم بودند. پیغمبر فرمود خدا به من خبر داد که چهار نفر را دوست دارد و مرا نیز امر کرده که دوستشان دارم. نام ایشان را پرسیدند سه مرتبه فرمود:  
علی سپس نام ابوذر و سلمان و مقداد را برد (سنن ابن ماجه، ج 1، ص 66)  
عایشه گوید رسول خدا فرمود:  
هر دو امری که بر عمار عرضه شود حتما حق و ارشد آنها را اختیار خواهد کرد (سنن ابن ماجه، ج 1، ص 66)  
پیغمبر فرمود:  
«راستگوتر از ابوذر در میان زمین و آسمان وجود ندارد»، (سنن ابن ماجه، ج 1، ص 68)  
از اینان در همه مدت حیات، یک عمل غیر مشروع نقل نشده و خونی به ناحق نریخته‌اند، به عرض کسی متعرض نشده‌اند، مال کسی را نربوده‌اند یا به افساد و گمراهی مردم نپرداخته‌اند.  
ولی تاریخ از فجایع اعمال و تبهکاریهای دسته دوم پر است و خونهای ناحق که ریخته‌اند و مالهای مسلمانان که ربوده‌اند و اعمال شرم آور که انجام داده‌اند، از شماره بیرون است و با هیچ عذری نمی‌توان توجیه کرد جز اینکه گفته شود (چنانکه جماعت می‌گویند) خدا از اینان راضی بود و در هر جنایتی که می‌کردند آزاد بودند و مقررات اسلام که در کتاب و سنت است در حق دیگران وضع شده بوده است!!  
48 - مروج الذهب، ج 2، ص 362. نهج البلاغه، خطبه 122. تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 160 شرح ابن ابی الحدید، ج 1، ص 180.  
49 - تاریخ یعقوبی، ج 2 تاریخ ابی الفداء، ج 1، ص 172. مروج الذهب، ج 2، ص 366.  
50 - تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 152.  
51 - تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 154. تاریخ ابی الفداء، ج 1، ص 171.  
52 - تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 152.  
53 - هنگامی که عثمان در محاصره شورشیان بود به وسیله نامه از معاویه استمداد کرد، معاویه دوازده هزار لشکر مجهز تهیه کرده به سوی مدینه حرکت نمود ولی دستور داد در حدود شام توقف نمایند و خودش نزد عثمان آمد آمادگی لشگر را گزارش داد، عثمان گفت:  
تو عمدا لشگر را در آنجا متوقف کردی تا من کشته شوم سپس خونخواهی مرا بهانه کرده قیام کنی (تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 152. مروج الذهب، ج 3، ص 25. تاریخ طبری، ص 402)  
54 - مروج الذهب، ج 2، ص 415.  
55 - به شأن نزول آیه: (وَ انْطَلَقَ اْلمَلاُ مِنْهُمْ اَنِ امْشُوا وَ اصْبِروُا عَلی الِهَتِکُمْ)  
(سوره ص، آیه 5) و آیه: (وَ لَوْ لا اَنْ ثَبَّتْناکَ لَقَدْ کِدْتَ تَرْکَنُ اِلَیْهِمْ شَیْئاً قَلیلاً)  
(سوره اسری، آیه 74) و آیه: (وَدّوُا لَوْ تُدْهِنُ فَیُدْهِنُونَ)  
(سوره قلم، آیه 9) در تفاسیر روایتی مراجعه شود.  
56 - کتاب الغرر و الدرر آمدی و متفرقات جوامع حدیث.  
57 - مروج الذهب، ج 2، ص 431. شرح ابن ابی الحدید ج 1، ص 181.  
58 - اشباه و نظایر سیوطی در نحو، ج 2. شرح ابن ابی الحدید، ج 1، ص 6.  
59 - ر، ک: نهج البلاغه.  
60 - در بحبوحه جنگ جمل، عربی خدمت علی (ع) عرض کرد:  
یا امیرالمؤمنین! تو می‌گویی خدا واحد است؟ مردم از هر طرف به وی حمله کرده گفتند ای عرب! مگر پراکندگی قلب و تشویش خاطر علی را مشاهده نمی‌کنی که به بحث علمی می‌پردازی؟ علی (ع) به اصحاب خود فرمود:  
این مرد را به حال خود بگذارید؛ زیرا من در جنگ با این قوم هم جز روشن شدن عقاید درست و مقاصد دین، منظوری ندارم، سپس تفصیلاً به پاسخ سؤال عرب پرداخت  
(بحار، ج 2، ص 65)  
61 - شرح ابن ابی الحدید، ج 1، ص 6 - 9.  
62 - تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 191 و سایر تواریخ.  
63 - شرح ابن ابی الحدید، ج 4، ص 160. تاریخ طبری، ج 4، ص 124. تاریخ ابن اثیر، ج 3، ص 203.  
64 - همان مدرک.  
65 - تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 193.  
66 - تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 202.  
67 - یزید مردی بود عیاش و هوسران و دائم الخمر، لباسهای حریر و جلف می‌پوشید، سگ و میمونی داشت که ملازم و همبازی وی بودند، مجالس شب نشینی او با طرب و ساز و شراب برگزار می‌شد، نام میمون او «ابوقیس» بود و او را لباس زیبا پوشانیده در مجلس شربش حاضر می‌کرد! گاهی هم سوار اسبش کرده به مسابقه می‌فرستاد (تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 196. مروج الذهب، ج 3، ص 77)  
68 - مروج الذهب، ج 3، ص 5. تاریخ ابی الفداء، ج 1، ص 183.  
69 - النصایح الکافیه، ص 72، نقل از کتاب الاحداث.  
70 - رَوی اَبُوالْحَسَنِ الْمَدائِنی فی کِتابِ اْلاَحْداثِ قالَ: کَتَبَ مُعاوِیَةُ نُسْخَةً واحِدَةً اِلی عُمّالِهِ بَعْدَ عامِّ الْجَماعَةِ: اِنّی بَرِئْتُ الذِّمَّةَ مِمَّنْ رَوی شَیْئاً مِنْ فَضْلِ اَبی تُرابٍ وَ اَهْلِ بَیْتِهِ (النصایح الکافیه، تالیف محمد بن عقیل، چاپ نجف، سال 1386 هجری، ص 87 و 194.  
71 - النصایح الکافیه، ص 72 - 73.  
72 - النصایح الکافیه، ص 58، 64، 77 و 78.  
73 - سوره توبه، آیه 100.  
74 - تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 216  
تاریخ ابی الفداء، ج 1، ص 190.  
مروج الذهب، ج 3، ص 64 و تواریخ دیگر.  
75 - تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 243.  
تاریخ ابی الفداء، ج 1، ص 192.  
مروج الذهب، ج 3، ص 78.  
76 - تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 224  
تاریخ ابی الفداء، ج 1، ص 192. مروج الذهب، ج 3، ص 81.  
77 - تاریخ یعقوبی، ج 3، ص 73.  
3 - - اذا ما جئت رَبّک یوم حَشْر فقل یا ربّ خَرَّقنی الولید  
(مروج الذهب، ج 3، ص 216)  
79 - ر. ک: بحث امام شناسی همین کتاب.  
80 - معجم البلدان، ماده «قم»  
81 - مروج الذهب، ج 3، ص 217 - 219. تاریخ یعقوبی، ج 3، ص 66.  
82 - بحار، ج 12 و سایر مدارک شیعه.  
83 - تاریخ یعقوبی، ج 3، ص 84.  
84 - تاریخ یعقوبی، ج 3، ص 79. تاریخ ابی الفداء، ج 1، ص 208 و تواریخ دیگر.  
85 - تاریخ یعقوبی، ج 3، ص 86. مروج الذهب، ج 3، ص 268.  
86 - تاریخ یعقوبی، ج 3، ص 86. مروج الذهب ج 3، ص 270.  
87 - تاریخ یعقوبی، ج 3، ص 91 - 96.  
تاریخ ابی الفداء، ج 1، ص 212.  
88 - تاریخ ابی الفداء، ج 2، ص 6.  
89 - تاریخ یعقوبی، ج 3، ص 198. تاریخ ابی الفداء، ج 2، ص 33.  
90 - بحار، ج 12، احوالات حضرت صادق (ع).  
91 - قصه جسر بغداد.  
92 - اغانی ابی الفرج، قصه امین.  
93 - تواریخ.  
94 - تاریخ ابی الفداء و تواریخ دیگر.  
95 - به تواریخ مراجعه شود.  
96 - الحضارة الاسلامیه، ج 1، ص 97.  
97 - مروج الذهب، ج 4، ص 373. الملل و النحل، ج 1، ص 254.  
98 - تاریخ ابی الفداء، ج 2، ص 63 و ج 3، ص 50.  
99 - ر. ک: تواریخ کامل، روضة الصفا و حبیب السیر.  
100 - تاریخ کامل و تاریخ ابی الفداء، ج 3.  
101 - تاریخ حبیب السیر.

از 102 تا 202

102 - تاریخ حبیب السیر و تاریخ ابی الفداء و غیر آنها.  
103 - روضات الجنات و ریاض العلماء  
به نقل از:  
ریحانة الادب، ج 2، ص 365.  
104 - روضات و کتاب مجالس و وفیات الاعیان.  
105 - روضة الصفا و حبیب السیر و غیره.  
106 - روضة الصفا و حبیب السیر.  
107 - این مطالب از ملل و نحل شهرستانی و کامل ابن اثیر ماخوذ است.  
108 - این مطالب از کامل ابن اثیر، روضة الصفا، حبیب السیر، ابی الفداء و ملل و نحل شهرستانی و بعضی جزئیات آن از تاریخ آقا خانیه ماخوذ است.  
109 - از آیه فهمیده می‌شود که پرستش در دین خدا فرع توحید و بر اساس آن تنظیم و بنا شده است.  
110 - توصیف فرع درک است و از آیه فهمیده می‌شود که جز مخلصین و پاک شدگان خدا به نحوی که باید شناخته شود نمی‌شناسد و خدا از توصیف دیگران منزه است.  
111 - از آیه فهمیده می‌شود که برای لقای حق، جز توحید و عمل صالح راهی نیست.  
112 - از آیه فهمیده می‌شود که پرستش واقعی خدا منتج یقین است.  
113 - از آیه فهمیده می‌شود که یکی از لوازم یقین، مشاهده ملکوت آسمانها و زمین است.  
114 - از آیات فهمیده می‌شود که سرنوشت «ابرار» در کتابی است به نام علیین (بسیار بلند) که مقربان خدا آن را مشاهده می‌کنند و ضمنا از لفظ «یشهده» پیداست که مراد، کتاب مخطوط نیست بلکه عالم قرب و ارتقاست.  
115 - از آیه فهمیده می‌شود که علم یقین باعث مشاهده سرانجام حال اشقیا که جحیم (جهنم) نامیده می‌شود، می‌باشد.  
116 - و از اینجاست که پیغمبر اکرم (ص) در روایتی که عامه و خاصه نقل کرده‌اند می‌فرماید:  
«ما گروه پیامبران با مردم به اندازه خرد ایشان سخن می‌گوییم»  
(بحار، ج 1، ص 37. اصول کافی، ج 1، ص 203)  
117 - سوره نحل، آیه 44.  
118 - سوره جمعه، آیه 2.  
119 - سوره احزاب، آیه 21.  
120 - مدرک روایت در بخش اول گذشت  
121 - نهج البلاغه، خطبه 231 در پاورقی قرآن در اسلام نیز هست.  
122 - درالمنثور، ج 2، ص 6.  
123 - تفسیر صافی، ص 8. بحار، ج 19، ص 28.  
124 - سوره شعراء، آیه 127.  
125 - سوره حجر، آیه 74.  
126 - تفسیر صافی، ص 4.  
127 - سفینة البحار تفسیر صافی، ص 15 و در تفاسیر مرسلاً از آن حضرت منقول است و در کافی و تفسیر عیاشی و معانی الاخبار، روایاتی در این معنا نقل شده است.  
128 - بحار، ج 1، ص 117.  
129 - سوره اعراف، آیه 58.  
130 - سوره زخرف، آیه 3 و 4.  
131 - سوره واقعه، آیه 79.  
132 - سوره احزاب، آیه 33.  
133 - سوره یونس، آیه 29.  
134 - سوره اعراف، آیه 53.  
135 - مسئله فسخ قرآن به حدیث، یکی از مسائل علم اصول است و جمعی از علمای عامه به آن قائلند و از قضیه فدک نیز معلوم می‌شود که خلیفه اول نیز به آن قائل بوده است.  
136 - و گواه این مطلب تالیفات زیادی است که علما در اخبار موضوعه کرده‌اند و همچنین در کتب رجال جماعتی از روات را کذاب و وضاع معرفی نموده‌اند.  
137 - بحار، ج 1، ص 139.  
138 - بحار، ج 1، ص 117.  
139 - بحث حجیت خبر واحد از علم اصول.  
140 - بحار، ج 1، ص 172.  
141 - سوره اسری، آیه 36.  
142 - در این مسائل به بحث اجتهاد و تقلید از علم اصول مراجعه شود.  
143 - وفیات ابن خلکان، ص 78. اعیان الشیعه، ج 11، ص 231.  
144 - وفیات، ص 190.  
و اعیان الشیعه و سایر کتب تراجم.  
145 - اتقان سیوطی.  
146 - بخش اول کتاب.  
147 - سوره نحل، آیه 125.  
148 - شرح ابن ابی الحدید، اوایل ج 1.  
149 - مطالب فوق را باید از اخبار الحکماء و وفیات و سایر کتب تراجم به دست آورد.  
150 - امام ششم می‌فرماید:  
«عبادت سه نوع است؛ گروهی خدا را از ترس می‌پرستند و آن پرستش بردگان می‌باشد و گروهی خدا را برای پاداش نیک می‌پرستند و آن پرستش مزدوران می‌باشد و گروهی خدا را به مهر و محبت می‌پرستند و آن پرستش آزادمردان است و آن نیکوترین پرستشهاست»  
(بحار، ج 15، ص 208)  
151 - به کتب تراجم و تذکرة الاولیاء و طرائق و غیر آن مراجعه شود.  
152 - خدای متعال، می‌فرماید:  
«و رهبانیتی که نصارا از خود درآورده بودند ما آن را در حقشان ننوشته بودیم جز اینکه در این کار رضای خدا را منظور داشتند»  
(سوره حدید، آیه 27)  
153 - علی (ع) می‌فرماید:  
«خدا نیست آنکه خود تحت احاطه معرفت درآید، اوست که دلیل را به سوی خود هدایت می‌کند»  
(بحار، ج 2، ص 186)  
154 - سوره مائده، آیه 105.  
155 - (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهْ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ) ، (غررالحکم، ج 2، ص 665)  
156 - «اَعْرَفُکُمْ بِنَفسِهِ، اَعْرَفُکُمْ بِرَبِّهِ.»  
157 - سوره بقره، آیه 152.  
158 - سوره احزاب، آیه 21.  
159 - سوره نحل، آیه 89.  
160 - در کتاب خدا به این برهان اشاره کرده می‌فرماید:  
(قالَتْ رُسُلُهُمْ اءَ فِی اللّهِ شَکُّ فاطِرِ السَّمواتِ وَ اْلاَرْضِ)  
یعنی:  
«آیا می‌شود در خدا شک کرد خدایی که آسمانها و زمین را به وجود آورده، عدم را شکافته و آسمانها و زمین را پایدار ساخته است.»  
(سوره ابراهیم، آیه 10)  
161 - خدای تعالی می‌فرماید:  
(اِنَّ فِی السَّمواتِ و الارض لاَیاتٍ لِلْمُؤْمِنینَ و فی خَلْقِکُمْ وَما یَبُثُّ مِنْ دابَّةٍ ایاتٌ لِقَوْمٍ یُوقِنُونَ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ وَ ما اَنْزَلَ اللّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ رِزْقٍ فَاَحْیا بِهِ اْلاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ تَصْریفِ الرَّیاحِ آیاتٌ لِقَوْمٍ یَعْقِلُونَ تِلْکَ آیاتُ اللّهِ نَتْلُوها عَلَیْکَ بِالْحَقِّ فَبِاَیِّ حَدیثٍ بَعْدَ اللّهِ وَ ایاتِهِ یُؤْمِنُونَ)  
(سوره جاثیه، آیه 3 - 6)  
162 - مرد عربی در جنگ جمل به امیرالمؤمنین علی (ع) نزدیک شد و گفت یا امیرالمؤمنین آیا می‌گویی خدای یکی است؟ مردم از هر سوی به مرد عرب حمله کرده گفتند:  
آیا نمی‌بینی که امیرالمؤمنین تا چه اندازه تقسّم قلب (تشویش خاطر) دارد؟  
امیرالمؤمنین فرمود:  
«او را به حال خود بگذارید؛ زیرا آنچه این مرد عرب می‌خواهد همان است که ما از این جماعت می‌خواهیم»، پس به مرد عرب فرمود:  
«اینکه گفته می‌شود خدا یکی است، چهار قسم است، دو معنای از آن چهار معنا درست نیست و دو معنا درست است، اما آن دو معنا که درست نیست یکی این است که کسی گوید خدا یکی است و عدد و شماره را در نظر گیرد، این معنا درست نیست؛ زیرا آنکه دوم ندارد داخل عدد نمی‌شود آیا نمی‌بینی کسانی که گفتند:  
خدا، سوم سه تا است (اشاره به قول نصارا ثالث ثلاثه) کافر شدند؟ و یکی این است که کسی بگوید:  
فلانی یکی از مردم است؛ یعنی نوعی است از این جنس (یا واحد است از این نوع) این معنا نیز در خدا درست نیست؛ زیرا تشبیه است و خدا از شبیه منزه است.  
و اما آن دو معنا که در خدا درست است یکی این است که کسی بگوید خدا یکی است به این معنا که در میان اشیاء شبیه ندارد، خدا چنین است.  
و یکی اینکه کسی بگوید:  
خدا یکی است (احد یعنی هیچگونه کثرت و انقسام برنمی دارد نه در خارج و نه در عقل و نه در وهم) خدا چنین است»  
(بحار، ج 3، ص 207)  
و باز علی (ع) می‌فرماید:  
«شناختن خدا همان یگانه دانستن اوست»  
(بحار، ج 2، ص 186) یعنی اثبات وجود خدای تعالی که وجودی است نامتناهی و غیر محدود در اثبات وحدانیت وی کافی است؛ زیرا دوم برای نامتناهی تصور ندارد.  
163 - امام ششم می‌فرماید:  
«خدا هستی ثابت دارد و علم او خود اوست در حالی که معلومی نبود و سمع او خود اوست در حالی که مسموعی نبود و بصر او خود او بود در حالی که مبصری نبود و قدرت او خود او بود در حالی که مقدوری نبود»  
(بحار، ج 2، ص 125)  
و اخبار اهل بیت در این مسائل از شماره بیرون است  
(ر. ک: نهج البلاغه، توحید عیون و بحار، ج 2)  
164 - امام پنجم، ششم و هشتم - علیهم السلام - می‌فرمایند:  
«خدای تعالی نوری است که با ظلمت مخلوط نیست و علمی است که جهل در آن نیست و حیاتی است که مرگ در آن نیست»  
(بحار، ج 2، ص 129)  
امام هشتم (ع) می‌فرماید:  
«مردم در صفات، سه مذهب دارند:  
گروهی صفات را به خدا اثبات می‌کنند با تشبیه به دیگران و گروهی صفات را نفی می‌کنند و راه حق مذهب سوم و آن اثبات صفات است با نفی تشبیه به دیگران»  
(بحار، ج 2، ص 94)  
165 - امام ششم می‌فرماید:  
«خداوند تبارک و تعالی با زمان و مکان و حرکت و انتقال و سکون متصف نمی‌شود بلکه او آفریننده زمان و مکان و حرکت و سکون است»  
(بحار، ج 2، ص 96)  
166 - سوره شوری، آیه 11.  
167 - امام ششم می‌فرماید:  
«خدا پیوسته در ذات خود «عالم» بود در حالی که معلومی نبود و «قادر» بود در حالی که مقدوری نبود.» راوی گوید گفتم: و «متکلم» بود؟  
فرمود:  
«کلام، حادث است، خدا بود و «متکلم» نبود پس از آن کلام را احداث و ایجاد کرد»  
(بحار، ج 2، ص 147)  
و امام هشتم (ع) می‌فرماید:  
«اراده از مردم ضمیر است و پس از آن فعل پیدا می‌شود و از خدا احداث و ایجاد اوست و بس؛ زیرا خدا مانند ما تروی و و هم (قصد) و تفکر ندارد»  
(بحار، چاپ کمپانی، ج 2، ص 144)  
168 - سوره اعرف، آیه 54.  
169 - سوره بقره، آیه 117.  
170 - سوره رعد، آیه 41.  
171 - سوره قمر، آیه 49.  
172 - و 3 - سوره حجر، آیه 21. امام ششم (ع) می‌فرماید:  
«خدای تعالی وقتی که چیزی را اراده کرد، مقدر می‌کند و وقتی که تقدیر کرد، قضاء می‌کند و وقتی قضاء کرد، امضا (اجرا) می‌کند»  
(بحار، چاپ کمپانی، ج 3، ص 34)  
173 -  
(بحار، ج 3، ص 5) و از امام ششم (ع) از یزید شامی از امام هشتم (ع) و امام پنجم و ششم (ع) فرمودند:  
«خدا به آفرینش خود مهربانتر از آن است که آنان را به گناه اجبار کند و پس از آن عذاب کند.  
و خدا عزیزتر از آن است که امری را بخواهد و نشود»  
(بحار، ج 3، ص 6)  
و باز امام ششم می‌فرماید:  
«خدا اکرم از آن است که مردم را به چیزی که قدرت ندارند تکلیف کند و اعز از آن است که در ملک او امری به وجود آید که وی نمی‌خواهد»  
(بحار، ج 3، ص 15) اشاره به دو مذهب جبر و تفویض ا  
174 - یعنی:  
«خدایی که به هر چیزی آفرینش ویژه اش را داده و پس از آن راهنمایی کرده (به سوی هدف زندگی و آفرینش»)  
(سوره طه، آیه 50)  
175 - سوره اعلی، آیه 32.  
176 - یعنی:  
«هر کدام هدف و غایتی دارد که آن را در پیش می‌گیرد»  
(سوره بقره، آیه 148)  
177 - یعنی:  
«ما آسمانها و زمین و آنچه را که در میان آنهاست برای اینکه بازی کنیم، نیافریدیم (بی هدف نیستند) ، نیافریدیم آنها را مگر با آفرینش حق (هدف و غرضی در میان است) ولی بیشتر مردم نمی‌دانند»  
(سوره دخان، آیه 39)  
178 - افراد انسان حتی ساده ترین و بی فکرترین آنان به حسب طبع، دوست دارد که جهان انسانی، وضعی داشته باشد که همه با آسایش و صلح و صفا زندگی کنند و از نظر فلسفی خواستن و میل و رغبت و اشتها، اوصافی هستند اضافی و ارتباطی و به دو طرف قائمند مانند خواهان و خواسته و دوست دارنده و دوست داشته شده و روشن است اگر دوست داشتنی امکان نداشت، دوست داشتن آن معنا نداشت و بالا خره همه این گونه به درک نقص بر می‌گردد و اگر کمال امکان نداشت، نقص معنا نداشت.  
179 - یعنی:  
«ما معیشت و زندگی مردم را در میانشان قسمت نمودیم (هر فرد متکفل بخشی از آن است) و برخی از ایشان را برتری دادیم تا بعضی از ایشان بعضی را تحت تسخیر بیاورند (چنانکه هر یک از کارگر و کارفرما با موقع اختصاصی خود، دیگری را مسخر دارد و همچنین رئیس و مرؤوس و موجر و مستاجر و خریدار و فروشنده»)  
(سوره زخرف، آیه 32)  
180 - یعنی:  
«انسان، هلوع (حریص) آفریده شده وقتی که به وی شر و ناگواری مس کرد (رسید) جزع و وقتی که خیری به او برسد، دیگران را منع می‌کند»  
(سوره معارج، آیه 21)  
181 - یعنی:  
«ما وحی کردیم به سوی تو چنانکه وحی کردیم به سوی نوح و پیغمبرانی که بعد از او بودند … پیغمبرانی که نوید دهندگان و ترسانندگان بشر بودند برای اینکه پس از فرستادن پیغمبران، مردم بر خدا حجتی نداشته باشند (بدیهی است که اگر عقل در اتمام حجت خدا کافی بود، حاجتی به پیغمبران در اتمام حجت نبود»  
(سوره نساء، آیه 162)  
182 - یعنی:  
«و پیغمبران را به سوی خود جمع آوری کردیم (به غیر ما نمی‌پردازند و از غیر ما اطاعت نمی‌کنند) و به راهی راست رسانیدیم»  
(سوره انعام، آیه 87)  
183 - یعنی:  
«تنها اوست که داننده غیب است و به غیب خود کسی را مسلط نمی‌کند مگر پسندیدگان را از پیغمبران و در این صورت از پس و پیش او (پیغمبر یا وحی) مراقبت کامل و رصدی به راه می‌اندازد که محققا پیامهای خدای خود را برسانند»  
(سوره جن، آیه 26 - 28)  
184 - به مقدمه کتاب مراجعه شود.  
185 - یعنی:  
«و فرستادیم کتاب (قرآن) را به سوی تو به حق در حالی که کتابی (مانند تورات و انجیل) را که در برابر خود دارد تصدیق می‌کند و تسلط و برتری دارد نسبت به آن»  
(سوره مائده، آیه 48)  
186 - یعنی:  
«و تحقیقا قرآن کتابی است گرامی و از حریم خود منع کننده که هیچ باطلی را از پس و پیش نمی‌پذیرد»  
(سوره حم سجده، آیه 41 و 42)  
187 - یعنی:  
«محمد پدر کسی از شماها نیست بلکه پیغمبر خدا و ختم پیغمبران می‌باشد»  
(سوره احزاب، آیه 40)  
188 - یعنی:  
«و نازل کردیم به سوی تو کتاب را در حالی که روشن کننده هر چیز است.»  
(سوره نحل، آیه 89)  
189 - یعنی:  
«خدا تشریع فرمود برای شما از دین آنچه به نوح (ع) توصیه شده و آنچه را که به خودت وحی کردیم و آنچه را که به ابراهیم و موسی و عیسی (ع) توصیه شده است»  
(سوره شوری، آیه 13)  
آیه در مقام امتنان است و معلوم است در این صورت اگر غیر از این پنج تن که در آیه ذکر شده‌اند اگر پیغمبر دیگری صاحب شریعت بود ذکر می‌شد.  
190 - یعنی:  
«و وقتی که از پیغمبران پیمانشان را گرفتیم و از تو ابراهیم و موسی و عیسی و از ایشان پیمان محکمی گرفتیم»  
(سوره احزاب، آیه 7)  
191 - در روایت مشهور می‌فرماید:  
«اَلْفَقْرُ فَخْری»، (در مطالب این فصل به کتاب سیره ابن هشام، سیره حلبی، بحار، ج 6 و غیر آن مراجعه شود)  
192 - چنانکه می‌فرماید:  
(فَلْیَاْتُوا بِحَدیثٍ مِثْلِهِ اِنْ کانُوا صادِقینَ)  
یعنی:  
«اگر راست می‌گویند سخنی مانند قرآن بیاورند»  
(سوره طور، آیه 34)  
193 - چنانکه می‌فرماید:  
(اَمْ یَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَاْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَیاتٍ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ)  
یعنی:  
«بلکه می‌گویند:  
محمد قرآن را به خدا تهمت بسته، بگو بنابراین، ده سوره افترایی مانند قرآن بیاورید و از هر که می‌توانید استمداد کنید»  
(سوره هود، آیه 13)  
194 - چنانکه می‌فرماید:  
(اَمْ یَقُولُونَ اْفَتراهُ قُلْ فَاْتُوا بِسُورَةٍ مِثِلْهِ)  
یعنی:  
«بلکه می‌گویند:  
قرآن دروغی است که به خدا بسته، بگو بنابراین، یک سوره مانند قرآن بیاورید»  
(سوره یونس، آیه 38)  
195 - چنانکه از یکی از سخنوران عرب نقل می‌کنند:  
(فَقالَ اِنْ هذا اِلاّ سِحْرٌ یُؤْثَرُ اِنْ هذا اِلاّ قَوْلُ الْبَشَرِ)  
یعنی:  
«ولید پس از فکر بسیار، پشت به حق کرده و سرکشی نموده) گفت:  
این قرآن جز سحر (جذاب) نیست این قرآن جز سخن بشر نیست»  
(سوره مدثر، آیه 24 و 25)  
196 - چنانکه از زبان پیغمبر اکرم (ص) می‌فرماید:  
(فَقَدْ لَبِثْتُ فیکُمْ عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ اَفَلا تَعْقِلُونَ)  
یعنی:  
«من در میان شما پیش از نبوت و نزول قرآن، عمری بوده و گذرانیده‌ام آیا تعقل نمی‌کنید؟»  
(سوره یونس، آیه 16)  
و می‌فرماید:  
(وَما کُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ کِتابٍ و لا تَخُطُّهُ بِیَمینِکَ)  
یعنی:  
«تو پیش از نزول قرآن نوشته‌ای را نمی‌خواندی و با دست خود نمی‌نوشتی»  
(سوره عنکبوت، آیه 48)  
و باز می‌فرماید:  
(وَاِنْ کُنْتُمْ فی رَیْبٍ مِمّا نَزَّلْنا عَلی عَبْدِنا فَاْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ)  
یعنی:  
«و اگر از قرآنی که به بنده خودمان نازل کردیم در شک می‌باشید، یک سوره از شخصی که در شرایط وجود (نخواندن و ننوشتن و مربی ندیدن) مانند محمد باشد بیاورید تا معلوم شود که قرآن سخن خدا نیست»  
(سوره بقره، آیه 23)  
197 - چنانکه می‌فرماید:  
(اَفَلا یَتَدَبَّرُونَ اْلقُرْآنَ وَ لَوْ کانَ مِنْ عِنْدِ غیر اللّهِ لَوجَدوُا فیهِ اخْتِلافاً کَثیراً).  
یعنی:  
«آیا در قرآن تدبر نمی‌کنند؟ و اگر از پیش غیر خدا بود در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند»  
(سوره نساء، آیه 82)  
198 - سوره مؤمنون، آیه 12 - 14.  
199 - سوره سجده، آیه 11.  
200 - سوره اسری، آیه 85.  
201 - سوره یس، آیه 83.  
202 - بحار، ج 3، ص 161 از اعتقادات صدوق.

از 203 تا 303

203 - و 2 - بحار، ج 2، باب البرزخ.  
204 - بحار، ج 2، باب البرزخ.  
205 - سوره آل عمران، آیه 169.  
206 - سوره مؤمنون، آیه 99 و 100.  
207 - سوره ص، آیه 26.  
208 - سوره دخان، آیه 38.  
209 - سوره جاثیه، آیه 21 و 22.  
210 - سوره علق، آیه 8.  
211 - سوره شوری، آیه 53.  
212 - سوره انفطار، آیه 19.  
213 - سوره فجر، آیه 27 - 30.  
214 - سوره ق، آیه 22.  
215 - سوره اعراف، آیه 53.  
216 - سوره نور، آیه 25.  
217 - سوره انشقاق، آیه 6.  
218 - سوره عنکبوت، آیه 5.  
219 - سوره کهف، آیه 110.  
220 - سوره فجر، آیه 27 - 30.  
221 - سوره نازعات، آیه 34 - 41.  
222 - سوره تحریم، آیه 7.  
223 - سوره احقاف، آیه 3.  
224 - بحار چاپ کمپانی، ج 14، ص 79.  
225 - در باره مطالب مربوط به امامت و جانشینی پیغمبر اکرم (ص) و حکومت اسلامی به این مدارک مراجعه شود:  
تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 26 الی 61. سیره ابن هشام، ج 2، ص 223 - 271. تاریخ ابی الفداء، ج 1، ص 126. غایة المرام، ص 664 از مسند احمد و غیر آن.  
226 - برای اثبات خلافت علی بن ابیطالب به آیاتی از قرآن استدلال شده و از جمله آنها این آیه است:  
(اِنَّما وَ لیُّکُمُ اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذینَ آمَنُوا الَّذینَ یُقیمُونَ الصَّلوةَ وَ یُؤْتُونَ الَّزکوةَ وَهُمْ راکِعُونَ)  
یعنی:  
«ولی امر و صاحب اختیار شما فقط خدا و رسولش و مؤمنان هستند که نماز می‌خوانند و در حال رکوع صدقه و زکات می‌دهند»  
(سوره مائده، آیه 55)  
مفسرین سنی و شیعی اتفاق دارند که آیه مذکور در شأن علی بن ابیطالب نازل شده است و روایات کثیری از عامه و خاصه نیز بر آن دلالت دارد.  
ابوذر غفاری می‌گوید:  
روزی نماز ظهر را با پیغمبر خواندیم سائلی از مردم تقاضای کمک نمود ولی کسی به او چیزی نداد، سائل دستش را به جانب آسمان بلند کرده گفت:  
خدایا! شاهد باش در مسجد پیغمبر کسی به من چیزی نداد. علی بن ابیطالب در حال رکوع بود با انگشتش به سائل اشاره کرد، او انگشتر را از دست آن حضرت گرفت و رفت.  
پیغمبر اکرم که جریان را مشاهده می‌فرمود سرش را به جانب آسمان بلند کرده عرضه داشت: خدایا! برادرم موسی به تو گفت:  
«خدایا! شرح صدری به من عطا کن و کارهایم را آسان گردان و زبان گویایی به من بده تا سخنانم را بفهمند و برادرم هارون را وزیر و کمک من قرار بده، پس وحی نازل شد که ما بازوی تو را به واسطه برادرت محکم می‌گردانیم و نفوذ و تسلطی به شما عطا خواهیم نمود. خدایا! من هم پیغمبر تو هستم، صدری برایم عطا کن و کارهایم را آسان گردان و علی را وزیر و پشتیبانم قرار بده.»  
ابوذر می‌گوید:  
هنوز سخن پیغمبر تمام نشده بود که آیه نازل گشت (ذخائر العقبی، تالیف طبری، ط قاهره، سال 1356، ص 16) حدیث مذکور با اندکی اختلاف در درّالمنثور، ج 2، ص 293 نیز نقل شده. بحرانی در کتاب غایة المرام، ص 103، 24 حدیث از کتب عامه و 19 حدیث از کتب خاصه در شأن نزول آیه نقل کرده است. از جمله آیات این آیه است:  
(اَلْیَوْمَ یَئِسَ الَّذینَ کَفَرُوا مِنْ دینِکُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتی وَرَضیتُ لَکُمُ اْلاِسْلامَ دیناً).  
یعنی:  
«کفار امروز از برچیده شدن دستگاه اسلام نامید شدند پس دیگر از آنان نهراسید ولی از من بترسید. امروز دین شما را کامل و نعمت خود را بر شما تمام نمودم و اسلام رابرای شما برگزیدم»  
(سوره مائده، آیه 3)  
ظاهر آیه این است که:  
قبل از نزول آیه کفار امیدوار بودند که روزی خواهد آمد که دستگاه اسلام برچیده شود، ولی خداوند متعال به واسطه انجام کاری آنان را برای همیشه از نابودی اسلام مایوس گردانیده و همان کار سبب کمال و استحکام اساس دین بوده است و لابد از امور جزئی مانند جعل حکمی از احکام نبوده بلکه موضوع قابل توجه و مهمی بوده که بقای اسلام مربوط به آن بوده است.  
ظاهرا این آیه با آیه‌ای که در اواخر این سوره نازل گشته بی ربط نباشد:  
(یا اَیُّهَا الَّرَسُولُ بلّغْ ما اُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ و إنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ و الله یَعْصِمُکَ مِنَ النّاسِ).  
یعنی:  
«ای پیغمبر! موضوعی را که به تو دستور دادیم به مردم ابلاغ کن که اگر ابلاغ نکنی رسالت خدا را انجام نداده ای.  
و خدا تو راز هر گونه خطری که متوجه تو باشد در امان خواهد داشت»  
(سوره مائده، آیه 72)  
این آیه دلالت می‌کند که:  
خدا موضوع قابل توجه و بسیار مهمی را که اگر انجام نگیرد اساس اسلام و رسالت در خطر واقع می‌شود به پیغمبر دستور داده ولی از بس با اهمیت بوده پیغمبر از مخالفت و کارشکنی مردم می‌ترسیده و به انتظار موقعیت مناسب آن را به تأخیر می‌انداخته است، تا اینکه از جانب خدا امر مؤکد و فوری صادر شده که باید در انجام این دستور تعلل نورزی و از هیچ کس نهراسی. این موضوع هم لابد از قبیل احکام نبوده؛ زیرا تبلیغ یک یا چند قانون نه آن اهمیت را دارد که از عدم تبلیغش اساس اسلام واژگون گردد و نه پیغمبر اسلام از بیان قوانین ترسی داشته است.  
این قرائن و شواهد، مؤ ید اخباری هستند که دلالت دارند که آیه‌های مذکور در غدیر خم در باره ولایت علی بن ابیطالب نازل گشته است.  
و بسیاری از مفسرین شیعه و سنی نیز آن را تایید نموده‌اند.  
ابوسعید خدری می‌گوید:  
پیغمبر در غدیر خم مردم را به سوی علی دعوت نموده بازوهای او را گرفته به طوری بلند کرد که سفیدی زیر بغل رسول خدا نمایان شد، سپس آیه نازل شد:  
(اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دینکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتی وَرَضیتُ لَکُمُ اْلا سْلامَ دیناً) پس پیغمبر فرمود:  
«اَللّه اَکْبَرُ، از کامل شدن دین و تمامی نعمت و رضایت خدا و ولایت علی بعد از من.»  
سپس فرمود:  
«هر کس من صاحب اختیار و متصدی امور او هستم، علی صاحب اختیارش می‌باشد. خدایا! با دوست علی دوست باش و با دشمنش دشمنی کن. هر کس او را یاری نمود، تو یاریش کن و هر کس او را رها کرد تو نیز او را رها کن.»  
بحرانی در کتاب غایة المرام، ص 336، 6 حدیث از طریق عامه و 15 حدیث از طرق خاصه در شأن نزول آیه نقل کرده است.  
خلاصه سخن: دشمنان اسلام که در راه نابودی آن از هیچ کاری خودداری نمی‌نمودند و از همه جا مایوس گشتند فقط به یک جهت امیدوار بودند، آنها فکر می‌کردند که چون حافظ و نگهبان اسلام پیغمبر است وقتی از دنیا رفت، اسلام بی قیم و سرپرست می‌گردد و نابودی برایش حتمی خواهد بود. ولی در غدیر خم، اندیشه آنان باطل گشت و پیغمبر علی را به عنوان سرپرست و متصدی اسلام به مردم معرفی نمود و پس از علی هم این وظیفه سنگین و ضروری به عهده دودمان پیغمبر که از نسل علی به وجود می‌آیند خواهد بود. (برای توضیح بیشتر رجوع شود به تفسیر المیزان، تالیف استاد علامه طباطبائی، ج 5، ص 177 - 214 و ج 6، ص 50 - 64)  
«حدیث غدیر»: پیغمبر اسلام بعد از مراجعت از حجة الوداع در غدیر خم توقف نموده مسلمین را گرد آورده پس از ادای خطبه‌ای علی را به ولایت و پیشوائی مسلمین منصوب کرد.  
براء می‌گوید:  
در سفر حجة الوداع خدمت رسول خدا بودم، وقتی به غدیرخم رسیدیم دستور داد آن مکان را پاکیزه نمودند سپس دست علی را گرفته طرف راست خودش قرار داد و فرمود آیا من اختیاردار شما نیستم؟ پاسخ دادند:  
اختیار ما به دست شما است. پس فرمود:  
«هر کس من مولا و صاحب اختیار او هستم، علی مولای او خواهد بود، خدایا! با دوست علی دوستی و با دشمنش دشمنی کن.»  
پس عمر بن خطاب به علی گفت:  
این مقام گوارایت باد که تو مولای من و تمام مؤمنین شدی  
(البدایة و النهایه، ج 5، ص 208 و ج 7، ص 346. ذخائرالعقبی، تالیف طبری، ط قاهره، سال 1356، ص 67. فصول المهمه، تالیف ابن صباغ، ج 2، ص 23. خصائص، تالیف نسائی، ط نجف، سال 1369 هجری ص 31. بحرانی در کتاب غایة المرام، ص 79 مانند این حدیث را به 89 طریق از عامه و 43 طریق از خاصه نقل کرده است)  
«حدیث سفینه»: ابن عباس می‌گوید پیغمبر فرمود:  
«مثل اهل بیت من مثل کشتی نوح است که هر کس در آن سوار شد نجات یافت و هر کس تخلف نمود غرق گشت»، (ذخائرالعقبی، ص 20. الصواعق المحرقه، تالیف ابن حجر، قاهره، ص 150 و 84. تاریخ الخلفاء تالیف جلال الدین سیوطی، ص 307. کتاب نورالابصار، تالیف شبلنجی، مصر، ص 114. بحرانی در غایة المرام، ص 237 حدیث مذکور را با یازده طریق از عامه و هفت طریق از خاصه نقل کرده است)  
«حدیث ثقلین»: زید بن ارقم از پیغمبر نقل کرده که فرمود:  
«گویا خدا مرا به سوی خویش دعوت نموده باید اجابت کنم ولی دو چیز بزرگ و وزین را در بین شما می‌گذارم: کتاب خدا و اهل بیتم، مواظب باشید که چگونه با آنها رفتار می‌کنید، آن دو امر هرگز از هم جدا نخواهند شد تا اینکه بر کوثر بر من وارد شوند»  
(البدایة و النهایه، ج 5، ص 209. ذخائر العقبی، ص 16. فصول المهمه، ص 22 خصائص، ص 30. الصواعق المحرقه، ص 147. در غایة المرام، 39 حدیث از عامه و 82 حدیث از خاصه نقل شده است)  
حدیث ثقلین از احادیث مسلم و قطعی است که به سندهای بسیار و عبارات مختلفی روایت شده و سنی و شیعه به صحتش اعتراف و اتفاق دارند. از این حدیث و امثالش چند مطلب مهم استفاده می‌شود:  
1 - چنانچه قرآن تا قیامت در بین مردم باقی می‌ماند، عترت پیغمبر نیز تا قیامت باقی خواهند ماند؛ یعنی هیچ زمانی از وجود امام و رهبر حقیقی خالی نمی‌گردد.  
2 - پیغمبر اسلام به وسیله این دو امانت بزرگ، تمام احتیاجات علمی و دینی مسلمین را تامین نموده و اهل بیتش را به عنوان مرجع علم و دانش به مسلمین معرفی کرده اقوال و اعمالشان را معتبر دانسته است.  
3 - قرآن و اهل بیت نباید از هم جدا شوند و هیچ مسلمانی حق ندارد از علوم اهل بیت اعراض کند و خودش را از تحت ارشاد و هدایت آنان بیرون نماید.  
4 - مردم اگر از اهل بیت اطاعت کنند و به اقوال آنان تمسک جویند، گمراه نمی‌شوند و همیشه حق در نزد آنهاست.  
5 - جمیع علوم لازم و احتیاجات دینی مردم در نزد اهل بیت موجود است و هر کس از آنها پیروی نماید در ضلالت واقع نمی‌شود و به سعادت حقیقی نایل می‌گردد؛ یعنی اهل بیت از خطا و اشتباه معصومند.  
و به واسطه همین قرینه معلوم می‌شود که مراد از اهل بیت و عترت تمام خویشان و اولاد پیغمبر نیست بلکه افراد معینی می‌باشند که از جهت علوم دین، کامل باشند و خطا و عصیان در ساحت وجودشان راه نداشته باشد تا صلاحیت رهبری داشته باشند و آنها عبارتند از علی بن ابیطالب و یازده فرزندش که یکی پس از دیگری به امامت منصوب شدند. چنانچه در روایات نیز به همین معنا تفسیر شده است. از باب نمونه:  
ابن عباس می‌گوید به پیغمبر اکرم گفتم خویشان تو که دوست داشتن آنها واجب است کیانند؟  
فرمود:  
«علی و فاطمه و حسن و حسین»  
(ینابیع الموده، ص 311)  
جابر می‌گوید پیغمبر فرمود:  
«خدا ذریه هر پیغمبری را در صلب خودش قرار داد ولی ذریه مرا در صلب علی قرار داد»، (ینابیع الموده،.ص 318)  
«حدیث حق»: ام سلمه می‌گوید از رسول خدا شنیدم که می‌فرمود:  
«علی با حق و قرآن می‌باشد و حق و قرآن نیز با علی خواهند بود و از هم جدا نمی‌شوند تا اینکه بر کوثر بر من وارد شوند»، (در غایة المرام، ص 539 این مضمون با چهارده حدیث از عامه و ده حدیث از خاصه نقل شده است)  
«حدیث منزلت»: سعد بن وقاص می‌گوید رسول خدا به علی فرمود:  
«آیا راضی نیستی که تو نسبت به من مانند هارون نسبت به موسی باشی جز اینکه بعد از من پیغمبری نخواهد بود؟»  
(البدایة و النهایه، ج 7، ص 339. ذخائر العقبی، ص 63. فصول المهمه، ص 21. کفایة الطالب، تالیف گنجی شافعی، ص 148 - 154. خصائص، ص 19 - 25. صواعق، ص 177. در غایة المرام، ص 109، صد حدیث از عامه و هفتاد حدیث از خاصه نقل است)  
«حدیث دعوت عشیره»: پیغمبر (ص) خویشانش را برای صرف غذا دعوت نمود پس از تناول غذا به آنان فرمود:  
«من کسی را سراغ ندارم که بهتر از آنچه را که من برای شما آورده‌ام برای قومش آورده باشد. خدا به من دستور داده که شما را به سویش دعوت کنم پس کیست که در این امر با من کمک کند و برادر و وصی و خلیفه من در بین شما گردد؟»  
تمام مردم سکوت کردند ولی علی در عین حال که از همه کوچکتر بود عرضه داشت: من وزیر و یار شما می‌شوم. پس پیغمبر دست بر گردن او نهاده فرمود:  
این برادر و وصی و خلیفه من است، باید از او اطاعت کنید. پس آن جماعت از جا حرکت نموده می‌خندیدند و به ابوطالب می‌گفتند:  
محمد به تو دستور داد که از پسرت اطاعت کنی  
(تاریخ ابی الفداء، ج 1، ص 116)  
و از این گونه احادیث زیاد است از جمله حذیفه می‌گوید رسول خدا فرمود:  
«اگر علی را خلیفه و جانشین من قرار بدهید - و گمان نمی‌کنم چنین کاری را انجام بدهید - او را راهنمایی با بصیرت خواهید یافت که شما را به راه راست وادار می‌کند»، (حلیة الاولیاء، تالیف ابونعیم، ج 1، ص 64. کفایة الطالب، ط نجف، سال 1356، ص 67)  
ابن مردویه می‌گوید پیغمبر فرمود:  
«هر کس دوست دارد حیات و مرگش مانند من باشد و ساکن بهشت گردد، بعد از من دوست دار علی باشد و به اهل بیت من اقتدا کند؛ زیرا آنها عترت من و از گل من آفریده شده‌اند و علم و فهم من نصیب آنان گشته پس بدا به حال کسانی که فضل آنها را تکذیب نمایند، شفاعتم هرگز شامل حالشان نخواهد شد»، (منتخب کنزالعمال که در حاشیه مسند احمد به چاپ رسیده، ج 5، ص 94)  
227 - البدایة و النهایة، ج 5، ص 277. شرح ابن ابی الحدید، ج 1، ص 133. الکامل فی التاریخ، ج 2، ص 217. تاریخ الرسل و الملوک، تالیف طبری، ج 2، ص 436.  
228 - الکامل، تالیف ابن اثیر، ج 2، ص 292. شرح ابن ابی الحدید، ج 1، ص 54.  
229 - شرح ابن ابی الحدید، ج 1، ص 134.  
230 - تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 137.  
231 - البدایة و النهایه، ج 6، ص 311.  
232 - سوره انعام، آیه 89.  
233 - سوره بقره، آیه 124.  
234 - سوره انبیا، آیه 73.  
235 - از باب نمونه:  
(وَ الْکِتابِ الْمُبینِ اِنّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِیّاً لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ و انه فی اُمِّ الْکِتابِ لَدَیْنا لَعَلِیُّ حَکیمٌ)  
یعنی:  
«قسم به این کتاب روشن! ما قرآن را عربی قرار دادیم شاید تعقل کنید.  
و این قرآن در ام الکتاب نزد ما عالی و حکیم است.»  
(سوره زخرف، آیه 4)  
236 - مانند این آیات: (وَ جاءَتْ کُلُّ نَفْسٍ مَعَها سائِقٌ وَ شَهیدٌ لَقَدْ کُنْتَ فی غَفْلَةٍ مِنْ هذا فَکَشَفْنا عَنْکَ غِطاءَکَ فَبَصَرُکَ الْیَوْمَ حَدیدٌ).  
یعنی:  
«تمام نفوس با گواه و مامور در قیامت مبعوث می‌گردند (و به آنان گفته می‌شود) تو از این زندگی غافل بودی، پس ما پرده غفلت را از دیدگانت برداشتیم و اکنون دیده ات تیز بین شده است»  
(سوره ق، آیه 21)  
(مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثی و هو مُؤْمِنٌ فَلَنُحْیِینَّهُ حَیوةً طَیِّبَةً).  
یعنی:  
«هر کس عمل نیکی انجام دهد و مؤمن باشد، ما او را زنده می‌کنیم، زندگی پاکیزه و خوبی»  
(سوره نحل، آیه 97)  
(اِسْتَجیبُوا للّهِِ وَ لِلرَّسُولِ اِذا دَعاکُمْ لِما یُحْییکُمْ).  
یعنی:  
«وقتی که خدا و رسول شما را به چیزی دعوت کردند که زنده تان می‌کند اجابت کنید»  
(سوره انفال، آیه 24)  
(یَوْمَ تَجِدُ کُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَیْرٍ مُحْضَراً وَما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ).  
یعنی:  
«روزی که هر کس هر کار خوب و بدی انجام داده حاضر بیابد»  
(سوره آل عمران، آیه 30)  
(اِنّا نَحْنُ نُحْیِ الْمَوْتی وَ نَکْتُبُ ما قَدَّمُوا وَ آثارَهُمْ وَ کُلَّ شَیْءٍ اَحْصَیْناهُ فی اِمامٍ مُبینٍ).  
یعنی:  
«ما مردگان را زنده می‌کنیم و اعمال و آثارشان را ثبت می‌کنیم و همه چیز را در امام مبین احصا کرده ایم»  
(سوره یس، آیه 12)  
237 - از باب نمونه:  
خداوند متعال در حدیث معراج به پیغمبر می‌فرماید:  
«فَمَنْ عَمِلَ بِرِضائی اُلْزِمُهُ ثَلاثَ خِصالٍ اَعْرِضُهُ شُکْراً لاُ [یخالطهُ] الْجَهْلُ وَ ذِکْراً لا یُخالِطُهُ النِّسْیانُ وَ مَحَبَّةً لا یُؤْثِرُ عَلی مَحَبَّتی مَحَبَّةَ الْمَخْلُوقین. فَاِذا اَحَبَّنی، احْبَبْتُهُ وَ اَفْتَحُ عَیْنَ قَلْبِهِ اِلی جَلالی وَ لا اُخْفی عَلَیْهِ خاصَّةَ خَلْقی وَ اُناجیهِ فی ظُلَمِ الَّیْلِ وَ نُورِالنَّهارِ یَنْقَطِعَ حَدیثُهُ مَعَ الْمَخْلُوقینَ وَ مُجالَسَتِهَ مَعَهُمْ و اءسْمَعُهُ کَلامی وَ کلامَ مَلائِکَتی و اءعَرِّفُهُ السَّرَّ الَّذی سَتَرْتُهُ عَنْ خَلْقی و اءَلْبَسُهُ الْحَیا حَتّی یَسْتَحِیَ مِنْهُ الْخَلْقُ وَ یَمْشِیَ عَلَی اْلاَرْضِ مَغْفُوراً لَهُ وَاجْعَلُ قَلْبَهُ واعِیاً وَ بَصیراً وَ لا اُخْفی عَلَیْهِ شَیْئاً مِنْ جَنَّةٍ وَ لا نارٍ وَ اُعَرِّفُهُ ما یَمُرُّ عَلَی النّاسِ فِی الْقِیامَةِ مِنَ الْهَوْلِ وَ الِشّدَّةِ»  
(بحارالانوار، چاپ کمپانی، ج 17، ص 9)  
«[عَنْ أَبِی عَبْدِ]اللّهِ عَلیْهِ السَّلامُ قالَ اسْتَقْبَلَ رَسُولُ اللّه صَلی اللّه عَلَیْهِ وَ آلِهِ حارِثَةَ بْنَ مالِکٍ بْنِ النُّعْمانِ اْلاَنْصاری فَقالَ لَهُ: کَیْفَ اَنْتَ یا حارِثَةُ بْنُ مالِکٍ؟ فَقالَ: یا رَسُولَ اللّهِ مُؤمِنٌ حَقّاً فَقالَ رَسُولُ اللّهُ لِکُلِّ شَیْیءٍ حَقیقَةٌ فَما قَوْلِک؟ فَقالَ یا رَسُولَ اللّه عَرَفْتُ نَفْسی عَنِ الدُّنْیا فَاَسْهَرْتُ لَیْلی وَاظَْماءْتُ هَو اجِری فَکَاءَنّی اَنْظُرُ اِلی عَرْشِ رَبّی و قد وُضِعَ لِلْحِسابِ وَ کَاءَنّی اَنْظُرُ اِلی اَهْلِ اْلجَنَّةِ یَتَزاوَرُونَ فِی الْجَنَّةِ وَ کَاءَنّی اَسْمَعُ عُواَءَ اَهْلٍ [النار] فِی النّارِ فَقالَ رَسُولُ اللّهِ: عَبْدٌ نَوَّر اللّهُ قَلْبَهُ»  
(وافی، تالیف فیض، جزء سوم، ص 33)  
238 - (وَ جَعَلْناهُمْ اَئِمَّةً یَهْدُونَ بِاَمْرِنا وَ اَوْحَیْنا اِلَیْهِمْ فِعْلَ الْخَیْراتِ)  
یعنی:  
«ما آنها را امام قرار دادیم که به وسیله امر ما مردم را هدایت کنند و انجام کارهای نیک را به آنها وحی کردیم»  
(سوره انبیاء، آیه 73)  
(وَ جَعَلْنا منهُمْ اَئِمَّةً یَهْدُونَ بِاَمْرِنا لَمّا صَبَرُوا).  
یعنی:  
«ما بعضی از آنها را امام قرار دادیم تا مردم را به وسیله امر ما هدایت کنند؛ زیرا آنان صبر کردند»  
(سوره سجده، آیه 24)  
از این گونه آیات استفاده می‌شود که امام، علاوه بر ارشاد و هدایت ظاهری، دارای یک نوع هدایت و جذبه معنوی است که از سنخ عالم امر و تجرد می‌باشد.  
و به وسیله حقیقت و نورانیت و باطن ذاتش، در قلوب شایسته مردم تاثیر و تصرف می‌نماید و آنها را به سوی مرتبه کمال و غایت ایجاد، جذب می‌کند (دقت شود)  
239 - از باب نمونه:  
«عَنْ جابِرِ بْنِ سُمْرَةٍ قالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللّهِ یَقُولُ: لا یَزالُ هذَا الدّینُ عَزیزاً اِلی اِثْنی عَشَرَ خَلیفةً قالَ: فَکَبَّرَالنّاسُ وَضَّحبُوا ثُمَّ قالَ کَلِمَةً خَفِیَّةً، قُلْتُ لاَِبی: یا اَبَةُ، ما قالَ؟ قالَ: قالَ کُلُّهُمْ مِنْ قُرَیْشٍ»  
(صحیح ابی داوود، ج 2، ص 207. مسند احمد، ج 5، ص 92 و چندین حدیث دیگر قریب به همین مضمون)  
«[عَنْ سَلْمَانَ الْفَارِسِیِّ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَیْهِ قَالَ دَخَلْتُ] عَلَی النَّبِیّ صَلَّی اللّهُ عَلَیْهِ و آله فَاذاً الْحُسَیْنُ عَلی فَخذَیْهِ و هو یُقَبِّلُ عَیْنَیْهِ و یُقَبَّلُ فاهُ وَ یَقُولُ: اَنْتَ سَیّدُ ابْنِ سَیِّدٍ وَ اَنْتَ اِمامُ ابْنِ اِمامٍ وَ اَنْتَ حُجَّةُ ابْنِ حُجَّةٍ وَ اَنْتَ اَبُو حُجَجٍ تِسْعَةٍ، تاسِعُهُمْ قائمُهُمْ»  
(ینابیع الموده، تالیف سلیمان بن ابراهیم قندوزی، چاپ هفتم، ص 308)  
240 - ر. ک: الغدیر، امینی. غایة المرام، سید هاشم بحرانی. اثبات الهداه، محمد بن حسن حر عاملی. ذخائر العقبی، محب الدین احمد بن عبداللّه طبری. مناقب، خوارزمی. تذکرة الخواص، سبط ابن جوزی. ینابیع الموده، سلیمان ابراهیم حنفی. فصول المهمه، ابن صباغ. دلائل الامامه، محمد بن جریر طبری. النص و الاجتهاد، شرف الدین موسوی. اصول کافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج 1. الارشاد، مفید.  
241 - فصول المهمه (چاپ دوم) ص 14. مناقب خوارزمی، ص 17.  
242 - ذخائر العقبی (چاپ قاهره، سال 1356) ص 58. مناقب خوارزمی (چاپ نجف، سال 1385 هجری) ص 16 - 22. ینابیع الموده (چاپ هفتم) ص 68 - 72.  
243 - ارشاد مفید (چاپ تهران، سال 1377) ص 4. ینابیع الموده، ص 122.  
244 - فصول المهمه، ص 28 - 30. تذکرة الخواص (چاپ نجف، سال 1383 هجری) ص 34. ینابیع الموده، ص 105. مناقب خوارزمی، ص 73 و 74.  
245 - فصول المهمه، ص 34.  
246 - فصول المهمه، ص 20. تذکرة الخواص، ص 20 - 24. ینابیع المودة، ص 65 - 63.  
247 - تذکرة الخواص، ص 18. فصول المهمه، ص 21. مناقب خوارزمی، ص 74.  
248 - مناقب آل ابیطالب، تالیف محمد بن علی بن شهر آشوب (چاپ قم) ج 3، ص 62 و 218. غایة المرام، ص 539. ینابیع الموده، ص 104.  
249 - مناقب آل ابیطالب، ج 3، ص 312. فصول المهمه، ص 113 - 123. تذکرة الخواص، ص 172 - 183.  
250 - تذکرة الخواص، ص 27.  
251 - تذکرة الخواص، ص 27. مناقب خوارزمی، ص 71.  
252 - مناقب آل ابیطالب، ج 3، ص 221. مناقب خوارزمی، ص 92.  
253 - نهج البلاغه، جزء 3، کتاب 24.  
254 - مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 21 و 25. ذخائر العقبی، ص 67 و 121.  
255 - مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 28. دلائل الامامه، محمد بن جریر طبری (چاپ نجف، سال 1369 هجری) ص 60 - فصول المهمه، ص 133. تذکره الخواص، ص 193. تاریخ یعقوبی (چاپ نجف سال 1314 هجری) ج 2، ص 204. اصول کافی، ج 1، ص 461.  
256 - ارشاد مفید، ص 172. مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 33. فصول المهمه، ص 144.  
257 - ارشاد مفید، ص 172. مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 33. الامامة و السیاسه، عبداللّه بن مسلم بن قتیبه، ج 1، ص 163. فصول المهمه، ص 145. تذکرة الخواص، ص 197.  
258 - ارشاد مفید، ص 173. مناقب ابن شهر آشوب، ج 4 ص 35 الامامة و السیاسة ج 1، ص 164.  
259 - ارشاد مفید، ص 174. مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 42. فصول المهمه، ص 146. تذکرة الخواص، ص 211.  
260 - ارشاد مفید، ص 181. اثبات الهداه، ج 5، ص 129 و 134.  
261 - ارشاد مفید، ص 179. اثبات الهداه، ج 5، ص 168 - 212. اثبات الوصیه، مسعودی (چاپ تهران، سال 1320) ص 125.  
262 - ارشاد مفید، ص 182. تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 226 - 228. فصول المهمه، ص 163.  
263 - مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 88.  
264 - مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 88. ارشاد مفید، ص 182. الامامة و السیاسه، ج 1، ص 203. تاریخ یعقوب، ج 2، ص 229. فصول المهمه، ص 163. تذکرة الخواص، ص 235.  
265 - ارشاد مفید، ص 201.  
266 - مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 89.  
267 - ارشاد مفید، ص 201. فصول المهمه، ص 168.  
268 - ارشاد مفید، ص 204. فصول المهمه، ص 170. مقاتل الطالبیین (چاپ دوم) ص 73.  
269 - ارشاد مفید، ص 205. فصول المهمه، ص 171. مقاتل الطالبیین، ص 73.  
270 - مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 98.  
271 - مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 99. ارشاد مفید، ص 214.  
272 - مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 98. ارشاد مفید، ص 214.  
273 - بحارالانوار (چاپ کمپانی) ج 10، ص 200، 202 و 203.  
274 - مقاتل الطالبیین، ص 52 و 59.  
275 - تذکرة الخواص، ص 324. اثبات الهداه، ج 5، ص 242.  
276 - مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 176. دلائل الامامه، ص 80. فصول المهمه، ص 190.  
277 - ارشاد مفید، ص 246. فصول المهمه، ص 193. مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 197.  
278 - اصول کافی، ج 1، ص 469. ارشاد مفید، ص 245. فصول المهمه، ص 202 و 203. تاریخ یعقوبی، ج 3، ص 63. تذکرة الخواص، ص 340. دلائل الامامه، ص 94. مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 210.  
279 - ارشاد مفید، ص 245 - 253. ر. ک: رجال کشی، محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی.  
و رجال طوسی، محمد بن حسن طوسی. فهرست طوسی و سایر کتابهای رجال.  
280 - اصول کافی، ج 1، ص 472. دلائل الامامه، ص 111. ارشاد مفید، ص 254. تاریخ یعقوبی، ج 3، ص 119. فصول المهمه، ص 212. تذکرة الخواص، ص 346. مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 280.  
281 - ارشاد مفید، ص 254. فصول المهمه، ص 204. مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 247.  
282 - فصول المهمه، ص 212. دلائل الامامه، ص 111. اثبات الوصیه، ص 142.  
283 - اصول کافی، ج 1، ص 310.  
284 - اصول کافی، ج 1، ص 476. ارشاد مفید، ص 270. فصول المهمه، ص 214 - 223. دلائل الامامه، ص 146 - 148. تذکرة الخواص، ص 348 - 350. مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 324. تاریخ یعقوبی، ج 3، ص 150.  
285 - ارشاد مفید، ص 279 - 283. دلائل الامامه، ص 148 و 154. فصول المهمه، ص 222. مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 323 و 327. تاریخ یعقوبی، ج 3، ص 150.  
286 - اصول کافی، ج 1، ص 486. ارشاد مفید، ص 284 - 296. دلائل الامامه، ص 175 - 177. فصول المهمه، ص 225 - 246. تاریخ یعقوبی، ج 3، ص 188.  
287 - اصول کافی، ج 1، ص 488. فصول المهمه، ص 237.  
288 - دلائل الامامة، ص 197. مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 363.  
289 - اصول کافی، ج 1، ص 489. ارشاد مفید، ص 290. فصول المهمه، ص 237. تذکرة الخواص، ص 352. مناقب شهر آشوب، ج 4، ص 363.  
290 - مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 351. احتجاج، احمد بن علی بن ابی طالب الطبرسی (چاپ نجف، سال 1385 هجری) ج 2، ص 170 - 237.  
291 - ارشاد مفید، ص 297. اصول کافی، ج 1، ص 492 - 497. دلائل الامامه، ص 201 - 209. مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 377 - 399. فصول المهمه، ص 247 - 258. تذکرة الخواص، ص 358.  
292 - اصول کافی، ج 1، ص 497 - 502. ارشاد مفید، ص 307. دلائل الامامه، ص 216 - 222. فصول المهمه، ص 259 - 265. تذکرة الخواص، ص 362. مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 401 - 420.  
293 - ارشاد مفید، ص 307 - 313. اصول کافی، ج 1، ص 501. فصول المهمة، ص 261. تذکرة الخواص، ص 359، مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 417. اثبات الوصیه، ص 176. تاریخ یعقوبی، ج 3، ص 217.  
294 - مقاتل الطالبیین، ص 395.  
295 - مقاتل الطالبیین، ص 395 و 396.  
296 - ارشاد مفید، ص 315. دلائل الامامه، ص 223. فصول المهمه، ص 266 - 272. مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 422. اصول کافی، ج 1، ص 503.  
297 - ارشاد مفید، ص 324. اصول کافی، ج 1، ص 512. مناقب ابن شهر آشوب، ج 4، ص 429 و 430.  
298 - ر. ک: صحیح ترمذی، ج 9، باب ما جاء فی المهدی. صحیح ابی داوود، ج 2، کتاب المهدی. صحیح ابن ماجه، ج 2، باب خروج المهدی. ینابیع الموده. البیان فی اخبار صاحب الزمان، محمد بن یوسف شافعی. نورالابصار شبلنجی. مشکوة المصابیح، محمد بن عبداللّه خطیب. الصواعق المحرقه، ابن حجر. اسعاف الراغبین، محمدالصبان، فصول المهمه. صحیح مسلم. الغیبه، محمد بن ابراهیم نعمانی. کمال الدین، شیخ صدوق. اثبات الهداه، محمد بن حسن حر عاملی. بحارالانوار، مجلسی، ج 51 و 52.  
299 - اصول کافی، ج 1، ص 505. ارشاد مفید، ص 319.  
300 - ر. ک: رجال کشی، رجال طوسی، فهرست طوسی و سایر کتابهای رجال.  
301 - بحارالانوار، ج 51، ص 342 و 343 - 366. الغیبه، محمد بن حسن طوسی (چاپ دوم) ص 243214. اثبات الهداه، ج 6 و 7.  
302 - بحارالانوار، ج 51، ص 360 و 361. الغیبه، شیخ طوسی، ص 242.  
303 - از باب نمونه:  
«عَبْدُ اللّهِ بْنُ مَسْعُودٍ قالَ قالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ: لَوْلَمْ یَبْقَ مِنَ الدُّنْیا اِلاّ یَوْمٌ واحِدٌ لَطَوَّلَ اللّهُ ذلِکَ الْیَوْمَ حَتّی یَبْعَثَ فیهِ رَجُلاً مِنْ اُمَّتی و من اَهْلِ بَیْتی یُواطی اِسْمهُ اِسْمی یَمَْلاُ اْلاَرْضَ قِسْطاً وَعَدْلاً کَما مُلِئَتْ جَوْراً وَ ظُلْماً»  
(فصول المهمه، ص 271)  
304 - از باب نمونه:  
«قالَ اَبُوجَعْفَرٍ عَلَیْهِالسَّلامُ: اِذا قامَ قائِمُنا وَضَعَ اللّهُ یَدَهُ عَلی رُؤوُسِ الْعِبادِ فَجَمَعَ بِهِ عُقُولَهُمْ وَ کَمِلَتْ بها اَحْلامُهُمْ»  
(بحارالانوار، ج 52، ص 328 و 336)  
«[عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه] السَّلامُ:  
اَلْعِلْمُ سَبْعَةُ وَ عِشْرُونَ حَرْفاً فَجَمیعُ ما جاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ حَرْفان فَلَمْ یَعْرِفِ النّاسُ حَتیَّ اْلیَوْمِ غَیْرَالْحَرْفَیْنِ. فَاِذا قامَ قائِمُنا اَخْرَجَ الْخَمْسَةَ وَ الْعِشْرینَ حَرْفاً فَبَثَها فِی النّاسِ وَ ضَمَّ اِلَیْهَا الْحَرْفَیْنِ حَتّی یَبُثَّها سَبْعَةَ وَ عِشْرینَ حَرْفاً»  
(بحارالانوار، ج 52، ص 336)  
«قالَ عَلِیُّ بْنُ مُوسَی الرِّضا عَلَیْهِالسَّلامُ فی حَدیثٍ (اِلی اَنْ قالَ) اْلاِمامُ بَعْدی مُحَمَّدٌ ابْنی وَ بَعْدَ مُحَمَّدٍ ابْنُهُ عِلیُّ وَ بَعْدَ عِلیٍّ ابْنُهُ الْحَسَنُ وَ بَعْدَ الْحَسَنِ ابْنُهُ الْحُجَّةُ الْقائِمُ الْمُنْتَظَرُ فی غَیْبَتِهِ رِهِ لَوْلَمْ یَبْقَ مِنَ الدُّنْیا اِلاّ یَوْمٌ واحدٌ لَطَوَّلَ اللّهُ ذلِکَ الْیَوْمَ حَتّی یَخْرُجَ فَیَمْلاُها عَدْلاً کَما مُلِئَتْ جَوْراً وَ اَمّا مَتی فَاِخْبارٌ عَنِ الْوَقْتِ وَ لَقَدْ حَدَّثَنی اَبی عَنْ اَبیهِ عَنْ آبائهِ عَنْ عَلِیٍّ (ع) اَنَّ النَّبِیَّ (ص) قیلَ لَهُ: یا رَسُول اللّهِ مَتی یَخْرُجُ الْقائِمُ مِنْ ذُرّیَّتِکَ فَقالَ:  
مَثَلُهُ مَثَلُ السّاعَةِ لا یُجَلّیها لِوَقْتِها اِلا هُوَ ثَقُلَتْ فِی السَّمواتِ وَ اْلاَرْضِ لا یاءْتیکُمْ اِلاّ بَغْتَةً»  
(بحارالانوار، ج 51، ص 154)  
سَمِعْتُ اَباجَعْفَرٍ مُحَمّدَ بْنَ الّرِضا عَلْیهِ السَّلامُ یَقُولُ  
«الامامُ بَعْدی اِبْنی عَلِیُّ، اَمْرُهُ اَمْری و قوله قَوْلی وَ طاعَتُهُ طاعَتی وَ الاِمامُ بَعْدهُ  
[ابْنُهُ الْحَسَنُ]اَمْرُهُ اَمْرُ اَبیهِ [ِوَ قَوْلُهُ] قَوْلُ اَبیهِ وَ طاعَتُهُ طاعَةُ اَبیهِ. ثُمَّ سَکَتَ، فَقُلْتُ لَهُ: یَابْنَ رَسُولِ اللّهِ فَمَنِ اْلاِمامُ بَعْد الْحَسَنِ فَبَکی بُکاءً شَدیداً  
ثُمَّ قالَ:  
اِنَّ مِنْ بَعْدِ الْحَسَنِ ابْنُهُ الْقائمُ بِالْحَقِّ الْمُنْتَظَرِ»  
(بحارالانوار، ج 51، ص 158)  
«سَمِعْتُ اَبا مُحَمَّدٍ الْحَسَنَ بْنَ عَلِیٍّ یَقُولُ: کاءَنّی بِکُمْ و قد اخْتَلَفْتُمْ بَعْدی فِی الْخَلَفِ مِنَی اَما اِنَّ الْمُقِرَّ بِاْلاَئِمَّةِ بَعْدَ رَسُولِاللّهِ الْمُنْکِرَ لَوِلَدی کَمَنْ اَقَرَّ بِجَمیعٍ اَنْبِیاءٍ اللّهِ وَرُسُلِهِ ثُمَّ اَنْکَرَ نُبُوَّةَ مُحَمَّدٍ رَسُولِاللّهِ وَالْمُنْکِرُ لِرَسُول اللّهِ کَمَنْ اَنْکَرَ جَمیعَ اْلاَنْبِیاءِ لاَِنّ طاعَةَ آخِرِنا کَطاعَةِ اَوَّلِنا وَالْمُنْکِرُ لاَخِرِنا کَاْلمُنْکِرِ لاَِوَّلِنا اَما اِنَّ لِوَلَدی غَیْبَةً یَرْتابُ فیهَا النّاسُ اِلاّ مَنْ عَصَمَهُ اللّه»  
(بحارالانوار، ج 51، ص 160)

البهجة المرضیة (سیوطی)

مشخصات کتاب

‌سرشناسه: سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، ۸۴۹ - ۹۱۱ ق.  
عنوان و نام پدیدآور: البهجة‌المرضیه فی شرح الالفیه[نسخه خطی]/عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی؛ متن از: محمد عبدالله ابن مالک  
وضعیت استنساخ: بلده سید محله ازمحال تنکابن: کاتب: به خط محمد جعفر طالقانی، ۱۱۲۲ ق.  
مشخصات ظاهری: برگ: ۱۱۵. سطر: ۱۳ - ۱۷. اندازه سطور: ۱۰۵ × ۱۶۰؛ قطع: ۱۸۰ × ۲۱۵  
یادداشت مشخصات ظاهری: نوع کاغذ: فرنگی آبی و نخودی.  
نوع و درجه خط: نسخ.  
نوع و تز ئینات جلد:  
تیماج قهوه‌ای، یک لایی، مجدول، ضربی.  
تزئینات متن: تا برگ ۵۶ سرفصلها با مرکب قرمز، خط‌کشی بالای بعضی از کلمات و عبارات با مرکب مشکی و قرمز.  
خصوصیات نسخه موجود:  
حواشی اوراق: در حاشیه تصحیح شده، حواشی زیادی در رابطه با متن دارد.  
معرفی نسخه: رجوع شود به شماره ۳۰۱۱ - ۵ (۳۰۱۱/ع) از جلد همین فهرست.  
توضیحات نسخه: نسخه بررسی شده. نسخه بسیار کهنه و فرسوده، لبه اوراق اوایل و اواخر نسخه پارگی دارد، عطف از شیرازه جدا و شیرازه اوراق از هم باز است. آثار لک‌زدگی و جوهر زدگی دیده می‌شود.  
عنوانهای دیگر: الالفیه فی النحو. شرح.  
موضوع: ابن مالک، محمد بن عبدالله، ۶۰۰ - ۶۷۲ ق. الالفیه - - نقد و تفسیر.  
موضوع: زبان عربی - - نحو.  
شناسه افزوده: طالقانی، محمد جعفر، قرن ۱۲ ق. کاتب.  
شناسه افزوده: ابن مالک، محمد بن عبدالله، ۶۰۰ - ۶۷۲ ق. الالفیه. شرح.

الجزء الاول

خطبة الکتاب

بسم الله الرحمن الرحیم  
قال محمد هو ابن مالک  
أحمد ربی الله خیر مالک  
مصلّیا علی النبی المصطفی  
وآله المستکملین الشّرفا  
وأستعین لله فی ألفیّه  
مقاصد النّحو بها محویّه  
تقرّب الأقصی بلفظ موجز  
و تبسط البذل بوعد منجز  
وتقتضی رضا بغیر سخط  
فائقة ألفیّة ابن معطی  
وهو بسبق حائز تفضیلا  
مستوجب ثنائی الجمیلا  
والله یقضی بهبات وافرة  
لی و له فی درجات الآخرة  
بسم الله الرحمن الرحیم احمدک اللهم علی نعمک و آلائک و اصلی و اسلم علی محمد خاتم انبیائک و علی آله و اصحابه و التابعین الی یوم لقائک.  
اما بعد فهذا شرح لطیف مزجته بالفیه ابن مالک مهذب المقاصد واضح المسالک مبین مراد ناظمها و یهدی الطالب لها الی معالمها حاو لابحاث منها ریح التحقیق تفوح و جامع لنکت لم یسبقه الیها غیره من الشروح و سمیته بالبهجه المرضیه فی شرح الالفیه و بالله استعین انه خیر معین.  
قال الناظم بسم الله الرحمن الرحیم قال محمد هو الشیخ الامام ابو عبد الله جمال الدین محمد بن عبد الله ابن مالک الطائی الاندلسی الجیانی الشافعی احمد ربی الله خیر مالک ای اصفه بالجمیل تعظیما له و اداء لبعض ما یجب له و المراد ایجاده لا الاخبار بانه سیوجد مصلیا بعد الحمد ای داعیا بالصلاه‌ای الرحمه علی النبی هو انسان اوحی الیه بشرع و ان لم یؤمر بتبلیغه فان امر بذلک فرسول ایضا و لفظه بالتشدید من النبوه‌ای الرفعه لرفعه رتبه النبی صلی الله علیه و آله و سلم علی غیره من الخلق و بالهمزه من النبا ای الخبر لان النبی صلی الله علیه و آله و سلم مخبر عن الله تعالی و المراد به نبینا محمد صلی الله علیه و آله و سلم المصطفی ای المختار من الناسکما قال النبی صلی الله علیه و آله و سلم فی حدیث رواه الترمذی و صححه ان الله اصطفی من ولد ابراهیم اسمعیل و اصطفی من ولد اسمعیل بنی کنانه و اصطفی من بنی کنانه قریشا و اصطفی من قریش بنی هاشم و اصطفانی من بنی هاشم و قال فی حدیث رواه الطبرانی ان الله اختار خلقه فاختار منهم بنی آدم ثم اختار بنی آدم فاختار منهم العرب ثم اختار العرب فاختار منهم قریشا ثم اختار قریشا فاختار منهم بنی هاشم ثم اختار بنی هاشم فاختارنی منهم فلم ازل خیارا من خیار و علی آله‌ای اقاربه المؤمنین من بنی هاشم و المطلب المستکملین الشرفا بفتح الشین بانتسابهم الیه و استعین الله فی نظم ارجوزه الفیه عدتها الف بیت او الفان بناء علی ان کل شطر بیت.  
و لا یقدح ذلک فی النسبه کما قیل لتساوی النسب الی المفرد و المثنی کما سیاتی مقاصد النحو ای مهماته و المراد به المرادف لقولنا علم العربیه المطلق علی ما یعرف به اواخر الکلم اعرابا و بناء و ما یعرف به ذواتها صحه و اعتلالا لا ما یقابل التصریف بها ای فیها محویه‌ای مجموعه تقرب هذه الالفیه لافهام الطالبین الاقصی ای الابعد من غوامض المسائل فیصیر واضحا بلفظ موجز قلیل الحروف کثیر المعنی و الباء للسببیه و لا بدع فی کون الایجاز سببا لسرعه الفهم کما فی رایت عبد الله و اکرمته دون اکرمت عبد الله و یجوز ان تکون بمعنی مع قاله ابن جماعه و تبسط البذل بسکون الذال المعجمه‌ای العطاء بوعد منجز ای سریع الوفاء و الوعد فی الخیر و الایعاد فی الشر اذا لم تکن قرینه و تقتضی بحسن الوجازه المقتضیه لسرعه الفهم رضا من قارئها بان لا یعترض علیها بغیر سخط یشوبه فائقه الفیه الامام ابی زکریا یحیی ابن معطی بن عبد النور الزواوی الحنفی و لکن هو بسبق ای بسبب سبقه الی وضع کتابه و تقدم عصره حائز ای جامع تفضیلا لتفضیل السابق شرعا و عرفا و هو ایضا مستوجب ثنائی الجمیلا علیه لانتفاعی بما الفه و اقتدائی به و الله یقضی بهبات ای عطایا من فضله وافره‌ای زائده و الجمله خبریه ارید بها الدعاء ای اللهم اقض بذلک لی قدم نفسه لحدیث ابی داود کان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم اذا دعا بدء بنفسه و له فی درجات الاخره‌ای مراتبها العلیه.

الکلام و ما یتألف منه

کلامنا لفظ مفید کاستقم  
و اسم و فعل ثمّ حرف الکلم  
واحده کلمة و القول عتم  
و کلمة بها کلام قد یؤم  
بالجرّ و التنوین و النّدا و آل  
و مسند للاسم تمییز حصل  
بتا فعلت و أتت و یا افعلی  
ونون أقبلنّ فعل ینجلی  
سواهما الحرف کهل و فی و لم  
فعل مضارع یلی لم کیشم  
وماضی الأفعال بالتامز و سم  
بالنون فعل الأمر إن أمر فهم  
والأمر إن لم یک للنون محل  
فیه فهو اسم نحوصه وحیّهل  
هذا باب شرح الکلام و شرح ما یتالف الکلام منه و هو الکلم الثلاث کلامنا ای معاشر النحویین لفظ ای صوت معتمد علی مقطع فخرج به ما لیس بلفظ من الدوال کالاشاره و الخط و عبر به دون القول لاطلاقه علی الرای و الاعتقاد و عکس فی الکافیه لان القول جنس قریب لعدم اطلاقه علی المهمل بخلاف اللفظ مفید ای مفهم معنی یحسن السکوت علیه کما قاله فی شرح الکافیه و المراد سکوت المتکلم و قیل السامع و قیل کلیهما و خرج به ما لا یفید کان قام مثلا و استثنی منه فی شرح التسهیل نقلا عن سیبویه و غیره مفید ما لا یجهله احد نحو النار حاره فلیس بکلام و لم یصرح باشتراط کونه مرکبا کما فعل الجزولی کغیره للاستغناء عنه اذ لیس لنا لفظ مفید و هو غیر مرکب.  
واشار الی اشتراط کونه موضوعا ای مقصودا لیخرج ما ینطق به النائم و الساهی و نحوهما بقوله کاستقم اذ من عادته اعطاء الحکم بالمثال و قید فی التسهیل المقصود بکونه لذاته لیخرج المقصود لغیره کجمله الصله و الجزاء.  
و اسم و فعل ثم حرف هی الکلم التی یتالف منها الکلام لا غیرها کما دل علیه الاستقراء و ذکره الامام علی بن ابی طالب المبتکر لهذا الفن و عطف الناظم الحرف بثم اشعارا بتراخی رتبته عما قبله لکونه فضله دونهما ثم الکلم علی الصحیح اسم جنس جمعی احده و کلمه و هی کما قال فی التسهیل لفظ مستقل دال بالوضع تحقیقا او تقدیرا او منوی معه کذلک و القول عم الکلام و الکلم و الکلمه‌ای یطلق علی کل واحد منها و لا یطلق علی غیرها.  
و کلمه بها کلام قد یؤم ای یقصد کثیرا فی اللغه لا فی الاصطلاح کقولهم فی لا اله الا الله کلمه الاخلاص و هذا من باب تسمیه الشیء باسم جزئه ثم شرع فی علامه کل من الاسم و الفعل و الحرف و بدء بعلامه الاسم لشرفه علی قسیمیه  
باستغنائه عنهما لقبوله الاسناد بطرفیه و بالجر و هو اولی من ذکر حرف الجر لتناوله الجر بالحرف و الاضافه قاله فی شرح الکافیه. قلت لکن سیاتی ان مذهبه ان المضاف الیه مجرور بالحرف المقدر فذکر حرف الجر شامل له الا ان یراعی مذهب غیره فتامل و التنوین المنقسم للتمکین و التنکیر و المقابله و العوض و حده نون تثبت لفظا لا خطا و الندا ای الصلاحیه لان ینادی و ال المعرفه او ما یقوم مقامها کام فی لغه طیء و سیاتی ان ال الموصوله تدخل علی المضارع و مسند ای الاسناد الیه‌ای بکل من هذه الامور للاسم تمییز ای انفصال عن قسیمیه حصل لاختصاصها به فلا تدخل علی غیره فقوله بالجر متعلق بحصل و للاسم متعلق بتمییز مثال ما دخله ذلک بسم الله الرحمن الرحیم و زید و صه بمعنی طلب سکوت ما و مسلمات و حینئذ و کل و جوار و یا زید و الرجل و ام سفر و انا قمت.  
و لا یقدح فی ذلک وجود ما ذکر فی غیر الاسم نحو:  
(الام علی لو و لو کنت عالما\*\* باذناب لو لم تفتنی اوائله)  
و ایاک و اللو و یا لیتنا نرد الانعام.  
و تسمع بالمعیدی خیر من ان تراه لجعل لو فی الاولین اسما و حذف المنادی فی الثالث ای یا قوم و حذف ان المنسبک مع الفعل بالمصدر فی الاخیر ای و سماعک خیر ثم اخذ فی علامه الفعل مقدما له علی الحرف لشرفه علیه لکونه احد رکنی الکلام دونه فقال بتا الفاعل سواء کانت لمتکلم ام مخاطب ام مخاطبه نحو فعلت و بتاء التانیث الساکنه نحو اتت و (من توضا یوم الجمعه فبها و نعمت) و التقیید بالساکنه یخرج المتحرکه اللاحقه للاسماء نحو ضاربه فانها متحرکه بحرکه الاعراب و لا و رب و ثم و یا المخاطبه نحو افعلی و هاتی و تعالی و تفعلین و نون التاکید مشدده کانت او مخففه  
نحو اقبلن و لیکونن فعل ینجلی ای ینکشف و به یتعلق قوله بتا.  
و لا یقدح فی ذلک دخول النون علی الاسم فی قوله ا قائلن احضروا الشهودالانه ضروره سواهما ای سوی الاسم و الفعل الحرف و هو علی قسمین مشترک بین الاسماء و الافعال کهل و لا ینافی هذا ما سیاتی فی باب الاشتغال من اختصاصه بالفعل لان ذلک حیث کان فی حیزها فعلقاله الرضی و مختص و هو علی قسمین مختص بالاسماء نحو فی و مختص بالافعال نحو لم.  
و الفعل ینقسم الی ثلاثه اقسام مضارع و ماض و امر. و ذکر المصنف علاماتها مقدما المضارع و الماضی علی الامر للاتفاق علی اعراب الاول و بناء الثانی و الاختلاف فی الثالث و قدم المضارع لشرفه بالاعراب فقال فعل مضارع یلی لم کیشم ای یقع بعد لم فانه یقال فیه لم یشم و ماضی الافعال بالتا الساکنه مز عن قسیمیه و کذا بتاء الفاعل قال فی شرح الکافیه و هی علامه تخص الموضوع للمضی و لو کان مستقبل المعنی و سم بالنون المؤکده فعل الامر ان امر فهم مما یقبلها و الامر ای و مفهم الامر بمعنی طلب ایجاد الشیء ان  
لم یک للنون المؤکده محل فیه فلیس بفعل بل هو اسم الفعل نحو صه بمعنی اسکت و حیهل مرکب من کلمتین بمعنی اقبل و قابل النون ان لم یفهم الامر فهو فعل مضارع.  
تتمه:  
اذا دلت کلمه علی حدث ماض و لم تقبل التاء کشتان او علی حدث حاضر او مستقبل و لم تقبل لم کاوه فهی اسم فعل ایضا قاله المصنف فی عمدته

المعرب و المبنی

والاسم منه معرب و مبنی  
لشبه من الحروف مدنی  
کالشبه الوضعیّ فی اسمی جئتنا  
والمعنویّ فی متی و فی هنا  
وکنیابة عن الفعل بلا  
تأثر و کافتقار أصّلا  
ومعرب الأسماء ما قد سلما  
من شبه الحرف کأرض و سما  
وفعل أمر و مضی بنیا  
وأعربوا مضارعا إن عریا  
من نون توکید مباشر و من  
نون إناث کیرعن من فتن  
وکلّ حرف مستحق للبنا  
والأصل فی المبنیّ أن یسکّنا  
ومنه ذو فتح و ذو کسر و ضم  
کأین أمس حیث و السّاکن کم  
والرّفع و النّصب اجعلن اعرابا  
لاسم و فعل نحو لن أهابا  
والاسم قد خصّص بالجرّ کما  
قد خصّص الفعل بأن ینجزما  
فارفع بضمّ و انصبن فتحا و جرّ  
کسرا کذکر الله عبده یسر  
واجزم بتسکین و غیر ما ذکر  
ینوب نحو جاأخو بنی نمر  
وارفع بواو و انصبنّ بالألف  
واجرر بیاء ما من الأسماء أصف  
من ذاک ذو إن صحبة أبانا  
والفم حیث المیم منه بانا  
أبٌ أخٌ حمٌ کذاک و هنّ  
والنّقص فی هذا الأخیر أحسن  
وفی أبٍ و تالییه یندر  
وقصرها من نقصهنّ أشهر  
وشرط ذا الاعراب إن یضفن لا  
للیاکجا أخو أبیک ذا اعتلا  
بالألف ارفع المثنّی وکلا  
إذا بمضمرٍ مضافا وصلا  
کلتا کذاک اثنان و اثنتان  
کابنین و ابنتین یجریان  
وتخلف الیا فی جمیعها الألف  
جرّا و نصباً بعد فتحٍ قد ألف  
وارفع بواوٍ و بیا و اجرر و انصب  
سالم جمع عامرٍ و مذنب  
وشبه ذین و به عشرونا  
وبابه ألحق و الأهلونا  
أولو و عالمون علّیّونا  
وأرضون شذّ و السّنونا  
وبابه و مثل حینٍ قد یرد  
ذا الباب و هو عند قوم یطرّد  
ونون مجموعٍ و ما به ألتحق  
ف افتح و قلّ من بکسره نطق  
ونون ما ثنّی و الملحق به  
بعکس ذاک استعملوه فانتبه  
ومایتا و ألف قد جمعا  
یکسر فی الجرّ و فی النّصب معا  
کذا أولات و الذی اسماً قد جعل  
کأذرعات فیه ذا أیضاً قبل  
وجرّ بالفتحة ما لا ینصرف  
ما لم یضف أو یک بعد أل ردف  
واجعل لنحو یفعلان النّونا  
رفعا و تدعین و تسألونا  
وحذفها للجزم و النّصب سمه  
کلم تکونی لترومی مظلمه  
وسمّ معتلاً من الأسماء ما  
کالمصطفی و المرتقی مکارما  
فالأوّل الإعراب فیه قدّرا  
جمیعه و هو الذی قد قصرا  
والثانی منقوصّ و نصبه ظهر  
ورفعه ینوی کذا أیضا یجر  
وأیّ فعلٍ آخرّ منه ألف  
أو واو او یاءّ فمعتلاً عرف  
فالألف انوفیه غیر الجزم  
وأبد نصب ما کیدعویرمی  
والرفع فیهما انوواحذف جازما  
ثلاثهنّ تقض حکما لازما  
والاسم منه‌ای بعضه متمکن و هو معرب جار علی الاصل و بعضه الاخر غیر متمکن و هو مبنی جار علی خلاف الاصل و انما یبنی لشبه فیه من الحروف متعلق بقوله مدنی ای مقرب له و احترز به عن غیر المدنی و هو ما عارضه ما یقتضی الاعراب کای فی الاستفهام و الشرط فانها اشبهت الحرف فی المعنی لکن عارضه لزومها الاضافه و یکفی فی بناء الاسم شبهه بالحرف من وجه واحد بخلاف منع الصرف فلا بد من شبهه بالفعل من وجهین و علله ابن الحاجب فی امالیه بان الشبه الواحد  
بالحرف یبعده عن الاسمیه و یقربه مما لیس بینه و بین الاسم مناسبه الا فی جنس الاعم و هو کونه کلمه و شبه الاسم بالفعل و ان کان نوعا آخر الا انه لیس فی البعد عن الاسم کالحرف و فهم من حصر المصنف عله البناء فی شبه الحرف فقط عدم اعتبار غیرهو سبقه الی ذلک ابو الفتح و غیره و ان قیل انه لا سلف له فی ذلک  
کالشبه الوضعی بان یکون الاسم موضوعا علی حرف واحد او حرفین کما هو الاصل فی وضع الحرف کما فی اسمی جئتنا هما التاء و نا فانهما اسمان و بنیا لشبههما الحرف فیما هو الاصل ان یوضع الحرف علیه و نحو ید و دم اصله ثلاثه و کالشبه المعنوی بان یکون الاسم متضمنا معنی من معانی الحروف سواء وضع لذلک المعنی حرف ام لا فالاول کما فی متی فانها اسم و بنیت لتضمنها معنی ان الشرطیه و همزه الاستفهام و الثانی کما فی هنا فانها اسم و بنیت لتضمنها معنی الاشاره الذی کان من حقه ان یوضع له حرف لانه کالخطاب و انما اعرب ذان و تان لان شبه الحرف عارضه ما یقتضی الاعراب و هو التثنیه التی هی من خصائص الاسماء و کالشبه الاستعمالی بان  
یلزم طریقه من طرائق الحروف کنیابه له عن الفعل فی العمل بلا حصول تاثر فیه بعامل کما فی اسماء الافعال فانها عامله غیر معموله علی الارجح و کافتقار له الی جمله ان اصلا کما فی الموصولات بخلاف < افتقاره الی مفرد کما فی سبحان او افتقار غیر متاصل و هو العارض کافتقار الفاعل للفعل و النکره لجمله الصفه و اعرب اللذان و اللتان لما تقدم  
تتمه  
من انواع الشبه الشبه الاهمالی ذکره فی الکافیه و مثل له فی شرحها بفواتح السور فانها مبنیه لشبهها بالحروف المهمله فی کونها لا عامله و لا معموله.  
و معرب الاسماء اخره لان المبنی محصور بخلافه لانه ما قد سلما من شبه الحرف السابق ذکره کارض و سما بضم السین احدی لغات الاسم و البواقی اسم بضم الهمزه و کسرها و سم بضم السین و کسرها و سما کرضا و قد نظمتها فی بیت و هو:  
اسم بضم الاول و الکسر  
مع همزه و حذفها و القصر  
و فعل امر و مضی بنیا الاول علی السکون ان کان صحیح الاخر و علی حذف آخره ان کان معتلا و الثانی علی الفتح ما لم  
یتصل به واو الجمع فیضم او ضمیر رفع متحرک فیسکن.  
و اعربوا علی خلاف الاصل فعلا مضارعا لشبهه بالاسم فی اعتوار المعانی المختلفه علیه کما قاله فی التسهیل و لکن لا مطلقا بل ان عریا من نون توکید مباشر فان لم یعر منه بنی لمعارضه شبهه للاسم بما یقتضی البناء و هو النون المؤکده التی هی من خصائص الافعال و بناؤه علی الفتح لترکیبه معه ترکیب خمسه عشر نحو و الله لاضربن و خرج بالمباشر غیره کان حال بینه و بین الفعل الف الاثنین او واو الجمع او یاء المخاطبه فانه حینئذ یکون معربا تقدیرا و ان عری من نون اناث فان لم یعر منها بنی لما تقدم و بناؤه علی السکون حملا علی الماضی المتصل بها لانهما یستویان فی اصاله السکون و عروض الحرکه فیهما کما قاله فی شرح الکافیه کیرعن من فتن و کل حرف مستحق للبنا وجوبا لعدم احتیاجه الی الاعراب اذ المعانی المفتقره الیه لا تعتوره و نحو:  
لیت شعری مسافرُبن ابی عمرو  
و لیت یقولها المحزون  
علی تجردها من معنی الحرفیه و جذبها الی معنی الاسمیه بدلیل عدم وفائها لمقتضاها.  
و الاصل فی المبنی اسما کان او فعلا او حرفا ان یسکنا لخفه السکون و ثقل المبنی و منه‌ای من المبنی ذو فتح و منه ذو کسر و منه ذو ضم و ذلک لسبب  
فذو الفتح کاین و ضرب و واو العطف فالاول حرک لالتقاء الساکنین و کانت فتحه للخفه و الثانی لمشابهته المضارع فی وقوعه صفه و صله و حالا و خبرا تقول رجل رکب جاءنی هذا الذی رکب مررت بزید و قد رکب زید رکب کما تقول رجل یرکب جاءنی الخ و کانت فتحه لما تقدم و الثالث لضروره الابتداء بالساکن اذ لا یبتدا بساکن اما تعذرا مطلقا کما قال الجمهور او تعسرا فی غیر الالف کما اختاره السید الجرجانی و شیخنا العلامه الکافیجی و کانت فتحه لاستثقال الضمه و الکسره علی الواو و ذو الکسر نحو امس و جیر و انما کسرا علی اصل التقاء الساکنین و ذو الضم نحو حیث و انما ضم تشبیها له بقبل و بعد و قد تفتح للخفه و تکسر علی اصل التقاء الساکنین و یقال حوث مثلث الثاء ایضا و مثال الساکن کم و اضرب و اجل و قد علم مما مثلت به ان البناء علی الفتح و السکون یکون فی الثلاثه و علی الکسر  
و الضم لا یکون فی الفعل نعممثل شارح الهادی للفعل المبنی علی الکسر بنحو ش و المبنی علی الضم بنحو رد و فیه نظر هذا و اعلمان الاعراب کما قال فی التسهیل ما جیء به لبیان مقتضی العامل من حرکه او حرف او سکون او حذف و انواعه اربعه رفع و نصب و جر و جزم فمنها ما هو مشترک بین الاسم و الفعل و منها ما هو مختص باحدهما و قد اشار الی ذلک بقوله و الرفع و النصب اجعلن اعرابا لاسم نحو ان زیدا قائم و فعل مضارع نحو یقوم و لن اهابا و الاسم قد خصص بالجر فی هذه العباره قلب ای و الجر قد خصص بالاسم فلا یکون اعرابا للفعل لامتناع دخول عامله علیه و هذا تبیین لای انواع الاعراب خاص بالاسم فلا یکون مع ذکره فی اول الکتاب المقصود به بیان تعریف الاسم تکرارا کما قد خصص الفعل بان ینجزما فلا یجزم الاسم لامتناع دخول عامله علیه فارفع بضم و انصبن فتحا ای بفتح و جر کسرا ای بکسر کذکر الله عبده یسر مثال لما ذکر و اجزم بتسکین نحو لم یضرب و غیر ما ذکر ینوب عنه نحو جا اخو بنی نمر و قد شرع فی تبیین مواضع النیابه بقوله و ارفع بواو و انصبن بالالف و اجرر بیاء ما من الاسما اصف ای اذکر من ذاک ای من الاسماء الموصوفه ذو و قدمه للزومه هذا الاعراب و لکنه انما یعرف به ان صحبه ابانا ای اظهر و احترز بهذا القید من ذو بمعنی الذی و قیده فی الکافیه و العمده بکونه معربا.  
و من الاسماء الفم و فیه لغات تثلیث الفاء مع تخفیف المیم منقوصا او مقصورا و مع تشدیده و اتباعها المیم فی الحرکات کما فعل بعینی امریء و ابنم و انما یعرب بهذا الاعراب حیث المیم منه بانا ای ذهب بخلاف ما اذا لم یذهب منه فانه یعرب بالحرکات علیه اب اخ حم کذاک ای کما تقدم من ذی و الفم فی الاعراب بما ذکر و قید فی التسهیل الحم و هو قریب الزوج بکونه غیر مماثل قروا و قرء و خطا فانه ان ماثل ذلک اعرب بالحرکات و ان اضیف و فیه ان الاب و الاخ قد یشدد آخرهما و هن کذاک و هو کنایه عن اسماء الاجناس و قیل ما یستقبح ذکره و قیل الفرج خاصه و قال فی التسهیل و قد یشدد نونه و النقص فی هذا الاخیر و هو هن بان یکون معربا بالحرکات علی النون احسن من الاتمام قال علی ع \من تعزی بعزاء الجاهلیه فاعضوه بهن ابیه و لا تکنوا و النقص فی اب و تالییه و هما اخ و حم یندر ای یقل کقوله:  
بابه اقتدی عدی فی الکرم  
و من یشابه ابه فما ظلم  
و قصرها ای اب و اخ و حم بان تکون بالالف مطلقا من نقصهن اشهر کقوله:  
ان اباها و ابا اباها  
قد بلغا فی المجد غایتاها  
و شرط ذا الاعراب المتقدم فی الاسماء المذکوره ان یضفن و الا فتعرب بحرکات ظاهره نحو ان له ابا و له اخ و بنات الاخ و ان تکون الاضافه لا للیا ای لا لیاء المتکلم و الا فتعرب بحرکات مقدره نحو اخی هرون القصص انی لا املک الا نفسی  
و اخی و ان تکون مکبره و الا فتعرب بحرکات ظاهره و ان تکون مفرده و الا فتعرب فی حال التثنیه و الجمع اعرابهما کجا اخو ابیک ذا اعتلا فاخو مفرد مکبر مضاف الی ابیک و ابی مفرد مکبر مضاف الی الکاف و ذا مضاف الی اعتلا و قد حوی هذا المثال کون المضاف الیه ظاهرا و مضمرا و معرفه و نکره بالالف ارفع المثنی و هو کما یؤخذ من التسهیل الاسم الدال علی شیئین متفقی اللفظ بزیاده الف او یاء و نون مکسوره فی آخره نح و قال رجلان فخرج نحو زید و القمران و کلا و کلتا و اثنان و اثنتان لعدم دلاله الاول علی شیئین و اتفاق لفظ مدلولی الثانی و الزیاده فی الباقی و ارفع بها ایضا کلا و هو اسم مفرد عند البصریین یطلق علی اثنین مذکرین و انما یرفع بها اذا بمضمر حال کونه مضافا له وصلا نحو جاءنی الرجلان کلاهما فان لم یضف الی مضمر بل الی ظاهر فهو کالمقصور فی تقدیر اعرابه علی آخره و هو الالف نحو جاءنی کلا الرجلین و کلتا التی تطلق علی اثنین مؤنثین کذاک ای مثل کلا فی رفعها بالالف اذا اضیفت الی مضمر نحو جاءتنی المراتان کلتاهما و فی تقدیر اعرابها علی آخرها ان لم تضف الیه نحو کلتا الجنتین آتت اکلها الکهف.  
و اما اثنان و اثنتان بالمثلثه فیهما فهما کابنین و ابنتین بالموحده یعنی کالمثنی الحقیقی فی الحکم یجریان بلا شرط سواء افردا نحو حین الوصیه اثنان المائده‌ام رکبا نحو اثنتا عشره عینا البقره‌ام اضیفا نحو اثناک و اثنتاک و اثناکم و اثنتاکم و کاثنتین ثنتان فی لغه تمیم و تخلف الیا فی جمیعها ای جمیع الالفاظ المتقدم ذکرها الالف جرا و نصبا ای فی حالتیهما بعد ابقاء فتح لما قبلها قد الف و الامثله واضحه  
فرع: اذا سمی بمثنی فهو علی حاله قبل التسمیه به و ارفع بواو و بیا اجرر و انصب سالم جمع عامر و مذنب و شبه ذین ای مشبههما و هو کل علم لمذکر عاقل خال من تاء التانیث قیل و من الترکیب و کل صفه کذلک مع کونها لیست من باب افعل فعلاء کاحمر حمراء و لا فعلان فعلی کسکران سکری و لا مما یستوی فیه المذکر و المؤنث کصبور و جریح و به‌ای بالجمع المذکور عشرونا و بابه الی تسعین الحق فی اعرابه السابق و لیس بجمع للزوم اطلاق ثلاثین مثلا علی تسعه لان اقل الجمع ثلاثه و وجوب دلاله عشرین علی ثلاثین لذلکو لیس به و الحق به ایضا جمع تصحیح لم یستوف الشروط و هو الاهلونا لان مفرده اهل و هو لیس علما و لا صفه بل اسم لخاصه الشیء الذی ینسب الیه کاهل الرجل لامراته و ولده و عیاله و اهل الاسلام لمن یدین به و اهل القرآن لمن یقرؤه و یقوم بحقوقه و قد جاء جمعه علی اهال و الحق به ایضا اسما جمع و هما اولو بمعنی اصحاب و عالمون قیل هو جمع لعالم و رد بان العالمین دال علی العقلاء فقط و العالم دال علیهم و علی غیرهم اذ هو اسم لما سوی الباری تعالی فلا یکون جمعا له للزوم زیاده مدلول الجمع علی مدلول مفرده و الحق به ایضا اسم مفرد و هو علیونا لانه کما قال فی الکشاف اسم لدیوان الخیر الذی دون فیه کل ما عملته الملائکه و صلحاء الثقلین لا جمع و یجوز فی هذا النوع ان یجری مجری حین فیما یاتی و ان تلزمه الواو و یعرب بالحرکات علی النون نحو:  
«طال لیلی و بِتُّ کالمجنون  
و اعْتَرَتْنی الهموم بالماطرون»  
و ان تلزمه الواو و فتح النون نحو:  
«و لها بالماطرون اذا  
اکل النمل الذی جمعا»  
و ارضون بفتح الراء جمع ارض بسکونها شذ اعرابه هذا الاعراب لانه جمع تکسیر و مفرده مؤنث و الحق به ایضا السنونا بکسر السین جمع سنه بفتحها لما ذکر فی ارضین  
و بابه و هو کل ثلاثی حذفت لامه و عوض عنها هاء التانیث و لم یتکسر فخرج بالحذف نحو تمره و بحذف اللام نحو عده و بالتعویض نحو ید و بالهاء نحو اسم و بالاخیر نحو شفه و مثل حین فی کونه معربا بالحرکات علی النون مع لزوم الیاء قد یرد ذا الباب ای باب سنین شذوذا کقوله:  
«دعانی مِن نَجْدٍ فان سنینَه  
لَعِبنَ بنا شیبا و شیَّبنَنَا مُردا»  
و هو ای الورُود مثل حین فیما ذکر عند قوم من العرب یطرد ای یستعمل کثیرا و نون مجموع و ما به التحق فافتح لان الجمع ثقیل و الفتح خفیف فتعادلا و قل من بکسره نطق قال فی شرح الکافیه هو لغة نحو:  
«و ما ذا تبتغی الشعراء منی  
و قد جاوزت حد الاربعین»  
و نون ما ثنی و الملحق به بعکس ذاک ای بعکس نون الجمع و الملحق به استعملوه فانتبه فهی مکسوره و فتحها لغه مع الیاء کقوله:  
«علی احْوَذَیَّین استقلّت عشیّةً  
فما هی الا لمحة و تغیبُ»  
و مع الالف کما هو ظاهر عباره المصنف و صرح به السیرافی کقوله:  
«اعرفُ منها الانف د و العینانا  
و منخرَینِ اشبها ظبیانا»  
و جاء ضمها کقوله:  
«یا ابتا ارّقَنی القِذانُ  
فالنوم لا تالفُه العینانُ»  
و ما بتا و الف مزیدتین قد جمعا مؤنثا کان مفرده او مذکرا و هو معرب خلافا للاخفش یکسر فی الجر و فی النصب معا نحو و خلق الله السموات الجاثیه و رایت سرادقات و اصطبلات کما تقول  
نظرت الی السموات و السرادقات و الاصطبلات خلافا للکوفیین فی تجویزهم نصبه بالفتحه و لهشام فی تجویزه ذلک فی المعتل مستدلا بنحو سمعت لغاتهم و اما رفعه فعلی الاصل بالضم کذا ای کجمع المؤنث السالم فی نصبه بالکسره اولات بمعنی صاحبات نحو و ان کن اولات حمل الطلاق و الذی اسما من هذا الجمع قد جعل کاذرعات لموضع بالشام اصله اذرعه جمع ذراع فیه ذا الاعراب ایضا قبل و بعضهم ینصبه بالکسره و یحذف منه التنوین و بعضهم یعربه اعراب ما لا ینصرف و یروی بالاوجه الثلاثه قوله:  
«تنوّرتُها من اذرعات و اهلها  
بیثرب ادنی دارها نظْر عالی»  
و جُرَّ بالفتحه ما لا ینصرف و سیاتی فی بابه ما دام لم یضف او یک بعد ال المعرفه او الموصوله او الزائده او بعد ام ردف فان کان جر بالکسره نحو مررت باحمدکم و انتم عاکفون فی المساجد البقره کالاعمی و الاصم و نحو رایت الولید بن الیزید مبارکاشدیدا باعباء الخلافه کاهله و ظاهر عباره المصنف انه حینئذ باق علی منع صرفه مطلقا و به صرح فی شرح التسهیل و ذهب السیرافی و المبرد و جماعه الی انه منصرف مطلقاو اختار الناظم فی نکته علی مقدمه ابن الحاجب انه ان زالت منه عله فمنصرف و ان بقیت العلتان فلاو مشی علیه ابن الخباز و السید رکن الدین.  
و اجعل لنحو یفعلان و تفعلان النونا رفعا و لتفعلین نحو تدعین و لیفعلون و تفعلون نحو تسالونا و اجعل حذفها ای حذف النون للجزم و النصب حملا له علی الجزم کما حمل علی الجر فی المثنی و الجمع سمه‌ای علامه فالجزم کلم تکونی و النصب نحو لترومی مظلمه و اما قوله تعالی الا ان یعفون البقره فالواو لام الفعل و النون ضمیر النسوه و الفعل مبنی کما فی یخرجن.  
تتمه اذا اتصل بهذه النون نون الوقایه جاز حذفها تخفیفا و ادغامها فی نون الوقایه و الفک و قریء بالثلاثه تامرونی الزمر و قد تحذف النون مع عدم الناصب و الجازم کقوله  
«ابیِتُ اسری و تبیتی تدلُکی  
وجهَک بالعَنبَرِ و المِسک الزَّکی»  
و سم معتلا من الاسماء المتمکنه ما آخره الف کالمصطفی و ما آخره یا نحو المرتقی مکارما فالاول و هو الذی کالمصطفی فی کون آخره الفا لازمه الاعراب فیه قدرا جمیعه علی الالف لتعذر تحریکها و هو الذی قد قصرا ای سمی مقصورا لانه حبس عن الحرکات و القصر الحبس او لانه غیر ممدود قال الرضی و هو اولی لما یلزم علی الاول من اطلاقه علی المضاف الی الیاء و الثان و هو الذی کالمرتقی فی کون آخره یاء خفیفه لازمه تلو کسره منقوص و نصبه ظهر علی الیاء لخفته و رفعه ینوی ای یقدر فیها لثقل الضمه علی الیاء کذا ایضا یجر بکسره منویه لثقل الکسره علی الیاء و لو قدمه علی المقصور کان اولی قال فی شرح الهادی لانه اقرب الی المعرب لدخول بعض الحرکات علیه.  
فرع: لیس فی الاسماء المعربه اسم آخره واو قبلها ضمه الا الاسماء السته حاله الرفع و ای فعل مضارع آخر منه الف نحو یرضی او آخر منه واو نحو یغزو او آخر منه یاء نحو یرمی فمعتلا عرف عند النحاه فالالف انو فیه غیر الجزم و هو الرفع و النصب لما تقدم کزید یخشی و لن یرضی و ابد ای اظهر نصب ما آخره واو کیدعو او ما آخره یاء نحو یرمی لما تقدم کلن یدعو و لن یرمی و الرفع فیهما ای فیما کیدعو و یرمی انو لثقله علیهما کزید یدعو و یرمی و احذف حال کونک جازما للافعال المعتله ثلاثهن کلم یخش و یرم و یغز تقض ای تحکم حکما لازما و قد تحذف فی غیر الجزم حذفا غیر لازم نحو سندع الزبانیه (العلق)

باب النکرة. المعرفة

مدخل؛ المعرفة و النکره (الضمیر)

نکرة قابل أل مؤثرا  
أو واقعّ موقع ما قد ذکرا  
وغیره معرفةّ کهم وذی  
وهند و ابنی و الغلام و الذی  
فما لذی غیبة أو حضور  
کأنت و هو سمّ بالضّمیر  
و ذو اتصال منه ما لا یبتدا  
و لا یلی إلا اختیاراً أبدا  
کالیاء و الکاف من ابنی أکرمک  
و الیاء و الها من سلییه ما ملک  
وکلّ مضمر له البنا یجب  
ولفظ ما جرّ کلفظ ما نصب  
للرّفع و النّصب و جرّنا صلح  
کاعرف فإننا نلنا المنح  
و ألفّ و الواو و النون لما  
غاب و غیره کقاما و اعلما  
و من ضمیر الرّفع ما یستتر  
کافعل أوافق نغتبط إذ تشکر  
و ذو إرتفاعٍ و انفصالٍ أنا هو  
و أنت الفروع لا تشتبه  
وذو انتصابٍ فی انفصالٍ جعلا  
إیّای و التفریع لیس مشکلا  
وفی اختیارٍ لا یجیء المنفصل  
إذ تأتّی أن یجئ المتصل  
وصل أو افصل هاء سلنیه و ما  
أشبهه فی کنته الخلف أنتمی  
کذاک خلتنیه و اتصالا  
أختار غیری اختار الانفصالا  
وقدّم الأخصّ فی اتصال  
وقدّمن ما شئت فی اتفصال  
و فی اتحاد الرتبة الزم فصلا  
و قد یبیح الغیب فیه وصلا  
و قبل یا النّفس مع الفعل التزم  
نون وقایةٍ و لیسی قد نظم  
ولیتنی فشا و لیتی ندرا  
ومع لعلّ اعکس و کن مخیّرا  
فی الباقیات و اضطراراً خفّفا  
منّی و عنّی بعض من قد سلفا  
وفی لدنّی لدنی قلّ و فی  
قدنی و قطنی الحذف أیضا قد یفی  
نکره قابل ال حال کونه مؤثرا التعریف کرجل بخلاف نحو حسن فان ال الداخله علیه لا تؤثر فیه تعریفا فلیس نکره او لیس بقابل لال لکنه واقع موقع ما قد ذکرا ای ما یقبل ال کذی فانها لا تقبل ال لکنها تقع موقع ما یقبلها و هو صاحب و غیره‌ای غیر ما ذکر معرفه و هی مضمر کهم و اسم اشاره نحو ذی و علم نحو هند و مضاف الی معرفه نحو ابنی و محلی بال نحو الغلام و موصول نحو الذی و زاد فی شرح الکافیه المنادی المقصود کیا رجل و اختار فی التسهیل ان تعریفه بالاشاره الیه و المواجهه و نقله فی شرحه عن نص سیبویه و زاد ابن کیسان ما و من الاستفهامیتین و ابن خروف ما فی دققته دقا نعما.

الاول من المعارف: الضمیر

فما کان من هذه المعارف موضوعا لذی غیبه‌ای لغائب تقدم ذکره لفظا او معنی او حکما او لذی حضور ای لحاضر مخاطب او متکلم کانت و انا و هو سم بالضمیر و المضمر عند البصریین و الکنایه و المکنی عند الکوفیین و لا یرد علی هذا اسم الاشاره لانه وضع لمشار الیه لزم منه حضوره و لا الاسم الظاهر لانه وضع لاعم من الغیبه و الحضور و قد عکس المصنف المثال فجعل الثانی  
للاول و الاول للثانی علی حد قوله تعالی یوم تبیض وجوه و تسود وجوه فاما الذین اسودت وجوههم الخ آل عمران ثم الضمیر متصل و منفصل اشار الی الاول بقوله و ذو اتصال منه ما کان غیر مستقل بنفسه و هو الذی لا یصلح لان یبتدا به و لا یصلح لان یلی ای یقع بعد الا اختیارا ابدا و یقع بعدها اضطرارا کقوله:  
«و ما نبالی اذا ما کنت جارتنا  
ألاّ یجاورنا إلّاکَ دَیّارٌ»  
کالیاء و الکاف من نحو قولک ابنی اکرمک و نحو الیاء و الها من قولک سلیه ما ملک و کل مضمر له البنا یجب لشبهه بالحروف فی المعنی لان التکلم و الخطاب و الغیبه من معانی الحروف و قیل فی الافتقار و قیل فی  
الوضع فی کثیر و قیل لاستغنائه عن الاعراب باختلاف صیغه و حکاها فی التسهیل الا الاول.  
و لفظ ما جر من الضمائر المتصله کلفظ ما نصب منها و ذلک ثلاثه الفاظ یاء المتکلم و کاف الخطاب و هاء الغائب للرفع و النصب و جر بالتنوین لفظ نا الدال علی المتکلم و من معه صلح فالجر کاعرف بنا و النصب نحو فاننا و الرفع نحو نلنا المنح و ما عدا ما ذکر مختص بالرفع و هو تاء الفاعل و الالف و الواو و یاء المخاطبه و نون الاناث و الف و الواو و النون ضمائر متصله کائنه لما غاب و غیره و المراد به المخاطب کقاما و قاموا و قمن و اعلما و اعلموا و اعلمن و من ضمیر الرفع ما یستتر وجوبا بخلاف ضمیر النصب و الجر  
و ذلک فی مواضع فعل الامر کافعل و الفعل المضارع المبدوء بالهمزه نحو اوافق و المبدوء بالنون نحو نغتبط و المبدوء بالتاء نحو اذ تشکر و زاد فی التسهیل اسم فعل الامر کنزال و ابو حیان فی الارتشاف اسم فعل المضارع کاوه و ابن هشام فی التوضیح فعل الاستثناء کقاموا ما خلا زیدا و ما عدا عمروا و لا یکون خالدا و افعل التعجب کما احسن الزیدین و افعل التفضیل ک هم احسن اثاثا مریم و فیما عدا هذه و هو الماضی و الظرف و الصفات یستتر جوازا ثم شرع فی الثانی من قسمی الضمیر و هو المنفصل فقال و ذو ارتفاع و انفصال انا و هو و انت و الفروع الناشئه عن هذه الاصول لا تشتبه و هی نحن و هی و هما و هم و هن و انت و انتما و انتم و انتن قال ابو حیان و قد تستعمل هذه مجروره کقولهم انا کانت و کهو و هو کانا و منصوبه کقولهم ضربتک انت و ذو انتصاب فی انفصال جعلا ایای و التفریع علی هذا الاصل الذی ذکر لیس مشکلا مثاله ایانا ایاک ایاک ایاکما ایاکم ایاکن ایاه ایاها ایاهما ایاهم ایاهن و قد تستعمل مجروره  
تنبیه: الضمیر ایا و اللواحق له عند سیبویه حروف تبین الحال و عند المصنف اسماء مضاف الیها.  
و فی اختیار لا یجیء الضمیر المنفصل اذا تاتی ان یجیء الضمیر المتصل لما فیه من الاختصار المطلوب الموضوع لاجله الضمیر فان لم یتات بان تاخر عنه عامله او حذف او کان معنویا او حصر او اسند الیه صفه جرت علی غیر من هی له فصل و یاتی المنفصل مع امکان المتصل فی  
الضروره کما سیاتی.  
و صل علی الاصل او افصل للطول ثانی ضمیرین اولهما اخص و غیر مرفوع کما فی هاء سلنیه فقل سلنیه و سلنی ایاه و کذا ما اشبهه نحو الدرهم اعطیتکه و اعطیتک ایاه و فی اتصال و انفصال ما هو خبر لکان او احدی اخواتها نحو کنته الخلف انتمی کذاک الهاء من خلتنیه و نحوه فی اتصاله و انفصاله خلاف و اتصالا اختار تبعا لجماعه منهم الرمانی اذ الاصل فی الضمیر الاختصار و لانه وارد فی الفصیحقال صلی الله علیه و آله و سلم \ان یکنه فلن تسلط علیه و الا یکنه فلا خیر لک فی قتله غیری ای سیبویه و لم یصرح به تادبا اختار الانفصالا لکونه فی الصورتین خبرا فی الاصل و لو بقی علی ما کان لتعین انفصاله کما تقدم و قدم الاخص و هو الاعرف علی غیره فی حال اتصال الضمائر نحو الدرهم اعطیتکه بتقدیم التاء علی الکاف اذ ضمیر المتکلم اخص من ضمیر المخاطب و الکاف علی الهاء اذ ضمیر المخاطب اخص من ضمیر الغائب.  
و قدمن ما شئت من الاخص و غیره فی حال انفصال الضمیر عند امن اللبس نحو الدرهم اعطیتک ایاه و اعطیته ایاک و لا یجوز فی زید اعطیتک ایاه تقدیم الغائب للبس و فی اتحاد الرتبه‌ای رتبه الضمیرین بان کانا لمتکلمین او مخاطبین او غائبین الزم فصلا للثانی و قد یبیح الغیب فیه وصلا و لکن لا مطلقا بل مع وجود اختلاف ما بین الضمیرین  
کان یکون احدهما مثنی و الاخر مفردا او نحوه نحو لوجهک فی الاحسان بسط و بهجه انالهماه قفوا اکرم والد و نحو قول الفرزدق بالباعث الوارث الاموات قد ضمنت ایاهم الارض فی دهر الدهاریرالضروره اقتضت انفصال الضمیر مع امکان اتصاله و قبل یا النفس اذا کانت مع الفعل ای متصله به التزم نون وقایه سمیت بذلک قال المصنف لانها تقی الفعل من التباسه بالاسم المضاف الی یاء المتکلم اذ لو قیل فی ضربنی ضربی لالتبس بالضرب و هو العسل الابیض الغلیظ و من التباس امر مؤنثه بامر مذکره اذ لو قلت اکرمی بدل اکرمنی قاصدا مذکرا لم یفهم المراد و قال غیره لانها تقیه من الکسر المشبه للجر للزوم کسر ما قبل الیاء و لیسی بلا نون قد نظم قال الشاعر:  
«عددت قومی کعدید الطیس  
اذ ذهب القوم الکرام لیسی»  
و لا یجیء فی غیر النظم الا بالنون کغیره من الافعال کقولهم علیه رجلا لیسنی بالنون و لیتنی بالنون فشا ای کثر و ذاع لمزیتها علی اخواتها فی الشبه بالفعل یدل علی ذلک سماع اعمالها مع زیاده ما کما سیاتی و فی التنزیل یا لیتنی کنت معهم النساء و لیتی بلا نون ندرا ای شذ قال الشاعر:  
«کمنیه جابر اذ قال لیتی  
اصادفه و افقد جل مالی»  
و مع لعل اعکس هذا الامر فتجریدها من النون کثیر لانها ابعد من الفعل لشبهها بحروف الجر و فی التنزیل لعلی ابلغ الاسباب المؤمن و اتصالها بها قلیل قال الشاعر:  
«فقلت اعیرانی القدوم لعلنی  
اخط بها قبرا لابیض ماجد»  
و کن مخیرا فی الحاق النون و عدمها فی الباقیات ان و ان و کان و لکن نحو:  
«و انی علی لیلی لزار و اننی  
علی ذاک فیما بیننا مستدیمها»  
و قال الفراء عدم الحاق النون هو الاختیار و اضطرارا خففا نون منی و عنی بعض من قد سلفا من الشعراء فقال:  
«ایها السائل عنهم و عنی  
لست من قیس و لا قیس منی»  
و الاختیار فیهما الحاق النون کما هو الشائع الذائع علی ان هذا البیت لا یعرف له نظیر فی ذلک بل و لا قائل و ما عدا هذین من حروف الجر لا تلحقه النون نحو لی و بی و کذا خلا و عدا و حاشا قال الشاعر:  
«فی فتیه جعلوا الصلیب الههم  
حاشای انی مسلم معذور»  
و الحاق النون فی لدن فیقال لدنی کثیر و به قرء السته من القراء السبعه و تجریدها فیقال لدنی بالتخفیف قل و به قرء نافع و الحاق النون فی قدنی و قطنی بمعنی حسبی کثیر و الحذف ایضا قد یفی قال الشاعر:  
«قدنی من نصر الخبیبین قدی  
لیس الامام بالشحیح الملحد»  
و فی الحدیث قط قط بعزتک یروی بسکون الطاء و بکسرها مع یاء و دونها و یروی قطنی قطنی و قط قط

الثانی من المعارف العلم

العلم  
اسمّ یعیّن المسمّی مطلقا  
علمه کجعفرٍ و خرنقا  
وقرنٍ و عدنٍ و لاحق  
وشدقمٍ و هیلةٍ وواشق  
واسماً أتی و کنیةً و لقبا  
وأخّرن ذا إن سواه صحبا  
وإن یکونا مفردین فأضف  
حتماً وإلا أتبع ایّ ردف  
و منه منقولّ کفضلٍ و أسد  
و ذو ارتجال کسعاد وأدد  
و جملةّ و ما بمزج رکّباً  
ذا إن بغیر ویه تمّ أعربا  
وشاع فی الأعلام ذو الإضافه  
کعبد شمسٍ و أبی قحافة  
ووضعوا لبعض الأجناس علم  
کعلم الأشخاص لفظاً و هو عم  
من ذاک أمّ عریطٍ للعقرب  
وهکذا ثعالةّ للثعلب  
ومثله برّة للمبرّة  
کذا فجار علمّ للفجرة  
الثانی من المعارف العلم  
و هو علم شخص و علم جنس و بدا بالاول فقال اسم جنس و هو مبتدا وصف بقوله یعین المسمی و هو فصل یخرج النکرات تعیینا مطلقا فصل یخرج المقید اما بقید لفظی و هو المعرف بالصله و ال و المضاف الیه او معنوی و هو اسم الاشاره و المضمر و خبر قوله اسم قوله علمه‌ای علم المسمی کجعفر لرجل و خرنقا لامراه من العرب و قرن بفتح القاف و الراء لقبیله من بنی مراد منها اویس القرنی و عدن لبلد بساحل بحر الیمن و لاحق لفرس و شذقم لجمل و هیله لشاه و واشق لکلب و اسما اتی العلم و هو ما لیس کنیه و لا لقبا و کنیه و هی ما صدر باب او ام قیل او ابن او بنت من کنیت ای سترت کالکنایه و العرب یقصد بها التعظیم و لقبا و هو ما اشعر بمدح او ذم قال الرضی و الفرق بینه و بین الکنیه معنی ان اللقب یمدح الملقب به او یذم بمعنی ذلک اللفظ بخلاف الکنیه فانه لا یعظم المکنی بمعناها بل بعدم التصریح بالاسم فان بعض النفوس تانف ان تخاطب باسمها و اخرن ذا ای اللقب ان سواه صحبا و المراد به الاسم کما وجد فی بعض النسخ ان سواها و صرح به فی التسهیل و علله فی شرحه بان الغالب ان اللقب منقول من اسم غیر انسان کبطه و قفه فلو قدم لتوهم السامع ان المراد مسماه الاصلی و ذلک مامون بتاخیره فلم یعدل عنه و شذ تقدیمه فی قوله  
«بأنّ ذا الکلب عمرا خیرهم نسبا  
ببطن شریان یعوی حوله الذئب»  
و اما الکنیه فیجوز تقدیمه علیها و العکس کذا قالوه لکن مقتضی التعلیل المذکور امتناع تقدیمه علیها ایضا فتامل نعم تقدیمها علی الاسم و عکسه سواء و ان یکونا ای الاسم و اللقب مفردین فاضف الاول الی الثانی حتما عند البصریین نحو هذا سعید کرز ای مسماه کما سیاتی فی الاضافه و اجاز الکوفیون الاتباع و اختاره فی الکافیه و التسهیل و معلوم علی الاول ان جواز الاضافه حیث لا مانع من ال نحو الحارث کرز. و الا ای و ان لم یکونا مفردین بان کانا مرکبین کعبد الله زین العابدین او الاول مرکبا و الثانی مفردا کعبد الله کرز او عکسه کزید انف الناقه اتبع الثانی الذی ردف الاول له فی اعرابه علی انه بدل او عطف بیان و یجوز القطع الی الرفع و النصب بتقدیر هو او اعنی ان کان مجرورا و الی النصب ان کان مرفوعا و الی الرفع ان کان منصوبا کما ذکره فی التسهیل و منه‌ای من العلم علم منقول الی العلمیه بعد استعماله فی غیرها من مصدر کفضل و اسم عین نحو اسد و صفه کحارث و فعل ماض کشمر لفرس و مضارع کیزید و امر کاصمت لمکان و منه ذو ارتجال لم یسبق له استعمال فی غیر العلمیه او سبق و جهل قولان کسعاد و ادد و منه ما لیس بمنقول و لا مرتجل قال فی الارتشاف و هو الذی علمیته بالغلبه و منه  
جمله کانت فی الاصل مبتدا و خبرا او فعلا و فاعلا فتحکی کزید منطلق و تابط شرا.  
و منه ما بمزج رکبا بان اخذ اسمان و جعلا اسما واحدا و نزل ثانیهما من الاول منزله تاء التانیث من الکلمه ذا ای المرکب ترکیب مزج ان بغیر لفظ ویه تم کبعلبک اعربا اعراب ما لا ینصرف و قد یضاف و قد یبنی کخمسه عشر فان ختم بویه بنی لانه مرکب من اسم و صوت مشبه للحرف فی الاهمال و بناؤه علی الکسر علی اصل التقاء الساکنین و قد یعرب اعراب ما لا ینصرف و شاع فی الاعلام المرکبه ذو الاضافه کعبد شمس و هو علم لاخی هاشم بن عبد مناف و ابی قحافه و هو علم لوالد ابی بکر قیل و انما اتی بمثالین و ان کان المثال لا یسئل عنه کما قال السیرافی لیعرفک ان الجزء الاول یکون کنیه و غیرها و معربا بالحرکات و الحروف و ان الثانی یکون منصرفا و غیره و وضعوا لبعض الاجناس لا لکلها علم بالوقف علی السکون علی لغه ربیعه کعلم الاشخاص لفظا فیاتی منه الحال و یمنع من الصرف مع سبب آخر و من دخول الالف و اللام علیه و نعته بالنکره و یبتدا به و هو عم معنی ای مدلوله شائع کمدلول النکره لا یخص واحدا بعینه و لذلک ذکر فی شرح التسهیل انه کاسم الجنس من ذاک اعلام وضعت للاعیان نحو ام عریط فانه علم للعقرب ای لجنسها و هکذا ثعاله فانه علم للثعلب ای لجنسه و مثله‌ای مثل علم الجنس الموضوع للاعیان علم جنس موضوع للمعانی نحو بره علم للمبره و سبحان علم للتسبیح کذا فجار بالبناء علی الکسر کحذام علم للفجره بسکون الجیم و یسار للمیسره

الثالث من المعارف اسم الاشاره

إسم الإشارة  
بذا لمفردٍ مذکّر أشر  
بذی وذه تا علی الأنثی اقتصر  
وذان تان للمثنّی المرتفع  
وفی سواه ذین تین اذکر تطع  
وبأولی أشر لجمعٍ مطلقاً  
والمدّ أولی ولدی البعد انطقا  
بالکاف حرفاً دون لامٍ أو معه  
واللام إن قدّمت هاممتنعة  
وبهنا أو ههنا أشر إلی  
دانی المکان و به الکاف صلا  
فی البعد أو بثمّ فه أو هنّا  
أو بهنالک انطقن أو هنّا  
الثالث من المعارف اسم الاشاره  
و اخره فی التسهیل عن الموصول وضعا مع تصریحه بانه قبله رتبه و حده کما قال فیه ما دل علی مسمی و اشاره الیه بذا لمفرد مذکر عاقل او غیره اشر و بذی و ذه بسکون الهاء و ذه بالکسر و ذهی بالیاء و تی و تا و ته کذه علی الانثی اقتصر فاشر بها الیها دون غیرها و ذان تثنیه ذا بحذف الالف الاولی لسکونها و سکون الف التثنیه یشار بها للمثنی المذکر المرتفع و تان تثنیه تا بحذف الالف لما تقدم یشار بها للمثنی المؤنث المرتفع و انما لم یثن من الفاظ الانثی الا تا حذرا من الالتباس و فی سواه‌ای سوی المرتفع و هو المنتصب و المنخفض ذین للمذکر و تین للمؤنث اذکر تطع النحاه و باولی اشر لجمع مطلقا سواء کان مذکرا ام مؤنثا عاقلا او غیره و القصر فیه لغه تمیم و المد لغه الحجاز و هو اولی من القصر و حینئذ یبنی علی الکسر لالتقاء الساکنین.  
و لدی الاشاره الی ذی البعد زمانا او مکانا او ما نزل منزلته لتعظیم او تحقیر انطقا مع اسم الاشاره بالکاف حال کونها حرفا لمجرد الخطاب دون لام او معه فقل ذاک او ذلک و اختار ابن الحاجب ان ذاک  
و نحوه للمتوسط و اللام ان قدمت علی اسم الاشاره‌ها للتنبیه فهی ممتنعه نحو:  
«رایت بنی غبراء لا ینکروننی  
و لا اهل هذاک الطراف الممدد»  
و تمتنع ایضا مع التثنیه و الجمع اذا ما مد و بهنا او ههنا اشر الی دانی المکان ای قریبه و به الکاف المتقدمه صلا فی البعد فقل هناک او ههناک او بثم بفتح الثاء المثلثه فه‌ای انطق و یقال فی الوقف ثمه او هنا بفتح الهاء و تشدید النون او بهنالک انطقن و لا تقل ههنالک او هنا بکسر الهاء و تشدید النون.  
تنبیه: ذکر المصنف فی نکته علی مقدمه ابن الحاجب ان هنالک تاتی للزمان مثل هنالک تبلو کل نفس ما اسلفت (یونس)

الرابع من المعارف الموصول

الموصول  
موصول الأسماء الذی الأنثی التی  
والیا إذا ما ثنّیا لا تثبت  
بل ما تلیه أوله العلامه  
والنّون إن تشدد فلا ملامه  
والنّون من ذین و تین شدّدا  
أیضاً و تعویضّ بذاک قصدا  
جمع الذی الألی الذین مطلقا  
وبعضهم ب الواو رفعاً نطقا  
باللات و اللاء التی قد جمعا  
واللاء کالذین نزراً وقعا  
ومن و ما وأل تساوی ما ذکره  
وهکذا ذو عند طیّئ شهر  
وکالتی لدیهم ذات  
وموضع اللاتی أتی ذوات  
ومثل ما ذا بعدما استفهام  
أومن إذا لم تلغ فی الکلام  
وکلها یلزم بعده صله  
علی ضمیرٍ لائقٍ مشتمله  
وجملةّ أو شبهها الذی وصل  
به کمن عندی الذی ابنه کفل  
وصفةّ صریحةّ صلة أل  
وکونها بمعرب الأفعال قلّ  
أیّ کما و أعربت ما لم تضف  
وصدور وصلها ضمیرّ انحذف  
وبعضهم أعرب مطلقا و فی  
ذا الحذف أیّاً غیر أیٍ یقتفی  
إن یستطل وصلّ و إن لم یستطل  
فالحذف نزرّ و أبوا أن یختزل  
إن صلح الباقی لوصلٍ مکمل  
والحذف عندهم کثیرّ منجلی  
فی عائدٍ متصلٍ إن انتصبت  
بفعلٍ أو وصف کمن نرجو یهب  
کذاک حذف ما بوصفٍ خفضا  
کأنت قاضٍ بعد أمرٍ من قضی  
کذا الذی جرّبما الموصول جرّ  
کمرّ بالذی مررت فهو برّ  
الرابع من المعارف الموصول  
و هو قسمان حرفی و اسمی فالحرفی ما اول مع صلته بمصدر و هو ان  
و ان و لو و ما و کی و لم یذکره المصنف هنا لانه لا یعد من المعارف و ذکره فی الکافیه استطرادا. فان توصل بالفعل المتصرف ماضیا او مضارعا او امرا و اما نحو و ان لیس للانسان الا ما سعی النجم و ان عسی ان یکون الاعراف فهی مخففه من الثقیله. و ان توصل باسمها و خبرها و ان خففت فکذلک لکن اسمها یحذف کما سیاتی.  
و لو توصل بالماضی و المضارع و اکثر و قوعها بعد ود و نحوه و ما توصل بالماضی و المضارع و بجمله اسمیه بقله. و کی توصل بالمضارع فقط. و اما موصول الاسماء فذکره بالعد فللمفرد المذکر الذی  
و فیها لغات تخفیف الیاء و تشدیدها و حذفها مع کسر ما قبلها و سکونه و عدها بعضهم من الموصولات الحرفیه و ضعفه فی الکافیه و للمفرده الانثی التی و فیها ما فی الذی من اللغات و الیا التی فی الذی و التی اذا ما ثنیا لا تثبت بضم اوله للفرق بین تثنیه المعرب و تثنیه المبنی بل ما تلیه الیاء و هو الذال و التاء اوله العلامه‌ای علامه التثنیه فتفتح الذال و التاء لاجلها.  
و النون منهما اذا ثنیا ان تشدد مع الالف و کذا مع الیاءکما هو مذهب الکوفیین و اختاره المصنف فلا ملامه علیک لفعلک الجائز نحو و اللذان یاتیانها منکم النساء ربنا ارنا اللذین فصلت و النون من تثنیه اسمی الاشاره ذین و تین شددا ایضا نحو «فذانک برهانان»  
«احدی ابنتی هاتین» و تعویض بذاک التشدید عن الیاء المحذوفه فی الموصول و الالف المحذوفه فی اسم الاشاره قصدا و قد تحذف النون من اللذین و اللتین کقوله:  
«ا بنی کلیب ان عمی اللذا  
قتلا الملوک و فککا الاغلالا»  
و قوله:  
«هما اللتا لو ولدت تمیم  
لقیل فخر لهم صمیم»  
جمع الذی الالی للعاقل و غیره و ندر مجیئها لجمع المؤنث و اجتمع الامران فی قوله:  
«و تبلی الالی یستلئمون علی الاؤلی  
تراهن یوم الروع کالحداء القبلی»  
و فی قوله کغیره جمع تسامح و للذی ایضا الذین للعاقل فقط و هو بالیاء مطلقا رفعا و نصبا و جرا و لم یعرب فی هذه الحاله مع ان الجمع من  
خصائص الاسماء لان الذین کما سبق للعقلاء فقط و الذی عام له و لغیره فلم یجریا علی سنن الجموع المتمکنه و قد یستعمل الذی بمعنی الجمع کقوله تعالی کمثل الذی استوقد نارا البقره و بعضهم بالواو رفعا نطقا فقال:  
«نحن الذون صبحوا الصباحا  
یوم النخیل غاره ملحاحا»  
باللات و اللاتی و اللواتی و اللاء و اللائی و اللوائی التی قد جمعا و اللاء کالذین نزرا ای قلیلا وقعا قال:  
«فما آباؤنا بامن منه  
علینا اللاء قد مهدوا الحجورا»  
و من تساوی ما ذکر من الذی و التی و فروعهما ای تطلق علی ما یطلق علیه بلفظ واحد و هی مختصه بالعالم و تکون لغیره ان نزل منزلته نحو ا سرب القطا هل من یعیر جناحه لعلی الی من قد هویت اطیر او اختلط به تغلیبا للافضل نحو قوله تعالی یسجد له من فی السموات و من فی الارض الحج او اقترن به فی عموم فصل بمن نحو و الله خلق کل دابه من ماء فمنهم من یمشی علی بطنه و منهم من یمشی علی رجلین النور لاقترانه بالعالم فی کل دابه.  
و ما ایضا تساوی ما ذکر من الذی و التی و فروعهما و هی صالحه لما لا یعلم و لغیره کما قال فی شرح الکافیه خلاف من لکن الاولی بها ما لا یعلم نحو و الله خلقکم و ما تعملون الصافات و لهذا ذکر کثیر انها مختصه بما لا یعلم عکس من و ذلک وهم و من ورودها فی العالم قوله تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء النساء.  
و ال ایضا تساوی ما ذکر من الذی و التی و فروعهما و تاتی للعالم و غیره‌ای علی السواء کما یفهم من عباراتهم و فهم من کلامه انها موصول اسمی و هو کذلک بدلیل عود الضمیر علیها فی نحو قولهم قد افلح المتقی ربه و قال المازنی موصول حرفی و رد بانه لو کان کذلک لانسبک بالمصدر و قال الاخفش حرف تعریف و هکذا ای کمن و ما بعدها فی کونها تساوی الذی و التی و فروعهما ذو عند طییء شهر کما نقله الازهری نحو:  
«فان الماء ماء ابی و جدی  
و بئری ذو حفرت و ذو طویت»  
و یقال رایت ذو فعل و ذو فعلا و ذو فعلت و ذو فعلتا و ذو فعلوا و ذو فعلن و بعضهم یعربهاذکره ابن جنی کقوله:  
«فاما کرام موسرون لقیتهم  
فحسبی من ذی عندهم ما کفانیا»  
و کالتی ایضا لدیهم ای لدی بعضهم کما ذکره فی شرح الکافیه  
ذات مبنیه علی الضم نحو و الکرامه ذات اکرمکم الله به و قد تعرب اعراب مسلمات و موضع اللاتی اتی عند بعضهم ذوات مبنیه علی الضم نحو:  
«جمعتها من اینق موارق  
ذوات ینهضن بغیر سائق»  
و قد تعرب اعراب مسلمات تتمه قد تثنی ذو و تجمع فیقال ذوا و ذوی و ذوو و ذوی و یقال فی ذات ذاتا و ذواتا و ذوات و مثل ما فیما تقدم ذا الواقعه بعد ما استفهام او من اختها اذا لم تلغ فی الکلام بان تکون زائده او یصیر المجموع للاستفهام و لم تکن للاشاره کقوله:  
«ا لا تسالان المرء ما ذا یحاول  
ا نحب فیقضی ام ضلال و باطل»  
بخلاف ما اذا الغیت کقولک لما ذا جئت او کانت للاشاره کقولک:  
«ما ذا التوانی» و لم یشترط الکوفیون تقدم ما او من مستدلین بقوله:  
«عدس ما لعباد علیک اماره  
امنتِ و هذا تحملین طلیق»  
و اجیب عنه بان هذا طلیق جمله اسمیه و تحملین حال ای محمولا و قال الشیخ سراج الدین البلقینی یجوز ان یکون مما حذف فیه الموصول من غیر ان یجعل هذا موصولا و التقدیر هذا الذی تحملین علی حد قوله:  
«فو الله ما نلتم و ما نیل منکم  
بمعتدل وفق و لا متقارب»  
ای ما الذی نلتم قال و لم ار احدا خرجه‌ای و هذا تحملین طلیق علی هذا انتهی و هو حسن او متعین و کلها ای کل الموصولات یلزم بعده صله علی ضمیر یسمی العائد لائق بالموصول مطابق له افرادا و تذکیرا و غیرهما مشتمله و یجوز فی ضمیر من و ما مراعاه اللفظ و المعنی و جمله خبریه خالیه من معنی التعجب معهود معناها غالبا او شبهها و هو الظرف و المجرور اذا کانا تامین الذی وصل الموصول به کمن عندی و الذی فی الدار الذی ابنه کفل و یتعلق الظرف و المجرور الواقعان صله باستقر محذوفا وجوبا و صفه صریحه‌ای خالصه الوصفیه کاسمی الفاعل و المفعول صله ال بخلاف غیر الخالصه و هی التی غلب علیها الاسمیه کالابطح و کونها توصل بمعرب الافعال و هو الفعل المضارع قل و منه:  
«ما انت بالحکم الترضی حکومته  
و لا الاصیل و لا ذی الرای و الجدل»  
و لیس بضروره عند المصنف قال لانه متمکن من ان یقول  
المرُضِی و رد بانه ل و قاله لوقع فی محذور اشد من جهه عدم تانیث الوصف المسند الی المؤنث اما وصلها بالجمله الاسمیه نحو:  
«من القوم الرسول الله منهم  
لهم دانت رقاب بنی معد»  
فضروره باتفاق ای کما فیما تقدم و قد تستعمل بالتاء للمؤنث و اعربت لما تقدم فی المعرب و المبنی ما دامت لم تضف لفظا و الحال ان صدر وصلها ضمیر مبتدا انحذف  
بان کانت مضافه و صدر صلتها مذکورا او غیر مضافه و صدر صلتها محذوفا او مذکورا فان اضیفت و حذف صدر صلتها بنیت قیل لتاکد مشابهتها الحرف من حیث افتقارها الی ذلک المحذوف قلت و هذه العله موجوده فی الحاله الثانیه فیلزم علیها بناؤها فیها علی ان بعضهم قال به قیاسا نقله الرضی و هو یرد نفی المصنف فی الکافیه الخلاف فی اعرابها حینئذ.  
ثم بناؤها علی الضم لشبهها بقبل و بعد لانه حذف من کل ما یبینه و مثال بنائها فی الحاله الرابعه قراءه الجمهور ثم لننزعن من کل شیعه ایهم اشد بالضم.  
و بعضهم کالخلیل و یونس اعرب ایا مطلقا و ان اضیفت و حذف صدر صلتهاو قد قریء شاذا فی الایه السابقه بالنصب و اولت قراءه الضم علی الحکایه‌ای الذی یقال فیه ایهم اشد.  
و فی ذا الحذف ای حذف صدر الصله الذی هو العائد ایا غیر ای من بقیه الموصولات یقتفی ای یتبع و لکن بشرط لیس فی ای اشار الیه بقوله ان یستطل وصل ای یوجد طویلا نحو و هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله الزخرف ای الذی هو فی السماء اله و ان لم یستطل الوصل فالحذف للعائد نزر ای قلیل کقوله:  
«من یعن بالحمد لا ینطق بما سفه  
و لا یحد عن سبیل المجد و الکرم»  
ای بما هو سفه و ابوا ای امتنع النحاه من تجویز ان یختزل ای یقتطع العائد ای یحذف ان صلح الباقی لوصل مکمل کان یکون جمله  
او ظرفا او جارا و مجرورا تاما لانه لا یعلم ا حذف شیء ام لا.  
و الحذف عندهم کثیر منجلی فی عائد متصل ان انتصب و کان ذلک النصب بفعل تاما کان او ناقصا او وصف غیر صله الالف و اللام فالمنصوب بالفعل کمن نرجو ای نامل للهبه یهب ای نرجوه و کقوله:  
«فاطعمته من لحمها و سنامها  
شواء و خیر الخیر ما کان عاجله»  
ای ما کانه عاجله کذا قال المصنف خلافا لقوم و المنصوب بالوصف لیس کالمنصوب بالفعل فی الکثره کقوله:  
«ما الله مولیک فضل فاحمدنه به  
فما لدی غیره نفع و لا ضرر»  
ای الذی الله مولیکه فضل فلا یجوز حذف المنفصل کجاء الذی ایاه ضربت و لا المنصوب بغیر الفعل و الوصف کالمنصوب بالحرف کجاء الذی انه قائم و لا المنصوب بصله الالف و اللام کجاء الذی انا الضاربهذکره فی التسهیل کذاک یجوز حذف ما بوصف بمعنی الحال او الاستقبال خفضا باضافته الیه کانت قاض الواقع بعد فعل امر من قضی  
اشاره الی قوله تعالی فاقض ما انت قاض طه‌ای قاضیه فلا یجوز الحذف من نحو جاءنی الذی انا غلامه او مضروبه او ضاربه امس کذا یجوز حذف الضمیر الذی جر بما ای بمثل الحرف الذی الموصول جر لفظا و معنی و متعلقا کمر بالذی مررت ای به فهو بر ای محسن فان جر بغیر ما جر الموصول لفظا کمررت بالذی مررت علیه او معنی کمررت بالذی مررت به علی زید او متعلقا کمررت بالذی فرحت به لم یجز الحذف

الخامس من المعارف المعرف باداه التعریف

المعرّف بأداة التعریف  
أل حرف تعریف أو اللام فقط  
فنمطّ عرّفت قل فیه النمط  
وقد تزداد لازماً کاللات  
والآن و الذین ثمّ اللات  
ولاضطرارٍ کبنات الأوبر  
کذا و طبت النفس یا قیس السّری  
وبعض الأعلام علیه دخلا  
للمح ما قد کان عنه نقلا  
کالفضل و الحارث و النّعمان  
فذکر ذا و حذفه سیّان  
وقد یصیر علماً بالغلبه  
مضاف أو مصحوب أل کالعقبة  
وحذف أل ذی إن تناد أو تضف  
أوجب و فی غیرهما قد تحذف  
الخامس من المعارف المعرف باداه التعریف  
ای بالته ال بجملتها هل هی حرف تعریف او اللام فقط فیه خلاف فالخلیل علی الاول و رجحه المصنف فی شرحی التسهیل و الکافیه فالهمزه همزه قطع و عاملوها معامله الوصل فی الدرج و سیبویه و الجمهور کما قال ابو البقاء فی شرح التکمله علی الثانی فالهمزه اجتلبت للنطق بالساکن و جزم المصنف فی فصل زیاده همزه الوصل بان همزه ال همزه وصل یشعر بترجیحه لهذا القول و لسیبویه قول آخر انها بجملتها حرف تعریف و الالف زائده فنمط عرفت ای اذا اردت تعریفه قل فیه النمط و هو ثوب یطرح علی الهودج و الجمع انماط.  
و اعلم ان ال تکون لاستغراق افراد الجنس ان حل محلها کل علی سبیل الحقیقه و لاستغراق صفات الافراد ان حل علی سبیل المجاز و لبیان الحقیقه ان اشیر بها و بمصحوبها الی الماهیه من حیث هی هی و لتعریف  
العهد الذهنی و الحضوری و الذکری و قد تزاد لازما بان کان ما دخلت علیه معرفا بغیرها کاللات اسم صنم کان بمکه و الان اسم للزمن الحاضر و هو مبنی لتضمنه معنی ال الحضوریه قیل و هذا من الغریب لکونهم جعلوه متضمنا معنی ال الحضوریه و جعلوا ال الموجوده فیه زائده و بنی علی الحرکه لالتقاء الساکنین و کانت فتحه لیکون بناؤه علی ما یستحقه الظرف و الذین ثم اللاتی جمع التی و هذا علی القول بان تعریف الموصول بالصله و اما علی القول بان تعریفه باللام ان کانت فیه و بنیتها  
فذکر ذا و حذفه سیان ان لم تکن فلیست زائده و تزاد زیاده غیر لازمه بان دخلت لاضطرار کبنات الاوبر فی قول الشاعر:  
«و لقد جنیتک اکمؤا و عساقلا  
و لقد نهیتک عن بنات الاوبر»  
اراد به بنات اوبر و هو ضرب من الکماه کذا و طبت النفس فی قول الشاعر:  
«رایتک لما ان عرفت وجوهنا  
صددت و طبت النفس یا قیس عن عمرو»  
اراد نفسا و قوله السری معناه الشریف تم به البیت و بعض الاعلام المنقوله علیه ال دخلا للمح ما ای لاجل ملاحظه الوصف الذی قد کان عنه نقلا کالفضل یسمی به من یتفاءل بانه یعیش و یصیر ذا فضل و الحارث یسمی به من یتفاءل بانه یعیش و یحرث و النعمان فذکر ذا ای ال و حذفه بالنسبه‌ای التعریف سیان  
و قد یصیر علما بالغلبه مضاف کابن عباس و ابن عمر و ابن مسعود للعبادله او مصحوب ال کالعقبه لایله و المدینه لطیبه و الکتاب لکتاب سیبویه.  
ثم الذی صار علما بغلبه الاضافه لا تنزع منه بنداء و لا بغیره کما قال فی شرح الکافیه و حذف ال ذی من الاسم الذی صار علما بغلبتها ان تناد او تضف اوجب نحو یا اعشی و هذه مدینه الرسول و فی غیرهما ای غیر النداء و الاضافه قد تنحذف ال بقله نحو هذا عیوق طالعا

باب المبتداء و الخبر

مدخل؛ الابتداء

مبتدأ زیدّ و عاذرّ خبر  
إن قلت زیدّ عاذرّ من اعتذر  
وأوّلّ مبتدأ و الثانی  
فاعلّ اغنی فی أسارٍ ذان  
وقس کاستفهام النفی و قد  
یجوز نحو فائزّ أولو الرّشد  
والثانی مبتدا و ذا الوصف خبر  
إن فی سوی الإفراد طبقاً استقر  
ورفعوا مبتدأ بالابتدا  
کذاک رفع خبرٍ بالمبتدا  
والخبر الجزء المتمّ الفائدة  
کالله برّ و الأیادی شاهده  
ومفرداً یأتی و یأتی جمله  
حاویةً معنی الذی سیقت له  
وإن تکن إیّاه معنی اکتفی  
بها کنطقی الله حسبی و کفی  
والمفرد الجامد فارغّ و إن  
یشتقّ فهو ذو ضمیرٍ مستکن  
وأبرزنه مطلقاً حیث تلا  
ما لیس معناه له محصّلا  
وأخبروا بظرفٍ أو بحرف جرّ  
ناوین معنی کائنٍ أو استقر  
ولا یکون اسم زمانٍ خبرا  
عن جثةٍ و إن یفد فأخبرا  
ولا یجوز الابتدا بالنّکرة  
ما لم تفد کعند زیدٍ نمرة  
وهل فتیً فیکم فما حلّ لنا  
ورحلّ من الکرام عندنا  
ورغبةّ فی الخیر خیرّ و عمل  
برٍّ یزین و لیقس ما لم یقل  
والأصل فی الأخبار أن تؤخرا  
وجوّزوا التقدیم إذ لا ضررا  
فامنعه حین یستوی الجزءان  
عرفا و نکرا عادمی بیان  
کذا إذا ما الفعل کان الخبرا  
أو قصد استعماله منحصرا  
أو کان مسندا لذی لام ابتدا  
أو لازم الصّدر کمن لی منجدا  
ونحو عندی درهمّ ولی وطر  
ملتزمّ فیه تقدّم الخبر  
کذا إذا عاد علیه مضمر  
مما به عنه مبینا یخبر  
کذا إذا یستوجب التصدیرا  
کأین من علمته نصیرا  
وخبر المحصور قدّم أبدا  
کما لنا إلا اتباع أحمدا  
وحذف ما یعلم جائزّ کما  
تقول زیدّ بعد من عندکما  
وفی جواب کیف زیدّ قل ندف  
فزیدّ استغنی عنه إذ عرف  
وبعد لولا غالبا حذف الخبر  
حتمّ و فی نصّ یمینٍ ذا استقر  
وبعد واو عیّنت مفهوم مع  
کمثل کلّ صانعٍ و ما صنع  
وقبل حالٍ لا یکون خبرا  
عن الذی خبره قد أضمرا  
کضربی العبد مسیئاً وأتم  
تبیینی الحقّ منوطاً بالحکم  
وأخبروا باثنین أو بأکثرا  
عن واحدٍ کهم سراةّ شعرا  
هذا باب الابتداء  
قدم احکام المبتدا علی الفاعل تبعا لسیبویه و بعضهم یقدم الفاعل و ذلک مبنی علی القولین فی ان اصل المرفوعات هل هو المبتدا او الفاعل.  
وجه الاول ان المبتداء مبدوء به فی الکلام و انه لا یزول عن کونه مبتدا و ان تاخر و الفاعل تزول فاعلیته اذا تقدم و انه عامل و معمول و الفاعل معمول لیس غیر و وجه الثانی ان عامله لفظی و هو اقوی من عامل المبتدا المعنوی و انه انما رفع للفرق بینه و بین المفعول و لیس المبتدا کذلک و الاصل فی الاعراب ان یکون للفرق بین المعانی  
ثم المبتدا اسم مجرد عن العوامل اللفظیه غیر المزیده مخبر عنه او وصف رافع لمکتفی به فالاسم یعم الصریح و المؤول و القید الاول یخرج الاسم فی بابی کان و ان و المفعول الاول فی باب ظن و الثانی یدخل نحوبحسبک درهم علی ان شیخنا العلامه الکافیجی یری انه خبر مقدم و ان المبتدا درهم نظرا الی المعنی و الثالث یخرج اسماء الافعال و تقیید الوصف بکونه رافعا لمکتفی به یخرج قائم من ا قائم ابوه زید.  
اذا علمت ذلک فنزل المثال علی هذا الحد و قل مبتدا زید  
و عاذر خبر عنه ان قلت زید عاذر من اعتذر لانطباق الحد علیه و اول مبتدا و الثانی فاعل او نائب عنه اغنی المبتدا عن الخبر فی کل وصف اعتمد علی استفهام و رفع ظاهرا او ضمیرا بارزا نحو ا سار ذان و قس علی هذا المثال نحو کیف جالس الزیدان و ا مضروب العمران و لا یجوز کونه مبتدا اذا رفع ضمیرا مستترا فی نحو قاعد فی ما زید قائم و لا قاعد و کاستفهام فی اعتماد الوصف علیه النفی نحو:  
«خلیلی ما واف بعهدی انتما  
اذا لم تکونا لی علی من اقاطع»  
و غیر قائم الزیدان و ما مضروب العمران و قد قال الاخفش و الکوفیون یجوز کون الوصف مبتدا و له فاعل یغنی عن الخبر من غیر اعتماد علی استفهام و لا نفی نحو فائز ای ناج اولو الرشد بفتحتین ای اصحاب الهدی و الثانی و هو ما بعد الوصف مبتدا مؤخر و ذا  
الوصف بالرفع خبر عنه مقدم علیه ان فی سوی الافراد و هو التثنیه و الجمع السالم طبقا ای مطابقا لما بعده استقر هذا الوصف نحو ا قائمان الزیدان و ا قائمون الزیدون.  
و لا یجوز کون هذا الوصف مبتدا و ما بعده فاعل لانه اذا اسند الی الظاهر تجرد من علامه التثنیه و الجمع کالفعل فان تطابقا فی الافراد نحو ا قائم زید جاز کون ما بعد الوصف فاعلا سد مسد الخبر و کونه مبتدا مؤخرا و الوصف خبرا مقدما و الجمع المکسر کالمفرد و کذا الوصف المطلق علی المفرد و المثنی و المجموع بصیغه واحده نحو ا جنب الزیدان و رفعوا مبتدا بالابتدا و هو کونه معری من العوامل اللفظیه و قیل  
جعل الاسم اولا لیخبر عنه کذاک رفع خبر بالمبتدا وحده علی الصحیح الذی نص علیه سیبویه لانه طالب له و قیل بالابتداء لانه اقتضاهما فعمل فیهما و رد بان اقوی العوامل و هو الفعل لا یعمل رفعین فما لیس اقوی اولی و قیل بالابتدا و المبتدا و قال الکوفیون ترافعا ای کل منهما رفع الاخر و له نظائر فی العربیه و الخبر هو الجزء المتم الفائده مع مبتدا غیر الوصف کالله بر ای محسن بعباده و الایادی ای النعم شاهده له و مفردا یاتی الخبر و المراد به ما للعوامل تسلط علی لفظه فیشمل ما لا معمول له کهذا زید و ما عمل الجر کزید غلام عمرو او الرفع کزید قائم ابوه او النصب کهذا ضارب ابوه عمرا و یاتی جمله بشرط ان تکون حاویه معنی المبتدا الذی سیقت له‌ای اسما بمعناه یربطها به لاستقلال الجمله و هو اما ضمیر موجود کزید قام ابوه او مقدر کالبر قفیز بدرهم ای منه او اسم اشیر به الیه نحو و لباس التقوی ذلک خیر الاعراف و یغنی عن الرابط تکرار المبتدا بلفظه کالحاقه ما الحاقه الحاقه و او عموم فی الخبر یدخل تحته المبتدا نحو ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات انا لا نضیع اجر من احسن عملا الکهف و ان تکن الجمله ایاه معنی اکتفی المبتدا بها عن الرابط کنطقی ای  
منطوقی الله حسبی و کفی و الخبر المفرد الجامد و المراد به کما قال فی شرح الکافیه ما لیس صفه تتضمن معنی فعل و حروفه فارغ ای خال من الضمیر عند البصریین لان تحمل الضمیر فرع عن کون المتحمل صالحا لرفع ظاهر علی الفاعلیه و ذلک مقصور علی الفعل او ما هو فی معناه و ذهب الکوفیون الی انه یتحمله و ان یشتق الخبر المفرد او یؤول بمشتق کهذا اسد ای شجاع فهو ذو ضمیر مستکن ای مستتر فیه.  
هذا اذا لم یرفع ظاهرا فان رفعه لم یتحمل و ان جری علی من هو له و الا فله حکم ذکره بقوله و ابرزنه‌ای الضمیر وجوبا مطلقا سواء  
امن اللبس ام لم یؤمن حیث تلا ای وقع ذلک الوصف بعد ما ای مبتدا لیس معناه‌ای معنی ذلک الوصف له‌ای للمبتدا محصلا بل کان محصلا لغیره‌ای کان وصفا جاریا علی غیر من هو له کزید عمرو ضاربه هو و زید هند ضاربها هو و اجاز الکوفیون الاستتار اذا امن اللبس و اختاره المصنف فی الکافیه  
و اخبروا عن المبتدا بظرف نحو و الرکب اسفل منکم الانفال او بحرف جر مع مجروره ک الحمد لله فاتحه الکتاب حال کونهم ناوین ای مقدرین له متعلقا اسم فاعل او فعلا هو الخبر فی الحقیقه و لا یکون الا کائنا او استقر او ما فیه معنی کائن او استقر کثابت و وجد و نحوهما.  
فرع یجب حذف هذا المتعلق و شذ التصریح به فی قوله:  
«لک العز ان مولاک عز و ان یهن  
فانت لدی بحبوحه الهون کائن»  
ثم ان قدر اسم فاعل و هو اختیار المصنف لوجوب تقدیره اتفاقا بعد اما و اذا المفاجاه لامتناع ایلائهما الفعل فهو من قبیل المفرد و ان قدر فعلا و هو اختیار ابن الحاجب لوجوب تقدیره فی الصله فواضح انه من قبیل الجمله و لا یخفی ان اجراء الباب علی سنن واحد اولی من الالحاق بباب آخر.  
و اعلم ان اسم الزمان یکون خبرا عن الحدث نحو القتال یوم  
الجمعه لان الاحداث متجدده ففی الاخبار عنها به فائده و هی تخصیصها بزمان دون زمان و لا یکون اسم زمان خبرا عن مبتدا جثه فلا یقال زید یوم الجمعه و ان یفد الاخبار به بان کان المبتدا عاما و الزمان خاصا او کان اسم الذات مثل اسم المعنی فی وقوعه وقتا دون وقت فاخبرا کنحن فی شهر کذا و الورد فی ایار و لا یجوز الابتدا بالنکره ما دام الابتداء بها لم تفد لانه لا یخبر الا عن معروف فان افاد جاز.  
و تحصل الفائده بامور احدها ان یتقدم الخبر و هو ظرف او مجرور مختص کعند زید نمره و فی الدار رجل و الثانی ان یتقدمها استفهام نحو هل فتی فیکم.  
و الثالث ان یتقدمها نفی نحو ان لم تکن خلیلنا فما خل لنا و الرابع ان تکون موصوفه بوصف اما مذکور نحو رجل من الکرام عندنا او مقدر کشر اهر ذا ناب ای عظیم علی احد التقدیرین و کذا ان کان فیها معنی الوصف نحو رجیل عندنا ای رجل حقیر او کانت خلفا من موصوف کمؤمن خیر من کافر  
و الخامس ان تکون عامله فیما بعدها نحو رغبه فی الخیر خیر و السادس ان تکون مضافه نحو عمل بر یزین و لیقس علی ما ذکر ما لم یقل بان یجوز کل ما وجد فیه الافاده کان یکون فیها معنی التعجب کما احسن زیدا او تکون دعاء نحو سلام علی آل یاسین الصافات و ویل للمطففین المطففین او شرطا کمن یقم اقم معه او جواب سؤال کرجل لمن قال من عندک او عامه ککل یموت او تالیه لاذا الفجائیه کخرجت فاذا اسد بالباب او لواو الحال کقوله:  
«سرینا و نجم قد اضاء فمذ بدا  
محیاک اخفی ضوؤه کل شارق»  
و قد توجد الافاده دون شیء مما ذکر کقولک شجره سجدت و تمره خیر من جراده  
و الاصل فی الاخبار ان تؤخرا لانها وصف فی المعنی للمبتدآت فحقها التاخیر کالوصف و جوزوا التقدیم لها علی المبتدآت اذ لا ضررا حاصل بذلک و فهم من کلامه ان الاصل فی المبتدآت التقدیم فامنعه‌ای تقدیم الخبر حین یستوی الجزءان عرفا و نکرا بشرط ان یکونا عادمی بیان نحو زید صدیقک للالتباس فان کان ثم قرینه جاز کقوله:  
«بنونا بنو ابنائنا و بناتنا  
بنوهن ابناء الرجال الاباعد»  
کذا یمتنع تقدیم الخبر اذا ما الفعل الرافع لضمیر المبتدا المستتر کان هو الخبرا نحو زید قام للالتباس المبتدا بالفاعل فان رفع ضمیرا بارزا جاز التقدیم نحو قاما الزیدان و اسروا النجوی الذین  
ظلموا الانبیاء کذا قیل و اعترضه والدی رحمه الله فی حاشیته علی شرح ابن الناظم بان الالف تحذف لالتقاء الساکنین فیقع اللبس بالفاعل. او قصد استعماله ای الخبر منحصرا یعنی محصورا فیه کانما زید شاعر و ما زید الا شاعر ای لیس غیر فلا یجوز التقدیم لئلا یتوهم عکس المقصود و شذ:  
«فیا رب هل الا بک النصر یرتجی  
علیهم و هل الا علیک المعول»  
و ان لم یوهم عکس المقصود او کان الخبر مسندا لذی ای لمبتدا فیه لام ابتداء نحو لزید قائم فلا یجوز التقدیم لان لها صدر الکلام و لو ترکه لفهم مما بعده او کان مسندا لمبتدا لازم الصدر بنفسه او بسبب  
کمن لی منجدا و فتی من وافد و اذا کان المبتدا نکره و الخبر ظرفا او مجرورا او جمله کما فی شرح التسهیل نحو عندی درهم و لی وطر و قصدک غلامه رجل فاعلم انه ملتزم فیه تقدم الخبر لانه المسوغ للابتداء بالنکره کذا یجب تقدیم الخبر اذا عاد علیه‌ای علی ملابسه مضمر مما ای مبتدا به عنه مبینا یخبر نحو فی الدار صاحبها اذ لو اخر لعاد الضمیر علی متاخر لفظا و رتبه.  
تنبیه عباره ابن الحاجب فی هذه المساله او لمتعلقه ضمیر فی المبتدا قال المصنف فی نکته علی مقدمه ابن الحاجب هذه عباره قلقه علی المتعلم و ل و قال او کان فی المبتدا ضمیر له کفاه انتهی.  
و انت تری ما فی عباره المصنف هنا من القلاقه و کثره الضمائر  
المقتضیه للتعقید و عسر الفهم و کان یمکنه ان یقولکما فی الکافیه:  
«و ان یعد لخبر ضمیر  
من مبتدا یوجب له التاخیر»  
کذا یجب التقدیم اذا کان الخبر یستوجب التصدیرا کالاستفهام کاین من علمته نصیرا و خبر المبتدا المحصور فیه قدم ابدا کما لنا الا اتباع احمدا ص اذ لو اخر و قیل ما اتباع احمد الا لنا اوهم الانحصار فی الخبر و حذف ما یعلم من المبتدا و الخبر جائز فحذف الخبر کما تقول زید بعد قول السائل من عندکما و فی جواب قول سائل کیف زید احذف المبتدا و قل دنف ای مریض فزید المبتدا استغنی عنه اذ عرف و بعد لو لا الامتناعیه غالبا ای فی القسم الغالب منها اذ هی علی قسمین قسم یمتنع فیه جوابها بمجرد وجود المبتدا بعدها و هو الغالب و قسم یمتنع لنسبه الخبر الی المبتدا و هو قلیل فالاول حذف الخبر منه حتم نحو لو لا زید لاتیتک ای موجود و الثانی حذفه جائز ان دل علیه دلیل بخلاف ما اذا لم یدل نحو قوله ص \لو لا قومک حدیثو عهد بالاسلام لهدمت الکعبه و جعلت لها بابین تتمهکلو لا فیما ذکر لو ما کما صرح به ابن النحاس و فی المبتدا الواقع نص یمین ذا ای حذف الخبر وجوبا استقر نحو لعمرک لافعلن ای قسمی فان لم یکن نصا فی الیمین لم یجب الحذف و کذا یجب الحذف اذا وقع بعد المبتدا واو قد عینت مفهوم مع و هو المصاحبه کمثل کل صانع و ما صنع ای مقترنان فان لم تکن الواو نصا فی المعیه لم یجب الحذف نحو تمنوا لی الموت الذی یشعب الفتی و کل امریء و الموت یلتقیان و کذا اذا کان المبتدا مصدرا او مضافا الی مصدر و هو قبل حال لا یصلح ان یکون خبرا عن المبتدا الذی خبره قد اضمرا فالمصدر کضربی العبد مسیئا فمسیئا حال سدت مسد الخبر المحذوف وجوبا و الاصل حاصل اذا کان او اذ کان مسیئا فحذف حاصل ثم الظرف و المضاف الی المصدر نحو اتم تبیینی الحق منوطا بالحکم فاتم مبتدا مضاف الی المصدر و منوطا حال سد مسد الخبر و تقدیره کما تقدم و خرج بتقیید الحال بعدم صلاحیتها للخبریه ما یصلح لها فالرفع فیه واجب نحو ضربی زیدا شدید.  
تنبیه یجب حذف المبتدا فی مواضع احدها اذا اخبر عنه بنعت مقطوع کمررت بزید الکریم کما ذکره فی آخر باب النعت.  
الثانی اذا اخبر عنه بمخصوص نعم کنعم الرجل زید کما ذکره فی باب نعم.  
الثالث اذا اخبر عنه بمصدر بدل من اللفظ بفعله کصبر جمیل ای صبری.  
الرابع اذا اخبر عنه بصریح القسم نحو فی ذمتی لافعلن ای یمین ذکرهما فی الکافیه و اخبروا باثنین ای بخبرین او باکثرا من اثنین عن مبتدا واحد سواء کان الاثنان فی المعنی واحدا کالرمان حلو حامض ای مز ام لم یکن کهم سراه شعرا و نحو:  
«من یک ذا بت فهذا بتی  
مقیظ مصیف مشتی»  
و یجوز الاخبار باثنین عن مبتداین نحو زید و عمرو کاتب و شاعر.  
و لما فرغ المصنف من ذکر الابتداء و ما یتعلق به شرع فی نواسخه و هی سته

کان و أخواتها

ترفع کان المبتدا اسماً و الخبر  
تنصبه ککان سیداً عمر  
ککان ظلّ بات أضحی أصبحاً  
أمسی و صار لیس زال برجا  
فتئ و انفکّ و هذی الأربعة  
لشبه نفی أو لنفی متبعه  
ومثل کان دام مسبوقاً بما  
کأعط ما دمت مصیباً درهماً  
وغیر ماضٍ مثله قد عملا  
إن کان غیر الماض منه استعملا  
وفی جمیعها توسّط الخبر  
أجز و کلّّ سبقه دام حظر  
کذاک سبق خبرٍ ما النافیة  
فجیء بها متلوّةً لا تالیة  
ومنع سبق خبرٍ لیس اصطفی  
وذو تمام ما برفعٍ یکتفی  
وما سواه ناقصّ و النقص فی  
فتیء لیس زال دائماً قفی  
ولا یلی العامل معمول الخبر  
إلا إذا ظرفاً أتی أو حرف جرّ  
ومضمر الشان اسماً انو ان وقع  
موهم ما استبان أنّه امتنع  
وقد تزداد کان فی حشو کما  
کان أصحّ علم من تقدّما  
ویحذفونها و یبقون الخبر  
وبعد إن و لو کثیراً ذا اشتهر  
وبعد أن تعویض ما عنها ارتکب  
کمثل أمّا أنت برّا فاقترب  
ومن مضارعٍ لکان منجزم  
تحذف نونّ و هو حذفّ ما التزم  
الاول کان و اخواتها  
ترفع کان المبتدا حال کونه اسما لها و الخبر تنصبه خبرا لها ککان سیدا عمر ککان فیما ذکر ظل بمعنی اقام نهارا و بات بمعنی اقام لیلا و اضحی و اصبحا و امسی بمعنی دخل فی الضحی و الصباح و المساء و صار بمعنی تحول و لیس و هی لنفی الحال و قیل مطلقا و زال بمعنی انفصل و المراد بها التی مضارعها یزال لا التی مضارعها یزول او یزیل و کذلک برحا بمعنی زال و منه البارحه للیله الماضیه و فتیء و انفک و هذی الاربعه الاخیره شرط اعمالها ان تکون لشبه نفی و هو النهی و الدعاء او لنفی متبعه و مثل کان دام بمعنی بقی و استمر لکن بشرط ان یکون مسبوقا بما المصدریه الظرفیه کاعط ما دمت مصیبا درهما و قد یستعمل بعض هذه الافعال بمعنی بعضها فیستعمل کان و ظل و اضحی و اصبح و امسی بمعنی صار نحو و فتحت السماء فکانت ابوابا النبا و ظل وجهه مسودا النحل.  
تتمه: الحق بصار افعال بمعناها و هی آض و رجع و عاد و  
استحال و قعد و حار و جاء و ارتد و تحول و غدا و راح ذکرها فی الکافیه.  
و اعلم ان هذه الافعال علی اقسام ماض له مضارع و امر و مصدر و وصف و هو کان و صار و ما بینهما و ماض له مضارع دون امر و وصف دون مصدر و هو زال و اخواته و ماض لا مضارع له و لا امر و لا مصدر و لا وصف و هو لیس و دام و غیر ماض مثله قد عملا ان کان غیر الماض منه استعملا نحو لم اک بغیا مریم قل کونوا حجاره الاسراء و ببذل و حلم ساد فی قومه الفتی و کونک ایاه علیک یسیر و ما کل من یبدی البشاشه کائنا اخاک اذا لم تلفه لک منجداو قضی الله یا اسماء ان لست زائلا احبک حتی یغمض الجفن مغمض و فی جمیعها توسط الخبر بین الفعل و الاسم اجز و خالف ابن معطی فی دام و رد بقوله  
«لا طیب للعیش ما دامت منغصه  
لذاته بادکار الموت و الهرم»  
و بعضهم فی لیس و رد بقوله:  
«سلی ان جهلت الناس عنا و عنهم  
فلیس سواء عالم و جهول»  
و قد یمنع من التوسط بان خیف اللبس او اقترن الخبر بالا او کان الخبر مضافا الی ضمیر یعود الی ملابس اسم کان و قد یجب بان کان الاسم مضافا الی ضمیر یعود الی ملابس الخبر هذا.  
و تقدیم الخبر علی هذه الافعال الا ما یذکر جائز.  
و کل من النحاه سبقه دام حظر ای منع لانها لا تخلو من وقوعها صله لما و ما لها صدر الکلام و مثلها کل فعل قارنه حرف مصدری و کذا قعد و جاء کما ذکره ابن النحاس کذاک منعوا سبق خبر بالتنوین ما النافیه سواء  
کانت شرطا فی عمل ذلک الفعل ام لم تکن فجیء بها متلوه‌ای متبوعه لا تالیه‌ای تابعه لان لها صدر الکلام فان کان النفی بغیر ما جاز التقدیم صرح به فی شرح الکافیه و منع سبق خبر لیس اصطفی ای اختیر وفاقا للکوفیین و المبرد و ابن السراج و اکثر المتاخرین قال فی شرح الکافیه قیاسا علی عسی فانها مثلها فی عدم التصرف و الاختلاف فی فعلیتها و قد اجمعوا علی امتناع تقدیم خبرها انتهی.  
و فرق ابنه بینهما بان عسی متضمنه معنی ما له صدر الکلام و هو لعل بخلاف لیس قلت لیس ایضا متضمنه معنی ما له الصدر و هو ما النافیه و ذهب بعضهم الی جواز التقدیم مستدلا بتقدیم معموله فی قوله تعالی الا یوم یاتیهم لیس مصروفا عنهم هود و اجیب باتساعهم فی الظرف.  
تتمه: من الخبر ما یجب تقدیمه علی الفعل ککم کان مالک و ما یجب تاخیره عنه کما کان زید الا فی الدار.  
و ذو تمام من هذه الافعال ما برفع یکتفی عن المنصوب نحو و ان کان ذو عسره البقره‌ای حضر ما شاء الله کان ای وجد و ظل الیوم ای دام ظله و بات فلان بالقوم ای نزل بهم لیلا فسبحان الله حین تمسون و حین تصبحون الروم ای حین تدخلون فی المساء و الصباح خالدین فیها ما دامت السموات و الارض هود ای بقیت و ما سواه‌ای سوی المکتفی بالمرفوع ناقص یحتاج الی المنصوب و النقص فی فتیء و لیس و زال التی مضارعها یزال دائما قفی ای تبع و اما زال التی مضارعها یزول فانها تامه نحو زالت الشمس و لا یلی العامل بالنصب ای لا یقع بعده معمول الخبر سواء قدم الخبر علی الاسم ام لا فلا یقال کان طعامک زید آکلا خلافا للکوفیین و لا کان طعامک آکلا زید خلافا لابی علی فان تقدم الخبر علی الاسم و  
علی معموله نحو کان آکلا طعامک زید فظاهر عباره المصنف انه جائز لان معمول الخبر لم یل العامل و به صرح ابن شقیر مدعیا فیه الاتفاق و صرح ایضا بجواز تقدیم المعمول علی نفس العامل الا اذا ظرفا اتی المعمول او حرف جر فانه یجوز ان یلی العامل نحو کان عندک زید مقیما و کان فیک زید راغبا و مضمر الشان اسما للعامل انو ان وقع لک فی کلام العرب موهم ای موقع فی الوهم ای الذهن ما استبان لک انه امتنع و هو ایلاء العامل معمول الخبر و هو غیر ظرف و لا مجرور کقوله:  
«قنافذ هداجون حول بیوتهم  
بما کان ایاهم عطیه عودا»  
فاسم کان ضمیر الشان مستتر فیها و عطیه مبتدا خبره عودا و ایاهم مفعول و الجمله خبر کان و قد تزاد کان بلفظ الماضی فی حشو ای بین اثناء الکلام و شذ زیادتها بلفظ المضارع نحو:  
«انت تکون ماجد نبیل  
اذا تهب شمال بلیل»  
و اطردت زیادتها بین ما و فعل التعجب کما کان اصح علم من تقدما و بین الصله و الموصول کجاء الذی کان اکرمته و الصفه و الموصوف کجاء رجل کان کریم و الفعل و مرفوعه نحو لم یوجد کان مثلک و المبتدا و خبره نحو زید کان قائم و شذ بین الجار و المجرور نحو:  
«جیاد بنی ابی بکر تسامی  
علی کان المسومه العراب»  
و غیر کان لا یزاد و شذت زیاده امسی و اصبح کقولهم ما اصبح ابردها و ما امسی ادفاها و یحذفونها مع اسمها و یبقون الخبر وحده و بعد ان و لو الشرطیتین کثیرا ذا الحذف اشتهر کقوله المرء مجزی بعمله ان خیرا فخیر ای ان کان عمله خیرا و قوله  
«لا یامن الدهر ذو بغی و لو ملکا  
جنوده ضاق عنها السهل و الجبل»  
ای و لو کان الباغی ملکا و قل بعد غیرهما کقوله:  
«من لدن شولا فالی اتلائها» ای من لد کانت شولا و حذف کان مع خبرها و ابقاء الاسم  
ضعیف و علیه ان خیر فخیر بالرفع ای ان کان فی عمله خیر و بعد ان المصدریه تعویض ما عنها بعد حذفها ارتکب کمثل اما انت برا فاقترب الاصل لان کنت برا فحذفت اللام للاختصار ثم کان له فانفصل الضمیر و زیدت ما للتعویض و ادغمت النون فیها للتقارب و مثله:  
«ابا خراشه اما انت ذا نفر  
فان قومی لم تاکلهم الضبع»  
تتمه: تحذف کان مع اسمها و خبرها و یعوض عنها ما بعد ان الشرطیه و ذلک کقولهم افعل هذا اما لا ای ان کنت لا تفعل غیره ذکره فی شرح الکافیه و من مضارع لکان ناقصه او تامه منجزم بالسکون لم یله ساکن و لا ضمیر متصل تحذف نون تخفیفا نحو و لم اک بغیا مریم و ان تک حسنه النساء بخلاف غیر المجزوم و المجزوم بالحذف و المتصل بساکن او ضمیر و هو حذف بالتنوین ما التزم بل جائز.

فصلّ فی ما و لا ولات و إن المشبّهات بلیس

إعمال لیس أعملت ما دون إن  
مع بقا النّفی وترتیب زکن  
وسبق حرف جرٍّ أو ظرفٍ کما  
بی أنت معنیّاً أجاز العلما  
ورفع معطوفٍ بلکن أو ببل  
من بعد منصوبٍ بما الزم حیث حل  
وبعد ما و لیس جرّالیا الخبر  
وبعد لا و نفی کان قد یجر  
فی النّکرات أعملت کلیس لا  
وقد تلی لات و إن ذا العملا  
وما للات فی سوی حینٍ عمل  
وحذف ذی الرّفع فشاو العکس قل  
الثانی من النواسخ ما و لا و لات و ان المشبهات بلیس  
اعمال لیس و هو رفع الاسم و نصب الخبر اعملت ما النافیه عند اهل الحجاز نحو ما هن امهاتهم المجادله دون زیاده ان النافیه فان وجدت فلا عمل لما نحو:  
«بنی غدانه ما ان انتم ذهب  
و لا صریف و لکن انتم الخزف»  
مع بقا النفی و عدم انتقاضه بالا فان انتقض بها وجب الرفع کقوله تعالی ما انتم الا بشر مثلنا یس و مع ترتیب زکن ای علم و هو تقدیم الاسم علی الخبر فلو تقدم الخبر و هو غیر ظرف و لا مجرور وجب الرفع نحو ما قائم زید و کذا اذا کان ظرفا کما هو ظاهر اطلاقه هنا و فی التسهیل و العمده و شرحیهما و صرح به فی الکافیه و شرحها مخالفا لابن عصفور و سبق معمول خبرها علی اسمها و هو غیر ظرف و لا مجرور مبطل لعملها نحو ما طعامک زید آکل فان تقدم و هو حرف جر او ظرف کما بی انت معنیا اجاز ذلک العلما لان الظرف و المجرور یغتفر فیه ما لا یغتفر فی غیره و رفع اسم معطوف بلکن او ببل من بعد خبر منصوب بما الزم ذلک الرفع حیث حل نحو ما زید قائما لکن قاعد بالرفع خبر مبتدا محذوف ای لکن هو قاعد لان المعطوف بهذین موجب و لا تعمل ما الا فی المنفی فان کان المعطوف بغیرهما نصب و بعد ما و لیس جر حرف البا الزائده الخبر نحو ا لیس الله بعزیز الزمر و ما ربک بغافل الانعام و لا فرق فی ما بین الحجازیه و التمیمیه کما قال فی شرح الکافیه لان الباء انما دخلت لکون الخبر منفیا لا لکونه منصوبا یدل علی ذلک دخولها فی لم اکن بقائم و امتناع دخولها  
فی نحو کنت قائما.  
فرع یجوز فی المعطوف علی الخبر حینئذ الجر و النصب.  
و بعد لا و بعد نفی کان قد یجر الخبر بالباء نحو:  
«فکن لی شفیعا یوم لا ذو شفاعه  
بمغن فتیلا عن سواد ابن قارب»  
و: «و ان مدت الایدی الی الزاد لم اکن  
باعجلهم اذ اجشع القوم اعجل»  
قال ابن عصفور و هو سماع فیهما فی النکرات اعملت کلیس لا النافیه بشرط بقاء النفی و الترتیب نحو:  
«تعز فلا شیء علی الارض باقیا  
و لا وزر مما قضی الله واقیا»  
و اجاز فی شرح التسهیل کابن جنی اعمالها فی المعارف نحو:  
«و حلت سواد القلب لا انا باغیا  
سواها و لا عن حبها متراخیا»  
و الغالب حذف خبرها نحو:  
«من صد عن نیرانها  
فانا ابن قیس لا براح»  
و قد تلی ای تتولی لات و هی لا زیدت علیها التاء لتانیث  
الکلمه علی المشهور و ان بالکسر و السکون النافیه ذا العملا ای عمل لیس نحو و لات حین مناص  
«ان هو مستولیا علی احد  
الا علی اضعف المجانین»  
و ما للات فی سوی حین و ما رادفه کالساعه و الاوان عمل لضعفها و حذف ذی الرفع و هو الاسم و ابقاء الخبر فشا کما تقدم و العکس و هو حذف الخبر و ابقاء الاسم قل و قریء شذوذا و لات حین مناص ص ای لهم و لا یجوز ذکرهما معا لضعفها.

أفعال المقاربة

ککان کاد و عسی لکن ندر  
غیر مضارعٍ لهذین خبر  
وکونه بدون أن بعد عسی  
نزرّ و کاد الأمر فیه عکسا  
وکعسی حری و لکن جعلا  
خبرها حتما بأن متصلا  
وألزموا اخلولق أن مثل حری  
وبعد أوشک انتفا أن نزرا  
ومثل کاد فی الأصحّ کربا  
وترک أن مع ذی الشروع وجبا  
کأنشأ السائق یحدو و طفق  
کذا جعلت و أخذت و علق  
واستعملوا مضارعاً لأوشکا  
وکاد لا غیر و زادوا موشکا  
بعد عسی اخلولق أوشک قد یرد  
غنیً بأن یفعل عن ثانٍ فقد  
وجرّدن عسی أو ارفع مضمرا  
بها إذا اسمّ قبلها قد ذکرا  
والفتح و الکسر أجز فی السین من  
نحو عسیت و انتفا الفتح زکن  
الثالث من النواسخ افعال المقاربه  
و فی تسمیتها بذلک تغلیب اذ منها ما هو للشروع و ما هو للرجاء ککان فیما تقدم من العمل کاد لمقاربه حصول الخبر و عسی لترجیه لکن ندر ان یجیء غیر مضارع لهذین خبر و المراد به الاسم المفرد کما صرح به فی شرح الکافیه کقوله:  
«اکثرت فی العذل ملحا دائما  
لا تکثرن انی عسیت صائما»  
«فابت الی فهم و ما کدت آئبا  
و کم مثلها فارقتها و هی تصفر»  
و الکثیر مجیئه مضارعا و کونه بدون ان بعد عسی نزر نحو:  
«عسی الکرب الذی امسیت فیه  
یکون وراءه فرج قریب»  
و الکثیر فیه اتصاله بها نحو عسی ربکم ان یرحمکم الاسراء.  
و خبر کاد الامر فیه عکسا فالکثیر تجرده من ان نحو و ما کادوا یفعلون.  
و یقل اتصاله بها نحو:  
«رسم عفی من بعد ما قد انمحی  
قد کاد من طول البلی ان یمصحا»  
و کعسی فی کونها للترجی حری بالحاء المهمله و لکن اختصت بان جعلا خبرها حتما بان متصلا فلم تجرد منها لا فی الشعر و لا فی غیره نحو:  
«حری زید ان یقوم»  
و الزموا خبر اخلولق ان لکونها مثل حری فی الترجی نحو اخلولقت السماء ان تمطر و بعد اوشک کثر اتصال الخبر بان نحو:  
«و لو سئل الناس التراب لاوشکوا  
اذا قیل هاتوا ان یملوا و یمنعوا»  
و انتفا ان من خبرها نزرا نحو:  
«یوشک من فر من منیته  
فی بعض غراته یوافقها»  
و مثل کاد فی الاصح کربا بفتح الراء فالکثیر تجرد خبرها من ان نحو:  
«کرب القلب من جواه یذوب  
حین قال الوشاه هند غضوب»  
و اتصاله بها قلیل نحو:  
«سقاها ذو و الاحلام سجلا علی الظما  
و قد کربت اعناقها ان تقطعا»  
و قیل لا تتصل به اصلا.  
و ترک ان مع ذی الشروع وجبا لانه دال علی الحال و ان للاستقبال کانشا السائق یحدو ای یغنی للابل و طفق زید یدعو و یقال طبق بالباء کذا جعلت انظم و اخذت اتکلم و علق زید یفعلو زاد فی التسهیل هب قال فی شرحه و هو غریب کهب عمرو یصلی  
و استعملوا مضارعا لاوشکا و کاد لا غیر نحو:  
«یوشک من فر من منیته  
فی بعض غراته یوافقها»  
«یکاد زیتها یضیء النور» و زادوا لاوشکا اسم الفاعل فقالوا موشکا نحو:  
«فموشکه ارضنا ان تعودا  
خلاف الانیس وحوشا یبابا»  
و حَکی فی شرح الکافیه استعمال اسم الفاعل من کادو الجوهری مضارع طفق قال فی شرح التسهیل و لم اره لغیره و جماعه اسم فاعل کرب و الکسائی مضارع جعل و الاخفش مضارع طفق و المصدر منه و من کاد بعد عسی و اخلولق و اوشک قد یرد غنی بان یفعل عن ثان فقد و هو الخبر نحو عسی ان یقوم فان و الفعل فی موضع رفع بعسی سد مسد الجزاین  
کما سد مسدهما فی قوله تعالی ا حسب الناس ان یترکوا العنکبوت.  
هذا ما اختاره المصنف من جعل هذه الافعال ناقصه ابدا و ذهب جماعه الی انها حینئذ تامه مکتفیه بالمرفوع و جردن من الضمیر عسی و اخلولق و اوشک او ارفع مضمرا بها اذا اسم قبلها قد ذکرا فقل علی التجرید و هو لغه اهل الحجاز الزیدان عسی ان یقوما و الزیدون عسی ان یقوموا و علی الاضمار الزیدان عسیا ان یقوما و الزیدون عسوا ان یقوموا و الفتح و الکسر اجز فی السین من عسی اذا اتصل بها تاء الضمیر او نونه او نا نحو عسیت عسین عسینا و انتقا الفتح بالقاف ای اختیاره زکن ای علم اما من تقدیمه الفتح علی الکسر و اما من خارج لشهرته و به قرا القراء الا نافعا

إنّ و أخواتها

لإنّ أنّ لیت لکنّ لعلّ  
کأنّ عکسّ ما لکان من عمل  
کإنّ زیداً عالمّ بأنّی  
کفءّ ولکنّ ابنه ذو ضعن  
وراع ذا الترتیب إلا فی الذی  
کلیت فیها أو هنا غیر البذی  
وهمز إنّ افتح لسدّ مصدر  
مسدّها و فی سوی ذاک اکسر  
فاکسر فی الابتدا و فی بدء صله  
وحیث إنّ لیمینٍ مکمله  
أو حیکت بالقول أو حلّت محلّ  
حالٍ کزرته و انی ذو أمل  
وکسروا من بعد فعلٍ علّقا  
باللام کاعلم إنّه لذو تقی  
بعد إذا فجاءةٍ أو قسم  
لا لام بعده بوجهین نمی  
مع تلوفا الجزا و ذا یطّرد  
فی نحو خیر القول إنّی أحمد  
وبعد ذات الکسر تصحب الخبر  
لام ابتداءٍ نحو إنّی لوزر  
ولا یلی ذی اللام ما قد نفیا  
ولا من الأفعال ما کرضیا  
وقد یلیها مع قد کإنّ ذا  
لقد سما علی العدا مستحوذا  
وتصحب الواسط معمول الخبر  
والفصل و اسماً حلّ قبله الخبر  
ووصل ما بذی الحروف مبطل  
إعمالها و قد یبقی العمل  
وجائزّ رفعک معطوفا علی  
منصوب إنّ بعد أن تستکملا  
وألحقت بإنّ لکنّ و إن  
من دون لیت و لعلّ و کأنّ  
وخفّفت إنّ فقلّ العمل  
وتلزم اللام إذا ما تمهل  
وربّما استغنی عنها إن بدا  
ما ناطقّ أراده معتمدا  
والفعل إن لم یک ناسخا فلا  
تلفیه غالباً بإن ذی موصلا  
وإن تخفف أنّ فاسمها استکن  
والخبر اجعل جملةً من بعد أنّ  
وإن لم یکن فعلاً و لم یکن دعا  
ولم یکن تصریفه ممتنعا  
فالأحسن الفصل بقد أو نفی أو  
تنفیسٍ أو و لو قلیلّ ذکر لو  
وخفّفت کأنّ أیضا فنوی  
منصوبها و ثابتاً أیضا روی  
الرابع من النواسخ ان و اخواتها  
و هی الحروف المشبهه بالفعل فی کونها رافعه و ناصبه و فی اختصاصها بالاسماء و فی دخولها علی المبتدا و الخبر و فی بنائها علی الفتح و فی کونها ثلاثیه و رباعیه و خماسیه کعدد الافعال.  
لان و ان اذا کانتا للتوکید و التحقیق و لیت للتمنی و لکن للاستدراک و لعل للترجی و کان للتشبیه عکس ما ثبت لکان من عمل ای نصب الاسم و رفع الخبر کان زیدا عالم بانی کفء و لکن ابنه ذو ضغن ای حقد و راع وجوبا ذا الترتیب و هو تقدیم الاسم علی الخبر لانها غیر  
متصرفه الا فی الخبر الذی هو ظرف او مجرور فیجوز لک ان تقدمه کلیت فیها مستحیا او لعل هنا غیر البذی ای الذی بذی بمعنی فحش و قد یجب تقدیمه فی نحو ان فی الدار صاحبها و همزه ان افتح وجوبا لسد مصدر مسدها بان تقع فاعلا او نائبا عنه او مفعولا غیر محکیه او مبتدا او خبرا عن اسم معنی غیر قول او مجروره او تابعه لشیء من ذلک و فی سوی ذاک اکسر وجوبا و قد افصح عن ذلک السوی بقوله فاکسر ان اذا وقعت فی الابتدا ک انا انزلناه القدر اجلس حیث ان زیدا جالس جئتک اذ ان زیدا امیر و اذا وقعت فی بدء صله‌ای اولها نحو ما ان مفاتحه القصص فان لم تقع فی الاول لم تکسر نحو جاءنی الذی فی ظنی انه فاضل و حیث وقعت ان لیمین مکمله اکسرها نحو حم و الکتاب المبین انا انزلناه الدخان و و او حکیت هی و ما بعدها بالقول نحو و قال الله انی معکم المائده فان وقعت بعده و لم تحک لم تکسر او حلت محل  
حال کزرته و انی ذو امل ای مؤملا و کسروا ان اذا وقعت من بعد فعل قلبی علقا باللام المعلقه کاعلم انه لذو تقی و کذا اذا وقعت صفه نحو مررت برجل انه فاضل او خبرا عن اسم ذات نحو زید انه فاضل فان وقعت بعد اذا فجاءه او بعد قسم لا لام بعده فالحکم بوجهین نمی‌نحو خرجت فاذا انک قائم فیجوز کسرها علی انها واقعه موقع الجمله و فتحها علی انها مؤوله بالمصدر و کذا حلفت انک کریم مع کونها تلو فا الجزا نحو کتب ربکم علی نفسه الرحمه انه من عمل منکم سوء بجهاله ثم تاب من بعده و اصلح فانه غفور رحیم الانعام.  
یجوز کسرها علی معنی فهو غفور و فتحها علی  
معنی فالمغفره حاصله.  
و ذا ای جواز الکسر و الفتح یطرد فی کل موضع وقعت فیه ان خبرا عن قول و خبرها قول و فاعل القولین واحد نحو خیر القول انی احمد الکسر علی الاخبار بالجمله و الفتح علی تقدیر خیر القول حمد الله و کذلک یجوز الوجهان اذا وقعت فی موضع التعلیل نحو انا کنا من قبل ندعوه انه هو البر الرحیم الطور و بعد ان ذات الکسر تصحب الخبر جوازا لام ابتداء اخرت الی الخبر لان القصد بها التوکید و ان للتوکید فکرهوا الجمع بینهما نحو انی لوزر ای لمعین و ان زیدا لابوه فاضل  
و لا یلی ذی اللام ما قد نفیا و شذ قوله:  
«و اعلم ان تسلیما و ترکا  
للا متشابهان و لا سواء»  
و لا یلیها من الافعال ما کان ماضیا متصرفا عاریا من قد کرضیا و یلیها ان کان غیر ماض نحو ان زیدا لیرضی او ماضیا غیر متصرف نحو ان زیدا لعسی ان یقوم و قد یلیها الماضی المتصرف مع کون قد قبله کان ذا لقد سما علی العدا مستحوذا ای مستولیا و تصحب اللام الواسط بین الاسم و الخبر حال کونها معمول الخبر اذا کان الخبر صالحا لدخول اللام نحو ان زیدا لطعامک آکل و لا تدخل علی المعمول اذا تاخر کما افهمه کلام المصنف و لا علی الخبر اذا دخلت علی المعمول المتوسط و تصحب ضمیر الفصل نحو ان هذا لهو القصص الحق آل عمران.  
و سمی به لکونه فاصلا بین الصفه و الخبر و تصحب اسما حل قبله الخبر او  
معموله و هو ظرف او مجرور نحو ان علینا للهدی اللیل و ان فیک لزیدا راغب.  
تتمه: لا تدخل اللام علی غیر ما ذکر و سمع فی مواضع خرجت علی زیادتها نحو:  
«ام الحلیس لعجوز شهربه  
ترضی من اللحم بعظم الرقبه»  
و  
«یلوموننی فی حب لیلی عواذل  
و لکننی من حبها لعمید»  
و قال ابن الناظم و احسن ما زیدت فیه قوله:  
«ان الخلافه بعدها لذمیمه  
و خلائف ظرف لمما احقرا»  
ای لتقدم ان فی احد الجزاین  
و وصل ما الزائده بذی الحروف المذکوره فی اول الباب الا لیت مبطل اعمالها لزوال اختصاصها بالاسماء کقوله تعالی انما الله اله واحد  
قد یبقی العمل فی الجمیع حکی الاخفش انما زیدا قائم و قس علیه الباقی هکذا قال الناظم تبعا لابن السراج و الزجاج.  
و اما لیت فیجوز فیها الاعمال و الاهمال قال فی شرح التسهیل باجماع و روی بالوجهین:  
«قالت الا لیتما هذا الحمام لنا  
الی حمامتنا او نصفه فقد»  
قال فی شرح الکافیه و رفعه اقیس و جائز رفعک معطوفا علی منصوب ان بعد ان تستکملا الخبر نحو ان زیدا قائم و عمرو بالعطف علی محل اسم ان و قیل علی محلها مع اسمها و قیل هو مبتدا محذوف خبره لدلاله خبر ان علیه و لا یجوز العطف  
بالرفع قبل استکمال الخبر و اجازه الکسائی مطلقا و الفراء بشرط خفاء اعراب الاسم ثم الاصل العطف بالنصب کقوله:  
«ان الربیع الجود و الخریفا  
یدا ابی العباس و الصیوفا»  
و الحقت بان المکسوره فیما ذکر لکن باتفاق و ان المفتوحه علی الصحیح بشرط تقدم علم علیها کقوله:  
«و الا فاعلموا انا و انتم  
بُغاة ما بقینا فی شقاق»  
او معناه نحو و اذان من الله و رسوله الی الناس یوم الحج الاکبر ان الله بریء من المشرکین و رسوله التوبه من دون لیت و لعل و کان فلا  
یعطف علی اسمها الا بالنصب و لا یجوز الرفع لا قبل الخبر و لا بعده و اجاز الفراء بعده و خففت ان المکسوره فقل العمل و کثر الالغاء لزوال اختصاصها بالاسماء و قریء بالعمل و الالغاء قوله تعالی و ان کلا لما لیوفینهم هود و تلزم اللام ای لام الابتداء فی خبرها اذا ما تهمل لئلا یتوهم کونها نافیه فان لم تهمل لم تلزم اللام و ربما استغنی عنها ای عن اللام اذا اهملت ان بدا ای ظهر ما ناطق اراده معتمدا علیه کقوله:  
«انا ابن اباه الضیم من آل مالک  
و ان مالک کانت کرام المعادن»  
فلم یات باللام لامن اللبس بالنافیه و الفعل ان لم یک ناسخا فلا تلفیه‌ای تجده غالبا بان ذی المخففه موصلا بخلاف ما اذا کان ناسخا فیوصل بها قال فی شرح التسهیل و الغالب کونه بلفظ الماضی نحو و  
ان کانت لکبیره البقره و قل وصلها بالمضارع نحو و ان یکاد الذین کفروا القلم.  
و کذا بغیر الناسخ نحو:  
«شلَّت یمینک ان قتلت لمسلما  
حلت علیک عقوبه المتعمد»  
و ان تخفف ان المفتوحه فاسمها ضمیر الشان استکن ای حذف و لا یبطل عملها بخلاف المکسوره لانها اشبه بالفعل منهاقاله فی شرح الکافیه و الخبر اجعل جمله من بعد ان کقوله فی فتیه کسیوف الهند قد علموا ان هالک کل من یحفی و ینتعل و قد یظهر اسمها فلا یجب ان یکون الخبر جمله کقوله بانک ربیع و غیث مریع و انک هناک تکون الثمالا و ان یکن الخبر فعلا و لم یکن دعا و لم یکن تصریفه ممتنعا فالاحسن الفصل بینهما بقد نحو و نعلم ان قد صدقتنا المائده. او حرف نفی نحو ا فلا یرون الا یرجع الیهم قولا طه او حرف تنفیس نحو علم ان سیکون المزمل.  
او لو نحو ان لو کانوا یعلمون الغیب السبا و قلیل ذکر لو فی کتب النحو فی الفواصل فان کان دعاء او غیر متصرف لم یحتج الی الفصل  
نحو و الخامسه ان غضب الله علیها النور و ان عسی ان یکون الاعراف و ان لیس للانسان الا ما سعی النجم و قد یاتی متصرفا بلا فصل کما اشار الیه بقوله فالاحسن الفصل نحو:  
«علموا ان یؤملون فجادوا  
قبل ان یسالوا باعظم سؤل»  
و خففت کان ایضا فنوی ای قدر منصوبها و لم یبطل عملها لما ذکر فی ان و تخالف ان فی ان خبرها یجیء جمله کقوله تعالی کان لم تغن بالامس یونس و مفردا کالبیت الاتی و فی انه لا یجب حذف اسمها بل یجوز اظهاره کما قال و ثابتا ایضا روی فی قول الشاعر:  
«و یوما توافینا بوجه مقسم  
کان ظبیه تعطو الی وارق السلم»  
فی روایه من نصب ظبیه و تعطو هو الخبر و روی برفع ظبیه علی انه خبر کان و هو مفرد و اسمها مستتر.  
تتمه: لا تخفف لعل و اما لکن فان خففت لم تعمل شیئا بل هی حرف عطف و اجاز یونس و الاخفش اعمالها قیاسا و عن یونس انه حکاه عن العرب

لا التی لنفی الجنس

عمل إنّ اجعل للا فی نکره  
مفردةً جاءتک أو مکرّرة  
فانصب بها مضافا أو مضارعه  
بعد ذاک الخبر اذکر رافعه  
ووکّب المفرد فاتحاً کلا  
حول و لا قوّة و الثان اجعلا  
مرفوعاً أو منصوباً أو مرکباً  
وإن رفعت أوّلاً لا تنصبا  
ومفرداً نعتاً لمبنیّ یلی  
فافتح أو انصبن أو ارفع تعدل  
وغیر ما یلی و غیر المفرد  
لا تبن وانصبه أو الرّفع اقصد  
والعطف إن لم تتکرّر لا احکما  
له بما للنّعت ذی الفصل انتمی  
وأعط لا مع همزة استفهام  
ما تستحق دون الاستفهام  
وشاع فی ذا الباب إسقاط الخبر  
إذا المراد مع سقوطه ظهر  
الخامس من النواسخ لا التی لنفی الجنس  
و الاولی التعبیر بلا المحموله علی ان کما قال المصنف فی نکته علی مقدمه ابن الحاجب لان المشبهه بلیس قد تکون نافیه للجنس و یفرق بین اراده الجنس و غیره بالقرائن و انما عملت لانها لما قصد بها نفی الجنس علی سبیل الاستغراق اختصت بالاسم و لم تعمل جرا لئلا یتوهم انه  
بمن المقدره لظهورها فی قوله:  
«فقام یذود الناس عنها بسیفه  
و قال الا لا من سبیل الی هند»  
و لا رفعا لئلا یتوهم انه بالابتداء فتعین النصب و لذا قال عمل ان اجعل للا حملا لها علیها لانها لتوکید النفی و تلک لتوکید الاثبات و لا تعمل هذا العمل الا فی نکره متصله بها مفرده جاءتک او مکرره کما سیاتی فلا تعمل فی معرفه و لا فی نکره منفصله بالاجماع کما فی التسهیل فانصب بها مضافا الی نکره نحو لا صاحب علم ممقوت او  
مضارعه‌ای مشابهه و هو الذی ما بعده من تمامه نحو لا قبیحا فعله محبوب و بعد ذاک ای الاسم الخبر اذکر حال کونک رافعه بها کما تقدم و رکب المفرد معها و المراد به هنا ما لیس مضافا و لا مشبها به فاتحا ای بانیا له علی الفتح او ما یقوم مقامه لتضمنه معنی من الجنسیه کلا حول و لا قوه و لا زیدین و لا زیدین عندک و یجوز فی نحو لا مسلمات الکسر استصحابا و الفتح و هو اولی کما قال المصنف و التزمه ابن عصفور.  
و الثانی من المتکرر کالمثال السابق اجعلا مرفوعا او منصوبا او مرکبا ان رکبت الاول مع لا فالرفع نحو:  
«هذا و جدکم الصغار بعینه  
لا ام لی ان کان ذاک و لا اب» و ذلک علی اعمال لا الثانیه عمل لیس او علی زیادتها و عطف اسمها علی محل لا الاولی مع اسمها فان موضعهما رفع علی الابتداء و النصب نحو:  
«لا نسب الیوم و لا خله  
اتسع الخرق علی الراقع»  
و ذلک علی جعل لا الثانیه زائده و عطف الاسم بعدها علی محل الاسم قبلها فان محله نصب و قال الزمخشری خله فی البیت نصب بفعل مقدر ای و لا تری خله کما فی قوله:  
«ا لا رجلا جزاه الله خیرا  
یدل علی محصله تبیت»  
فلا شاهد فی البیت و الترکیب نحو لا حول و لا قوه علی اعمال الثانیه و ان رفعت اولا و الغیت الاولی لا تنصبا الثانی لعدم نصب المعطوف علیه لفظا و محلا بل افتحه علی اعمال لا الثانیه نحو:  
«فلا لغو و لا تاثیم فیها  
و لا حین و لا فیها ملیم»  
او ارفعه علی الغائها و عطف الاسم بعدها علی ما قبلها نحو لا بیع فیه و لا خله البقره و مفردا نعتا لمبنی یلی فافتح علی بنائه مع اسم لا نحو لا رجل ظریف فی الدار او انصبن علی اتباعه لمحل اسم لا نحو لا رجل ظریفا فیها او ارفع علی اتباعه لمحل لا مع اسمها نحو لا رجل ظریف فیها فان تفعل ذلک تعدل و غیر ما یلی من نعت المبنی المفرد و غیر المفرد من نعت المبنی لا تبن لزوال الترکیب بالفصل فی الاول و للاضافه و شبهها فی الثانی و انصبه نحو لا رجل فیها ظریفا و لا رجل قبیحا فعله  
عندک او الرفع اقصد نحو لا رجل فیها ظریف و لا رجل قبیح فعله عندک و یجوز النصب و الرفع ایضا فی نعت غیر المبنی و العطف ای المعطوف ان لم تتکرر فیه لا احکما له بما للنعت ذی الفصل انتمی فلا تبنه و انصبه او ارفعه نحو:  
«فلا اب و ابنا مثل مروان و ابنه  
اذا هو بالمجد ارتدی و تازرا»  
و لا رجل و امراه فی الدار و جاء شذوذا البناء حکی الاخفش لا رجل و امراه.  
تتمه: لم یذکر المصنف حکم البدل و لا التوکید اما البدل فان کان نکره فکالنعت المفصول نحو لا احد رجلا و امراه فیها بنصب رجل و رفعه و کذا عطف البیان عند من اجازه فی النکرات و ان لم یکن نکره فالرفع  
نحو لا احد زید فیها و اما التوکید فیجوز ترکیبه مع المؤکد و تنوینه نحو لا ماء ماء بارداقاله فی شرح الکافیه قال ابن هشام و القول بان هذا توکید خطا لان التوکید اللفظی لا بد من ان یکون مثل الاول و هذا اخص منه و یجوز ان یعرب عطف بیان او بدلا لجواز کونهما اوضح من المتبوع اما التوکید المعنوی فلا یاتی هنا لامتناع توکید النکره به کما سیاتی و اعط لا مع همزه استفهام اما لمجرد الاستفهام او التوبیخ او التقریر ما تستحق دون الاستفهام من العمل و الاتباع علی ما تقدم نحو:  
«الا طعان ا لا فرسان عادیه  
الا تجشؤکم حول التنانیر»  
وقد یقصد بالا التمنی فلا تغیر ایضا عند المازنی و المبرد نحو:  
«ا لا عمر ولی مستطاع رجوعه  
فیراب ما اثات ید الغفلات»  
و ذهب سیبویه و الخلیل الی انها تعمل فی الاسم خاصه و لا خبر لها و لا یتبع اسمها الا علی اللفظ و لا تلغی و اختاره فی شرح التسهیل و قد یقصد بها العرض و سیاتی حکمها فی فصل اما و لو لا و لو ما و شاع عند الحجازیین فی ذا الباب اسقاط الخبر ای حذفه اذا المراد مع سقوطه ظهر کقوله تعالی لا ضیر الشعراء و نحو لا اله الا الله محمد ای موجود و بنو تمیم یوجبون حذفه فان لم یظهر المراد لم یجز الحذف عند احد فضلا عن ان یجب کقوله (ص) لا احد اغیر من الله عز و جل قال فی شرح الکافیه و زعم الزمخشری و غیره ان بنی تمیم یحذفون خبر لا مطلقا علی سبیل اللزوم و لیس بصحیح لان حذف خبر لا دلیل علیه یلزم منه عدم الفائده و العرب مجمعون علی ترک التکلم بما لا فائده فیه.  
تتمه: قد یحذف اسم لا للعلم به کما ذکره فی الکافیه کقولهم لا علیک ای لا باس علیک

ظنّ و أخواتها

انصب بفعل القلب جزأی ابتدا  
أعنی رأی خال علمت وجدا  
ظنّ حسبت و زعمت مع عدّ  
حجا دری و جعل الذ کاعتقد  
وهب تعلّم و التی کصّیرا  
أیضا بها انصب مبتدأً و خبرا  
وخصّ بالتعلیق و الإلغاء ما  
من قبل هب و الأمر هب قد ألزما  
کذا تعلّم و لغیر الماض من  
سواهما اجعل کلّ ماله زکن  
وجوّز الإلغاء لا فی الابتدا  
وانو ضمیر الشان أولام ابتدا  
فی موهم إلغاء ما تقدّما  
والتزم التعلیق قبل نفی ما  
وإن و لا لام ابتداءٍ أو قسم  
کذا و الاستفهام ذا له انحتم  
لیعلم عرفان و ظنٍّ تهمه  
تعدیةّ لواحدٍ ملتزمه  
ولرأی الرؤیا انم ما لعلمنا  
طالب مفعولین من قبل انتمی  
ولا تجز هنا بلا دلیلٍ  
سقوط مفعولین أو مفعول  
وکتظنّ اجعل تقول إن ولی  
مستفهماً به و لم ینفصل  
بغیر ظرفٍ أو کظرفٍ أو عمل  
وإن ببعض ذی فصلت یحتمل  
وأجری القول کظنٍّ مطلقا  
عند سلیمٍ نحو قل ذا مشفقا  
السادس من النواسخ ظن و اخواتها  
و هی افعال تدخل علی المبتدا و الخبر بعد اخذها الفاعل فتنصبهما مفعولین لها.  
انصب بفعل القلب جزای ابتدا ای المبتدا و الخبر و لما کانت  
افعال القلوب کثیره و لیست کلها عامله هذا العمل و المفرد المضاف یعم بین ما اراده منها فقال اعنی بالفعل القلبی العامل هذا العمل رای اذا کانت بمعنی علم کقوله:  
«رایت الله اکبر کل شیء  
محاوله و اکثرهم جنودا»  
او بمعنی ظن نحو آن هم یرونه بعیدا و نراه قریبا المعارج و لا بمعنی اصاب الرئه او من رؤیه العین او الرای و خال ماضی یخال بمعنی ظن نحو  
«ضعیف النکایه اعداءه  
یخال الفرار یراخی الاجل»  
او علم نحو:  
«دعانی الغوانی عمهن و خلتنی  
لی اسم فلا ادعی به و هو اول»  
لا ماضی یخول بمعنی یتعهد او یتکبر و علمت بمعنی  
تیقنت نحو فان علمتموهن مؤمنات الممتحنه لا بمعنی عرفت او صرت اعلم و وجدا بمعنی علم نحو انا وجدناه صابرا ص لا بمعنی اصاب او غضب او حزن و ظن من الظن بمعنی الحسبان نحو انه ظن ان لن یحور الانشقاق او العلم نحو و ظنوا ان لا ملجا من الله الا الیه التوبه لا بمعنی التهمه و حسبت بکسر السین بمعنی اعتقدت نحو و یحسبون آن هم علی شیء المجادله او بمعنی علمت نحو:  
«حسبت التقی و الجود خیر تجارة  
رباحا اذا ما المرء اصبح ثاقلا»  
لا بمعنی صرت احسب ای ذا شقره‌ای حمره و بیاض و زعمت بمعنی ظننت نحو:  
«فان تزعمینی کنت اجهل فیکم  
فانی شریت الحلم بعدک بالجهل»  
لا بمعنی کفلت او سمنت او هزلت مع عد بمعنی ظن کقوله:  
«فلا تعدد المولی شریکک فی الغنی  
و لکنما المولی شریکک فی العدم»  
لا من العد بمعنی الحساب و حجا بحاء مهمله ثم جیم بمعنی اعتقد نحو:  
«قد کنت احجو ابا عمرو اخا ثقة  
حتی المت بنا یوما ملمات»  
لا بمعنی غلب فی المحاجاه او قصد او اقام او بخل و دری بمعنی علم نحو:  
«دُریتُ الوفی العهد یا عرو فاغتبط  
فان اغتباطا بالوفاء حمید»  
و جعل اللذ کاعتقد نحو و جعلوا الملائکه الذین هم عباد الرحمن اناثا الزخرف. لا الذی بمعنی خلق اما جعل الذی بمعنی صیر فسیاتی انه کذلک وهب بمعنی ظن نحو:  
«فقلت اجرنی ابا خالد  
و الا فهبنی امرا هالکا»  
و تعلم بمعنی اعلم نحو:  
«تعلم شفاء النفس قهر عدوها  
فبالغ بلطف فی التحیل و المکر»  
لا من التعلم. و الافعال التی کصیرا و هی صار و جعل لا بمعنی اعتقد او خلق و وهب و رد و ترک و تخذ و اتخذ ایضا بها انصب مبتدا و خبرا نحو فجعلناه هباء منثورا الفرقان وهبنی الله فداک ود کثیر من اهل الکتاب لو یردونکم من بعد ایمانکم کفارا البقره.  
«و ربیته حتی اذا ما ترکته  
اخا القوم و استغنی عن المسح شاربه»  
لتخذت علیه اجرا الکهف و اتخذ الله ابراهیم خلیلا النساء و خص بالتعلیق و هو ابطال العمل لفظا فقط لا محلا و الالغاء و هو ابطاله لفظا و محلا ما من قبل هب من الافعال المتقدمه بخلاف  
هب و ما بعده و الامر هب قد الزما فلا یتصرف کذا ای کهب فی لزومه الامر تعلم و لغیر الماض کالمضارع و نحوه من سواهما اجعل کل ما له‌ای للماضی زکن ای علم من نصبه مفعولین هما فی الاصل مبتدا و خبر و جواز التعلیق و الالغاء و جوز الالغاء ای لا توجبه بخلاف التعلیق فانه یجب بشروطه کما سیاتی لا اذا وقع الفعل فی الابتدا بل فی الوسط نحو:  
«ان المحب علمت مصطبر  
و لدیه ذنب الحب مغتفر»  
و جاء الاعمال نحو:  
«شجاک اظن ربع الظاعنینا  
و لم تعبا بعذل العاذلینا»  
و هما علی السواءو قال ابن معطی المشهور الاعمال. او فی الاخر نحو:  
«هما سیدانا یزعمان و انما  
یسوداننا ان ایسرت غنماهما»  
و یجوز الاعمال نحو زیدا قائما ظننت لکن الالغاء احسن و اکثر و انو ضمیر الشان فی موهم الغاء ما فی الابتداء نحو:  
«ارجو و آمل ان تدنو مودتها  
و ما اخال لدینا منک تنویل»  
فالتقدیر اخاله‌ای الشان و الجمله بعده فی موضع المفعول الثانی او انو لام ابتدا معلقه فی کلام موهم ای موقع فی الوهم ای الذهن الغاء ما ای فعل تقدما علی المفعولین کقوله:  
«کذاک ادبت حتی صار من خلقی  
انی رایت ملاک الشیمه الادب»  
تقدیره انی رایت لملاک فحذف اللام و ابقی التعلیق.  
و التزم التعلیق لفعل القلب غیر هب اذا وقع قبل نفی ما لان لها الصدر فیمتنع ان یعمل ما قبلها فیما بعدها و کذا بقیه المعلقات نحو:  
لقد علمت ما هؤلاء ینطقون الانبیاء و قبل نفی ان کقوله تعالی و تظنون ان لبثتم الا قلیلا الاسراء و قبل نفی لا کعلمت لا زید عندک و لا عمرو و اشترط ابن هشام فی ان و لا تقدم قسم ملفوظ به او مقدر و لام ابتداء کذا سواء کانت ظاهره نحو علمت لزید منطلق ام مقدره کما مر او لام قسم کذا نحو:  
«و لقد علمت لتاتین منیتی  
ان المنایا لا تطیش سهامها»  
و الاستفهام ذا الحکم و هو تعلیق الفعل اذا ولیه له انحتم سواء تقدمت اداته علی المفعول الاول نحو علمت ا زید قائم ام عمرو ام کان المفعول اسم استفهام نحو لنعلم ای الحزبین احصی الکهف ام اضیف الی ما فیه معنی الاستفهام نحو علمت ابو من زید فان کان الاستفهام فی الثانی نحو علمت زیدا ابو من هو فالارجح نصب الاول لانه غیر مستفهم به و لا مضاف الیه قاله فی شرح الکافیه.  
تتمه: ذکر ابو علی من جمله المعلقات لعل کقوله تعالی و ان ادری  
لعله فتنه لکم الانبیاء.  
و ذکر بعضهم من جملتها لو و جزم به فی التسهیل کقوله:  
«و قد علم الاقوام لو ان حاتما  
اراد ثراء المال کان له وفر»  
ثم الجمله المعلق عنها العامل فی موضع نصب حتی یجوز العطف علیها بالنصب لعلم عرفان و ظن تهمه تعدیه لواحد ملتزمه نحو و الله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا النحل و ما هو علی الغیب بظنین التکویر ای بمتهم و کذلک رای بمعنی ابصر او اصاب الرئه او من الرای و خال بمعنی تعهد او تکبر و وجد بمعنی اصاب و نحو ذلک یتعدی لواحد و لرای من الرؤیا فی النوم انم ای انسب ما لعلما حال کونه طالب مفعولین من قبل انتمی فانصب به مفعولین حملا له علیه لتماثلهما فی المعنی اذ الرؤیا فی النوم ادراک بالباطن کالعلم کقوله:  
«اراهم رفقتی حتی اذا ما  
تجافی اللیل و انخزل انخزالا»  
و علقه و الغه بالشروط المتقدمه و لا تجز هنا بلا دلیل سقوط مفعولین او مفعول و اجازه بعضهم ان وجدت فائده کقولهم من یسمع یخل لا ان لم توجد کاقتصارک علی اظن اذ لا یخلو الانسان من ظن ما فان دل دلیل فاجزه کقوله تعالی این شرکائی الذین کنتم تزعمون القصص ای تزعمونهم شرکائی و قوله:  
«و لقد نزلت فلا تظنی غیره  
منی بمنزله المحب المکرم»  
ای واقعا و کتظن اجعل القول جوازا فانصب به مفعولین و لکن لا مطلقا بل ان کان مضارعا مسندا الی المخاطب نح و تقول ان ولی مستفهما به بفتح الهاء ای اداه استفهام و لم ینفصل عنه بغیر ظرف او کظرف ای مجرور او عمل ای معمول بمعنی مفعول نحو:  
«متی تقول القلص الرواسما  
یحملن ام قاسم و قاسما»  
فان انفصل عنه بغیر هذه الثلاثه وجبت الحکایه نحو ا انت تقول زید قائم و ان ببعض ذی الثلاثه فصلت بین الاستفهام و القول یحتمل و لا یضر فی العمل نحو ا غدا تقول زیدا منطلقا و ا فی الدار تقول عمرا جالسا و  
«ا جُهّالا تقول بنی لُؤَیٍّ  
لعمر ابیک ام متجاهلینا»  
و اُجری القول کظن فنصب به المفعولان مطلقا بلا شرط عند سلیم نحو قل ذا مشفقا و نحو:  
«قالت و کنت رجلا فطینا  
هذا لعمر الله اسرائینا»  
و اعجبنی قولک زیدا منطلقا و انت قائل بشرا کریما

أعلم و أری

الی ثلاثةٍ رأی و علما  
عدوّا إذا صار أری و أعلما  
وما لمفعولی علمت مطلقا  
للثان و الثالث أیضا حققا  
وإن تعدیّا لواحدٍ بلا  
همز فلا ثنین به توصّلا  
والثان منهما کثانی اثنی کسا  
فهو به فی کلّ حکمٍ ذو ائتسا  
وکأری السابق نبّا أخبرا  
حدّث أنبأ کذاک خبّراً  
فصل فی اعلم و اری و ما جری مجراهما  
الی ثلاثه مفاعیل رای و علما المتعدیین لمفعولین عدوا اذا صار بادخال همزه التعدیه علیهما اری و اعلما نحو اذ یریکهم الله فی منامک قلیلا و لو اراکهم کثیرا لفشلتم الانفال و اعلم زید عمرا بشرا کریما و ما لمفعولی علمت و اخواته مطلقا من الالغاء و التعلیق عنهما و حذفهما او احدهما لدلیل للثان و الثالث من مفاعیل هذا الباب ایضا حققا نحو قول بعضهم البرکه اعلمنا الله مع الاکابر و قوله:  
«و انت ارانی الله امنع عاصم  
و اراف مستکفی و اسمح واهب»  
و تقول اعلمت زیدا اما الاول منها فلا یجوز الغاؤه و لا تعلیق الفعل عنه و یجوز حذفه مع ذکر المفعولین اقتصارا و کذا حذف الثلاثه لدلیل ذکره فی شرح التسهیل و نقل ابو حیان ان سیبویه ذهب الی وجوب ذکر الثلاثه دونه و ان تعدیا ای رای و علم لواحد بلا همز بان کان رای بمعنی ابصر و علم بمعنی عرف فلاثنین به توصلا نحو اریت زیدا عمرا و اعلمت بشرا بکرا و الاکثر المحفوظ فی علم هذه نقلها بالتضعیف نحو و علم آدم الاسماء کلها البقره و نقلها بالهمزه قیاسا علی ما اختاره فی شرح التسهیل من ان نقل المتعدی لواحد بالهمزه قیاس لا سماع خلافا لسیبویه و المفعول الثان منهما ای من مفعولی اری و اعلم المتعدیین لهما بالهمزه کثانی اثنی ای مفعولی کسا فی کونه غیر الاول نحو اریت زیدا الهلال فالهلال غیر زید کما ان الجبه غیره فی نحو کسوت زیدا جبه و فی جواز حذفه نحو اریت زیدا کما تقول کسوت زیدا و فی امتناع الغائه فهو به فی کل حکم من احکامه ذو ائتسا ای صاحب اقتداء و استثنی التعلیق فانه جائز فیه و ان لم یجز فی ثانی مفعولی کسا نحو رب ارنی کیف تحیی الموتی البقره و کاری السابق اول الباب فی التعدیه الی ثلاثه نبا الحقه به سیبویه و استشهد بقوله:  
«نبئت زرعه و السفاهه  
کاسمها یهدی الی غرائب الاشعار»  
لکن المشهور فیها تعدیتها الی واحد بنفسها و الی غیره بحرف جرو الحق به السیرافی اخبرا کقوله:  
«و ما علیک اذا اخبرتنی دنفا  
و غاب بعلک یوما ان تعودینی»  
و الحق به ایضا حدث کقوله:  
«او منعتم ما تسالون فمن  
حدثتموه له علینا العلاء»  
و الحق به ابو علی انبا کقوله و انبئت قیسا و لم ابله کما زعموا خیر اهل الیمن و کذاک خبرا و الحقه باری السیرافی ایضاکقوله:  
«و خُبِّرتُ سوداء الغمیم مریضه  
فاقبلت من اهلی بمصر اعودها»

باب الفاعل و المفعول

الفاعل  
الفاعل الذی کمرفوعی أتی  
زیدّ منیراً وجهه نعم الفتی  
وبعد فعل فاعلّ فإن ظهر  
فهو وإلا فضمیرّ استتر  
وجرّد الفعل إذا ما أسندا  
لاثنین أو جمعٍ کفاز الشّهدا  
وقد یقال سعدا و سعدوا  
والفعل للظاهر بعد مسند  
ویرفع الفاعل فعلّ أضمرا  
کمثل زیدّ فی جواب من قرا  
وتاء تأنیثٍ تلی الماضی إذا  
کان لأنثی کأبت هند الأذی  
وإنما تلزم فعل مضمر  
متصلٍ أو مفهمٍ ذات حر  
وقد یبیح الفصل ترک التاء فی  
نحو أتی القاضی بنت الواقف  
والحذف مع فصلٍ بإلا فضّلا  
کما زکا إلا فتاة ابن العلا  
والحذف قد یاتی بلا فصلٍ و مع  
ضمیر ذی المجاز فی شعرٍ وقع  
والتاء مع جمیعٍ سوی السالم من  
مذکّر کالتاء مع إحدی اللبن  
والحذف فی نعم الفتاة استحسنوا  
لأن قصد الجنس فیه بیّن  
وقد یجاء بخلاف الأصل  
وقد یجی المفعول قبل الفعل  
وأخّر المفعول إن لبس حذر  
أو أضمر الفاعل غیر منحصر  
وما بإلاّ أو بإنما انحصر  
أخّر و قد یسبق إن قصدٍ ظهر  
وشاع نحو خاف ربّه عمر  
وشذّ نحو زان نوره الشّجر  
و هو کما قال فی شرح الکافیه المسند الیه فعل تام مقدم فارغ باق علی الصوغ الاصلی او ما یقوم مقامه فالمسند الیه یعم الفاعل و النائب عنه و المبتدا و المنسوخ الابتداء و قید التمام یخرج اسم کان و التقدیم یخرج المبتدا و الفراغ یخرج نحو یقومان الزیدان و بقاء الصوغ الاصلی یخرج النائب عن الفاعل و ذکر ما یقوم مقامه یدخل فاعل اسم الفاعل و المصدر و اسم الفعل و الظرف و شبهه و او فیه للتنویع لا للتردید  
و ذکر المصنف للنوعین مثالین فقال الفاعل الذی کمرفوعی اتی زید منیرا وجهه نعم الفتی و مثل بهذا المثال الثالث اعلاما بانه لا فرق فی الفعل بین المتصرف و الجامد و حصره الفاعل فی مرفوعی ما ذکر اما جری علی الغالب لاتیانه مجرورا بمن اذا کان نکره بعد نفی او شبهه کما جاءنی من احد و بالباء فی نحو کفی بالله شهیدا النساء او اراده للاعم من مرفوعی اللفظ و المحل و لا بد بعد فعل من فاعل و هی اعنی البعدیه مرتبته فلا یتقدم علی الفعل لانه کالجزء منه فان ظهر فی اللفظ نحو قام  
زید و الزیدان قاما فهو ذاک و الا فضمیر استتر راجع اما لمذکور نحو زید قام و هند قامت او لما دل علیه الفعل نحو و لا یشرب الخمر حین یشربها و هو مؤمن ای و لا یشرب الشارب او لما دل علیه الحال المشاهده نحو کلا اذا بلغت التراقی القیامه‌ای بلغت الروح.  
قاعده قالوالا یحذف الفاعل اصلا عند البصریین و استثنی بعضهم صوره و هی فاعل المصدر نحو سقیا و رعیا و فیه نظر و قد استثنیت صوره اخری و هی فاعل فعل الجماعه المؤکد بالنون فان الضمیر فیه یحذف و تبقی ضمته داله علیه و لیس مستترا کما سیاتی بیانه فی باب نونی التوکید  
و جرد الفعل من علامه التثنیه و الجمع اذا ما اسندا لاثنین ظاهرین او جمع ظاهر کفاز الشهدا و قام اخواک و جائت الهندات هذه هی اللغه المشهوره و قد لا یجرد بل تلحقه حروف داله علی التثنیه و الجمع کالتاء الداله علی التانیث و یقال سعدا و سعدوا و الحال ان الفعل الذی لحقته هذه العلامه للظاهر بعد مسند و منه قوله (ص) یتعاقبون فیکم ملائکه باللیل و ملائکه بالنهارو قول بعضهم اکلونی البراغیث و قول الشاعر:  
«تولی قتال المارقین بنفسه  
و قد اسلماه مبعد و حمیم»  
و قوله:  
«نتج الربیع محاسنا  
القحنها غر السحائب»  
و یرفع الفاعل فعل اضمرا تاره جوازا اذا اجیب به استفهام ظاهر کمثل زید فی جواب من قرا او مقدر نحو یسبح له فیها بالغدو و الاصال رجال النور ببناء یسبح للمفعول او اجیب به نفی کقولک لمن قال لم یقم احد بلی زید و تاره وجوبا اذا فسره ما بعده کقوله تعالی و ان احد من المشرکین استجارک التوبه و تاء تانیث ساکنه تلی الفعل الماضی دلاله علی تانیث فاعله ان کان لانثی و لا تلحق المضارع لاستغنائه بتاء المضارعه و لا الامر لاستغنائه بالیاء کابت هند الاذی و انما تلزم هذه التاء فعل مضمر ای فعلا مسندا الیه سواء کان مضمر مؤنث حقیقی او مجازی متصل به نحو هند قامت و الشمس طلعت بخلاف المنفصل نحو هند ما قام الا هی و شذ حذفها فی المتصل فی الشعر کما سیاتی او فعلا مسندا الی ظاهر مفهم ذات حر ای صاحبه فرج و یعبر عن ذلک بالمؤنث الحقیقی نحو قامت هند بخلاف المسند الی ظاهر مؤنث غیر حقیقی نحو طلعت الشمس فلا تلزمه و قد یبیح الفصل بین الفعل و الفاعل بغیر الا ترک التاء فی فعل مسند الی ظاهر مؤنث حقیقی نحو اتی القاضی بنت الواقف و قوله:  
«ان امرا غره منکن واحدة  
بعدی و بعدک فی الدنیا لمغرور»  
و الاجود فیه اثباتها و الحذف للتاء من فعل مسند الی ظاهر  
مؤنث حقیقی مع فصل بین الفعل و الفاعل بالا فضلا علی الاثبات کما زکا الا فتاه ابن العلا اذ الفعل مسند فی المعنی الی مذکر لان تقدیره ما زکا احد الا فتاه ابن العلا و مثال الاثبات قوله:  
«ما برئت من ریبه و ذم  
فی حربنا الا بنات العم»  
و الحذف للتاء من فعل مسند الی ظاهر مؤنث حقیقی قد یاتی بلا فصل حکی سیبویه عن بعضهم قال فلانه و الحذف مع الاسناد الی ضمیر المؤنث ذی المجاز و هو الذی لیس له فرج فی شعر وقع قال عامر الطائی:  
«فلا مزنه و دقت و دقها  
و لا ارض ابقل ابقالها»  
و حمله ابن فلاح فی الکافیه علی انه عائد الی محذوف ای و لا مکان ارض ابقل و الضمیر فی ابقالها للارض و التاء مع فعل مسند الی جمع سوی السالم من مذکر و هو جمع التکسیر و جمع المؤنث السالم کالتاء مع مسند الی ظاهر مؤنث غیر حقیقی نحو احدی اللبن ای لبنه فیجوز اثباتها نح و قالت الرجال و قامت الهندات علی تاولهم بالجماعه و حذفها نحو قام الرجال و قام الهندات علی تاولهم بالجمع هذا مقتضی اطلاقه فی جمع المؤنث و الیه ذهب ابو علی و فی التسهیل خصصه بما کان مفرده مذکرا کالطلحات او مغیرا کبنات و اما غیره کالهندات فحکمه حکم واحده و لا یجوز قام الهندات الا فی لغه قال فلانه قال فی شرح الکافیه و مثل جمع التکسیر ما دل علی جمع و لا واحد له من لفظه کنسوه تقول قال نسوه و قالت نسوه.  
و اما جمع المذکر السالم فلا یجوز فیه اعتبار التانیث لان سلامه نظمه تدل علی  
التذکیر و البنون جری مجری التکسیر لتغیر نظم واحده کبنات و الحذف للتاء فی فعل مسند الی جنس المؤنث الحقیقی نحو نعم الفتاه و بئس المراه استحسنوا لان قصد الجنس فیه علی سبیل المبالغه فی المدح او الذم بین و لفظ الجنس مذکر و یجوز التانیث علی مقتضی الظاهر فتقول نعمت الفتاه و بئست المراه و الاصل فی الفاعل ان یتصلا بفعله لانه کالجزء منه و الاصل فی المفعول ان ینفصلا عن فعله لانه فضله نحو ضرب زید عمرا و قد یجاء بخلاف الاصل فیقدم المفعول علی الفاعل نحو ضرب عمرا زید و قد یجی المفعول قبل الفعل نحو فریقا هدی و فریقا حق علیهم الضلاله الاعراف و اخر المفعول و قدم الفاعل وجوبا ان لبس بینهما حذر کان لم یظهر الاعراب و لا قرینه نحو ضرب موسی عیسی اذ رتبه الفاعل التقدیم و لو اخر لم یعلم فان کان ثمه قرینه جاز التاخیر نحو اکل الکمثری موسی و اضنت سعدی الحمی او اضمر الفاعل ای جیء به ضمیرا غیر منحصر نحو ضربت زیدا فان کان منحصرا وجب تاخیره نحو ما ضرب زیدا الا انت و کذا اذا کان المفعول ضمیرا نحو ضربنی زید و ما بالا او بانما انحصر سواء کان فاعلا او مفعولا اخر وجوبا مثال حصر الفاعل نحو ما ضرب عمرا الا زید و انما ضرب عمرا زید و مثال حصر المفعول نحو ما ضرب زید الا عمرا و انما ضرب زید عمرا و قد یسبق المحصور سواء کان فاعلا او مفعولا ان قصد ظهر بان کان محصورا بالا و هذا ما ذهب الیه الکسائی و استشهد بقوله:  
«تزودت من لیلی بتکلیم ساعه  
فما زاد الا ضعف ما بی کلامها»  
و قوله:  
«ما عاب الا لئیم فعل ذی کرم  
و لا جفا قط الا جبا بطلا»  
و وافقه ابن الانباری فی تقدیمه اذا لم یکن فاعلا و الجمهور علی المنع مطلقا.  
اما المحصور بانما فلا یظهر قصد الحصر فیه الا بالتاخیر  
و شاع ای کثر و ظهر تقدیم المفعول علی الفاعل اذا اتصل به ضمیر یعود علی الفاعل و لم یبال بعود الضمیر علی متاخر لانه متقدم فی الرتبه و ذلک نحو خاف ربه عمر و شذ تقدیم الفاعل اذا اتصل به ضمیر یعود علی المفعول نحو زان نوره الشجر لعود الضمیر علی متاخر لفظا و رتبه و ذلک لا یجوز الا فی مواضع سته لیس هذا منها و فی الضروره نحو لما عصی اصحابه مصعبا ادی الیه الکیل صاعا بصاع و اجازه ابن جنی فی النثر بقله و تبعه المصنف قال لان استلزام الفعل للمفعول یقوم مقام تقدیمه

النائب عن الفاعل

ینوب مفعولِبه عن فاعل  
فیما له کنیل خیر نائل  
فأوّل الفعل اضممن و المتصل  
بالآخر اکسر فی مضیٍّ کوصل  
واجعله من مضارعٍ منفتحا  
کینتحی المقول فیه ینتحی  
والثانی التالی تاالمطاوعة  
کالأول اجعله بلا منازعه  
وثالث الذی بهمز الوصل  
کالأول اجعلنّه کاستحلی  
واکسر أو اشمم فاثلاثیٍّ أعلّ  
عیناً و ضمّ جاکبوع فاحتمل  
وإن بشکلٍ خیف لبسّ یجتنب  
وما لباع قد یری لنحو حبّ  
وما لفا باع لما العین تلی  
فی اختار و انقاد و شبهٍ ینجلی  
وقابلّ من ظرفٍ أو من مصدر  
أو حرف جرٍّ بنیابةٍ حری  
ولا ینوب بعض هذی إن وجد  
فی اللفظ مفعولّ به و قد یرد  
وب اتفاقٍ قد ینوب الثان من  
باب کسا فیما التباسه أمن  
فی باب ظنّ و أری المنع اشتهر  
ولا أری منعاً إذا القصد ظهر  
وما سوی النائب ممّا علّقا  
بالرّافع النّصب له محققا  
و التعبیر به احسن من التعبیر بمفعول ما لم یسم فاعله لشموله للمفعول و غیره و لصدق الثانی علی المنصوب فی قولک اعطی زید درهما و لیس مرادا. ینوب مفعول به ان کان موجودا عن فاعل فیما له من رفع و عمدیه و امتناع تقدیمه علی الفعل و غیر ذلک کنیل خیر نائل و زید مضروب غلامه فاول الفعل الذی حذف فاعله اضممن سواء کان ماضیا او مضارعا و المتصل بالاخر اکسر فی مضی فقط کوصل و دحرج و اجعله‌ای المتصل بالاخر من فعل مضارع منفتحا کینتحی المقول فیه اذا بنی لما لم یسم فاعله ینتحی و کیضرب و یدحرج و یستخرج و الحرف الثانی التالی ای الواقع بعد تا المطاوعه کالاول اجعله فضمه بلا منازعه فی ذلک ای بلا خلاف نحو تعلم العلم و تدحرج فی الدار لانه لو لم یضم لالتبس بالمضارع المبنی للفاعل و کذا یضم الثانی التالی ما اشبه تاء المطاوعه نحو تکبر و تبختر و ثالث الماضی الذی ابتدیء بهمز الوصل کالاول اجعلنه فضمه کاستحلی لئلا یلتبس بالامر فی بعض الاحوال و اکسر فاء ثلاثی معتل العین لان الاصل ان یضم اوله و یکسر ما قبل آخره فتقول فی قال و باع قول و بیع فاستثقلت الکسره علی الواو و الیاء فنقلت الی الفاء فسکنتا فقلبت الواو یاء لسکونها بعد کسره و سلمت الیاء لسکونها بعد حرکه تجانسها و هذه اللغه العلیا او اشمم فا ثلاثی اعل عینا بان تشیر الی الضم مع التلفظ بالکسر و لا تغیر الیاء و هذه اللغه الوسطی و بها قرا ابن عامر و الکسائی فی قیل /و غیض هود و ضم للفاء جا عن بعض العرب مع حذف حرکه العین فسلمت الواو و قلبت الیاء واوا کحوکت فی قوله  
«حوکت علی نولین اذ تحاک  
تختبط الشوک و لا تشاک»  
و کبوع فی قوله:  
«لیت و هل ینفع شیئا لیت  
لیت شبابا بوع فاشتریت»  
و قوله فاحتمل ای فاجیز و خرج بقوله اعل ما کان معتلا و لم یعل نحو عور فی المکان فحکمه حکم الصحیح ثم هذه اللغات الثلاث انما تجوز مع امن اللبس و ان بشکل من اشکال الفاء المتقدمه خیف لبس یحصل بین  
فعل الفاعل و فعل المفعول یجتنب ذلک الشکل کخاف فانه اذا اسند الی تاء الضمیر یقال خفت بکسر الخاء فاذا بنی للمفعول فان کسرت حصل اللبس فیجب ضمه فیقال خفت و نحو طلت ای غلبت فی المطاوله یجتنب فیه الضم لئلا یلتبس بطلت المسند الی الفاعل من الطول ضد القصر.  
و ما لباع ای اذا بنی للمفعول من کسر الفاء و اشمامها و ضمها قد یری لنحو حب من الثلاثی المضاعف المدغم اذا بنی للمفعول و اوجب الجمهور الضم و استدل مجیز الکسر بقراءه علقمه ردت الینا یوسف و ما ثبت لفا باع اذا بنی للمفعول من جواز الثلاثه فهو لما  
العین تلی فی کل ثلاثی معتل العین و هو علی افتعل او انفعل نحو اختار و انقاد و شبه لذین ینجلی خبر ای محل حصول ما لفاء باع لما و لیته العین فیما ذکر فیجوز فیهما کسر التاء و القاف و ضمهما و الاشمام علی العمل السابق و یلفظ بهمزه الوصل علی حسب التلفظ بهما و قابل للنیابه من ظرف بان کان متصرفا مختصا او غیر مختص لکن قید الفعل بمعمول آخر او من مصدر بان کان متصرفا  
لغیر التوکید او حرف جر مع مجروره بان لم یکن متعلقا بمحذوف و لا عله بنیابه عن الفاعل حری ای جدیر نحو سیر یوم السبت و سیر بزید یوم و ضرب ضرب شدید و لما سقط فی ایدیهم الاعراف و نقل ابو حیان فی الارتشاف اتفاق البصریین و الکوفیین علی ان النائب هو المجرور و ان الذی قاله المصنف من انهما معا النائب لم یقله احد و غیر القابل لا ینوب نحو اذا و عند و ثم و سبحان الله و معاذ الله و ضربا فی ضربت ضربا و فهم من تخصیصه النیابه بما ذکر انه لا یجوز نیابه الحال و لا التمییز و لا المفعول له و لا المفعول معه و صرح بالاول فی التسهیل و بالثانی فی الارتشاف و بالثالث فی اللباب و لا ینوب بعض هذی الثلاثه المتقدمه ان وجد فی اللفظ  
مفعول به کما لا یکون فاعلا اذا وجد اسم محض هذا مذهب سیبویه و ذهب الکوفیون و الاخفش الی انه قد یرد نیابه غیر المفعول به مع وجوده کقوله تعالی لیجزی قوما بما کانوا یکسبون الجاثیه و قول الشاعر لم یعن بالعلیاء الا سیدا و لا شفی ذا الغی الا ذو هدی و اختاره فی التسهیل و باتفاق من جمهور النحاه قد ینوب عن الفاعل المفعول الثان من باب کسا فیما التباسه امن نحو کسی زیدا جبه بخلاف ما اذا لم یؤمن الالتباس فیجب ان ینوب الاول نحو اعطی عمرو بشرا و حکی عن بعضهم منع اقامه الثانی مطلقا و عن بعض آخر المنع ان کان نکره و الاول معرفه و لعل المصنف لم یعتد بهذا الخلاف و قد صرح بنفیه فی شرحی التسهیل و الکافیه و حیث جاز اقامه الثانی فالاول اولی  
لکونه فاعلا فی المعنی فی باب ظن و اری المتعدیه لثلاثه المنع من اقامه الثانی و وجوب اقامه الاول اشتهر عن کثیر من النحاهقال الابدی فی شرح الجزولیه لانه مبتدا و هو اشبه بالفاعل فان مرتبته قبل الثانی لان مرتبه المبتدا قبل الخبر و مرتبه المرفوع قبل المنصوب ففعل ذلک للمناسبه و خالف ابن عصفور و جماعه و تبعهم المصنف فقال و لا اری منعا من نیابه الثانی اذا القصد ظهر و لم یکن جمله و لا ظرفاکما فی التسهیل کقولک فی جعل الله لیله القدر خیرا من الف شهر جعل خیر من الف شهر لیله القدر و اما الثالث من باب اری ففی الارتشاف ادعی ابن هشام الاتفاق علی منع اقامته و لیس کذلکففی المخترع جوازه عن بعضهم و کما لا یکون للفعل الا فاعل واحد کذلک لا ینوب عن الفاعل الا شیء واحد و ما سوی النائب عنه مما علقا بالرافع ای رافع النائب و هو الفعل و اسم المفعول و المصدرعلی ظاهر قول سیبویه النصب له محققا لفظا ان لم یکن جارا و مجرورا نحو ضرب زید یوم الجمعه امامک ضربا شدیدا و محلا ان یکنه نحو فاذا نفخ فی الصور نفخه واحده الحاقه

إشتغال العامل عن المعمول

إن مضمر إسمٍ سابقٍ فعلاً شغل  
عنه بنصبٍ لفظه أو المحلّ  
فالسّابق انصبه بفعلٍ أضمرا  
حتماً موافقٍ لما قد أظهرا  
والنّصب حتمّ إن تلا السّابق ما  
یختصّ بالفعل کإن و حیثما  
وإن تلا السّابق ما بالابتدا  
یختصّ بالفعل کإن و حیثما  
کان إذا الفعل تلا ما لم یرد  
ما قبل معمولاً لما بعد وجد  
واختیر نصبّ قبل فعلٍ ذی طلب  
وبعد ما إیلاؤه الفعل غلب  
وبعد عاطفٍ بلا فصلٍ علی  
معمولٍ فعلٍ مستقرٍّ أوّلا  
وإن تلا المعطوف فعلاً مخبرا  
به عن اسمٍ فاعطفن مخیّراً  
والرّفع فی غیر الذی مرّ رجح  
فما أبیح افعل و دع ما لم یبح  
وفصل مشغولٍ بحرف جرّ  
أو بإضافةٍ کوصلٍ یجری  
وسوّ فی ذا الباب وصفاً ذا عمل  
بالفعل إن لم یک مانعّ حصل  
وعلقهّ حاصلةّ بتابع  
کعلقةٍ بنفس الإسم الواقع  
و هو ان یتقدم اسم و یتاخر فعل او شبهه قد عمل فی ضمیره او سببیه لو لا ذلک لعمل فیه او فی موضعه ان مضمر اسم سابق فعلا مفعول بقوله شغل ای ذلک المضمر عنه‌ای عن الاسم السابق بنصب لفظه‌ای لفظ ذلک المضمر  
او المحل ای محله فالسابق ارفعه علی الابتداء او انصبه و اختلف فی ناصبه فالجمهور و تبعهم المصنف علی انه منصوب بفعل اضمرا حتما موافق لما قد اظهرا لفظا او معنی و قیل بالفعل المذکور بعده ثم اختلف فقیل انه عامل فی الضمیر و فی الاسم معا و قیل فی الظاهر و الضمیر ملغی.  
و اعلم ان هذا الاسم الواقع بعده فعل ناصب لضمیره علی خمسه اقسام لازم النصب و لازم الرفع و راجح النصب علی الرفع و مستو فیه الامران و راجح الرفع علی النصب هکذا ذکره النحویون و تبعهم المصنف فشرع فی بیانها بقوله و النصب للاسم السابق حتم ان تلا السابق بالرفع ای وقع بعد ما یختص بالفعل کان و حیثما نحو ان زیدا لقیته فاکرمه و حیثما عمرا تلقه فاهنه و کذا ان تلا استفهاما غیر الهمزه کاین بکرا فارقته و هل عمرا حدثته و سیاتی حکم التالی الهمزه و ان تلا السابق ای وقع بعد ما بالابتدا یختص کاذا الفجائیه فالرفع للاسم علی الابتداء التزمه ابدا نحو خرجت فاذا زید لقیته لان اذا لا یلیها الا مبتدا نحو  
فاذا هی بیضاء الاعراف او خبر نحو اذا لهم مکر یونس و لا یلیها فعل و لذا قدر متعلق الخبر بعدها اسما کما تقدم و ذکره لهذا القسم افاده لتمام القسمه و ان کان لیس من الباب لعدم صدق ضابطه علیه لما تقدم فیه من قولنا لو لا ذلک الضمیر لعمل فی الاسم السابق و لا یصح هذا هنا لما تقدم من ان اذا لا یلیها فعل کذا یجب الرفع اذا الفعل تلا ای وقع بعد ما له صدر الکلام و هو الذی لم یرد ما قبل ای قبله معمولا لما بعد وجد کالاستفهام و ما النافیه و ادوات الشرط نحو زید هل رایته و خالد ما صحبته و عبد الله ان اکرمک اکرمه و اختیر نصب للاسم السابق اذا وقع قبل فعل ذی طلب کالامر و النهی و الدعاء نحو زیدا اضربه و عمرا لا تهنه و خالدا اللهم اغفر له و بشرا اللهم لا تعذبه و احترز بقوله فعل من اسم الفعل نحو زید دراکه فیجب الرفع و کذا ان کان فعل امر مرادا به العموم نحو و السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهما المائده قاله ابن الحاجب و اختیر نصبه ایضا اذا وقع بعد ما ایلاؤه الفعل غلب کهمزه الاستفهام نحو ا بشرا منا واحدا نتبعه القمر ما لم یفصل بینها و بینه بغیر ظرف فالمختار الرفع و کما و لا و ان النافیات نحو ما زیدا رایته قال فی شرح الکافیه و حیث مجرده من ما نحو حیث زیدا تلقاه فاکرمه لانها تشبه ادوات الشرط فلا یلیها فی الغالب الا فعل و اختیر نصبه ایضا اذا وقع بعد حرف عاطف له بلافصل علی معمول فعل متصرف مستقر اولا نحو ضربت زیدا و عمرا اکرمته قال فی شرح الکافیه لما فیه من عطف جمله فعلیه علی مثلها و تشاکل الجملتین المعطوفتین اولی من تخالفهما انتهی و حینئذ فالعطف لیس علی المعمول کما ذکره هنا و ل و قال تلا بدل علی لتخلص منه.  
و خرج بقوله بلا فصل ما اذا فصل بین العاطف و الاسم فالمختار الرفع نحو قام زید و اما عمرو فاکرمته و خرج بقولی متصرف افعال التعجب و المدح و الذم فانه لا تاثیر للعطف علیها کما قال المصنف فی نکته علی مقدمه ابن الحاجب و ان تلا الاسم المعطوف فعلا متصرفا مخبرا به عن اسم اول مبتدا نحو هند اکرمتها و زیدا ضربته عندها فاعطفن مخیرا بین الرفع علی الابتداء و الخبر و النصب عطفا علی جمله اکرمتها و تسمی الجمله الاولی من هذا المثال ذات وجهین لانها اسمیه بالنظر الی اولها و فعلیه بالنظر الی آخرها و هذا المثال اصح کما قال الابدی فی شرح الجزولیه من تمثیلهم بزید قام و عمرو کلمته لبطلان العطف فیه لعدم ضمیر فی المعطوفه یربطها بمبتدا المعطوف علیها اذ المعطوف بالواو یشرک المعطوف علیه فی معناه فیلزم ان یکون فی هذا المثال خبرا عنه و لا یصح  
الا بالرابط و قد فقد انتهی و لعله یغتفر فی التوابع ما لا یغتفر فی غیرها و الرفع فی غیر الذی مر رجح لعدم موجب النصب و مرجحه و موجب الرفع و مستوی الامرین و عدم التقدیر اولی منه نحو زید ضربته و منع بعضهم النصب و رد بقوله تعالی جنات عدن یدخلونها الرعد.  
فما ابیح لک افعل و دع ای اترک ما لم یبح لک و  
تقدیمه واجب النصب ثم مختاره ثم جائزه علی السواء ثم مرجوحه احسن کما قال من صنع ابن الحاجب لان الباب لبیان المنصوب منه انتهی.  
و کان ینبغی ان یؤخر واجب الرفع عنها لما ذکر و فصل ضمیر مشغول به عن الفعل بحرف جر او باضافه ای  
بمضاف کوصل فیما مضی یجری فیجب النصب فی نحو ان زیدا مررت به او رایت اخاه اکرمک و الرفع فی نحو خرجت فاذا زید مر به عمرو و اخوه و یختار النصب فی نحو زیدا امرر به او انظر اخاه و الرفع فی نحو زید مررت به او رایت اخاه و یجوز الامران علی السواء فی نحو هند اکرمتها و زید مررت به او رایت اخاه فی دارها نعم یقدر الفعل من معنی الظاهر لا لفظه  
و سو فی ذا الباب وصفا ذا عمل بالفعل فیما تقدم ان لم یک مانع حصل نحو ا زیدا انت ضاربه الان او غدا بخلاف الوصف غیر العامل کالذی بمعنی الماضی او العامل غیر الوصف کاسم الفعل او الحاصل فیه مانع کصله الالف و اللام و علقه حاصله بتابع للاسم الشاغل للفعل کعلقه حاصله بنفس الاسم الواقع الشاغل للفعل فقولک ا زیدا ضربت عمرا و اخاه کقولک ا زیدا ضربت اخاه و شرط فی التسهیل ان یکون التابع عطفا بالواو کما مثلنا او نعتاکا زیدا رایت رجلا یحبه و زاد فی الارتشاف ان یکون عطف بیان کا زیدا ضربت عمرا اخاه

تعدّی الفعل ولزومه

علامة الفعل المعدّی أن تصل  
هما غیر مصدرٍ به نحو عمل  
فانصب به مفعوله إن لم ینب  
عن فاعلٍ نحو تدبّرت الکتب  
ولازمّ غیر المعدّی و حتم  
لزوم أفعال السجایا کنهم  
کذا افعللّ و المضاهی اقعنسا  
وما اقتضی نظافةً أو دنسا  
أو عرضاً أو طاوع المعدّی  
لواحدٍ کمدّه فامتدّا  
وعدّ لازماً بحرف جرّ  
وإن حذف فالنّصب للمنجرّ  
نقلاً و فی أنّ و إن یطّرد  
مع أمن لبسٍ کعجبت أن یدوا  
والأصل سبق فاعلٍ معنیً کمن  
من ألبسن من زارکم نسج الیمن  
ویلزم الأصل لموجبٍ عرا  
وترک ذاک الأصل حتما قد یری  
وحذف فضلةٍ أجز إن لم یضرّ  
کحذف ما سیق جواباً أو حصر  
ویحذف النّاصبها إن علما  
وقد یکون حذفه ملتزما  
و فیه رتب المفاعیل علامه الفعل المعدی ای المجاوز الی المفعول به ان تصل‌ها تعود علی غیر مصدر لذلک الفعل به نحو عمل فانک تقول الخیر عملته فتصل به هاء تعود علی غیر مصدره و احترز بها من هاء المصدر فانها توصل بالمتعدی نحو ضربته زیدا ای الضرب و باللازم نحو قمته‌ای القیام.  
تتمه و من علامته ایضا ان یصلح لان یصاغ منه اسم مفعول تام کمقت فهو ممقوت قال فی شرح الکافیه و المراد بالتمام الاستغناء عن حرف جر فلو صیغ منه اسم مفعول مفتقر الی حرف جر یسمی لازما کغضبت علی عمرو فهو مغضوب علیه  
فانصب به مفعوله الذی تجاوز الیه ان لم ینب عن فاعل نحو تدبرت الکتب و معلوم انه ان ناب عن فاعل رفع و فعل لازم غیر الفعل المعدی و هو الذی لا یتصل به ضمیر غیر مصدر و یقال له ایضا قاصر و غیر متعد و متعد بحرف جر.  
و حتم لزوم افعال السجایا جمع سجیه و هی الطبیعه کنهم اذا کثر اکله و ظرف و کرم و شرف و کذا حتم لزوم ما کان علی وزن افعلل بتخفیف اللام الاولی و تشدید الثانیه کاقشعر و اطمان و کذا افعنلل المضاهی اقعنسسا و هو احرنجم و کذا ما الحق بافعلل و افعنلل کاکوهد و احرنبا و کذا حتم لزوم ما اقتضی نظافه کطهر و نظف او دنسا کدنس و وسخ و نجس او اقتضی  
عرضا ای معنی غیر لازم کمرض و بریء و فرح او طاوع فاعله فاعل الفعل المعدی لواحد کمده فامتدا و دحرجته فتدحرج و المطاوعه قبول المفعول فعل الفاعل فان طاوع المعدی لاثنین کان متعدیا لواحد نحو کسوت زیدا جبه فاکتساها ر و عد فعلا لازما الی المفعول به بحرف جر نحو عجبت من انک قادم و فرحت بقدومک و عده ایضا بالهمزه نحو اذهبت زیدا و بالتضعیف نحو فرحته.  
و ان حذف حرف الجر فالنصب ثابت للمنجر ثم هذا الحذف لیس قیاسا بل نقلا عن العرب یقتصر فیه علی السماع کقوله تمرون الدیار و لم تعوجوا کلامکم علی اذا حرام و قد یحذف و یبقی الجر کقوله اذا قیل ای الناس شر قبیله اشارت کلیب بالاکف الاصابع  
و حذف حرف الجر فی ان و ان المصدریتین یطرد و یقاس علیه مع امن لبس کعجبت ان یدوا ای یعطوا الدیه و عجبت انک قائم ای من ان یدوا و من انک قائم و محل ان و ان حینئذ نصب عند سیبویه و الفراء و جر عند الخلیل و الکسائی قال المصنف و یؤید قول الخلیل ما انشده الاخفش: «و ما زرت لیلی ان تکون حبیبه  
الی و لا دین بها انا طالبه»  
بجر المعطوف علی ان تکون فعلم انها فی محل جر فان لم یؤمن اللبس لم یطرد الحذف نحو رغبت فی ان تقوم اذ یحتمل ان یکون المحذوف عن و لا یلزم من عدم الاطراد ای القیاس عدم الورود فلا یشکل بقوله تعالی و ترغبون ان تنکحوهن النساء فتامل  
فصل فی رتب المفاعیل و ما یتعلق بذلک  
و الاصل سبق مفعول هو فاعل معنی مفعولا لیس کذلک کمن من قولک البسن من زارکم نسج الیمن و من ثم جاز البسن ثوبه زیدا و امتنع اسکن ربها الدار و یلزم هذا الاصل لموجب عری ای وجد کان خیف لبس الاول بالثانی نحو اعطیت زیدا عمرا او کان الثانی محصورا نحو ما اعطیت زیدا الا درهما او ظاهرا و الاول مضمرا نحو اعطیتک درهما و ترک ذاک الاصل حتما قد یری لموجب کان کان الاول محصورا نحو ما اعطیت الدرهم الا زیدا او ظاهرا و الثانی مضمرا نحو الدرهم اعطیته زیدا او فیه ضمیر یعود علی الثانی کما تقدم و حذف مفعول فضله بان لم یکن احد مفعولی ظن لغرض اما لفظی کتناسب الفواصل و الایجاز و اما معنوی کاحتقاره اجز نحو ما و دعک ربک و ما قلی الضحی فان لم تفعلوا و لن تفعلوا البقره کتب الله لاغلبن انا و رسلی المجادله.  
و هذا ان لم یضر بفتح  
اوله و تخفیف الراء فان ضار ای ضر کحذف ما سیق جوابا لسائل او ما حصر لم یجز کقولک زیدا لمن قال من ضربت و نحو ما ضربت الا زیدا فلو حذف من الاول لم یحصل جواب و لو حذف من الثانی لزم نفی الضرب مطلقا و المقصود نفیه مقیدا و یحذف الفعل الناصبها ای الناصب الفضله جوازا ان علما کان کان ثم قرینه حالیه کانت کقولک لمن تاهب للحج مکه‌ای ترید او مقالیه کزیدا لمن قال من ضربت و قد یکون حذفه ملتزما کان فسره ما بعد المنصوب کما فی  
باب الاشتغال او کان نداء او مثلا کالکلاب علی البقر ای ارسل او جاریا مجراه ک انتهوا خیرا لکم النساء ای و ائتوا

التنازع فی العمل

إن عاملان اقتضیا فی اسمٍ عمل  
قبل فللواحد منهما العمل  
والثانی أولی عند أهل البصره  
واختار عکساً غیرهم ذا أسره  
وأعمل المهمل فی ضمیر ما  
تنازعاه و التزم ما التزما  
کیحسنان و یسیء ابناکا  
وقد بغی و اعتدیا عبداکا  
ولا تجیء مع أوّلٍ قد أهملا  
بمضمرٍ لغیر رفع أو هلا  
بل حذفه الزم إن یکن غیر خبر  
وأخّرته إن یکن هو الخبر  
وأظهر ان یکن ضمیرّ خبرا  
لغیر ما یطابق المفسّرا  
نحو أظنّ و یظنّانی أخا  
زیداً و عمراً أخوین فی الرّخا  
و یسمی ایضا باب الاعمال و هو کما یؤخذ مما سیاتی ان یتوجه عاملان لیس احدهما مؤکدا للاخر الی معمول واحد متاخر عنهما نحو ضربت و اکرمت زیدا فکل واحد من ضربت و اکرمت یطلب زیدا بالمفعولیه.  
ان عاملان فعلان او اسمان او اسم و فعل اقتضیا ای طلبا فی اسم عمل رفعا او نصبا او طلب احدهما رفعا و الاخر نصبا و کانا  
قبل فللواحد منهما العمل بالاتفاق اما الاول او الثانی مثال ذلک علی اعمال الاول قام و قعدا اخواک رایت و اکرمتهما ابویک ضربت و ضربتهما الزیدین ضربت و ضربونی الزیدین و مثاله علی اعمال الثانی قاما و قعد اخواک رایت و اکرمت ابویک ضربانی و ضربت الزیدین ضربت و ضربنی الزیدون و هذا فی غیر فعل التعجب اما هو فیشترط فیه اعمال الثانی کما اشترط المصنف فی شرح التسهیل فی جواز التنازع فیه خلافا لمن منعه کما احسن و اعقل زیدا  
و اعمال الثان اولی من اعمال الاول عند اهل البصره لقربه و اختار عکسا و هو اعمال الاول لسبقه غیرهم ای اهل الکوفه حال کونه ذا اسره‌ای صاحب جماعه قویه و اعمل المهمل من العمل فی الاسم الظاهر فی ضمیر ما تنازعاه وجوبا ان کان ما یضمر مما یلزم ذکره کالفاعل و التزم ما التزما من مطابقه الضمیر للظاهر فی الافراد و التذکیر و غیرهما کیحسنان و یسیء ابناکا فابناکا تنازع فیه یحسن و یسیء فاعمل یسیء فیه و اضمر فی یحسن الفاعل و لم یبال بالاضمار قبل الذکر للحاجه  
الیه کما فی ربه رجلا زید و منع جواز مثل هذا الکوفیون فجوز الکسائی یحسن و یسیء ابناک بناء علی مذهبه من جواز حذف الفاعل و جوزه الفراء بناء علی مذهبه من توجه العاملین معا الی الاسم الظاهر و جوز الفراء ایضا ان یؤتی بضمیر الفاعل مؤخرا نحو یحسن و یسیء ابناک هما و قد بغی و اعتدیا عبداکا فعبداکا تنازع فیه بغی و اعتدی فاعمل فیه الاول و اضمر فی الثانی و لا محذور لرجوع الضمیر الی متقدم فی الرتبه فان اعملت الاول و احتاج الثانی الی منصوب وجب ایضا اضماره نحو ضربنی و ضربته زید و ندر قوله  
بعکاظ یعشی الناظرین اذا هم لمحوا شعاعه و لا تجیء مع اول قد اهملا من العمل بمضمر لغیر رفع اوهلا بل حذفه‌ای ضمیر غیر الرفع الزم ان یکن فضله بان لم یوقع حذفه فی لبس و کان غیر خبر و غیر مفعول اول لظن نحو ضربت و ضربنی زید و ندر المجیء به فی قوله و اضمرنه و اخرنه وجوبا ان یکن ذلک الضمیر عمده بان کان هو الخبر لکان او ظن او المفعول الاول لظن او اوقع حذفه فی لبس ککنت و کان زید صدیقا ایاه و ظننی و ظننت زیدا عالما ایاه و ظننت منطلقه و ظنتنی منطلقا هند ایاها و استعنت و استعان علی زید به.  
و ذهب بعضهم فی الخبر و المفعول الاول الی جواز تقدیمه کالفاعل و آخر الی جواز حذفه ان دل علیه دلیل و ابن الحاجب الی الاتیان به اسما ظاهراو الاخفش الی انه ان وجدت قرینه حذف و الا اتی به اسما ظاهرا و لا تضمر بل اظهر مفعول الفعل المهمل ان یکن ضمیر لو اضمر خبرا فی الاصل لغیر ما یطابق المفسرا بکسر السین و هو المتنازع  
فیه بان کان مثنی و الضمیر خبرا عن مفرد نحو اظن و یظنانی اخا زیدا و عمرا اخوین فی الرخا فاخوین تنازع فیه اظن لانه یطلبه مفعولا ثانیا اذ مفعوله الاول زیدا و یظنانی لانه یطلبه مفعولا ثانیا فاعمل فیه الاول و هو اظن و بقی یظنانی یحتاج الی مفعول فلو اتیت به ضمیرا مفردا فقلت اظن و یظنانی ایاه زیدا و عمرا اخوین لکان مطابقا للیاء غیر مطابق لما یعود علیه و هو اخوین و لو اتیت به ضمیرا مثنی فقلت اظن و یظنانی ایاهما زیدا و عمرا اخوین لطابقه و لم یطابق الیاء الذی هو خبر عنه فتعین الاظهار و قد علمت ان المسئله حینئذ لیست من باب التنازع لان کلا من العاملین قد عمل فی ظاهر

المفاعیل الخمسة

مدخل؛ المفعول به

فصل: المفاعیل خمسه:  
احدها المفعول به: و قد سبق حکمه  
المفعول المطلق  
المصدر اسم ما سوی الزمّان من  
مدلولی الفعل کأمنٍ من أمن  
بمثله أو فعلٍ أو وصفٍ نصب  
وکونه أصلاً لهذین انتخب  
توکیداً او نوعاً یبین أو عدد  
کسرت سیرتین سیر ذی رشد  
وقد ینوب عنه ما علیه دلّ  
کجدّ کلّ الجدّ و افرح الجذل  
وما لتوکیدٍ فوحّد ابدا  
وثنّ و اجمع غیره و أفردا  
وحذف عامل المؤکّد امتنع  
وفی سواه لدیلٍ متّسع  
والحذف حتمّ مع آت بدلا  
من فعله کندلاً اللذ کاندلا  
وما لتفصیلٍ کإمّا منّا  
عامله یحذف حیث عنّا  
کذا مکرّرّ وذز حصرٍ ورد  
نائب فعلٍ لاسم عینٍ استند  
ومنه ما یدعونه مؤکّدا  
لنفسه أو غیره فالمبتدا  
نحو له علیّ ألف عرفا  
والثان کابنی أنت حقا صرفا  
کذاک ذو التشبیه بعد جمله  
کلی بکاً بکاء ذات عضله  
الثانی المفعول المطلق: و هو کما یؤخذ مما سیاتی المصدر الفضله المؤکد لعامله او المبین لنوعه او عدده و سمی مطلقا لانه یقع علیه اسم المفعول من غیر تقیید بحرف جر و لهذه العله قدمه علی المفعول به الزمخشری و ابن الحاجب.  
و اعلم ان الفعل یدل علی شیئین الحدث و الزمان و اما المصدر فهو اسم یدل علی ما سوی الزمان من مدلولی الفعل و هو الحدث کامن من امن بمثله‌ای بمصدر او فعل او وصف نصب نحو فان جهنم جزاؤکم جزاء موفورا الاسراء و کلم الله موسی  
تکلیما النساء و الصافات صفا الصافات و هو مضروب ضربا.  
و کونه‌ای المصدر اصلا لهذین ای للفعل و الوصف و هو مذهب اکثر البصریین هو الذی انتخب ای اختیر لان کل فرع یتضمن الاصل و زیاده و الفعل و الوصف بالنسبه الی المصدر کذلک دونه و ذهب بعض البصریین الی ان المصدر اصل للفعل و الفعل اصل للوصف و آخر الی ان کلا من المصدر و الفعل اصل براسه و الکوفیون الی ان الفعل اصل للمصدر توکیدا یبین المصدر اذا ذکر مع عامله کارکع رکوعا او نوعا یبین اذا وصف او اضیف او اضیف الیه او عدد کسرت سیرتین  
سیر ذی رشد و رجعت القهقری و قد ینوب عنه ما علیه دل ککل مضاف الیه کجد کل الجد و بعضکما فی الکافیه کضربته بعض الضرب و کذا مرادفه نحو افرح الجذل بالمعجمه‌ای الفرح و وصفه و الدال علی نوع منه او عدده او آلته او ضمیره او اشاره الیهکما فی الکافیه نحو سرت احسن السیر و اشتمل الصماء و رجع القهقری فاجلدوهم ثمانین جلده النور ضربته سوطا لا اعذبه احدا المائده ضربت ذلک الضرب و ینوب عنه ایضا ما یشارکه فی مادته و هو ثلاثه اسم مصدر نحو اغتسل غسلا و اسم عین نحو و الله انبتکم من الارض نباتا النوح و مصدر لفعل آخر نحو و تبتل الیه تبتیلا المزمل و ما لتوکید فوحد ابدا لانه بمنزله تکریر الفعل و الفعل لا یثنی و لا یجمع و ثن و اجمع غیره و افردا و حذف عامل المصدر المؤکد امتنع قال فی شرح الکافیه لانه یقصد به تقویه عامله و تقریر معناه و حذفه مناف لذلک و نقضه ابنه بمجیئه فی نحو سقیا و رعیا و رد بانه لیس من التوکید فی شیء و انما المصدر فیه نائب مناب العامل دال علی ما یدل علیه فهو عوض منه و یدل علی ذلک عدم جواز الجمع بینهما و لا شیء من المؤکدات یمتنع الجمع بینه و بین المؤکد.  
و فی حذف عامل سواه لدلیل علیه متسع فیبقی علی نصبه کقولک لمن قال ای سیر سرت سیرا سریعا و لمن قدم من سفره قدوما مبارکا و الحذف للعامل حتم مع مصدر آت بدلا من فعله سماعا فی نحو حمدا و شکرا و قیاسا فی الامر کندلا اللذ فی قول الشاعر:  
«علی حین الهی الناس جل امورهم  
فندلا زریق المال ندل الثعالب»  
فهو کاندلا و فی النهی نحو قیاما لا قعودا و الدعاء نحو سقیا و رعیا و الاستفهام للتوبیخ نحو ا توانیا و قد جد قرناؤک و لا فرق فیما ذکر بین ما له فعل کما تقدم   
و ما لیس له   
تذر الجماجم ضاحیا هاماتها  
بله الاکف کانها لم تخلق   
فیقدر له فعل من معناه ای اترک و ما لتفصیل لعاقبه ما قبله ک اما منا بعد و اما فداء محمد عامله یحذف حتما قیاسا حیث عنا ای عرض فالتقدیر فی الایه و الله اعلم فاما تمنون منا و اما تفدون فداء کذا فی الحکم مکرر ورد نائب فعل مسند الی اسم عین نحو زید سیرا سیرا ای یسیر سیرا.  
و کذا ذو حصر بالا او بانما ورد نائب فعل لاسم عین استند نحو ما انت الا سیرا و انما انت سیرا فان استند الی اسم معنی وجب الرفع علی الخبریه فی الصورتین نحو امرک سیر سیر و انما سیرک سیر البرید و منه‌ای من المصدر الذی حذف عامله حتما ما یدعونه‌ای یسمونه مؤکدا اما لنفسه او غیره فالمبتدا به‌ای فالاول و هو المؤکد لنفسه ما وقع بعد جمله لا محتمل لها غیره نحو له علی الف درهم عرفا و الثان و هو المؤکد لغیره ما وقع بعد جمله لها محتمل غیره کابنی انت حقا صرفا قال فی التسهیل و لا یجوز تقدم هذا المصدر علی الجمله التی قبله وفاقا للزجاج کذاک ذو التشبیه الواقع بعد جمله مشتمله علی اسم بمعناه  
و صاحبه کلی بکا بکاء ذات عضله‌ای صاحبه داهیه بخلاف الواقع بعد مفرد کصوته صوت حمار و الواقع بعد جمله لم تشتمل علی ما ذکر کهذا بکاء بکاء الثکلی.  
تتمه کالمصدر فی حذف عامله ما وقع موقعه نحو اعتصمت عائذا بک قاله فی شرح الکافیه

المفعول له

ینصب مفعولاً له المصدر إن  
أبان تعلیلاً کحد شکراً ودن  
وهو بما یعمل فیه متّخذ  
وقتاً وفاعلاً و إن شرطّ فقد  
فاجرره ب الحرف و لیس یمتنع  
مع الشروط کلزهدٍ ذا قنع  
وقلّ أن یصحبها المجرّد  
والعکس فی مصحوب ال وأنشدوا  
«لا أقعد الجبن عن الهیجاء  
ولو توالت زمر الأعداء»  
الثالث من المفاعیل المفعول له  
و یسمی المفعول لاجله و من اجله و هوکما قال ابن الحاجب ما فعل لاجله فعل مذکور ینصب حال کونه مفعولا له المصدر ان ابان تعلیلا للفعل کجد شکرا و دن و هو بما یعمل فیه و هو الفعل متحد وقتا و فاعلا و ان شرط مما ذکر فقد فاجرره باللام و نحوها مما یفهم التعلیل و هو من و فی نحو:  
«له ملک ینادی کل یوم  
لدوا للموت و ابنوا للخراب»  
«فجئت و قد نضت لنوم ثیابها  
لدی الستر الا لبسه المتفضل»  
«و انی لتعرونی لذکراک هزه  
کما انتفض العصفور بلله القطر»  
قال فی شرح الکافیه فان لم یکن ما قصد به التعلیل مصدرا فهو احق باللام او ما یقوم مقامها نحو سری زید للماء او للعشب و کلما ارادوا ان یخرجوا منها من غم الحج ان امراه دخلت النار فی هره حبستها.  
و لیس یمتنع الجر مع وجود الشروط المذکوره بل یجوز  
کَلِزُهْدٍ ذا قنع. ثم جواز ذلک علی اقسام ذکرها بقوله و قل ان یصحبها ای اللام المجرد من ال و الاضافه و کثر نصبه و اوجبه الجزولی و قال الشلوبین شیخ المصنف و لا سلف له فی ذلک و العکس و هو کثره صحبتها ثابت فی مصحوب ال و قل نصبه و انشدوا علیه قول بعضهم لا اقعد الجبن ای الخوف ای لاجله عن الهیجاء بالمد و یجوز قصره‌ای الحرب و لو توالت زمر الاعداء جمع زمره و هی الجماعه من الناس و فهم من کلامه استواء الامرین فی المضاف و صرح به فی التسهیل.

المفعول فیه و هو المسمّی ظرفا

الظرف وقتّ أو مکان ضمّنا  
فی باطّرادٍ کهنا امکث أزمنا  
فانصبه ب الواقع فیه مظهرا  
کان وإلا فانوه مقدّرا  
وکلّ وقتٍ قابلّ ذاک و ما  
یقبله المکان إلا مبهما  
نحو الجهات و المقادیر و ما  
صیغ من الفعل کمرمی من رمی  
وشرط کون ذا مقیساً أن یقع  
ظرفاً لما فی أصله معه اجتمع  
وما یری ظرفا و غیر ظرف  
فذاک ذو تصرّفٍ فی العرف  
وغیر ذی التصرّف الذی لزم  
ظرفیّة أو شبهها من الکلم  
وقد ینوب عن مکانٍ مصدر  
وذاک فی ظرف الزمان یکثر  
الرابع من المفاعیل المفعول فیه و هو المسمی ظرفا  
الظرف ایضا فی اصطلاحنا وقت او مکان ضمنا فی باطراد کهنا امکث ازمنا بخلاف ما لم یضمنها نحو یوم الجمعه مبارک او ضمنها بغیر اطراد و هو المنصوب علی التوسع نحو دخلت الدار فانصبه بالواقع فیه و هو المصدر و مثله الفعل و الوصف مظهرا کان کما تقدم و الا فانوه مقدرا نحو فرسخا لمن قال کم سرت و کل وقت سواء کان مبهما او مختصا قابل ذاک  
النصب و استثنی منه فی نکته علی مقدمه ابن الحاجب مذ و منذ و ما یقبله المکان الا ان کان مبهما بان افتقر الی غیره فی بیان صوره مسماه نحو الجهات الست و هی فوق و تحت و خلف و امام و یمین و یسار و ما اشبهها کجانب و ناحیه و المقادیر کالمیل و الفرسخ و البرید و الا ان کان من ما صیغ من الفعل ای مادته کمرمی من رمی و شرط کون ذا مقیسا ان یقع ظرفا لما ای لفعل فی اصله‌ای حروفه الاصلیه معه اجتمع کجلست مجلس زید و رمیت مرماه فان لم یقع کذلک کان شاذا یسمع و لا یقاس علیه کقولهم هو عمرو مزجر الکلب و  
عبد الله مناط الثریا و هو منی مقعد القابله و غیر ما ذکر من الامکنه لا یقبل النصب علی الظرفیه کالدار و المسجد و السوق و الطریق و ما یری ظرفا و غیر ظرف کان یری مبتدا او خبرا او فاعلا او مفعولا او مضافا الیه نحو یوم و شهر فذاک ذو تصرف فی العرف و غیر ذی التصرف الذی لزم ظرفیه کقط و عوض او شبهها کالجر بالحرف کعند و لدی من الکلم بیان للذی و قد ینوب عن ظرف مکان مصدر کان مضافا الیه الظرف فحذف و اقیم هو مقامه نحو جلست قرب زید و ذاک فی ظرف الزمان یکثر نحو انتظرته صلاه العصر و امهلته نحر جزورین و قد یجعل المصدر ظرفا دون تقدیر و منه ذکاه الجنین ذکاه امه و قد یقام اسم عین مضاف الیه الزمان مقامه نحو لا اکلمک هبیره بن قیس ای مده غیبته

المفعول معه

ینصب تالی الواو مفعولا معه  
فی نحو سیری و الطریق مسرعه  
بما من الفعل وشبهه سبق ذا  
النّصب لا بالواو فی القول الأحق  
وبعد ما استفهامٍ او کیف نصب  
بفعل کونٍ مضمرٍ بعض العرب  
والعطف إن یمکن بلا ضعفٍ أحق  
والنّصب مختارّ لدی ضعف النّسق  
والنّصب إن لم یجز العطف یحب  
أو أعتقد إضمار عاملٍ تصب  
الخامس من المفاعیل المفعول معه  
و اخره عنها لاختلافهم فیه هل هو قیاسی دون غیره و لوصول العامل الیه بواسطه حرف دون غیره.  
ینصب اسم تالی الواو التی بمعنی مع التالیه لجمله ذات فعل او اسم فیه معناه و حروفه حال کونه مفعولا معه و مثال ذلک موجود فی  
نحو سیری و الطریق مسرعه بما من الفعل و شبهه سبق ذا النصب لا بالواو فی القول الاحق بالترجیح الذی نص علیه سیبویه و قال الجرجانی بالواو و الزجاج بفعل مضمر و فهم من قوله سبق انه لا یتقدم علیه و هو کذلک بلا خلاف و ان قلت قد روی النصب بعد ما استفهام او کیف نحو ما انت و زیدا و کیف انت و قصعه من ثرید فبطل ما قرر من انه لا بد ان یسبقه فعل او شبهه فالجواب ان اکثرهم یرفعه و قد نصب هذا بفعل من کون مضمر بعض العرب فتقدیره ما تکون و زیدا و کیف تکون و قصعه من ثرید و العطف ان یمکن بلا ضعف فیه احق من النصب علی المفعولیه نحو کنت انا و زید کالاخوین و النصب علی المفعولیه مختار عند المصنف لدی ضعف عطف النسق نحو جئت و زیدا و اوجبه السیرافی بناء علی قاعدته ان کل ثان کان مؤثرا للاول ای مسببا له لا یجوز فیه الا النصب اذ قولک جئت و زیدا معناه کنت السبب فی مجیئه و النصب علی المفعولیه ان امکن و لم یجز العطف لمانع یجب نحو ما لک و زیدا بالنصب لان عطفه علی الکاف لا یجوز اذ لا یعطف علی ضمیر الجر الا باعاده الجار قاله فی شرح الکافیه و سیاتی فی باب العطف اختیار جوازه او اعتقد اذا لم یمکن النصب علی المفعولیه اضمار عامل ناصب له تصب نحو:  
«علفتها تبنا و ماء باردا  
حتی شتت هماله عیناها»  
ای و سقیتها.  
تتمه یجب العطف ان لم یجز النصب نحو تشارک زید و عمرو لافتقاره الی فاعلین فالاقسام حینئذ اربعه راجح العطف و واجبه و راجح النصب و واجبه و هذا خاتمه المفاعیل و عقبه المصنف بما هو مفعول فی المعنی فقال

الاستثناء

ما استثنیت إلا مع تمامٍ بنتصب  
وبعد نفی أو کنفی أنتخب  
إتباع ما اتصل وانصب ما انقطع  
وعن تمیم فیه إبدالّ وقع  
وغیر نصب سابقٍ إلا لما  
بعد یکن کما لو غلا عدما  
وألف إلا ذات توکیدٍ کلا  
تمرر بهم إلا الفتی إلا العلا  
وإن تکرّر لا لتوکیدٍ فمع  
تفریغٍ التأثیر بالعامل دع  
فی واحدٍ ممّا بإلا استثنی  
ولیس عن نصب سواه مغنی  
ودون تفریغٍ مع التقدم  
نصب الجمیع احکم به و التزم  
وانصب لتأخیرٍ وجیء بواحد  
منها کما لو کان دون زائد  
کلم یفوا إلا امرؤّ إلا علی  
وحکمها فی القصد حکم الأوّل  
واستثن مجروراً بغیرٍ معربا  
بما لمستثنیً بألا نسبا  
ولسویً سویً سواءٍ اجعلا  
علی الأصحّ ما لغیرٍ جعلا  
واستثن ناصبا بلیس وخلا  
وبعدا وبیکون بعد لا  
واجرر بسابقی یکون إن ترد  
وبعد ما انصب وانجرارّ قد یرد  
وحیث جرّا فهما حرفان  
کما هما إن نصبا فعلان  
وکخلا حاشا و لا تصحب ما  
وقیل حاش وحشا فاحفظهما  
الاستثناء و هو اخراج بالا او احدی اخواتها حقیقه او حکما من متعدد ما استثنت الا مع تمام و ایجاب ینتصب بها عند المصنف و بما قبلها عند السیرافی و بمقدر عند الزجاج نحو فسجد الملائکه کلهم اجمعون الا ابلیس الحجر و و ان وقع بعد نفی او ما هو کنفی و هو النهی و الاستفهام انتخب بفتح التاء اتباع ما اتصل للمستثنی منه فی اعرابه علی انه بدل منه بدل بعض من کل نحو و لم یکن لهم شهداء الا انفسهم النور و لا یلتفت منکم احد الا امراتک هود و من یقنط من رحمه ربه الا الضالون الحجر و یجوز النصب قال المصنف و هو عربی جید قال ابن النحاس کل ما جاز فیه الاتباع جاز فیه النصب علی الاستثناء و لا عکس.  
و انصب ما انقطع وجوبا نحو ما لهم به من علم الا اتباع الظن النساء و عن تمیم فیه ابدال وقع قال شاعرهم:  
«و بلده لیس لها انیس  
الا الیعافیر و الا العیس»  
و غیر نصب سابق علی المستثنی منه‌ای اتباعه فی النفی قد یاتی کقول حسان فانهم یرجون منه شفاعه اذا لم یکن الا النبیون شافع و لکن نصبه اختر ان ورد کقوله:  
«و ما لی الا آل احمد شیعه  
و ما لی الا مذهب الحق مذهب»  
اما فی الایجاب فلا یجوز غیر النصب نحو قام الا زیدا القوم و ان یفرغ سابق الا لما بعد ای للعمل فیه یکن ما بعد کما لو الا عدما فیعرب علی حسب ما یقتضیه ما قبلها و ذلک لا یقع الا بعد نفی او شبهه کلا تزر الا فتی لا یتبع الا الهدی و هل زکا الا الورع و الغ الا ذات توکید و هی التی تلاها اسم مماثل لما قبلها او تلت عاطفا فاجعلها کالمعدومه کلا تمرر بهم الا الفتی الا العلا کقوله:  
«ما لک من شیخک الا عمله  
الا رسیمه و الا رمله»  
و ان تکرر الا لا لتوکید فمع تفریغ من المستثنی منه بان حذف التاثیر بالعامل الواقع قبل الا دع فی واحد مما بالا استثنی مقدما کان او لا و لیس عن نصب سواه مغنی نحو ما قام الا زید الا عمرا الا بکرا و دون تفریغ مع التقدم لجمیع المستثنیات علی المستثنی منه نصب الجمیع احکم به و التزم و لا تدع العامل یؤثر فی شیء منها نحو قام الا زیدا الا عمرا الا خالدا القوم و انصب لتاخیر لجمیع المستثنیات عن المستثنی منه کلها فی غیر ما ذکر فی قوله و جیء بواحد منها معربا کما لو کان وحده دون زائد علیه فانصبه و ارفعه حیث یقتضی ذلک علی ما تقدم کلم یفوا الا امرؤ الا علی برفع الاول و نصب الثانی و قاموا الا زیدا الا عمرا الا خالدا بنصب الجمیع اذ لو لم یکن الا الاول لوجب نصبه و حکمها ای ما بعد المستثنی الاول من المستثنیات اذا لم یمکن استثناء بعضها من بعض فی القصد حکم المستثنی الاول فان کان خارجا بان کان الاول استثناء من موجب فما بعده کذلک و ان کان داخلا بان کان استثناء من غیر موجب فما بعده کذلک فان امکن استثناء بعضها من بعض نحو له عندی اربعون الا عشرین الا عشره الا خمسه الا اثنین استثنی کل واحد مما قبله او اسقط الاوتار و ضم الباقی بعد الاسقاط الی الاشفاع فالمجتمع هو الباقی بعد الاستثناء قاله فی شرح الکافی و استثن مجرورا بغیر لاضافته له حال کونه معربا بما لمستثنی بالا نسبا من وجوب نصب و اختیاره و اتباع علی ما تقدم و لکونها موضوعه فی الاصل لافاده المغایره شارکت الا فی الاخراج الذی معناه المغایره و لم تکن متضمنه معناها فلهذا لم تبن و لسوی بکسر السین مقصورا و ممدودا و سوی بضمها مقصورا و سواء بفتحها ممدودا اجعلا علی القول الاصح ما لغیر جعلا من استثناء و اعراب بما نسب للمستثنی بالا و مقابل الاصحقول سیبویه انها لا تستعمل الا ظرفا و لا تخرج عنه الا فی الضروره و رده المصنف بورودها مجروره بمنفی قوله (ص) دعوت ربی ان لا یسلط علی امتی عدوا من سوی انفسها و فاعلا فی قوله:  
«فلما اصبح الشر و امسی و هو عریان  
و لم یبق سوی العدوان دناهم کما دانوا»  
و مبتدا فی قوله:  
«و اذا تباع کریمه او تشتری  
فسواک بائعها و انت المشتری»  
و اسما للیس فی قوله:  
«ا اترک لیلی لیس بینی و بینها  
سوی لیله انی اذا لصبور»  
و قال الرمانی انها تستعمل ظرفا غالبا و کغیر قلیلا و اختاره ابن هشام و استثن ناصبا للمستثنی بلیس علی انه خبرها و اسمها مستتر کقوله (ص) ما انهر الدم و ذکر اسم الله تعالی علیه فکلوه لیس السن و الظفر و کذا خلا نحو قام القوم خلا زیدا و المستثنی بعدا و بیکون الکائن بعد لا کذا ایضا نحو قام القوم لا یکون زیدا و اسمها کلیس و اجرر بسابقی یکون و هما خلا و عدا ان ترد نحو:  
«خلا الله لا ارجو سواک و انما  
اعد عیالی شعبه من عیالکا»  
«ابحنا خیّهم قتلا و اَسْرا  
عدا الشمطاء و الطفل الصغیر»  
و ان وقعا بعد ما انصب بهما حتما لانهما فعلان اذما الداخلة  
علیهما مصدریه و هی لا تدخل الا علی الجمل الفعلیه کقوله:  
«الا کل شیء ما خلا الله باطل  
و کل نعیم لا محاله زائل»  
«یمل الندامی ما عدانی لانّنی  
بکل الذی یهوی ندیمی مولع»  
و انجرار بهما حینئذ قد یرد حکاه الاخفش و الجرمی و الربعی علی ان ما زائده و حیث جرا فهما حرفان للجر کما هما ان نصبا المستثنی فعلان استتر فاعلهما وجوبا کما سبق و کخلا فی نصب المستثنی بها و جره و غیر ذلک مما سبق حاشا عند المبرد و المازنی و المصنف و عند سیبویه انها لا تکون الا حرف جر و رد بقوله:  
«حاشا قریشا فان الله فضلهم  
علی البریه بالاسلام و الدین»  
و لکنها لا تصحب ما و اما الحدیث اسامه احب الناس الیّ ما حاشا فاطمه فلیست حاشا هذه الاداه بل فعل ماض بمعنی استثنی و ما الداخله علیه نافیه لا مصدریه هو من کلام الراوی و فی روایه ما حاشا فاطمه و لا غیرها و قیل فی حاشا فی لغه حاش و فی اخری حشا فاحفظهما

الحال

الحال وصفّ فضلةّ منتصب  
مفهم فی حال کفرداً أذهب  
وکونه منتقلاً مشتقاً  
یغلب لکن لیس مستحقاً  
ویکثر الجمود فی سعرٍ و فی  
مبدی تأوّلٍ بلا تکلّف  
کبعه مدّا بکذا یداً بید  
وکرّ زیدّ أسداً أی کأسد  
والحال إن عرّف لفظاً فاعتقد  
تنکیره معنیً کوحدک اجتهد  
ومصدرّ منکرّ حالاً یقع  
بکثرةٍ کبغتةٍ زیدّ طلع  
ولم ینکّر غالباً ذو الحال إن  
لم یتأخر أو یخصّص أی یبن  
من حد نفی او مضاهیه کلا  
یبغ امرؤ علی امریءٍ مستشهدین  
وسبق حالٍ ما بحرف جرّ قد  
أبوا و لا أمنعه فقد ورد  
ولا تجز حالاً من المضاف له  
إلا إذا اقتضی المضاف عمه  
أو کان جزء ماله أضیفا  
أو مثل جزئه فلا تحیفا  
والحال إن ینصب بفعلٍ صرّفا  
أو صفةٍ أشبهت المصرّفا  
فجائزّ تقدیمه کمسرعا  
ذا راحلّ ومخلصاً زیدّ دعا  
وعاملّ ضمّن معنی الفعل لا  
حروفه مؤخراً لن یعملا  
کتلک لیت و کان وندر  
نحو سعیدّ مستقرّاً فی هجر  
ونحو زیدّ مفرداً أنفع من  
عمرو معاناً مستجازّ لن یهن  
والحال قد یجیء ذا تعدّد  
لمفردٍ فاعلم و غیر مفرد  
وعامل الحال بها قد أکّدا  
فی نحو لا تعث فی الأرض مفسدا  
وإن تؤکد جملةً فمضمر  
عاملها ولفظها یؤخّر  
وموضع الحال تجیء جمله  
کجاء زیدّ و هو ناوٍ رحله  
وذات بدءٍ بمضارعٍ ثبت  
حوت ضمیراً و من الواو خلت  
وذات واو بعدها انو مبتدا  
له المضارع اجعلنّ مسندا  
وجملة الحال سوی ما قدّما  
بواوٍ او بمضمرٍ أو بهما  
والحال قد یحذف ما فیها عمل  
وبعض ما یحذف ذکره حظل  
الحال عندنا وصف جنس شامل ایضا للخبر و النعت فضله‌ای لیست احد جزای الکلام فصل مخرج للخبر منتصب  
مفهم فی حال کذا ای مبین لحال صاحبه‌ای الهیئه التی هو علیها فصل مخرج النعت و التمییز فی نحو لله دره فارسا کفردا اذهب ای فی حال تفردی.  
و لا یرد علی هذا الحد نحو مررت برجل راکب لانه مفهم فی حال رکوبه لان افهامه ضمنی و الغرض من تعریف الحال معرفه ما یقع علیه بعد معرفه  
استعمال العرب له منصوبا لا معرفته لیحکم له بالنصب فلا یلزم الدور علی ادخال الحکم بالنصب فی تعریفه قاله والدی رحمه الله آخذا من کلام صاحب المتوسط فی نظیر المساله و کونه منتقلا مشتقا ای وصفا غیر ثابت هو الذی یغلب وجوده فی کلامهم لکن لیس ذلک مستحقا فیاتی لازما بان کان مؤکدا نحو یوم ابعث حیا مریم او دل عامله علی تجدد ذات صاحبه نحو خلق الله الزرافه یدیها اطول من رجلیها او غیر ذلک مما هو مقصور علی السماع نحو قائما بالقسط آل عمران و یاتی جامدا لکن یکثر الجمود فی سعر بالسین المهمله و فی مبدی تاول بالمشتق بلا تکلف بان یدل علی مفاعله او تشبیه او ترتیب فالسعر کبعه مدا بکذا ای مسعرا او الدال علی المفاعله نحو یدا بید ای مقبوضا و الدال علی التشبیه نحو کر زید اسدا ای کاسد فی الشجاعه و الدال علی الترتیب نحو تعلم الحساب بابا بابا و ادخلوا رجلا رجلا و یقل اذا کان غیر مؤول بالمشتق بان کان موصوفا نحو فتمثل لها بشرا سویا مریم او دالا علی عدده نحو فتم میقات ربه اربعین لیله الاعراف او تفضیل نحو هذا بسرا اطیب منه رطبا او کان نوعا لصاحبه نحو هذا مالک ذهبا او فرعا له نحو هذا حدیدک خاتما او اصلا نحو هذا خاتمک حدیدا و الحال شرطه ان یکون نکره خلافا لیونس و البغدادیین مطلقا و الکوفیین فیما تضمن معنی الشرط و ان اتاک حال قد عرف لفظا فاعتقد تنکیره معنی کوحدک اجتهد ای منفردا و جاءوا الجماء الغفیر ای جمیعا و جائت الخیل بداد ای متبدده و مصدر منکر حالا یقع سماعا مطلقا عند سیبویه بکثره کبغته زید طلع ای باغتا و قیاسا عند المبرد علی ما کان نوعا من الفعل کجئت رکضا فیقیس علیه جئت سرعه و رجله و عند المصنف و ابنه بعد اما نحو اما علما فعالم و بعد خبر شبه به مبتدؤه کزید زهیر شعرا او قرن بال الداله علی الکمال نحو انت الرجل علما و لم ینکر غالبا ذو الحال ان لم یتاخر او لم یخصص او لم یبن ای یظهر واقعا من بعد نفی او من بعد مضاهیه و هو النهی و الاستفهام و ینکر ای یجوز تنکیره ان تاخر کقوله:  
«لمیه موحشا طلل  
یلوح کانه خلل»  
او تخصص بوصف نحو و لما جاءهم کتاب من عند الله مصدقا البقره فی قراءه بعضهم او اضافه نحو فی اربعه ایام سواء فصلت او وقع بعد نفی نحو و ما اهلکنا من قریه الا و لها کتاب معلوم الحجر او بعد نهی کلا یبغ امرؤ علی امریء مستسهلا او استفهام نحو:  
«یا صاح هل حم عیش باقیا فتری  
فی نفسک العذر فی ابعادها الاملا»  
و قد نکر نادرا من غیر وجود شیء مما ذکر و منه صلی رسول الله جالسا و صلی وراءه قوم قیاما و سبق حال ما بحرف جر قد ابوا کسبقها ما جر باضافه الیه و لا امنعه وفاقا للفارسی و ابنی کیسان و برهان فقد ورد فی الفصیح قال الله تعالی و ما ارسلناک الا کافه للناس السبا و قال الشاعر:  
«اذا المرء اعیته المروءه ناشئا  
فمطلبها کهلا علیه شدید»  
و اول ذلک المانعون بان کافه حال من الکاف فی ارسلناک و الهاء  
للمبالغه‌ای و ما ارسلناک الا کافا للناس و بان کهلا حال من الفاعل المحذوف من المصدر ای فمطلبه ایاها کهلا علیه شدید و سبقها المرفوع و المنصوب جائز خلافا للکوفیین و سبقها المحصور واجب کما جاء راکبا الا زید و سبقها و هی محصوره ممتنع و لا تجز حالا من المضاف له خلافا للفارسی الا اذا اقتضی المضاف عمله‌ای العمل فی الحال کقوله تعالی الیه مرجعکم جمیعا یونس. او کان المضاف جزء ما له اضیفا کقوله تعالی و نزعنا ما فی صدورهم من غل اخوانا الحجر او مثل جزئه فلا تحیفا کقوله تعالی  
ثم اوحینا الیک ان اتبع مله ابراهیم حنیفا النحل.  
و الصورتان الاخیرتان قال ابو حیان لم یسبق المصنف الی ذکرهما احد انتهی قلت قد نقلهما المصنف فی فتاویه عن الاخفش و قد تبعه علیهما جماعه و الحال ان ینصب بفعل صرفا او صفه اشبهت المصرفا فجائز خلافا للکوفیین تقدیمه علی ناصبه ما لم یعارضه معارض من کون عامله صله لال او لحرف مصدری او مقرونا بلام القسم او لام الابتداء او کونه جمله معها الواو کمسرعا ذا راحل و مخلصا زید دعا فان کان ناصبه غیر فعل کاسم الفعل او المصدر او فعلا غیر متصرف کفعل التعجب او صفه کذلک کافعل التفضیل فی بعض احواله لم یجز تقدیمه علیه. ضابط جمیع العوامل اللفظیه تعمل فی الحال الا کان و اخواتها و عسی علی الاصح و عامل ضمن معنی الفعل لا حروفه مؤخرا لن یعملا لضعفه کتلک و لیت و کان و لعل و‌ها التنبیه و الظروف المتضمنه معنی الاستقرار و ندر عندنا توسط الحال بین صاحبه و عامله اذا کان ظرفا او مجرورا مخبرا به و ان اجازه الاخفش بکثره نحو سعید مستقرا فی هجر و منع بعضهم هذه الصوره کما منع تقدیمه علیهما باجماع و تقدیم الحال علی عامله اذا کان افعل مفضلا به کون فی حال علی کون فی حال نحو زید مفردا انفع من عمرو معانا و هذا بسرا اطیب منه رطبا مستجاز لن یهن ای یضعف و الحال قد یجیء ذا تعدد لمفرد فاعلم کالخبر سواء کان الجمیع فی المعنی واحدا کاشتریت الرمان حلوا حامضا ام لم یکن کجاء زید عاذرا ذا مین و غیر مفرد نحو لقیت زیدا مصعدا منحدرا ثم ان ظهر المعنی رد کل حال الی ما یلیق به و الا جعل الاول للثانی و الثانی للاول و عامل الحال و کذا صاحبها بها قد اکدا فی نحو لا تعث فی الارض مفسدا و ارسلناک للناس رسولا النساء لامن من فی الارض کلهم جمیعا یونس و ان تؤکد الحال جمله معقوده من اسمین معرفتین جامدین لبیان یقین او فخر او تعظیم او نحو ذلک فمضمر عاملها نحو  
«انا ابن داره معروفا بها نسبی  
و هل بداره یا للناس من عار»  
ای احقه و قیل عاملها المبتدا و قیل الخبر الواقع فی الجمله و لفظها یؤخر وجوبا لعدم جواز تقدم المؤکد علی المؤکد و موضع الحال قد تجیء جمله خالیه من دلیل الاستقبال کجاء زید و هو ناو رحله و قد یجیء موضعه ظرف او مجرور متعلق  
بمحذوف وجوبا نحو رایت الهلال بین السحاب فخرج علی قومه فی زینته القصص و جمله الحال سواء کانت مؤکده‌ام لا اذا جیء بها ذات بدء بمضارع خال من قد ثبت او نفی بلا او ما او بماض تال الا او متلو باو حوت ضمیرا رابطا ظاهرا او مقدرا و من الواو خلت نحو و لا تمنن تستکثر المدثر ما لکم لا تناصرون الصافات.  
عهدتک ما تصبوا و فیک شبیبه فما لک بعد الشیب صبا متیما الا کانوا به یستهزؤن الحجر لاضربنه ذهب او مکث  
و ان اتی من کلام العرف جمله مبدوءه بما ذکر و هی ذات واو فلا تجره علی ظاهره بل بعدها ای بعد الواو انو مبتدا له المضارع المذکور اجعلن مسندا خبرا نحو:  
«فلما خشیت اظافیرهم  
نجوت و ارهنهم مالکا»  
ای و انا ارهنهم مالکا و ذات بدء بمضارع مقرون بقد یلزمها الواو نحو لم تؤذوننی و قد تعلمون انی رسول الله الصف قاله فی التسهیل و جمله الحال سوی ما قدما و هی الجمله الاسمیه مثبته او منفیه و الفعلیه المصدره بمضارع منفی او بماض مثبت او منفی بشرط ان تکون غیر مؤکده تاتی بواو فقط نحو جاء زید و عمرو قائم جاء زید و لم تطلع الشمس جاء زید و قد طلعت الشمس جاء زید و ما طلعت الشمس.  
و شرط جمله الحال المصدره بالماضی المثبت المتصرف المجرد من الضمیر ان تقترن بقد ظاهره او مقدره لتقربه من الحال و استشکله السعد و تبعه شیخنا العلامه الکافیجی بان الحال الذی هو قید علی حسب عامله فان کان ماضیا او حالا او مستقبلا فکذلک الحال فلا معنی لاشتراط تقریبه من الحال بقد قال فما ذکروه غلط نشا من اشتراک لفظ الحال بین الزمان الحاضر و هو ما یقابل الماضی و بین ما یبین الهیئه المذکوره انتهی.  
و قد اختار ابو حیان تبعا لجماعه عدم الاشتراط کما لو وجد الضمیر  
او تاتی بمضمر فقط نحو اهبطوا بعضکم لبعض عدو البقره فانقلبوا بنعمه من الله و فضل لم یمسسهم سوء آل عمران او جاءوکم حصرت صدورهم النساء. جاء زید ما قام ابوه او بهما نحو خرجوا من دیارهم و هم الوف البقره و الذین یرمون ازواجهم و لم یکن لهم شهداء الا انفسهم النور ا فتطمعون ان یؤمنوا لکم و قد کان فریق منهم یسمعون کلام الله البقره جاء زید و ما قام ابوه و الحال قد یحذف ما فیها عمل جوازا لدلیل حالی کقولک للمسافر راشدا مهدیا او مقالی نحو بلی قادرین القیامه.  
و بعض ما یحذف مما یعمل فی الحال وجب فیه ذلک حتی ان ذکره حُظِل ای منع منه کعامل الموکدة للجملة و النائبة مناب الخبر کما سبق و المذکورة للتوبیخ نحو اقاعدا و قد قام الناس او بیان زیادة او نقص بتدریج ک تصدیق بدینار فصاعدا و اشتره بدینار فسافلا و هو قیاس و ک هنیئا لک و هو سماع.  
تتمة: الاصل فی الحال ان تکون جائزة احذف و قد یعرض لها ما یمنع منه ککونها جوابا نحو راکیا لمن قال کیف جئت او مقصودا حضرها نحو لم اعده الا حرضا او نائبة‌عن الخبر نحو ضربی زیدا قادما او منهیا عنها نحو و لا تقربوا الصلاة و انتم سکاری

التمییز

إسمّ یمعنی من مبینّ نکره  
ینصب تمییزاً بما قد فسّره  
کشبرٍ ارضاً و قفیزٍ برّاً  
و منوین عسلاً وتمرا  
و بعد ذی وشبهها إذا  
أضفتها کمدّ حنطةٍ غذا  
والنّصب بعد ما أضیف وجبا  
إن کان مثل ملء الأرض ذهبا  
والفعال المعنی انصبن بأفعلا  
مفضّلاً کأنت أعلی منزلا  
وبعد کلّ ما اقتضی تعجّبا  
میّز کأکرم بأبی بکرٍ أبا  
واجرر بمن إن شئت غیر ذی العدد  
و الفاعل المعنی کطب نفسا تفد  
وعامل التمییز قدّم مطلقا  
وا لفعل ذو التصریف نزرا سبقا  
و هو الممیز و التبیین و المبین و التفسیر و المفسر بمعنی واحد. اسم بمعنی من مبین لابهام الاسم او نسبته نکرة ینصب تمییزا فخرج بالقید الاول الحال و بالثانی اسم لا و نحو:  
استغفر الله ذنبا لست محصیه رب العباد الیه الوجه و العمل و قد یاتی التمییز غیر مبین فیعد مؤکدا نحو:  
ان عدة الشهور عند الله اثنی عشر شهرا و قد یاتی بلفظ المعرفة نحو:  
و طبت النفس یا قیس عن عمرو فیعتقد تنکیره معنی و نصبه بما قد فسره فی تفسیر لاسم و بالمسند من فعل او شبهه فی تفسیر النسبة.  
هذا و الاسم المبهم الذی یفسره التمییز اربعة اشیاء:  
العدد ک احد عشر کوکبا و لا یجوز جرّ تمییزه و المقدار و هو مساحة کشبر ارضا و کیل نحو قفیز بُرا و وزن نحو منوین عسلا و تمرا و ما یشابه المقدار نحو مثقال ذرة خیرا یره و فرع التمییز نحو خاتم حدیدا و بعد ذی الثلاثة‌المذکورة فی البیت و نحوها کالذی ذکرته بعد اجرره اذا اضفتها بعمال المضاف الیه کمدُّ حنطة غذا و لا تحقّر ظلامة و لو شبر ارض و یجوز ایضا جرّه بمن کما سیذکره و رفعه علی البدل.  
و النصب للتمیز الواقع بعدما ای مبهم اضیف الی غیره وجبا ان کان الممیز لا یغنی عن المضاف الیه مثل ملؤ الارض ذهبا فان اغنی نحو هو اشجع الناس رجلا جاز الجرّ فتقول هو اشجع رجلٍ.  
و التمییز الفاعل فی المعنی انصبن بافعلا الکائن مفضلا کانت اعلی منزلا اذ معناه انت علا منزلک بخلاف غیره فیجب جرّه به ک زیدا اکمل فقیه.  
و بعد کل ما اقتضی تعجبا سواء کان بصیغة ما افعله او افعل به‌ام لا ممیز ناصبا کاکرم بابی بکر ابا و لله درّه فارسا و حسبک بزید رجلا و کفی به عالماو  
«بانت لتحزننا غفارة  
یا جارتا ما انت جراة»  
واجرر بمن التبعیضیة ان شئت کل ممیز غیر اربعة اشیاء التمییز ذی العدد ای المفسر له کما تقدم و التمییز الفاعل فی المعنی ان کان محمولا عن الفاعل صناعة کطبْ نفسا تُفَد او عن مضاف نحو:  
زید اکثر مالا و المحمول عن المفعول نحو:  
غرست الارض شجرا و عامل التمییز فدم مطلقا علیه اسما کان او فعلا جامدا او متصرف و الفعل ذو التصریف نزرا سبقا بضم اوله بالتمییز کقوله:  
«اتهجر لیلی بافراق حبیبها  
و ما کا دنفسا بالفراق تطیب»  
و قوله:  
«انفسا تطیب بنیل المنی  
و داعی المنون ینادی جهارا»  
و قاس ذلک الکسائی و المبرد و المازنی و اختاره المصنف فی شرح العمدة.

حروف الجرّ

هاک حروف الجرّ و هی من إلی  
حتی خلا حاشا عدا فی عن علی  
مذ ربّ اللام کی واوّ وتا  
والکاف و الواو وربّ و التا  
واخصص بمذ ومنذ وقتاً وبربّ  
منکّرا و التاء لله وربّ  
وما رووا من نحو ربّه فتی  
نزرّ کذا کها ونحوه أتی  
بعّض وبیّن وابتدئ فی الأمکنة  
بمن و قد تأتی لبدء الأزمنة  
وزید فی نفی وشبهه فجر  
نکرةً کما لباغٍ من مفر  
للآنتها حتی ولامّ الی  
ومن وباءّ یفهمان بدلا  
واللام للملک وشبهه و فی  
تعدیةٍ أیضا وتعلیلٍ قفی  
وزید و الظرفیّة استبن ببا  
وفی و قد یبیّنان السّببا  
بالبا استعن وعدّ عوّض ألصق  
ومثل مع و من و عن بها انطلق  
علی للاستعلا ومعنی فی و عن  
بعن تجاوزاً عنی بها انطق  
علی للاستعلا ومعنی فی و عن  
بعن تجاوزاً عنی من قد فطن  
وقد تجی موضع بعدٍ و علی  
کما علی موضع عن قد جعلا  
شبّه بکافٍ و بها التعلیل قد  
یعنی وزائدا لتوکیدٍ ورد  
واستعمل اسماً و کذا عن و علی  
من أجل ذا علیهما من دخلا  
ومذ ومنذ اسمان حیث رفعا  
أو أولیا الفعل کجئت مذ دعا  
وإن یجرّا فی مضیٍّ فکمن  
هما و فی الحضور معنی فی استبن  
وبعد من و عن وباءٍ زید ما  
فلم یعق عن عملٍ قد علما  
وزید بعد رُبٍّ و الکاف فکفّ  
وقد یلیهما وجرّّّ لم یکف  
وحذفت رُبّ لدی  
حذفٍ وبعضه یری مطرّدا  
هاک ای خذ حروف الجر و هی عشرون من و الی و حتی و خلا و حاشا و عدا و فی و عن و علی و مذ و منذ و رب و اللام و کی و قلّ من ذکرها و لا تجرّ الا ما الاستفهامیة و ان و ما و صلتهما و واو و تا و الکاف و الباء و لعل و قلّ من ذکر هذه ایضا و لا تجربها الا عُقیل و مت و قلّ من ذکرها ایضا و لا تجرّ بها الا هُذیل و زاد فی الکافیة لولا اذا و لیها ضمیر و هو مشهور عن سیبویه بالضاهر اخصص مذ و منذ و حتی و الکاف و الواو و رب و التاء فلا تجربها ضمیرا و اخصص بمذ و منذ وقتا غیر مستقب نحو:  
ما رایته مذیومنا و منذ یوم الجمعة و اخصص بربّ منکرا لفظا و معنی او معنی فقط کما قال فی شرح الکافیة نحو:  
ربّ رجل و اخیه.  
و التاء جارّة لله و رب مضافا الی الکعبة او الیاء‌نحو تالله و ترب الکعبة‌و تربی و سمع ایضا تالرحمن و ما رووا من ادخال رُب علی الضمیر نحو رُبه فتیً نزر من وجهین ادخالها علی غیر الضاهر و علی معرفة کذا نزر ادخال الکاف علی الضمیر کقوله:  
«لئن کان من جن لابرح طارقا  
و ان یک انسا ما کها الانس یفعل»  
و نحوه مما اتی کقوله:  
«فلا تری بعلا و ا حلائلا  
کهو و لا کهن الا حافظا»  
و کذا ادخال حتی علیه نحو:  
فلا و الله لا یبقی انس  
فتی حتاک یابن ابی زیاد»  
فصل: فی معنای حروف الجر بعِّض و بیّن الجنس و ابتدیء فی المکنة بالتفاق بمن نحو:  
لن تنالوا البرّ حتی انتفقوا مما تحبون و فاجتنبوا الرجس من الاوثان و سبحان الذی اسری بعبدی لیلا من المسجد الحرام و قد تاتی لبدء الازمنة کقوله تعالی لسمجد اسس علی التقوی من اول یوم و نفاه البصریون الا الاخفش و مذهبه و زید ای من عندنا فی نفی و شبهه و هو النهی و الاستفهام فجرّ نکرة کما بلاغ من مفرّ و هل من خالق غیر الله و زید عند الاخفش فی الایجاب فجرّ النکرة و المعرفة نحو:  
قد کان من مطر من فضل ورفنا  
فضلا علی الارض و الانعام و الناس»  
«یظل به الجر با یمثل قائما  
و یکثر فیه من حنین الاباعر»  
للانتهاء حتی نحو:  
حتی مطلع الفجر و لام نحو سقناه لبلد میت و الی نحو سرت البارحة الی آخر اللیل.  
و من و باء یفهمان بدلا نحو:  
ارضیتم بالحیاة‌الدنیا من الاخرة فلیت لی بهم قوما اذا رکبوا  
شنّوا الاغارة فرسانا و رکبانا  
و اللام للملک نحو لله ما فی السماوات و ما فی الارض و شبهه و هو الاختصاص نحو السرج للدابة‌و فب تعدیة ایضا و تعلیل قفی نحو:  
فهب لی من لدنک ولیا و  
انی لتعرونی لذکراک  
هزة کما انتقض العصفور بلله القطر»  
و زید للتوکید نحو:  
«فلا و الله لا یلقی لمابی  
و لا للمابهم ابدا دواء»  
و تاتی للتقویة و هو معنی بین التعدیة و الزیادة نحو:  
ان کنتم للرؤیا تعبرون و فعال لما یرد قال فی شرح الکافیة و لا یفعل ذلک بمعتد الی اثنین لعدم امکان زیادتها فیهما لانه لم یعهد و فی احدهما لعدم المرجح و الظرفیة حقیقة او محازا استبن بب و فی نحو و انکم لتمرّون علیهم مصبحین و باللیل و ما کنت بجنب الغربی و الم غلبت الروم فی ادنی الرض و لقد کان فی یوسف و اخوته آیات و قد یبیّنان السببا نحو فبظلم من الذین هادوا و دخلت امرءة النار فی هرّة حبستها.  
بالباء استعن نحو:  
بسم الله الرحمن الرحیم و عدّ نحو ذهب الله بنورهم و لا یجمع بینها و بین الهمزة‌و عوّض و التعویض غیر البدل نحو بعتک هذا بهذا و الصق نحو وصلتُ هذا بهذا و مثل مع و من التبعیضیة‌و عن بها انطق نحو نسبح بحمدک و عینا یشرب بها عبادالله و سال سائل بعذاب واقع.  
علی للاستعلاء حسا نحو و علیها و علی الفلک تحملون او معنی نحو تکبّر زید علی عمرو و معنی فی نحو:  
و اتّبعوا ما تتلوا الشیاطین علی ملک سلیمان و معنی عن نحو:  
اذا رضیتْ علیّ بنو قُشیر  
لعمروالله اعجبنی رضاها»  
بعن تجاوزا عنی من قد فطن نحو:  
رمیتن السهم عن القوس و قد یجیء موضع بعد نحو:  
لترکبن طبقا عن طبق و موضع علی نحو:  
لاه ابن عمک لا افضلت فی حسب  
عنّی و لا انت دیاّنی فتخزونی»  
کما علی موضع عن قد جعلا کما تقدّم و هذا تصریح بانّ لکلّ حرف معنی مختصا به و استعماله فی غیره علی وجه النیابة شبّه بکاف نحو زید کالاسد و بها التعلیل قد یعنی نحو واذکروه کما هداکم و زائدا لتوکید ورد نحو لیس کمثله شیء واستعمل اسما مبتداء نحو:  
«ابداً کالفراء فوق ذراها  
جین یطوی المسامع الصرّار»  
و فاعلا نحو:  
اتنهتون و لن ینهی ذوی شطط کالطعن  
یذهب فیه الزیت و الفتل»  
و مجرورا باسم نحو:  
و لعبت طیر بهم ابابیل  
فصیروا مثل کعصف ماکول»  
و بحرف نحو:  
«بکا اللقوة الشغواءجلت و لم اکن  
لاولع الا بالکمی المقنع»  
و کذا عن و علی یستعملان اسمین من اجل ذا علیهما من دخلا فی قوله:  
فقلت للرکب لمّاان علابهم  
من عن یمین الحبیا نظرةً قُبُلُ»  
و قوله:  
«غدتْ من علیه بعد ماتمَّ ظمؤها  
تصلّ و عن قیض ببیداء مجهل»  
و مذ و منذ اسمان حیث رفعا نحو ما رایته مذیومان و هما حینئذ فی الماضی بمعنی اوّل المدة و فی غیره بعمنی جمیع المدة و الصحیح انّهما حینئذ مبتدءان ما بعدهما خبر و قیل بالعکس و قسل ظرفقان و ملکان تامة محذوفة او أولیا الفعل او الجملة الاسمیة کجئت مذ دعا و  
«مازلت ابغی المال مذ انا یافع  
ولیدا و مهلا حین شبتُ و امردا»  
و ان تجرّا فی مضیّ فکَمِن الابتدائیة هما و فی الحضور اذا جرّا معنی فی ای الظرفیة استبن بهما و بعد من و عن وباء زید ما فلم یعُق ای لم یکفّ عن عمل قد علما و هو الجر نحو:  
مما خطیئاتهم و عما قلیلٍ، فبما نقضهم.  
قال فی شرح الکافیة و قد تحدث مع الباء تقلیلا و هی لغة‌هُذیل و زید بعد ربّ و الکاف فکف، عن العمل و ادخلتهما علی الجمل نحو:  
ربّما اوفیتُ فی علم  
ترفعن ثوبی شمالات»  
و ربما یودّ‌الذین کفروا و:  
«ربّما الجامل المؤبّل فیهم  
و عنا بینهن المهار»  
«احٌ ماجد لم یخزنی یوم مشهد  
کما سیف عمروه لم تخنه مضاربه»  
و قد یلیها ما و جرّ لم یکفّ نحو:  
«ماویّ یا ربّما غارة  
شعواء کاللذعة بالمیسم»  
«و ننصر مولان و نعلم انّه  
کما الناس مجروم علیه و جارم»  
و حذفت ربّ فجرّت مضمرة بعد بل و هو قلیل نحو:  
بل بلد ملؤالاکام قتمه  
لا یشتری کتّانه و جهرُمُه»  
و بعد الفاء و هو قلقل ایضا نحو:  
«فمثلک حبلی قد طرقت و مرضع  
فالهیتها عن ذی تمائم مغیل»  
و بعد الواو ضاع ذا العمل حتِب قال بعضهم ان الجرّ بالواو نفسها نحو:  
«و لیلٍ کموج البحر ارخیَ سدوله  
علیّ‌بانواع الهموم لیبتلی»  
و ربّما جرّت محذوفة دون حرف نحو:  
«رسم دار و قفت فی طلبه  
کدتُ اقصی الحساة من جلله»  
و قد یجرّ بسوی ربّ لدی حذف له و هو سما کقول بعضهم و قد قیل له کیف اصبحت خیرٍ و الحدلله ای علی خیر و بعضه یری مطّردا یقس علیه نحو:  
بکم درهمٍ اشتریت ای بکم من درهم و مررت برجل صالح الا صالحٍ فطالحٍ حکاه یونس ای ان لا أمُرَّ بصالحٍ فقد مررت بصالحٍ.

الإضافة

نوناً تلی الإعراب أو تنوینا  
مما تضیف احذف کطور سینا  
والثانی اجرر وانو من أو فی إذا  
لم یصلح إلا ذاک و اللام خذا  
لما سوی ذینک واخصص أوّلا  
أو أعطه التعریف بالذی تلا  
وإن یشابه المضاف یفعل  
وصفاً فعن تنکیره لا یعزل  
کربّ راجینا عظیم الأمل  
مروّع القلب قلیل الحیل  
وذی الإضافة اسمها لفظیة  
وتلک محضةّ ومعنویّة  
ووصل أل بذا المضاف مغتفر  
إن وُصلت بالثانی کالجعد الشعر  
أو بالذی له أضیف الثانی  
کزیدُ الضاربُ رأسِِِِِ الجانی  
وکونها فی الوصف کافٍ إن وقع  
مثنّیً أو جمعاً سبیله اتبع  
وربّما أکسب ثانٍ أولا  
تأنیثاً ان کان الحذف موهلا  
ولا یضاف اسمّ لما به اتحد  
معنی وأوّل موهماً إذا ورد  
وبعض الأسماء یضاف أبدا  
وبعض ذا قد یأت لفظاً مفردا  
وبعض ما یضاف حتما امتنع  
إیلاؤه اسماً ظاهراً حیث وقع  
کوحد لبّی ودوالی سعدیْ  
وشذّ إیلاء یدیْ للبّی  
وألزموا إضافةً الی الجمل  
حیث و إذا و إن ینوّن یحتمل  
إفراد إذا و ما کإذ معنیً کإذا  
أضف جوازاً نحو حین جانبذ  
وابن أو اعرب ما کإذ قد أجریا  
واختر بنا متلوّ فعلٍ بنیا  
وقبل فعلٍ معرب أو مبتدا  
أعرب و من بنی فلن یفنّدا  
وألزموا إذا إضافةً الی  
جمل الافعال کهن إذا اعتلی  
لمفهم اثنین معرّفٍ بلا  
تفرّقٍ أضیف کلتا وکلا  
ولا تضف لمفردٍ معرّفٍ  
أیّا و إن کرّرتها فأضف  
اوتنوِ الأجزا واخصص بالمعرفة  
موصولةً أیّاً وبالعکس الصّفه  
وإن تکن شرطاً او استفهاما  
فمطلقاً کمّل بها الکلاما  
والزموا إضافةً لدن فجرّ  
ونصبُ غدوةٍ بهما عنهم ندر  
ومع مع فیها قلیلّ ونقل  
فتحّ وکسرّ لسکونٍ یتصل  
واضمم بناءً غیراً ان عدمت ما  
له أضیف ناویاً ما عدما  
قبلُ کغیرُ بعدُ حسبُ أوّلُ  
ودونُ و الجهاتُ أیضاً وعلُّ  
وأعربوا نصباً إذا ما نکّرا  
قبلاً و ما من بعده قد ذکرا  
وما یلی المضاف یأتی خلفا  
عنه فی الاعراب إذا ما حذفا  
ورّبّما جرّوا الذی أبقوْا کما  
قد کان قبل حذف ما تقدّما  
لکن بشرط أن یکون ما حُذفْ  
مماثلاً لما علیه قد عُطف  
ویُحذفُ الثانی فیبقی الأوّل  
کحاله إذا به یتصلّ  
بشرط عطفٍ وإضافةٍ إلی  
مثل الذی له أضفت الأوّلا  
فصل مضافٍ شبه فعلٍ ما نصب  
مفعولاً أو ظرفاً أجز و لم یعب  
فصل یمینٍ واضطرارا وجدا  
بأجنبیٍّ أو بنعتٍ أو ندا  
نونا تلی الاعراب ای حروفه او تنوینا ملفوظا به او مقدرا مما تضیف احذف لان الاضافه تؤذن بالاتصال و التنوین و خلفه و هو النون یؤذنان بالانفصال کطور سینا و دراهمک و غلامی زید  
و الثانی و هو المضاف الیه اجرر وجوبا بالحرف المقدر عند المصنف و بالمضاف عند سیبویه و بالاضافه عند الاخفش و انو من ان کان المضاف بعض المضاف الیه و صح اطلاق اسمه علیه کذا قال فی شرح الکافیه تبعا لابن السراج مخرجا بالقید الاخیرنحو ید زید ممثلا بنحو خاتم فضه و ثوب خز او انو فی اذا لم یصلح الا ذاک نحو بل مکر اللیل و النهار السبا و اللام خذا ناویا لها لما سوی ذینک نحو غلام زید.  
و اخصص اولا بالثانی ان کان نکره کغلام رجل او اعطه التعریف بالذی تلا ان کان معرفه کغلام زید.  
و ان یشابه المضاف یفعل ای المضارع فی کونه مرادا به الحال او الاستقبال حال کونه وصفا کاسمی الفاعل و المفعول و الصفه المشبهه فعن تنکیره لا یعزل سواء اضیف الی معرفه او نکره و لذلک وصف به النکره ک هدیا بالغ الکعبه المائده و نصب علی الحال ک ثانی عطفه الحج و دخل علیه رب کرب راجینا عظیم الامل مروع القلب قلیل الحیل.  
و ذی الاضافه و هی اضافه الوصف الی معموله اسمها لفظیه لانها افادت تخفیف اللفظ بحذف التنوین و النون و تلک الاضافه و هی التی تفید التعریف او التخصیص اسمها محضه‌ای خالصه و معنویه ایضا لانها افادت امرا معنویا.  
و وصل ال بذا المضاف اضافه لفظیه مغتفر ان وصلت ال بالثان ای المضاف الیه کالجعد الشعر او وصلت بالذی له اضیف الثانی کزید الضارب راس الجانی او بما یعود الیه ان کان ضمیراکما فی التسهیل کمررت بالضارب الرجل و الشاتمه و  
منع المبرد هذه و جوز الفراء اضافه ما فیه ال الی المعارف کلها کالضاربک و الضارب زید بخلاف الضارب رجل و قد استعمله الامام الشافعی فی خطبه رسالته فقال الجاعلنا من خیر امه اخرجت و کونها ای ال فی الوصف فقط کاف ان وقع مثنی نحو مررت بالضاربی زید و الضاربی رجل او وقع جمعا سبیله‌ای سبیل المثنی اتبع بان کان جمع سلامه نحو مررت بالضاربی زید و الضاربی رجل و ربما اکسب ثان اولا تانیثا و تذکیرا ان کان الاول لحذف موهلا ای اهلا نحو:  
«و تشرق بالقول الذی قد اذعته  
کما شرقت صدر القناه من الدم»  
فاکسب القناه المؤنث الصدر المذکر التانیث لما اضیف الیه و نحو:  
«رؤیه الفکر ما یؤول له ال  
امر معین علی اجتناب التوانی»  
فاکسب الفکر المذکر رؤیه المؤنث التذکیر لما اضیف الیه و خرج بقوله ان کان لحذف موهلا ما لیس اهلا له بان یختل الکلام لو حذف فلا یکسبه ما ذکر کقام غلام هند و قامت امراة زید.  
و لا یضاف اسم لما به اتحد معنی فلا یضاف اسم لمرادفه و لا موصوف الی صفته و لا صفه الی موصوفها لان المضاف یتعرف بالمضاف الیه او یتخصص و الشیء لا یتعرف و لا یتخصص الا بغیره و اول موهما لذلک اذا ورد نحو هذا سعید کرز ای مسمی هذا  
للقب و مسجد الجامع ای مسجد الیوم الجامع او المکان الجامع و جرد قطیفه‌ای شیء جرد من قطیفه.  
و اعلم ان الغالب فی الاسماء ان تکون صالحه للاضافه و الافراد و بعض الاسماء یمتنع اضافته کالمضمرات و بعض الاسماء یضاف الی المفرد ابدا لفظا و معنی کقصاری و حمادی و بید و لدی  
و سوی و عند و ذی و فروعه و اولی و بعض ذا الذی ذکر انه یلزم الاضافه قد یلزمها معنی فقط و یات لفظا مفردا عنها ککل و بعض و ای نحو و ان کلا لما لیوفینهم هود و فضلنا بعضهم علی بعض الاسراء و ایا ما تدعوا الاسراء و بعض ما یضاف حتما امتنع ایلاؤه اسما ظاهرا فلا یلیه الا ضمیر حیث وقع کوحد نحو اذا دعی الله وحده المؤمن.  
«و کنت اذ کنت الهی وحدکا  
لم یک شیء یا الهی قبلکا»  
«و الذئب اخشاه ان مررت به  
وحدی و اخشی الریاح و المطرا»  
و لبّیْ و یختص بضمیر غیر الغائب نحو لبیک ای اجابه بعد اجابه و هو عند سیبویه مثنی للتکثیر و عند یونس مفرد اصله لبی بوزن فعلی قلبت الفه یاء فی الاضافه کانقلاب الف لدی و علی و الی و رد بانه لو کان مفردا جاریا مجری ما ذکر لم تنقلب الفه الا مع المضمر کلدی و قد وجد قلبها مع الظاهر فی البیت الاتی و دوالی کلبی نحو دوالیک ای تداولا بعد تداول و سعدی نحو سعدیک ای سعدا بعد سعد.  
و شذ ایلاء یدی للبی فی قول الشاعر:  
«دعوت لما نابنی مسورا  
فلبی فلبی یدی مسور»  
و کذا ایلاؤه ضمیر غائب فی قوله:  
«انک لو دعوتنی و دونی  
زوراء ذات مترع بیون»  
لقلت لبیه لمن یدعونی قاله فی شرح التسهیل  
و الزموا اضافه الی الجمل اسمیه کانت او فعلیه حیث و اذ نحو جلست حیث جلس زید و حیث زید جالس و اذکروا اذ کنتم قلیلا الاعراف و اذکروا اذ انتم قلیل الانفال و شذ اضافه حیث الی المفرد فی قوله:  
«ا ما تری حیث سهیل طالعا  
نجما یضیء کالشهاب لامعا»  
و ان ینون اذ و یکسر ذالها لالتقاء الساکنین یحتمل ای یجوز افراد اذ عن الاضافه و یجعل التنوین عوضا عما یضاف الیه نحو و انتم حینئذ تنظرون الواقعه و ما کاذ معنی ای فی المعنی و هو کل اسم  
زمان مبهم ماض کاذ اضف الی الجملتین جوازا نحو حین جا نبذ و جئتک حین الحجاج امیر و ابن علی الفتح او اعرب ما کاذ قد اجریا اما الاول فبالحمل علیها و اما الثانی فعلی الاصل و لکن اختر بنا متلو ای واقع قبل فعل بنیا ماض او مضارع مقرون باحدی النونین نحو:  
«علی حین الهی الناس جل امورهم  
فندلا زریق المال ندل الثعالب»  
و الواقع قبل فعل معرب او قبل مبتدا اعرب وجوبا عند  
البصریین نحو هذا یوم ینفع الصادقین المائده و جوز الکوفیون بناءه و اختاره المصنف فقال و من بنی فلن یفندا کقراءه نافع یوم ینفع و الزموا اذا اضافه الی جمل الافعال فقط کهن اذا اعتلی ای تواضع اذا تعاظم و تکبر و اجاز الاخفش و الکوفیون وقوع المتبدا بعدها و لم یسمع و نحو اذا السماء انشقت الانشقاق من باب و ان احد من المشرکین استجارک التوبه و نحو:  
«اذا باهلی تحته حنظلیه  
له ولد منها فذاک المذرع»  
علی اضمار کان کما اضمرت هی و ضمیر الشان فی قوله:  
«و نبئت لیلی ارسلت بشفاعه  
الی فهلا نفس لیلی شفیعها»  
فرع: مشبه اذا من اسماء الزمان المستقبل کاذا لا یضاف الا الی الجمله الفعلیه قاله فی شرح الکافیه نقلا عن سیبویه و استحسنه و قال لو لا ان من المسموع ما جاء بخلافه کقوله تعالی یوم هم بارزون المؤمن انتهی.  
و اجاب ولده عنها بانها مما نزل فیه المستقبل لتحقق وقوعه منزله الماضی و حینئذ فاسم الزمان فیه لیس بمعنی اذا بل بمعنی اذ و هی تضاف الی الجملتین قال ابن هشام و لم ار من صرح بان مشبه اذا کمشبه اذ یبنی و یعرب بالتفصیل السابق و قیاسه علیه ظاهر و منه هذا یوم ینفع الصادقین المائده لان المراد به المستقبل انتهی.  
قلت تقدم نقلا عنهم الاستدلال به علی مشبه اذ لانه مما نزل فیه المستقبل لتحقق وقوعه منزله الماضی لا سیما فی اوله قال بلفظ الماضی لمفهم اثنین لفظا و معنی او معنی فقط معرف بلا تفرق بعطف اضیف کلتا و کلا نحو جاءنی کلا الرجلین  
«ان للخیر و للشر مدی  
و کلا ذلک وجه و قبل»  
و لا یضافان لمفرد و لا لمنکر خلافا للکوفیین و لا لمفرق و شذ:  
«کلا اخی و خلیلی واجدی عضدا  
فی النائبات و المام الملمات»  
و لا تضف لمفرد معرف ایا بل اضفها الی مثنی او مجموع مطلقا او مفرد منکر و ان کررتها فاضف الی المفرد المعرف نحو:  
«فلئن لقیتک خالیین لتعلمن  
ایی و ایک فارس الاحزاب»  
او ان تنو الاجزا فاضفها الیه نحو ای زید حسن ای ای اجزائه.  
و اخصصن بالمعرفه مع اشتراط ما سبق موصوله ایا فلا تضفها الی نکره خلاف لابن عصفور نحو ایهم اشد مریم و بالعکس ای الصفه و الحال فلا یضافان الا الی نکره کمررت بفارس ای فارس و بزید ای فارس و ان تکن ای شرطا او استفهاما فمطلقا سواء اضیفت الی معرفه او نکره کمل بها الکلاما نحو ایها الاجلین قضیت القصص فبای حدیث  
الاعراف.  
فرع: اذا اضیفت ای الی مثنی معرفه افرد ضمیرها او الی نکره طوبق و الزموا اضافه لدن و هو ظرف لاول غایه زمان او مکان مبنی الا فی لغه قیس فجر و افرادها و نصب غدوه بها علی التمییز او التشبیه بالمفعول به او اضمار کان و اسمها الوارد عنهم ندر و کذا رفعها علی اضمار کان کما حکاه الکوفیون و یعطف علی غدوه المنصوبه بالجر لان محلها جر و جوز الاخفش النصب قال المصنف و هو بعید عن القیاس  
و مع اسم لمکان الاجتماع او وقته معرب الا فی لغه ربیعه فیقولون مع بتسکین العین فیها بناء و هو قلیل و قال سیبویه ضروره و منه  
«فریشی منکم و هوای معکم  
و ان کانت زیارتکم لماما»  
و نقل فی هذه الحاله فتح و کسر لعینها لسکون یتصل بها مستند الاول الخفه و الثانی الاصل فی التقاء الساکنین.  
تتمة: لا تنفک مع عن الاضافه الا حالا بمعنی جمیع کقوله بکت عینی الیسری فلما زجرتها عن الجهل بعد الحلم اسکبتا معا  
و اضمم بناء وفاقا للمبرد غیرا ان عدمت ما له اضیف حال کونک ناویا معنی ما عدما قال فی شرح الکافیه لزوال المعارض للشبه المقتضی للبناء و هو عدم الاستقلال بالمفهومیه.  
قلت و هی نظیره‌ای فیاتی فی هذه ما قلته فیها و هو وجود هذه العله فیها اذا لم ینو المضاف الیه مع قولهم باعرابها حینئذ فالاحسنما ذهب الیه الاخفش من کونها معربه فی هذه الحاله ایضا  
کما اجمعوا علی ان فتحها فی هذه الحاله مطلقا و ضمها مع التنوین الذی هو قلیل حرکتا اعراب و شرط ابن هشام لجواز حذف ما تضاف الیه ان یقع بعد لیس نحو قبضت عشره لیس غیر ای لیس المقبوض غیر ذلک او لیس غیر ذلک مقبوضا و ذکر ابن السراج فی الاصول و غیره وقوعها بعد لا ثم بناؤها علی الحرکه لان لها اصلا فی التمکین و لولاه لم یفارقها البناء و کانت ضمه لئلا یلتبس الاعراب بالبناء قاله فی شرح التسهیل.  
و خرج بقوله ان عدمت الی آخره ما اذا لم یعدم المضاف الیه و اما اذا عدم و لم ینو فانها حینئذ معربه و سیاتی تصریحه بهذه الحاله و کذا اذا نوی لفظه دون معناه کما قاله فی شرح الکافیه  
و اخرجه تقییدی المنوی بالمعنی قبل کغیر فی جمیع ما تقدم فتبنی علی الضم اذا حذف ما تضاف الیه و نوی معناه نحو لله الامر من قبل و من بعد الروم دون ما اذا لم یحذف نحو جئت قبل العصر او حذف و لم ینو نحو:  
«فساغ لی الشراب و کنت قبلا  
اکاد اغص بالماء الحمیم»  
او نوی لفظه نحو:  
«و من قبل نادی کل مولی قرابه  
فما عطفت مولی علیه العواطف»  
و الاحسن فیها ایضا و فیما بعدهاما اختاره الاخفش من الاعراب مطلقاو مثلها ایضا بعد فتبنی و تعرب علی التفصیل المتقدم کالایه السابقه و نحو جئت بعد العصر و قریء لله الامر من قبل و من بعد الروم و کذا حسب نحو قبضت عشره فحسب ای فحسبی ذلک  
و هذا حسبک من رجل و اول کما حکاه الفارسی من قولهم ابدا بذا من اول بالضم علی نیه معنی المضاف الیه و الجر علی نیه لفظه و الفتح علی ترک نیته و منع صرفه للوزن و الوصف و دون و الجهات الست ایضا نحو:  
«اذا انا لم اومن علیک و لم یکن  
لقاؤک الا من وراء وراء»  
و حکی الکسائی ا فوق تنام ام اسفل بالنصب ای ا فوق هذا و عل بمعنی فوق نحو:  
«و لقد سددت علیک کل ثنیه  
و اتیت فوق بنی کلیب من عل»  
مکر مفر مقبل مدبر معا کجلمود صخر حطه السیل من عل و فهم من ذکر المصنف لها جواز اضافتها لفظا و به صرح الجوهری و خالفه ابن ابی الربیع  
و اعربوا نصبا و جرا کما تقدم و رفعا اذا ما نکرا ای قطع عن الاضافه لفظا و نیه قبلا و ما من بعده و قبله قد ذکرا و شمل ذلک عل و به صرح بعضهم لکن قال ابن هشام ما اظن نصبها موجودا ثم هو علی الظرفیه فی قبل و ما بعده الا حسب فعلی الحالیه و ذکر المصنف ان اسماء الجهات ما عدا فوق و تحت تتصرف تصرفا متوسطا و ان دون تتصرف تصرفا نادرا و ما یلی المضاف ای المضاف الیه یاتی خلفا عنه‌ای عن المضاف فی الاعراب و التذکیر و التانیث و غیرها اذا ما حذفا نحو:  
و جاء ربک الفجر ای امر ربک و تجعلون رزقکم الواقعه‌ای بدل شکر رزقکم.  
یسقون من ورد البریص علیهم بردی یصفق بالرحیق السلسل ای ماء بردی و هو نهر بدمشق  
«مرّت بنا فی نسوه خولة  
و المسک من اردانها نافحه»  
ای رائحته، ان هذین حرام علی ذکور امتیای استعمالهما و تلک القری اهلکناهم الکهف ای اهلها تفرقوا ایادی سبا ای مثلها  
و ربما جروا المضاف الیه الذی ابقوا کما قد کان قبل حذف ما تقدما و هو المضاف لکن لا مطلقا بل بشرط ان یکون ما حذف مماثلا فی اللفظ و المعنی لما علیه قد عطف او مقابلا له فالاول نحو:  
«ا کل امری تحسبین امرا  
و نار توقد باللیل نارا»  
و الثانی کقراءه بعضهم تریدون عرض الدنیا و الله یرید الاخره الانفال ای باقی الاخره کذا قدره ابن ابی الربیع و یحذف الثانی فیبقی الاول بلا تنوین کحاله اذا به یتصل بشرط عطف علی هذا المضاف و اضافه لهذا المعطوف الی مثل الذی له اضفت الاولا کقولهم قطع الله ید و رجل من قالها ای قطع الله ید من قالها و  
رجل من قالها و قد یاتی ذلک من غیر عطف کما حکی الکسائی من قولهم ا فوق تنام ام اسفل فصل مضاف عن المضاف الیه بالنصب مفعول اجز شبه فعل صفه لمضاف ای مصدر او اسم فاعل ما نصب ذلک المضاف فاعل فصل مفعولا تمییز او ظرفا اجز المعنی اجز ان یفصل الذی نصبه المضاف علی المفعولیه او الظرفیه بینه و بین المضاف الیه کقراءه ابن عامر قتل اولادهم شرکائهم الانعام و قول بعضهم ترک یوما نفسک و هواها سعی لها فی رداها و قوله تعالی فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله ابراهیم و قوله ص \هل انتم تارکو لی صاحبی  
و قال الشاعر:  
«فرشنی بخیر لا اکونن و مدحتی  
کناحت یوما صخره بعسیل»  
و لم یعب فصل یمین حکی الکسائی هذا غلام و الله زید و اضطرارا وجدا الفصل باجنبی من المضاف کقوله:  
«ما ان وجدنا للهوی من طب  
و لا عدمنا قهر وجد صب»  
و قوله:  
«انجب ایام والداه به  
اذ نجلاه فنعم ما نجلا»  
و قوله:  
«تسقی امتیاحا ندی المسواک ریقتها  
کما تضمن ماء المزنه الرصف»  
و قوله:  
کما خط الکتاب بکف یوما یهودی یقارب او یزیل او بنعت نحو:  
«نجوت و قد بل المرادی سیفه  
من ابن ابی شیخ الاباطح طالب»  
او ندا مثل له فی شرح الکافیه بقوله:  
«کان برذون ابا عصام  
زید حمار دق باللجام»  
و یحتمل ان یکون علی لغه اجراء اب بالالف علی کل حال و زید بدل منه او عطف بیانقاله ابن هشام.  
تتمهمن الفواصل اما قال فی الکافیه و الفصل بها مغتفرکقوله:  
«هما خطتا اما اسار و منه  
و اما دم و الموت بالحر اجدر»

المضاف الی یاء المتکلم

آخر ما أضیف للیا اکسر إذا  
لم یک معتلا کرامٍ وقذا  
أو یکُ کابنین وزیدین فذی  
جمیعها الیا بعد فتحها احتذی  
وتدغم الیا فیه و الواو و إن  
ما قبل واوٍ ضُمَّ فاکسره یهن  
وألفاً سلّم و فی المقصور عن  
هذیلٍ انقلابها یاءً حسن  
فصل فی المضاف الی یاء المتکلم  
الصحیح انه معرب خلافا لابن الخشاب و الجرجانی فی قولهما انه مبنی لاضافته الی غیر متمکن لاعراب المضاف الی الکاف و الهاء و المثنی المضاف الی الیاء و لبعضهم فی قوله انه لیس بمبنی لعدم الشبه و لا معرب لعدم تغیر حرکته.  
آخر ما اضیف للیا اکسر اذا لم یک معتلا او جاریا مجراه کصاحبی و غلامی و ظبیی و دلوی و لک حینئذ فی الیاء الفتح و السکون و حذفها لدلاله الکسر علیها نحو:  
«خلیل املک منی  
بالذی کسبت یدی و ما لی فیما یقتنی طمع»  
و فتح ما ولیته فتقلب الفا نحو اطوف ما اطوف ثم آوی الی اما و یروینی النقیع و حذف الالف و ابقاء الفتح نحو:  
«و لست بمدرک ما فات منی  
بلهف و لا بلیت و لا لو انی»  
فان یک معتلا کرام و قذی او یک مثنی او مجموعا جمع سلامه کابنین و زیدین فذی جمیعها الیا المضاف الیها بعد بالضم فتحها و سکون الیاء التی فی آخر المضاف احتذی ثم فی ذلک تفصیل و ذلک انه تدغم الیا التی فی آخر المضاف فیه‌ای فی الیاء المضاف الیه نحو جاءنی قاضی و رایت قاضی و غلامی و زیدی و مررت بقاضی و غلامی و زیدی.  
و الواو تدغم فیه ایضا بعد قلبها یاء نحو:  
«اودی بنی و اعقبونی  
حسرة عند الرقاد و عبره لا تقلع»  
و ان ما قبل واو ضم فاکسره یهن فان فتح فابقه نحو هؤلاء مصطفی و الفا سلم نحو محیای و عصای و غلامای و سلامه الالف التی فی المثنی فی لغه الجمیع و فی التی فی المقصور عن هذیل انقلابها یاء حسن نحو سبقوا هوی و اعنقوا لهواهم فتخرموا و لکل جنب مصرع.  
خاتمه  
المستعمل فی اضافه اب و اخ و حم و هن الی یاء ابی و اخی و حمی و هنی و اجاز المبرد ابی برد اللام و فی فم فی و قل فمی و اجاز الفراء فی ذی ذی و صححوا انها لا تضاف الی ضمیر اصلا

الجزء الثانی

إعمال المصدر

بفعله المصدر ألحق فی العمل  
مضافاً أو مجرّداً أو مع أل  
إن کان فعلّ مع أن أو ما یحلّ  
محلّه ولاسم مصدرٍ عمل  
وبعد جرّه الذی أضیف له  
کمّل بنصبٍ أو برفعٍ عمله  
وجُرَّ ما یتبع ما جرّ و من  
راعی فی الاتباع المحلّ فحسن  
باب اعمال المصدر  
و فیه اعمال اسمه بفعله المصدر الحق فی العمل سواء کان مضافا و هو اکثر او مجردا منونا و هو اقیس او مع ال و هو اندر ثم لانه لا یعمل مطلقا بل ان کان غیر مضمر و لا محدود و لا مجموع و کان  
فعل مع ان او مع ما المصدریه یحل محله نحو و لو لا دفع الله الناس البقره او اطعام فی یوم ذی مسغبه یتیما البلد و  
«ضعیف النکایه اعدائه  
یخال الفرار یراخی الاجل»  
بخلاف المضمر نحو ضربک المسیء حسن و هو المحسن قبیح و المحدود نحو عجبت من ضربتک زیدا و شذ یحایی به الجلد الذی هو حازم بضربه کفیه الملا نفس راکب و المجموع و شذ ترکته بملاحس البقر اولادها.  
و لاسم مصدر و هو الاسم الدال علی الحدث غیر الجاری علی الفعل ان کان غیر علم و لا میمی عمل عند الکوفیین و البغدادیین نحو:  
«ا کفرا بعد رد الموت عنی  
و بعد عطائک المائه الرتاعا»  
فان کان علما کسبحان للتسبیح و فجار و حماد للفجره و المحمده فلا عمل له بالاجماع او میمیا فکالمصدر بالاجماع نحو:  
«ا ظُلَیم انّ مصابکم رجلا  
اهدی السلام تحیه ظلم»  
و بعد جره‌ای المصدر معموله الذی اضیف له کمل بنصب عمله ان اضیف الی الفاعل و هو الاکثر کمنع ذی غنی حقوقا شین او کمل برفع عمله ان اضیف الی المفعول و هو کثیر ان لم یذکر الفاعل نحو لا یسام الانسان من دعاء الخیر فصلت و قلیل ان ذکر نحو بذل مجهود مقل زین و خصه بعضهم بالشعر و رد بقوله تعالی و لله علی الناس حج البیت  
من استطاع الیه سبیلا آل عمران. تتمه قد یضاف الی الظرف توسعا فیعمل فیما بعده الرفع و النصب کحب یوم عاقل لهوا صبا و جر ما یتبع ما جر مراعاه للفظ نحو عجبت من ضرب زید الظریف و من راعی فی الاتباع المحل فرفع تابع الفاعل و نصب تابع المفعول المجرورین لفظا فحسن فعله کقوله السالک الثغره الیقظان سالکها مشی الهلوک علیها الخیعل الفضل و قوله:  
«قد کنت داینت بها حسانا  
مخافه الافلاس و اللیانا»  
تتمه: یجوز فی تابع المفعول المجرور اذا حذف الفاعل مع ما ذکر الرفع علی تقدیر المصدر بحرف مصدری موصول بفعل لم یسم فاعله.

إعمال اسم الفاعل

کفعله اسم فاعلٍ فی العمل  
إن کان عن مضیّه بمعزل  
وولی استفهاماً أو جرف ندا  
أو نفیا او جافصة أو مسندا  
وقد یکون نعت محذوفٍ عُرِف  
فیستحق العمل الذی وصف  
وإن یکن صلة ففی المضی  
وغیره إعماله قد ارتضی  
فعّالّ او مفعالّ او فعول  
فی کثرةٍ عن فاعلٍ بدیل  
فیستحق ماله من عمل  
وفی فعیلٍ قلّ ذا وفعل  
وما سوی المفرد مثله جعل  
فی الحکم و الشروط حیثما عمل  
وانصب بذی الإعمال تلواً واخفض  
وهو لنصب ما سواه مقتضی  
واجرر أو انصب تابع الذی انخفض  
کمبتغی جاهٍ ومالاً من نهض  
وکلّ ما قُرّر لاسم فاعل  
یُعطی اسم مفعولٍ بلا تفاضل  
فهو کفعلٍ صیغ للمفعول فی  
معناه کالمعطی کفافاً یکتفی  
وقد یضاف ذا الی اسمٍ مرتفع  
معنیً کمحمود المقاصد الورع  
باب اعمال اسم الفاعل  
و هو کما قال فی شرح الکافیه ما صیغ من مصدر موازنا للمضارع لیدل علی فاعله غیر صالح للاضافه الیه و فی الباب اعمال اسم المفعول. کفعله اسم فاعل فی العمل مقدما و مؤخرا ظاهرا و مضمرا جاریا  
علی صیغته الاصلیه و معدولا عنها ان کان عن مضیه بمعزل لانه حینئذ یکون لفظه شبیها بلفظ الفعل المدلول به علی الحال و الاستقبال و هو المضارع فان لم یکن فان کان صله لال فسیاتی و الا فلا یعمل خلافا للکسائی و ان ولی استفهاما نحو ا ضارب زید عمرا او حرف ندا نحو یا طالعا جبلا و هو من قسم النعت المحذوف منعوته و لذا لم یذکره فی الکافیه او نفیا نحو ما ضارب زید عمرا او جا صفه نحو مررت برجل ضارب زیدا او جاء حالا نحو جاء زید ضاربا عمرا  
او خبرا مسندا لذی خبر نحو زید ضارب عمرا کان قیس محبا لیلی ان زیدا مکرم عمرا ظننت عمرا ضاربا خالدا و قد یکون نعت محذوف عرف فیستحق العمل الذی وصف نحو و من الناس و الدواب و الانعام مختلف الوانه فاطر ای صنف مختلف و ان یکن اسم الفاعل صله ال ففی المضی و غیره اعماله قد ارتضی عند الجمهور و ذهب الرمانی الی انه لا یعمل حینئذ فی الحال و بعضهم الی انه لا یعمل مطلقا و ان ما بعده باضمار فعل فعال او مفعال او فعول الدالات علی المبالغه فی کثره عن فاعل بدیل فیستحق ما له من عمل بالشروط المذکوره عند جمیع البصریین نحو اما العسل فانا شراب و انه لمنحار بوائکها:  
«ضروب بنصل السیف سوق سمانها  
اذا عدموا زادا فانک عاقر»  
و فی فعیل الدال علی المبالغه ایضا قل ذا العمل حتی خالف فیه جماعه من البصریین و فی فعل کذلک قل ایضا نحو ان الله سمیع دعاء من دعاه  
«اتانی آن هم مزقون عرضی  
جحاش الکرملین لها»  
و ما سوی المفرد من اسم الفاعل و امثله المبالغه کالمثنی و المجموع مثله جعل فی الحکم و الشروط حیثما عمل کقوله القاتلین الملک الحلاحلا خیر معد حسبا و نائلا و قوله  
«ثم زادوا آن هم فی قومهم  
غفر ذنبهم غیر فخر»  
تتمه: المصغر من اسم الفاعل و المفعول لا یعمل الا عند الکسائی  
و انصب بذی الاعمال تلوا له و اخفض بالاضافه و هو لنصب ما سواه من المفاعیل مقتضی کانت کاس خالدا ثوبا و معلم العلاء عمرا مرشدا الان او غدا و خرج بذی الاعمال ما بمعنی الماضی فلا یجوز الا جر تالیه و نصب ما عداه بفعل مقدر و اجرر او انصب تابع المفعول الذی انخفض باضافه اسم الفاعل الیه اما الاول فبالحمل علی اللفظ و اما الثانی فبالحمل علی الموضع عند المصنف و بفعل مقدر عند سیبویه کمبتغی جاه و مالا من نهض  
و کل ما قرر لاسم فاعل من عمل بالشروط السابقه یعطی اسم مفعول بلا تفاضل فهو کفعل صیغ للمفعول فی معناه کالمعطی کفافا یکتفی و قد یضاف ذا الی اسم مرتفع معنی بعد تحویل الاسناد عنه الی ضمیر راجع للموصوف و نصب الاسم علی التشبیه بالمفعول به و ان کان اسم الفاعل لا یجوز فیه هذا کمحمود المقاصد الورع اذ الاصل الورع محموده مقاصده ثم صار الورع محمود المقاصد ثم اضیف

أبنیة المصادر

فعلّ قیاس مصدر المعدّی  
من ذی ثلاثةٍ کردّ ردّا  
وفعل اللازم بابه فعل  
کفرحٍ وکجویً وکشلل  
وفعل اللازم مثل قعدا  
له فعولّ باطرّادٍ کغدا  
ما لم یکن مستوجباً فعالاً  
أو فعلاناً فادر أو فعالا  
فأولّ لذی امتناعٍ کأبی  
والثان للذی اقتضی تقلّبا  
للدّا فعالّ أو لصوتٍ وشمل  
سیراً وصوتاً الفعیل کصهل  
فعولةّ فعالةّ لفعلا  
کسهل الأمرُ وزیدّ جزلا  
وما أتی محالفا لما مصی  
فنابه النقل کسخطٍ ورضا  
وغیر ذی ثلاثةٍ مقیس  
مصدره کقدّس التقدیس  
وزکّه تزکیة وأجملا  
إجمال من تجمّلاً تجمّلا  
واستعذ استعاذةً ثمّ أقم  
إقامة وغالباً ذا التا التزم  
وما یلی الآخر مدّ وافتحا  
مع کسر تلو الثان ممّا افتتحا  
بهمز وصلٍ کاصطفی وضمّ ما  
یربع فی أمثال قد تلملما  
فعلالّ او فعللةّ لفعللا  
واجعل مقیساً ثانیاً لا أوّلا  
لفاعل الفعال و المفاعله  
وغیر ما مرّ السّماع عادلة  
وفعلةّ لمرّةٍ کجلسه  
وفعلةّ لهیئةٍ کجلسه  
فی غیر ذی الثلاث بالتا المرّه  
وشذّ فیه هیئةّ کالخمرة  
هذا باب ابنیه المصادر  
و اخره و ما بعده فی الکافیه الی التصریف و هو الانسب. فعل بفتح الفاء و سکون العین قیاس مصدر المعدی من فعل ذی ثلاثه مفتوح العین کضرب ضربا او مکسورها کفهم فهما او مضاعفا کرد ردا و فعل اللازم بکسر العین بابه فعل بفتح الفاء و العین سواء فی ذلک الصحیح کفرح مصدر فرح و المعتل اللام کجوی مصدر جوی و المضاعف کشلل مصدر شلت یده‌ای یبست الا ان دل علی حرفه او ولایه فقیاسه الفعاله و فعل اللازم بفتح العین مثل قعدا له فعول مصدر باطراد کغدا غدوا ما لم یکن مستوجبا فعالا بکسر الفاء او فعلانا بفتح الفاء و العین فادر او فعالا بضم الفاء او الفعیل او الفعاله بکسر الفاء فاول و هو فعال بالکسر مصدر لذی امتناع کابی اباء و نفر نفارا و شرد شرادا و الثان و هو فعلان مصدر للذی اقتضی تقلبا کجال جولانا للدا الثالث و هو فعال بالضم کسعل سعالا او  
لصوت کصرخ صراخا و شمل سیرا و صوتا الرابع و هو الفعیل کصهل صهیلا و رحل رحیلا و للحرفه و الولایه الخامس کخاط خیاطه و سفر بینهم سفاره‌ای اصلح و فعوله بضم الفاء و فعاله بفتحها مصدران لفعلا بفتح الفاء و ضم العین کسهل الامر سهوله و صعب صعوبه و زید جزلا جزاله و فصح فصاحه و ما اتی مخالفا لما مضی فبابه النقل عن العرب کشکور و شکران و ذهاب و کسخط و رضا و بلجه و بهجه و شبع و حسن  
مصادر شکر و ذهب و سخط و رضی و بلج و بهج و شبع و حسن و غیر ذی ثلاثه مقیس مصدره فقیاس فعل صحیح اللام التفعیل و معتلها التفعله و افعل الصحیح العین الافعال و المعتل کذلک لکن تنقل حرکتها الی الفاء فتنقلب الفا فتحذف و تعوض منها التاء و تفعل التفعل و استفعل الاستفعال فان کان معتلا فکافعل کقدس التقدیس و سلم التسلیم و زکه تزکیه و سم تسمیه.  
و اجملا اجمال من تجملا تجملا و اکرم اکرام من تکرم تکرما و استعذ استعاذه و استقم استقامه ثم اقم اقامه و اعن اعانه و غالبا ذا المصدر  
چالتا لزم و نادرا عری منها کقوله تعالی و اقام الصلاه الانبیاء و ما یلی الاخر مد و افتحا مع کسر تلو الثان و هو الثالث مما افتتحا بهمز وصل فیصیر مصدره کاصطفی اصطفاء و اقتدر اقتدارا و احرنجم احرنجاما.  
و ضم ما یربع ای الرابع فی امثال قد تلملما فیصیر مصدره کتدحرج تدحرجا و تلملم تلملما 1 فعلال بکسر الفاء او فعلله بفتحها مصدران لفعللا بفتح الفاء و الملحق به کدحرج دحرجه و حوقل حوقله و سرهف سرهافا و اجعل مقیسا ثانیا لا اولا و منهم من یجعله ایضا مقیسا فاعل مصدران الفعال بکسر الفاء و المفاعله نحو قاتل قتالا و مقاتله و یغلب ذا فیما فاؤه یاء نحو یاسر میاسره.  
و غیر  
ما مر السماع عادله نحو کذب کذابا و نزی تنزیا و تملق تملاقا و فعله بفتح الفاء لمره من الثلاثی ان لم یکن بناء المصدر العام علیها کجلسه فان کان فیدل علی المره منه بالوصف کرحم رحمه واحده.  
و فعله بکسر الفاء لهیئه منه کذلک کجلسه فان کان بناء المصدر العام علیها فبالوصف کنشدت الضاله نشده عظیمه فی غیر ذی الثلاث بالتا یدل علی المره ان لم یکن بناء المصدر علیها کانطلق انطلاقه فان کان فبالوصف کاستعانه واحده و شذ فیه‌ای فی غیر الثلاثی هیئه کالخمره و العمه و القمصه

أبنیة أسماء الفاعلین و المفعولین

والصفات المشبّهة بها  
کفاعلٍ صغ اسم فاعلٍ إذا  
من ذی ثلاثةٍ یکون کغذا  
وهو قلیلّ فی فعلت وفعل  
غیر معدّی بل قیاسه فعل  
وأفعلّ فعلان نحو أشر  
ونحو صدیان و نحو الأجهر  
وفعلّ اولی وفعیلّ بفعل  
کالضّخم و الجمیل و الفعل جمل  
وأفعلّ فیه قلیلّ وفعل  
وبسوی الفاعل قد یغنی فعل  
وزنة المضارع اسم فاعل  
من غیر ذی الثلاث کالمواصل  
مع کسر متلوّ الأخیر مطلقا  
وضمّ میم زائدٍ قد سبقا  
وإن فتحت منه ما کان انکسر  
صار اسم مفعولٍ کمثل المنتظر  
وفی اسم مفعول الثلاثیّ اطّرد  
زنة مفعولٍ کآتٍ من قصد  
وناب نقلاً عنه ذو فعیل  
نحو فتاة أو فتی کحیل  
هذا باب ابنیه اسماء الفاعلین و الصفات المشبهه بها و فیه ابنیه اسماء المفعولین  
کفاعل صغ اسم فاعل اذا من ذی ثلاثه مجرد مفتوح العین لازما او متعدیا او مکسورها متعدیا یکون کغذا بالمعجمتین ای سال فهو غاذ و ذهب فهو ذاهب و ضرب فهو ضارب و رکب فهو راکب و هو قلیل مقصور علی السماع فی فعلت بضم العین و فعل بکسرها حال کونه غیر معدی کحمض فهو حامض و امن فهو آمن بل قیاسه‌ای فعل بالکسر ای اتیان الوصف منه فی الاعراض فعل و فی الخلقه و الالوان افعل و فیما دل علی الامتلاء و حراره الباطن فعلان نحو اشر و فرح و نحو صدیان و عطشان و شبعان و ریان و نحو الاجهر و هو الذی لا یبصر فی الشمس و الاحول و الاعور و الاخضر  
و فعل بسکون العین اولی و فعیل بفعل بضمها من فاعل و غیره کالضخم و الفعل ضخم و الجمیل و الفعل جمل و افعل فیه قلیل مقصور علی السماع کخطب فهو اخطب و کذا فعل بفتح العین کبطل فهو بطل و فعال بفتح الفاء کجبن فهو جبان و بضمها کشجع فهو شجاع و فعل بضم الفاء و العین کجنب فهو جنب و فعل بکسر الفاء و سکون العین کعفر فهو عفر.  
و بسوی الفاعل قد یغنی بفتح الیاء و النون فعل کشاخ فهو شیخ و شاب فهو اشیب و عف فهو عفیف و جمیع ما ذکر غیر وزن فاعل صفات مشبهه و علی زنه المضارع یاتی اسم فاعل من غیر ذی الثلاث مجردا او مزیدا کالمواصل مع کسر متلو الاخیر مطلقا مفتوحا کان فی المضارع او مکسورا و ضم میم زائد قد سبقا اول الکلمه  
کمدحرج و مکرم و مفرح و متعلم و متباعد و منتظر و مجتمع و مستخرج و مقعنسس و معشوشب و متدحرج و محرنجم و ان فتحت منه ما کان انکسر صار اسم مفعول کمثل المنتظر و المدحرج و المکرم الی آخره و فی اسم مفعول الثلاثی اطرد زنه مفعول کات من قصد فهو مقصود و ناب نقلا ای سماعا عنه‌ای عن وزن مفعول ثلاثه اشیاء احدها ذو فعیل و یستوی فیه المذکر و المؤنث نحو فتاه او فتی کحیل بمعنی مکحول و ثانیها فعل کقبض بمعنی مقبوض و ثالثها فعل کذبح بمعنی مذبوح ذکرهما فی شرح الکافیه و لا تعمل هذه الثلاثه عمل اسم المفعول فلا یقال مررت برجل ذبح کبشه و لا صریع غلامه و اجازه ابن عصفور

الصّفة المشبّهة باسم الفاعل

صفةّ استحسن جرّ فاعل  
معنیً بها المشبهة اسم الفاعل  
وصوغها من لازمٍ لحاضر  
کطاهر القلب جمیل الظاهر  
وعمل اسم فاعل المعدّی  
لها علی الحدّ الذی قد حدّا  
وسبق ما تعمل فیه مجتنب  
وکونه ذا سببیّةٍ وجب  
فارفع بها وانصب وجرّ مع أل  
ودون أل مصحوب أل و ما اتصل  
بها مضافاً أو مجرّداً و لا  
تجرر بها مع أل سماً من أل خلا  
ومن إضافةٍ لتالیها و ما  
لم یخل فهو بالجواز وسما  
هذا باب اعمال الصفه المشبهه باسم الفاعل  
صفه استحسن جر فاعل معنی بها بعد تقدیر تحویل  
اسنادها عنه الی ضمیر موصوفها هی المشبهه اسم الفاعل فخرج بما ذکره نحو زید ضارب اخوه و بما زدته زید کاتب ابوه و استحسان جر الفاعل بها بان تضاف الیه یدرک بالنظر فی المعنی و تخالف اسم الفاعل فی ان  
صوغها لا یکون الا من لازم لحاضر و فی انها تکون مجاریه للمضارع. کطاهر القلب و غیر مجاریه له بل هو الغالب نحو جمیل الظاهر و عمل اسم فاعل المعدی ثابت لها علی الحد الذی قد حدا فی اسم الفاعل و هو الاعتماد علی ما ذکر نحو زید حسن الوجه لکن النصب هنا علی التشبیه بالمفعول بخلاف ثمه و مما خالفت فیه اسم الفاعل ان سبق ما تعمل فیه مجتنب لفرعیتها بخلاف غیر معمولها کالجار و المجرور فیجوز تقدیمه  
علیها و ان کونه ذا سببیه بان اتصل بضمیر موصوفها لفظا او معنی وجب نحو زید حسن وجهه و حسن الوجه‌ای منه بخلاف غیر المعمول فارفع بها علی الفاعلیه و انصب علی التشبیه بالمفعول به فی المعرفه و علی التمییز فی النکره و جر بالاضافه حال کونها مع ال و دون ال و قوله مصحوب ال هو المتنازع فیه نحو رایت الرجل الجمیل الوجه  
و الجمیل الوجه و الجمیل الوجه و رایت رجلا جمیلا الوجه و جمیلا الوجه لکن هذا ضعیف و جمیل الوجه. و عطف علی مصحوب ال قوله و ما اتصل بها ای بالصفه حال کونه مضافا الی ما فیه ال او الی الضمیر او الی مضاف الی الضمیر او الی مجرد فالاول نحو رایت الرجل الحسن وجه الاب و الحسن وجه الاب و الحسن وجه الاب و رایت رجلا حسنا وجه الاب و حسنا وجه الاب لکن هذا ضعیف و حسن وجه الاب. و الثانی نحو رایت الرجل الحسن وجهه و الحسن وجهه و لا تجر کما سیاتی و رایت رجلا حسنا وجهه و حسنا وجهه و حسن وجهه لکن هذان ضعیفان.  
و الثالث نحو رایت الرجل الحسن وجه ابیه و الحسن وجه ابیه و لا تجر کما سیاتی و رایت رجلا حسنا وجه ابیه و حسنا وجه ابیه و حسن وجه ابیه لکن هذان ضعیفان. و الرابع نحو رایت الرجل الحسن وجه اب لکنه قبیح و الحسن وجه اب و لا تجر کما سیاتی و رایت رجلا حسنا وجه اب لکنه قبیح و حسنا وجه اب و حسن وجه اب. او مجردا عطف علی مضافا نحو رایت الرجل الحسن وجه لکنه قبیح و الحسن وجها و لا تجر کما سیاتی و رایت رجلا حسنا وجه لکنه قبیح و حسنا وجها و حسن وجه.  
و لا تجرر بها حال کونها مع ال سما من ال خلا و من اضافه لتالیها فلا تقل الحسن وجهه او وجه ابیه او وجه او وجه اب و ما لم یخل مما ذکر فهو بالجواز و سما و قد سبق ذلک مشروحا ممثلا مبینا فیه الحسن و الضعیف و القبیح و لله الحمد

التعجّب

بأفعل انطصق بعد ما تعجّبا  
أو جیء بأفعل مجرورٍ بباء  
وتلو أفعل انصبنّه کما  
أوفی خلیلنا وأصدق بهما  
وحذف ما منه تعجّبت استبح  
إن کان عند الحذف معناه یضح  
وفی کلا الفعلین قدماً لزما  
منع تصرّفٍ یحکم حتما  
وصغهما من ذی ثلاثٍ صرّفاً  
قابل فضل تمّ غیر ذی انتفا  
وغیر ذی وصفٍ یضاهی أشهلا  
وغیر سالکٍ سبیل فعلا  
وأشدد أو أشدّ أو شبههما  
یخلف ما بعض الشّروط عد  
ومصدر العادم بعد ینتصب  
وبعد أفعل جرّه بالبا یجب  
وبالنّدور احکم لغیر ما ذکر  
ولا تقس علی الذی منه أثر  
وفعل هذا الباب لن یقدّما  
معموله ووصله به الزما  
وفصله بظرفٍ او بحرف جرّ  
کستعملّ و الخلف فی ذاک استقر  
هذا باب التعجب  
و له صیغ کثیره نحو کیف تکفرون بالله و کنتم امواتا فاحیاکم البقره سبحان الله ان المؤمن لا ینجس.  
«واها للیلی ثم واها واها  
هی المنی لو اننا نلناها»  
و المبُوّب له فی النحو صیغتان اشار الیهما بقوله:  
بافعل انطق حال کونه بعد ما النکره ان اردت تعجبا او جیء بافعل و هو خبر بصیغه الامر قبل فاعل له مجرور ببا زائده لازمه و تلو افعل ای الذی بعده انصبنه مفعولا و تلو افعل اجرره کما تقدم کما اوفی خلیلینا و اصدق بهما و حذف ما منه تعجبت و ابقاء صیغه التعجب استبح ان کان عند الحذف معناه یضح و لا یلتبس کقوله تعالی اسمع بهم و ابصر مریم و قول علی (ع):  
«جزی الله عنی و الجزاء بفضله  
ربیعه خیرا ما اعف و اکرما»  
و فی کلا الفعلین افعل و افعل به قدما لزما منع تصرف بحکم  
من جمیع النحاه حتما ای نفذ و هما نظیرا لیس و عسی و هب و تعلم و صغهما من فعل ذی احرف ثلاث بخلاف دحرج و انطلق و اقتدر و استخرج و احمر و احرنجم صرفا بخلاف نعم و بئس قابل فضل ای زیاده کعلم و حسن بخلاف نحو مات و فنی تم بخلاف کان و کاد غیر فعل ذی انتفا ای منفی بخلاف نحو ما عاج بالدواء و ما ضربت زیدا و غیر فعل ذی وصف یضاهی اشهلا فی کونه علی افعل بخلاف ذی الوصف المضاهیه نحو سود و عور و غیر فعل سالک سبیل فعلا فی کونه مبنیا للمفعول بخلاف السالک ذلک نحو ضرب وشتم لکن یستثنی ما کان ملازما لذلک نحو عنیت بحاجتک فیقال ما اعناه و اشدد او اشد او شبههما کاکثر و اکثر به یخلف فی التعجب ما بعض الشروط عدما بان کان زائدا علی ثلاثه احرف او وصفه علی افعل او ناقصا نحو ما اشد دحرجته و حمرته و اشدد بکونه مستقبلا و کذا ان کان منفیا او مبنیا للمفعول لکن مصدرهما مؤول نحو ما اکثر ان لا تقوم و اعظم بان یضرب و مثل ابن الناظم للذی لا یقبل الفضل بما افجع موته و افجع بموته و قال ابن هشام لا یتعجب منه البته و مصدر الفعل العادم للشروط بعد ای بعد اشد ینتصب  
و بعد افعل ای اشدد جره بالبا یجب کغیره کما تقدم و بالندور ای القله احکم لغیر ما ذکر کقولهم ما اذرعها من امراه ذراع ای خفیفه الید فی الغزل و ما اخصره من اختصر و ما اعساه و اعس به من عسی و ما احمقه من حمق فهو احمق فانه سمع ذلک.  
و لا تقس علی الذی منه اثر ای روی عن العرب کل ما شابهه و فعل هذا الباب لن یقدما معموله علیه و وصله به الزما بلا خلاف فیهما و فصله عن معموله بظرف او بحرف جر مستعمل نظما و نثرا کقوله  
«و قال نبی المسلمین تقدموا  
و احبب الینا ان تکون المقدما»  
و قول عمرو بن معدیکرب ما احسن فی الهیجاء لقاءها و الخلف فی ذاک الفصل هل یجوز او لا استقر فذهب الجرمی و جماعه الی الجواز و الاخفش و المبرد الی المنع

نِعْمَ وبئس و ما جری مجراهما

فعلان غیر متصرّفین  
نعم وبئس رافعان اسمین  
مقارنی أل أو مضافین لما  
قارنهما کنعم قوماً معشره  
ویرفعان مضمراً یفسّره  
ممیّزّ کنعم قوماً معشره  
وجمع تمییزٍ وفاعلٍ ظهره  
فیه خلافّ عنهم قد اشتهر  
وما ممیّزّ وقیل فاعل  
فی نحو نعم ما یقول الفاضل  
ویذکر المخصوص بعد مبتدا  
أو خبر اسم لیس یبدو أبدا  
وإن یقدّم مشعر به کفی  
کالعلم نعم المقتنی و المقتفی  
واجعل کبئس ساء واجعل فعلا  
من ذی ثلاثةٍ کنعم مسجلا  
ومثل نعم حبّذا الفاعل ذا  
وإن ترد ذمّاً فقل لا حبّذا  
وأوّل ذا المخصوص أیاً کان لا  
تعدل بذا فهو یضاهی المثلا  
وما سوی ذا ارفع بحبّ أو فجرّ  
بالیا ودون ذا انضمام الحا کثر  
هذا باب نعم و بئس و ما جری مجراهما  
فی المدح و الذم من حبذا و ساء و نحوهما. فعلان غیر متصرفین نعم و بئس لدخول تاء التانیث الساکنه علیهما فی کل اللغات و اتصال ضمیر الرفع بهما فی لغه حکاها الکسائی و ذهب الکوفیون علی ما نقله الاصحاب عنهم فی مسائل الخلاف الی انهما اسمان و قال ابن عصفور لم یختلف احد فی انهما فعلان و انما الخلاف بعد اسنادهما الی الفاعل فالبصریون یقولون نعم الرجل و بئس الرجل  
جملتان فعلیتان و الکسائی اسمیتان محکیتان بمنزله تابط شرا نقلا عن اصلهما و سمی بهما المدح و الذم. رافعان اسمین فاعلین لهما مقارنی ال الجنسیه نحو فنعم المولی و نعم النصیر الحج او مضافین لما قارنها او لمضاف لما قارنها کنعم عقبی الکرما و نعم ابن اخت القوم و یرفعان مضمرا مستترا یفسره ممیز بعده کنعم قوما معشره و بئس للظالمین بدلا الکهف و قد یستغنی عن التمییز للعلم بجنس الضمیر کقوله (ص) من توضا یوم الجمعه فبها و نعمت. تتمه حکی الاخفش ان ناسا من العرب یرفعون بنعم النکره مفرده و مضافه  
و جمع بین تمییز و فاعل ظهر کنعم الرجل رجلا مثلا فیه خلاف عنهم قد اشتهر فذهب سیبویه و السیرافی الی المنع لاستغناء الفاعل بظهوره عن التمییز المبین له و المبرد الی الجوازو اختاره المصنف قال لان التمییز قد یجاء به توکیدا کما سبق و منه قوله  
«و التغلبیون بئس الفحل فحلهم  
فحلا و امهم زلاء منطیق»  
و قوله:  
«و لقد علمت بان دین محمد  
من خیر ادیان البریه دینا»  
و ما ممیز عند الزمخشری و کثیر من المتاخرین فهی نکره موصوفه و قیل ایقال سیبویه و ابن خروف هی فاعل فتکون معرفه ناقصه تاره و تامه اخری فی نحو قولک نعم ما یقول الفاضل و قوله تعالی ان تبدوا الصدقات فنعما هی البقره بئسما اشتروا به انفسهم البقره و مال المصنف فی شرح الکافیه الی ترجیح القول الثانی و یذکر المخصوص بالمدح و الذم بعد ای بعد نعم و بئس و فاعلهما نحو نعم الرجل زید و بئس الرجل ابو لهب و هو اما  
مبتدا خبره الجمله قبله او خبر اسم محذوف لیس یبدو ای یظهر ابدا کما ذکرت ذلک فی آخر باب الابتداء و ان یقدم هو او مشعر به کفی ذلک عن ذکره بعد کالعلم نعم المقتنی و المقتفی و نحو انا وجدناه صابرا نعم العبد ص و اجعل کبئس فی جمیع ما تقدم ساء نحو ساء مثلا القوم الاعراف و ساء الرجل زید و ساء غلام القوم زید و لک ان تقول هل هی مثلها فی الاختلاف فی فعلیتها.  
و اجعل فعلا بضم العین المصوغ من ذی ثلاثه کنعم  
و بئس مسجلا نحو علم الرجل زید و کبرت کلمه تخرج من افواههم الکهف و فی فاعله الوجهان الاتیان فی فاعل حب و قوله مسجلا ای مطلقا اشار به الی خلاف قائل بما ذکر فی غیر علم و جهل و سمع و مثل نعم فی  
معناها و حکمها حبذا کقوله:  
«یا حبذا جبل الریان من جبل  
و حبذا ساکن الریان من کانا»  
و قوله:  
«باسم الاله و به بدینا  
و لو عبدنا غیره شقینا»  
فحبذا ربا و حب دینا و الصحیح ان حب فعل ماض و الفاعل له ذا و قیل جملته اسم مبتدا خبره ما بعده لانه لما رکب مع ذا غلب جانب الاسمیه فجعل الکل اسما و قیل المجموع فعل ماض فاعله ما بعده تغلیبا لجانب الفعل لما تقدم.  
و ان ترد ذما فقل لا حبذا کما قال الشاعر:  
«الا حبذا اهل الملا غیر انه  
اذا ذکرت می‌فلا حبذا هیا»  
و اول ذا المتصله بحب المخصوص بالمدح او الذم ایا کان مفردا او مثنی او مجموعا مذکرا کان او مؤنثا و لا تعدل بذا بان تغیر صیغتها بل ائت بها باقیه علی حالها نحو حبذا هند و الزیدان و الهندان و الزیدون و الهندات فهو یضاهی المثلا الجاری فی کلامهم من قولهم الصیف ضیعت اللبن بکسر التاء للجمیع و هذا عله لعدم تغیرهو علله ابن کیسان بان المشار الیه بذا مفرد مضاف الی المخصوص حذف و اقیم مقامه فتقدیر حبذا هند حبذا حسنها مثلا. و فهم من قوله و اول الی آخره ان مخصوصها لا یتقدم علیها و هو کذلک لما ذکر و قال ابن بابشاذ لئلا یتوهم ان فی حب ضمیرا و ذا مفعول  
و ما سوی لفظ ذا ارفع بحب اذا وقع بعده علی انه فاعله نحو حب زید رجلا او فجر بالبا الزائده نحو:  
«فقلت اقتلوها عنکم بمزاجها  
و حب بها مقتوله حین تقتل»  
و دون وجود ذا انضمام الحا بضمه منقوله من العین کثر کالبیت السابق و فتحها ندر کقوله فحبذا ربا و حب دینا و مع ذا وجب

أفْعَلّ التفضیل

صغ من مصوغٍ منه للتعجب  
أفعل للتفضیل وأب اللذ أبی  
وما به إلی تعجّبٍ وصل  
لمانعٍ به الی التفضیل صل  
وأفعل التفضیل صله أبدا  
تقدیراً أو لفظاً بمن إن جرّدا  
وإن لمنکورٍ یضف أو جرّدا  
ألزم تذکیراً و إن یوحّدا  
وتلوُ أل طبقّ و ما لمعرفه  
أضیف ذو وجهین عن ذی معرفه  
هذا إذا نویت معنی من و إن  
لم تنو فهو طبق ما به قرن  
وإن تکن بتلو من مستفهما  
فلهما کن أبداً مقدّما  
کمثل ممّن أنت خیرّ ولدی  
إخبار التقدیم نزرا وردا  
ورفعه الظاهر نزرّ ومتی  
عاقب فعلاً فکثیراً ثبتا  
کلن تری فی النّاس من رفیق  
أولی به الفضل من الصّدّیق  
هذا باب افعل التفضیل  
صغ من فعل مصوغ منه صیغه للتعجب افعل للتفضیل نحو هذا افضل من زید و اعلم منه و اب ان تصوغ افعل للتفضیل من اللذ ابی صوغ التعجب منه فلا تصغه من غیر فعل و لا من زائد علی ثلاثه الی آخر ما تقدم و شذ هو اقمن بکذا و اخصر منه و ابیض من اللبن  
و ما به الی تعجب وصل لمانع من اشد و ما جری مجراه به الی التفضیل صل لمانع و ائت بمصدر الفعل الممتنع المصوغ منه بعده منصوبا علی التمییز نحو هذا اشد احمرارا من الدم و افعل التفضیل صله ابدا تقدیرا او لفظا بمن التی لابتداء الغایه ان جردا من ال و الاضافه نحو انا اکثر منک مالا و اعز نفرا الکهف ای اعز منک فان لم یجرد فلا و قوله:  
«و لست بالاکثر منهم حصی  
و انما العزه للکاثر»  
من فیه لبیان الجنس لا لابتداء الغایه و ان لمنکور یضف افعل التفضیل او جردا من ال و الاضافه الزم تذکیرا و ان یوحدا و ان کان صاحب الصفه بخلاف ذلک نحو لیوسف و اخوه احب الی ابینا منا یوسف قل ان آباؤکم و ابناؤکم الی ان قال احب الیکم التوبه و تلو ال ای المعرف بها طبق ای مطابق لموصوفه فی الافراد و التذکیر و فروعهما نحو زید الافضل و الزیدان الافضلان و الزیدون الافضلون و هند الفضلی و الهندان الفضلیان و الهندات الفضلیات او الفضل.  
و ما لمعرفه اضیف فهو ذو وجهین مرویین عن ذی معرفه  
وجه یجریه مجری المجرد نحو و لتجدنهم احرص الناس البقره. و آخر یجریه مجری المعرف بال نحو اکابر مجرمیها الانعام هذا الحکم اذا قصدت بافعل المذکور التفضیل بان نویت معنی من و ان لم تقصده به بان لم تنو معناها فهو طبق ما به قرن ای مطابق له کقولهم الناقص و الاشج اعدلا بنی مروان و لما کان لافعل التفضیل مع من شبه بالمضاف مع المضاف الیه کان حقه ان لا یتقدم علیه و لکن ان تکن بتلو من مستفهما فلهما ای لمن و تلوها کن ابدا مقدما علی افعل وجوبا لان الاستفهام له صدر الکلام کمثل ممن انت خیر  
اصله اخیر و لا یکاد یستعمل و مما جاء منه بلال خیر الناس و ابن الاخیر و کذا شر و مما جاء منه علی الاصل قراءه ابی قلابه سیعلمون غدا من الکذاب الاشر القمر و لدی اخبار بتلو من التقدیم لهما نزرا وردا کقوله فقالت لنا اهلا و سهلا و زودت جنی النحل بل ما زودت منه اطیب تتمه لا یفصل بین افعل و من باجنبی لما ذکرنا و جاء الفصل فی قوله:  
«لاکله من اقط بسمن  
الین مسا فی حشایا البطن»  
من یثربیات قذاذ خشن  
فصل: یرفع افعل التفضیل الضمیر المستتر فی کل لغه  
و رفعه الظاهر نزر لضعف شبهه باسم الفاعل و منه حکایه سیبویه مررت برجل  
افضل منه ابوه و متی عاقب افعل التفضیل فعلا بان صلح احلاله محله و ذلک اذا سبقه نفی و کان مرفوعه اجنبیا مفضلا علی نفسه باعتبارین فکثیرا رفعه الظاهر ثبتا نحو ما من ایام احب الی الله فیها الصوم منه فی عشر ذی الحجه و ما رایت رجلا احسن فی عینه الکحل منه فی عین زید و الاصل ان یقع هذا الظاهر بین ضمیرین اولهما للموصوف و ثانیهما للظاهر کما تقدمc و قد یحذف الضمیر الثانی و تدخل من اما علی الظاهر نحو من کحل عین زید او محله نحو من عین زید او ذی  
المحل نحو من زید و مما جاء من کلامهم ما احد احسن به الجمیل من زید و الاصل من حسن الجمیل بزید اضیف الجمیل الی زید ثم حذف و نظیره قول المصنف کلن تری فی الناس من رفیق ای صاحب اولی به الفضل  
من ابی بکر الصدیق اذ الاصل اولی به الفضل من ولایه الفضل بالصدیق ثم من فضل الصدیق ثم من الصدیق.  
خاتمه: اجمعوا علی ان افعل التفضیل یعمل فی التمییز و الحال و الظرف و علی انه لا یعمل فی المعفول المطلق و لا فی المفعول به و اما قوله تعالی الله اعلم حیث یجعل رسالته الانعام فحیث مفعول به لفعل مقدر دل علیه اعلم او مفعول به علی السعه کذا قالوه قال ابو حیان و قواعد النحو تاباه لنصهم علی ان حیث لا تتصرف و انه لا یتوسع الا فی  
الظرف المتصرف قال و الظاهر اقرارها علی الظرفیه المجازیه و تضمین اعلم معنی ما یتعدی الی الظرف فالتقدیر الله انفذ علما حیث یجعل رسالته‌ای هو نافذ العلم فی هذا الموضع

التوابع النّعت

النّعت

یتبعُ فی الإعراب الأسماء الأول  
نعتّ وتوکیدّ وعطفّ وبدل  
فالنّعت تابعّ متمُّ ما سبق  
بوسمه أو وسم ما به اعتلق  
ولیعط فی التعریف و التنکیر ما  
لما تلا کامرر بقومٍ کرما  
وهو لدی التوحید و التذکیر أو  
سواهما کالفعل فاقف ما قفوا  
وانعت بمشتقٍ کصعبٍ وذرب  
وشبهه کذا وذی و المنتسب  
ونعتوا بجملةٍ منکراً  
فأعطیت ما أعطیته خبراً  
وامنع هنا إیقاع ذات الطلب  
وإن أتت فالقول أضمر تصب  
ونعتوا بمصدرٍ کثیراً  
فالتزموا الإفراد و التذکیرا  
ونعت غیر واحدٍ إذا اختلف  
فعاطفاً فرّقه لا إذا انتلف  
ونعت معمولی وحیدی معنی  
وعملٍ أتبع بغیر استثنا  
وإن نعوتّ کثرت و قد تلت  
مفتقراً لذکرهنّ أتبعت  
واقطع أو اتبع إن یکن معیّنا  
بدونها أو بعضها اقطع معلنا  
وارفع او انصب إن قطعت مضمرا  
یجوز حذفه و فی النعت یقلّ  
الاولی من التوابع: النعت  
هذا باب النعت  
و هو و الوصف بمعنی و لما کان احد التوابع بدء بذکرها اجمالا ثم فصل فقال یتبع فی الاعراب الاسماء الاول اربعه اشیاء نعت و توکید و عطف و بدل و سیاتی بیان کل فالنعت تابع ای تال لا یتقدم اصلا و هو جنس متم ای  
مکمل ما سبق فصل یخرج عطف النسق و البدل بوسمه‌ای ما سبق و یسمی نعتا حقیقیا او وسم ما به اعتلق و یسمی سببیا و هذا فصل ثان یخرج التوکید و البیان و شمل قوله متم ما سبق ما یخصصه نحو فتحریر رقبهمؤمنه النساء و ما یوضحه نحو مررت بزید الکاتب و یلحق به ما یمدحه او یذمه او یرحم علیه او یؤکده نحو الحمد لله رب العالمین الفاتحه اعوذ بالله من الشیطان الرجیم اللهم انا عبدک المسکین لا تتخذوا الهین اثنین النحل و لیعط النعت سواء کان حقیقیا او سببیا فی التعریف و التنکیر ما ثبت لما تلا ای لمتبوعه و یجب حینئذ ان یکون المتبوع اعرف من النعت او مساویا له کامرر بقوم کرما و بالرجل الفاضل و هو ای النعت لدی التوحید و التذکیر ای عند ثبوتهما للمتبوع  
او سواهما و هو التثنیه و الجمع و التانیث کالفعل فان رفع ضمیر المنعوت المستتر وافقه فی التثنیه و الجمع او الظاهر او الضمیر البارز فلا الا علی لغه اکلونی البراغیثc و یوافقه ایضا فی التانیث اذا رفع ضمیره و الا فعلی التفصیل السابق فی باب الفاعل فاقف ما قفوا کابنین برین شج قلباهما و امراتین حسن مرآهما  
و انعت بمشتق و هو ما دل علی حدث و صاحبه کاسماء الفاعل و المفعول و التفضیل و الصفه المشبهه کصعب و درب بالدال المهمله و هو الخبیر بالاشیاء المجرب لها و شبهه و هو ما اقیم مقامه من الاسماء العاریه عن الاشتقاق کذا المشار بها و ذی بمعنی صاحب و المنتسب نحو رجل تمیمی جاءنی و نعتوا بجمله اسما منکرا لفظا و معنی نحو و اتقوا یوما ترجعون فیه الی الله البقره او معنی نحو:  
«و لقد امر علی اللئیم یسبنی  
فمضیت ثمت قلت لا یعنینی»  
فاعطیت حینئذ ما اعطیته حال کونها خبرا من الرابطه و من تعلقها بمحذوف وجوبا اذا کانت ظرفا او جارا و مجرورا و غیر ذلک مما  
سبق ذکره و امنع هنا ایقاع الجمله ذات الطلب و ان لم یمنع ایقاعها خبرا و ان اتت من کلام العرب فالقول اضمر نعتا تصب نحو:  
«حتی اذا جن الظلام و اختلط  
جاءوا بمذق هل رایت الذئب قط»  
ای مقول فیه هل رایت الذئب قط و نعتوا بمصدر کثیرا علی تقدیر مضاف فالتزموا لذلک الافراد و التذکیرا له و ان کان المنعوت بخلاف ذلک کامراه رضا و عدلین رضا و لا ینعت بغیر ما ذکر من الجوامد  
و نعت غیر واحد و هو المثنی و المجموع و لا یکون الا متعددا اذا اختلف معناه فعاطفا لبعضه علی بعض فرقه نحو مررت برجلین عالم و جاهل و لا تفرقه اذا ائتلف نحو مررت برجلین عاقلین و نعت معمولی عاملین وحیدی معنی و عمل اتبع بغیر استثنا نحو ذهب زید و انطلق عمرو العاقلان فان اختلف العاملان معنی و عملا او فی احدهما وجب القطع و ان نعوت کثرت و قد تلت اسما مفتقرا فی الایضاح و  
التعیین لذکرهن اتبعت وجوبا و اقطع او اتبع ان یکن المنعوت معینا بدونها کلها او بعضها اقطع معلنا ان کان معینا به دون غیره و اتبع الباقی بشرط تقدیمه و ارفع او انصب النعت ان قطعت مضمرا بکسر المیم مبتدا رافعا له او فعلا ناصبا له لن یظهرا ابدا نحو الحمد لله الحمید ای هو و امراته حماله الحطب تبت ای اذم و ما من المنعوت و النعت عقل ای علم یجوز حذفه نحو و عندهم قاصرات الطرف، «فلم اعط شیئا و لم امنع» ای شیئا طائلا و لکن الحذف فی النعت یقل و فی المنعوت یکثر

التوکید

بالنّفس أو بالعین الاسمُ أُُکّدا  
مع ضمیرٍ طابق المؤکّدا  
واجمعهما بأفعلٍ إن تبعا  
ما لیس واحداً تکن متّعا  
وکلاً اذکر فی الشمول وکلا  
کلتا جمیعاً بالضمیر موصلا  
واستعملوا أیصا ککلٍّ فاعله  
من عمّ فی التوکید مثل النافلة  
وبعد کلٍّ أکّدوا بأجمعا  
جمعاء أجمعین ثم جمعا  
ودون کلٍّ قد یجیء أجمع  
جمعاء أجمعون ثم جمع  
وإن یفد توکید منکورٍ قبل  
وعن نحاة البصرة المنع شمل  
واغن بکلتا فی مثنًًّی وکلا  
عن وزن فعلاء ووزن أفعلا  
عنیت ذا الرّفع وأکّدوا بما  
سواهما و القید لن یلتزما  
وما من التوکید لفظیّ یجی  
مکرّراً کقولک ادرجی ادرجی  
ولا تعد لفظ ضمیرٍ متّصل  
إلا مع الفظ الذی به وصل  
کذا الحروف غیر ما تحصّلا  
به جوابّ کنعم وکبلی  
ومضمر الرّفع الذی قد انفصل  
أکّد به کلَّ ضمیرٍ اتصل  
الثانی من التوابع التوکید  
و یقال لهالتاکید و هو کما فی شرح الکافیه تابع یقصد به کون المتبوع علی ظاهره بالنفس او بالعین بمعنی الذات الاسم اکدا تاکیدا معنویا یقتضی التقریر مع ضمیر متصل بهما طابق المؤکدا بفتح الکاف فی افراده و تذکیره و فروعهما کجاء زید نفسه متیما بهند نفسها و اجمعهما ای النفس و العین بافعل ان تبعا ما لیس واحدا ای مثنی او مجموعا فقل جاء الزیدان انفسهما و اعینهما تکن متبعا للغه الفصیحه و یجوز ان تاتی بهما مفردین و هو دون الجمع فتقول جاء الزیدان نفسهما او مثنیین و هو دون الافراد فتقول جاء الزیدان نفساهما.  
و کلا اذکر فی التوکید المقتضی الشمول ای العموم لجمیع افراد المؤکد و اجزائه و کلا و کلتا و جمیعا قال المصنف و  
اغفلها اکثر النحویینو نبه سیبویه علی انها بمنزله کل معنی و استعمالا و لم یذکر لها شاهدا من کلام العرب و ائت بالضمیر المطابق موصلا بهذه الاربعه ک:  
«هم جمیعهم لقوهم کلهم  
و الدار صارت کلها محلهم»  
و استعملوا ایضا ککل لفظا علی وزن فاعله مشتقا من عم فی التوکید فقالوا جاء الناس عامه و هو مثل النافله تاؤه تصلح للمذکر و المؤنث.  
و بعد کل اکدوا باجمعا للمذکر و جمعاء للمؤنث و اجمعین لجمع المذکر ثم جمعا لجمع المؤنث و لا یؤکد بها قبله عندهم و لکن دون کل قد یجیء فی الشعر اجمع و جمعا و اجمعون ثم جمع کقوله:  
«یا لیتنی کنت صبیا مرضعا  
تحملنی الذلفاء حولا اکتعا»  
«اذا بکیت قبلتی اربعا  
اذا ظللت الدهر ابکی اجمعا»  
و المختار جوازه فی النثر قال (ص) فله سلبه اجمع. تتمه اکدوا بعد اجمع باکتع فابصع فابتع و بعد جمعاء بکتعاء فبصعاء فبتعاء و بعد اجمعین باکتعین فابصعین فابتعین و بعد جمع بکتع فبصع فبتع و شذ مجیء ذلک علی خلاف ذلک. ثم ان النکره ان لم یفد توکیدها بان کانت غیر محدوده کحین و زمان فلا یجوز باتفاق.  
و ان یفد توکید منکور بان کان محدودا کیوم و شهر و حول قبل عند الکوفیین قال المصنف و هو اولی بالصواب سماعا و قیاسا و منه:  
«یا لیتنی کنت صبیا مرضعا  
تحملنی الذلفاء حولا اکتعا»  
و عن نحاه البصره المنع من توکید النکره شمل ما افاد ایضا.  
و اغن بکلتا فی مثنی و کلا عن وزن فعلاء ای جمعا فی  
المؤنث و وزن افعلا ای اجمع فی المذکر و اجاز الکوفیون استعمال ذلک قیاسا.  
و ان تؤکد الضمیر المتصل بالنفس و العین فبعد ان یؤکده المنفصل عنیت بهذا الضمیر ذا الرفع نحو قوموا انتم انفسکم بخلاف قوموا انفسکم و یجوز تاکید ذی النصب و الجر بهما و ان لم یؤکد بمنفصل و اکدوا الضمیر المتصل المرفوع بما سواهما و القید المذکور حینئذ لن یلتزما فیجوز ترکه.  
و ما من التوکید لفظی هو الذی یجی مکررا و یکون فی المفرد و الجمله فالاول اما بلفظه کقولک ادرجی ادرجی او بمرادفه کقوله انت بالخیر حقیق قمن و الثانی اما ان یقترن بحرف عطف و هو  
الاکثر کقوله تعالی اولی لک فاولی ثم اولی لک فاولی القیامه و او لا کقوله:  
«ایا من لست اقلاه  
و لا فی البعد انساه»  
«لک الله علی ذاک  
لک الله لک الله»  
و لا تعد لفظ ضمیر متصل اذا اکدته توکیدا لفظیا الا مع اللفظ الذی به وصل نحو مررت بک بک و رایتک رایتک و لوضوح امر المنفصل سکت عنه. کذا ای کالضمیر المتصل الحروف غیر ما تحصلا به جواب فیجب اعاده ما اتصل بها نحو ا یعدکم انکم اذا متم و کنتم ترابا و عظاما انکم مخرجون المؤمنون و شذ حتی تراها و کان و کان اعناقها مشددات بقرن و اشذ منهفلا و الله لا یلفی لما بی و لا للما بهم ابدا دواء اما الحروف الجوابیه کنعم و کبلی فیجوز ان تؤکد باعادتها وحدها.  
و مضمر الرفع الذی قد انفصل اکد به کل ضمیر اتصل مرفوعا کان او غیره نحو اسکن انت و زوجک البقره و قمت انت و اکرمتک انت و مررت بک انت

العطف (بیان)

اشارة

لعطف إمّا ذو بیانٍ أو نسق  
والغرض الآن بیان ما سبق  
فذو البیان تابعّ شبه الصفه  
حقیقة القصد به منکشفه  
فأولینه من وفاق الأوّل  
ما من وفاق الأوّل النّعت ولی  
فقد یکونان منکّرین  
کما یکونان معرّفین  
وصالحاً لبدلیّةٍ یری  
فی غیر نحو یا غلامُ یعمرا  
ونحو بشرٍ تابع البکریّ  
ولیس أن یبدل بالمرضی  
الثالث من التوابع العطف

ذو بیان

العطف اما ذو بیان او نسق و الغرض الان بیان ما سبق فذوا البیان تابع شبه الصفه فی ان حقیقه القصد به منکشفه لکنه مخالف لها فی انه لا یکون مشتقا و لا مؤولا به فاولینه من وفاق الاول ای متبوع ما من وفاق الاول النعت ولی من تذکیر و افراد و غیر ذلک. اذا علمت ذلک فقد یکونان ای العطف و متبوعه منکرین نحو اسقنی شرابا حلیبا کما یکونان معرفین نحو ذکرت الله فی الواد المقدس طوی و اشار باتیانه بکاف التشبیه المفهمه للقیاس الشبهی  
بل الاولوی لان احتیاج النکره الی البیان اشد من غیرها الی خلافمن منع اتیانهما نکرتین کالزمخشری و ذهب الی اشتراط زیاده تخصیصه. فائده جعل اکثر النحویین التابع المکرر به لفظ المتبوع کقوله:  
«انی و اسطار سطرن سطرا  
لقائل یا نصر نصر نصرا»  
عطف بیان قال المصنف و الاولی عندی جعله توکیدا لفظیا لان عطف البیان حقه ان یکون للاول به زیاده وضوح و تکریر اللفظ لا یتوصل به الی ذلک.  
و صالحا لبدلیه یری عطف البیان فی جمیع المسائل غیر مسالتین الاولی ان یکون التابع مفردا معربا و المتبوع منادی نحو یا غلام یعمرا فیجب فی هذه الحاله کونه عطف بیان و لا یجوز ان یکون بدلا لانه لو کان لکان فی تقدیر حرف النداء فیلزم ضمه و الثانیه ان یکون المعطوف خالیا من لام التعریف و المعطوف علیه معرفا بها مجرورا باضافه صفه مقترنه بها نحو بشر الذی هو تابع البکری فی قوله:  
«انا ابن التارک البکری بشر  
علیه الطیر ترقبه وقوعا»  
فیجب فی هذه الحاله ان یکون عطفا و لیس ان یبدل بالمرضی عندنا لانه حینئذ یکون فی تقدیر اعاده العامل فیلزم اضافه الصفه المعرفه باللام الی الخالی منها و هو غیر جائز کما تقدمو هو مرضی عند الفراء  
لتجویزه ما یلزم علیه و قد تقدم تاییده. تنبیهاستشکل ابن هشام فی حاشیه التسهیل ما عللنا به هاتین المسالتین بانهم یغتفرون فی الثوانی ما لا یغتفرون فی الاوائل و قد جوزوا فی انک انت البقره کون انت تاکیدا و کونه بدلا مع انه لا یجوز «انّ انت»

عطف النسق

تالٍ بحرفٍ متبعٍ عطف النّسق  
کاخصص بودٍّ وثناءٍ من صدق  
فالعطف مطلقاً بواوٍ ثمّ فا  
حتی أم أو کفیک صدقّ ووفا  
وأتبعت لفظاً فحسب بل و لا  
لکن کلم یبد امرؤ لکن طلا  
فاعطف بواوٍ سابقاً أو لاحقاً  
فی الحکم أو مصاحباً موافقاً  
واخصص بهاعطف الذی لا یغنی  
متبوعة کاصطفّ هذا وابنی  
والفاء للترتیب باتصال  
وثمّ للترتیب بانفصال  
واخصص بفاءٍ عطف ما لیس صله  
علی الذی استقرّ أنه الصّلة  
بعضا بحتّی اعطف علی کلٍّ و لا  
یکون إلا غایة الذی تلا  
وأم بها اعطف إثر همز التسویة  
أو همزةٍ عن لفظ أیٍّ مغنیه  
وربما أسقطت الهمزة إن  
کان خفا المعنی بحذفها أمن  
وبانقطاعٍ وبمعنی بل وفت  
إن تک ممّا قیّدت به خلت  
خیّر أبح قسّم وأبهم  
واشکک وإضرابّ بها أیضاً نمی  
وربّما عاقبت الواو إذا  
لم یلف ذو النطق للبسٍ منفذا  
ومثل أو القصد إمّا الثانیة  
فی نحو إمّا ذی و اما النّائیة  
وأول لکن نفیاً أو نهیاً و لا  
نداءً او أمراً أو اثباتاً تلا  
وبل کلکن بعد مصحوبیها  
کلم أکن فی مربعٍ بل تیها  
وانقل بها للثان حکم الأوّل  
فی الخبر المثبت و الأمر الجلی  
وإن علی ضمیر رفعٍ متصل  
عطفت فافصل بالضمیر المنفصل  
أو فاصلٍ مّا و لا فصلٍ یرد  
فی النّظم فاشیاً وضعفه اعتقد  
وعود خافضٍ لدی عطفٍ علی  
ضمیر خفضٍ لازماً قد جعلا  
ولیس عندی لازماً إذ قد أتی  
فی النّظم و النّثر الصّحیح مثبتا  
والفاء قد تحذف مع ما عطفت  
والواو إذ لا لبس و هی انفردت  
بعطف عاملٍ مزالٍ قد بقی  
معموله دفعاً لوهمٍ اتقی  
وحذف متبوعٍ بدا عنا استبح  
وعطفک الفعل علی الفعل یصحّ  
واعطف علی اسم شبه فعلٍ فعلا  
وعکساً استعمل تجده سهلا  
القسم الثانی من قسمی العطف عطف النسق  
و هو بفتح السین اسم مصدر نسقت الکلام انسقه‌ای عطفت بعضه علی بعض و المصدر بالتسکین. تال بحرف متبع بکسر الباء عطف النسق کاخصص بود و  
ثناء من صدق فالعطف مطلقا ای لفظا و معنی بواو و ثم و فا و حتی بالاجماع و کذا ام و او علی الصواب کفیک صدق و وفا.  
و اتبعت لفظا فحسب ای لا معنی بل عند سیبویه و لا و لکن عند الجمیع و لیس عند الکوفیین کلم یبد امرؤ لکن طلا ای ولد بقر الوحش. فاعطف بواو لاحقا فی الحکم نحو و لقد ارسلنا نوحا و ابراهیم الحدید او سابقا فی الحکم نحو کذلک یوحی الیک و الی الذین من قبلک الله الشوری او مصاحبا موافقا فیه نحو فانجیناه و اصحاب السفینه العنکبوت و علی هذا اخصص بها عطف الذی لا یغنی متبوعه عنه کفاعل ما یقتضی الاشتراک کاصطف هذا و ابنی و تخاصم زید و عمرو.  
و الفاء للترتیب باتصال و تعقیب نحو الذی خلقک فسواک  
الانفطار و اما قوله تعالی و کم من قریه اهلکناها فجاءها باسنا الاعراف فمعناه اردنا اهلاکها فجاءها و قوله تعالی و الذی اخرج المرعی فجعله غثاء احوی الاعلی و فمعناه مضت مده فجعله و ثم للترتیب و لکن بانفصال و مهله نحو فاقبره ثم اذا شاء انشره عبس و و تاتی بمعنی الفاء نحو:  
«کهزّ الردینی تحت العجاج  
جری فی الانابیب ثم اضطرب»  
و اخصص بفاء عطف ما لیس صله بان خلا من العائد علی الذی استقر انه الصله نحو الذی یطیر فیغضب زید الذباب و لا یجوز عطفه بغیرها لان الشرط ما عطف علی الصله ان یصلح لوقوعه صله و انما لم یشترط ذلک فی العطف بالفاء لجعلها ما بعدها مع ما قبلها فی  
حکم جمله واحده لاشعارها بالسببیه. بعضا تحقیقا او تاویلا بحتی اعطف علی کل نحو اکلت السمکه حتی راسها  
«القی الصحیفه کی یخفف رحله  
و الزاد حتی نعله القاها»  
و لا یکون المعطوف بها الا غایه الذی تلا رفعه او خسه نحو:  
«قهرناکم حتی الکماه فانتم  
تهابوننا حتی بنینا الاصاغرا»  
فرع: حتی فی عدم الترتیب کالواو.  
و ام باتصال بها اعطف اثر همز التسویه و هی الهمزه  
الداخله علی جمله فی محل المصدر نحو سواء علینا ا جزعنا ام صبرنا ابراهیم.  
«و لست ابالی بعد فقدی مالکا  
أ موتی ناء ام هو الان واقع»  
سواء علیکم ا دعوتموهم ام انتم صامتون الاعراف او همزه عن لفظ ای مغنیه بان طلب بها و بام التعیین نحو و ان ادری ا قریب ام بعید ما توعدون الانبیاء ا انتم اشد خلقا ام السماء بناها النازعات.  
«لعمرک ما ادری و ان کنت داریا  
شعیث بن سهم ام شعیث بن منقر»  
«فقمت للطیف مرتاعا فارقنی  
فقلت ا هی سرت ام عادنی حلم»  
«أ قریب ما توعدون ام یجعل»، و ربما اسقطت الهمزه ان کان خفا المعنی بحذفها امن نحو سواء علیهم انذرتهم.  
«فوالله ما ادری و ان کنت داریا  
بسبع رمین الجمر ام بثمان»  
و بانقطاع و هی التی بمعنی بل وفت مع اقتضاء الاستفهام کثیرا ان تک مما قیدت به من تقدم احدی الهمزتین علیها خلت نحو لا ریب فیه من رب العالمین ام یقولون افتریه السجده و ا لهم ارجل یمشون بها ام لهم اید الاعراف و قد لا یقتضی الاستفهام نحو ام هل تستوی الظلمات و النور الرعد. خیر ابح قسم باو نحو تزوج هندا او اختها و اقرا فقها او نحوا و الاسم نکره او معرفه و الفرق بین الاباحه و التخییر جواز الجمع فی  
تلک دونه.  
و ابهم بها ایضا نحو و انا او ایاکم لعلی هدی او فی ضلال مبین السبا و اشکک نحو لبثنا یوما او بعض یوم المؤمنون و اضراب بها ایضا نمی‌اینسب للکوفیین و ابی علی و ابن برهان نحو:  
«ما ذا تری فی عیال قد برمت بهم  
لم احص عدتهم الا بعداد»  
«کانوا ثمانین او زادوا ثمانیه  
لو لا رجاؤک قد قتلت اولادی»  
و ربما عاقبت او الواو ای جائت بمعناها اذا لم یلف ذو النطق ای لم یجد المتکلم للبس منفذا بل امنه نحو جاء الخلافه او  
کانت له قدراکما اتی ربه موسی علی قدر و مثل او فی افاده القصد اما الثانیه فی نحو انکح اما ذی و اما النائیه و جالس اما الحسن و اما ابن سیرین الی آخره و اکثر النحویین علی ان اما هذه عاطفه و خالفه ابن کیسان و ابو علی و تبعهما المصنف تخلصا من دخول عاطف علی عاطف و فتح همزتها لغه تمیمیه.  
فرع: یستغنی عن اما باو نحو قام اما زید او عمرو و عن الاولی بالثانیه کقوله:  
«نهاض بدار قد تقادم عهدها  
و اما باموات الم خیالها»  
و عن اما بالا کقوله:  
«فاما ان تکون اخی بصدق  
فاعرف منک غثی من سمینی»  
«و الا فاطرحنی و اتخذنی  
عدوا اتقیک و تتقینی»  
و قد یستغنی عن ما کقوله:  
«و قد کذبتک نفسک فاکذبنها  
فان جزعا و ان اجمال صبر»  
و قد تجیء اما عاریه عن الواوکروایه قطرب لا تفسدوا آبالکم ایمالنا ایمالکم و اول لکن عاریه من الواو نفیا او نهیا و اتبعها بمفرد نحو ما قام زید لکن عمرو و لا تضرب زیدا لکن عمرا.  
و لا نداء او امرا او اثباتا تلا کیا ابن اخی لا ابن عمی و اضرب زیدا لا عمرا و قام زید لا عمرو و خالف ابن سعدان فی الاول و لا مبتدا خبره تلا الناصب لما قبله مفعولا.  
و بل کلکن بعد مصحوبیها و هما النفی و النهی کلم اکن فی مربع بل تیها و لا تضرب زیدا بل عمرا و انقل بها للثان حکم الاول اذا وقعت فی الخبر المثبت و الامر الجلی نحو قام زید بل عمرو و اضرب زیدا بل خالدا و اجاز المبرد کونها ناقله فی غیر ما ذکر.  
فصل: الضمیر المنفصل و المنصوب المتصل کالظاهر فی جواز العطف علیه من غیر شرط.  
و ان علی ضمیر رفع متصل بارز او مستتر عطفت فافصل بینهما بالضمیر المنفصل نحو کنتم انتم و آباؤکم الانبیاء اسکن انت و زوجک الجنه البقره او فاصل ما نحو یدخلونها و من صلح الرعد ما اشرکنا و لا آباؤنا الانعام و بلا فصل یرد العطف علیه فی النظم فاشیا و فی النثر قلیلا نحو:  
«و رجیَ الاخیطل من سفاهه رایه  
ما لم یکن و اب له لینالا»  
و حکی سیبویه مررت برجل سواء و العدم و مع ذلک ضعفه اعتقد و عود خافض لدی عطف علی ضمیر خفض لازما قد جعلا عند جمهور البصریین نحو /فقال لها و للارض فصلت نعبد الهک و اله آبائک البقره و عللوه بان ضمیر الجر حینئذ شبیه بالتنوین و معاقب له فلم یجز العطف علیه کالتنوین و بان حق المعطوف و المعطوف علیه ان یصلحا  
لحلول کل واحد منهما محل الاخر و ضمیر الجر لا یصلح لذلک فامتنع الا مع اعاده الجار قال المصنف و لیس عندی لازما تبعا لیونس و الاخفش و الزجاج و الکوفیین لان شبه الضمیر بالتنوین لو منع من العطف علیه لمنع من توکیده و الابدال منه کالتنوین مع ان ذلک جائز بالاجماع و لانه لو کان الحلول شرطا فی صحه العطف لم یجز رب رجل و اخیه لامتناع دخول رب علی المعرفه کما تقدم مع جوازه و ایضا لنا السماع اذ قد اتی فی النظم و النثر الصحیح مثبتا کقراءه حمزه و ابن عباس و الحسن و مجاهد و قتاده و النخعی و الاعمش و غیرهم الذی تساءلون به و الارحام النساء و حکایه قطرب ما فیها غیره و فرسه و انشاد سیبویه  
«فالیوم قربت تهجونا و تشتمنا  
فاذهب فما بک و الایام من عجب»  
و الفاء قد تحذف مع ما عطفت اذا امن اللبس نحو فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعده من ایام اخر البقره‌ای فافطر فعده و کذا الواو تحذف مع ما عطفت اذ لا لبس نحو سرابیل تقیکم الحر النحل ای و البرد و قد یحذف العاطف فقطکقوله ص \تصدق رجل من دیناره من درهمه من صاع بره من صاع تمره و حکایه ابی عثمان عن ابی زید اکلت خبزا لحما تمرا و هی ای الواو انفردت بعطف عامل مزال ای محذوف و قد بقی معموله مرفوعا کان نحو اسکن انت و زوجک الجنه البقره‌ای و لیسکن زوجک او منصوبا نحو و الذین تبوؤا الدار و الایمان الحشر ای و الفوا الایمان او مجرورا نحو ما کل سوداء تمره و لا بیضاء شحمه‌ای و لا کل بیضاء شحمه و لم یجعل العطف فیهن علی الموجود فی الکلام دفعا لوهم اتقی و هو رفع الامر للظاهر فی الاول و کون الایمان متبوا فی الثانی و العطف علی معمولی عاملین فی الثالث.  
و حذف متبوع بدا ای ظهر هنا استبح نحو و لتصنع علی عینی طه‌ای لترحم و لتصنع.  
و عطفک الفعل علی الفعل ان اتحدا فی الزمان یصح نحو لنحیی به بلده میتا و نسقیه الفرقان و لا یضر اختلافهما فی اللفظ نحو تبارک الذی ان شاء جعل لک خیرا من ذلک جنات تجری من تحتها الانهار و یجعل لک قصورا  
الفرقان.  
و اعطف علی اسم شبه فعل فعلا نحو فالمغیرات صبحا فاثرن العادیات و و عکسا استعمل تجده سهلا نحو یخرج الحی من المیت و مخرج المیت من الحی الانعام

البدل

التابع المقصود بالحکم بلا  
واسطةٍ هو المسمّی بدلا  
مطابقاً أو بعضاً او ما یشتمل  
علیه یلفی أو کمعطوفٍ ببل  
وذا للاضراب اعز إن قصداً صحب  
ودون قصدٍ غلطّ به سلب  
کزره خالداً وقبّله الیدا  
واعرفه حقه وخدنبلاً مُدی  
ومن ضمیر الحاضر الظاهر لا  
تبدله إلا ما إحاطةً جلا  
أو اقتضی بعضاً او اشتمالا  
کأنّک ابتهاجک استمالا  
وبدل المضمّن الهمز یلی  
همزاً کمن ذا أسعیدّ أم علی  
ویبدل الفعل من الفعل کمن  
یصل إلینا یستعن بنا یعن  
الرابع من التوابع البدل  
التابع المقصود بالحکم بلا واسطه هو المسمی بدلا فخرج بالمقصود غیره و هو النعت و التوکید و البیان و العطف بالحرف غیر بل و لکن فی الاثبات و بنفی الواسطه المقصود بواسطه و هو العطف ببل  
و لکن فی الاثبات. مطابقا للمبدل منه او بعضا منه او ما یشتمل علیه یلفی البدل بان یدل علی معنی فی المتبوع او یستلزمه فیه او کمعطوف ببل و ذا القسم للاضراب و البداء اعز ان قصدا صحیحا لکل منهما صحب و للنسیان ان قصد الاول ثم تبین فساده.  
و دون قصد للاول  
غلط وقع فیه به‌ای بالبدل سلب فالاول کزره خالدا و الثانی و اشترط کثیر مصاحبته ضمیرا عائدا علی المبدل منه و اباه المصنف نحو قبله الیدا و لله علی الناس حج البیت من استطاع آل عمران و الثالث و هو کالثانی نحو اعرفه حقه قتل اصحاب الاخدود النار البروج و و الرابع و الخامس و السادس نحو خذ نبلا مدی جمع مدیه و هی السکین و الاحسن فی هذه الثلاثه ان یؤتی ببل.  
فصل: یبدل الظاهر من الظاهر معرفتین کانا او نکرتین او مختلفتین و الضمیر من الظاهر و الظاهر من ضمیر الغائب.  
و من ضمیر الحاضر الظاهر لا تبدله خلافا للاخفش و الظاهر مفعول تبدله متعلق من فی اول البیت الا ما احاطه جلا نحو تکون لنا عیدا لاولنا و آخرنا المائده او اقتضی بعضا نحو:  
«أوعدنی بالسجن و الاداهم  
رجلی فرجلی شنشنة المناسم»  
او اشتمالا کانک ابتهاجک استمالا.  
و بدل الاسم المضمن معنی الهمزه للاستفهام یلی همزا کمن ذا ا سعید ام علی و کیف اصبحت ا قویا ام ضعیفا.  
تتمه: بدل المضمن معنی الشرط یلی حرف الشرط نحو مهما تصنع ان خیرا و ان شرا تجز به.  
و کما یبدل الاسم من الاسم یبدل الفعل من الفعل بدل کل نحو:  
«متی تاتنا تلمم بنا فی دیارنا  
تجد حطبا جزلا و نارا تاججا»  
لان الالمام هو الاتیان و بدل اشتمال کمن یصل الینا یستعن بنا یعن لان الاستعانه تستلزم معنی فی الاصول و هو نجحه کذا  
قاله ابن الناظم و منع ابن هشام الاستلزام قال فقد یستعین و لا یعان فلا یکون الوصول منجحا قال فالواجب رفع یستعین حالا کتعشو فی قوله:  
«متی تاته تعشو الی ضوء ناره  
تجد خیر نار عندها خیر موقد»  
تتمه: تبدل الجمله من الجمله نحو امدکم بما تعلمون امدکم بانعام و بنین الشعراء و و الجمله من المفرد نحو الی الله اشکو بالمدینه حاجة و بالشام اخری کیف یلتقیان

النّداء

وللمنادی النّاء أو کالنّاء یا  
وأی وآکذا أیا ثمّ هیا  
والهمز للدّانی ووا لمن ندب  
أو یا و غیر وا لدی اللبس اجتنب  
وغیر مندوبٍ ومضمرٍ و ما  
جامستغاثاً قد یعرّی فاعلما  
وذاک فی اسم الجنس و المشارله  
قلّ و من یمنعه فانصر عاذله  
وابن المعرّف المنادی المفردا  
علی الذی فی رفعه قد عهدا  
وانو انضمام ما بنوا قبل النّدا  
ولیجری مجری ذی بناءٍ جدّدا  
والمفرد المنکور و المضافا  
وشبهه انصب عادماً خلافا  
ونحو زیدٍ ضمّ وافتحنّ من  
نحو أزید بن سعیدٍ لا تهن  
والضمّ إن لم یل الابن علما  
أو یل الابن علمّ قد حتما  
واضمم او ناصب ما اضطراراً نوّنا  
مّما له استحقاق ضمٍّ بیّنا  
وباضطرارٍ خصّ جمع یا وأل  
إلا مع الله ومحکیّ الجُمل  
والأکثر اللهمّ بالتعویض  
وشذّ یا اللهمّ فی قریض  
هذا باب الندا  
و للمنادی الناء ای البعید او الذی کالناء کالنائم و الساهی یا و ای بفتح الهمزه و سکون الیاء و آ بالف بعد الهمزه کذا ایا ثم هیا و الهمز فقط للدانی ای القریب و وا ائت بها لمن ندب او یا و غیر وا و هو یا لدی اللبس بغیر المندوب اجتنب بضم التاء.  
و کل منادی غیر مندوب و مضمر و ما جا مستغاثا و اسم اللهکما فی الکافیه قد یعری من حرف النداء بان یحذف فاعلما نحو یوسف اعرض عن هذا یوسف رب اغفر لی و لوالدی نوح و لا یجوز حذفه من المندوب و لا المستغاث لان المقصود فیهما تطویل الصوت و لا المضمر علی ان نداءه شاذ و لا الاسم الکریم اذا لم تعوض فی آخره میما مشدده.  
و ذاک الحذف مجیئه فی اسم الجنس المعین و المشار له قل نحو ثوبی حجر ثم انتم هؤلاء تقتلون البقره و هل یقاس علیه او یقتصر علی السماع البصریون و المصنف علی الثانی و الکوفیون علی الاول و اما من یمنعه سماعا و قیاسا فانصر عاذله‌ای لائمه علی ذلک لانه مخطی فی منعه  
و ابن المعرف اما بالعلمیه او بالقصد المنادی المفردا لتضمنه معنی کاف الخطاب علی الذی فی رفعه قد عهدا کیا زید یا زیدان یا زیدون و انو ای قدر انضمام ما بنوا اوحکوا کما فی العمده قبل النداء کیا سیبویه و لیجر مجری ذی بناء جددا فلیحکم علیه بنصب محله.  
و المفرد المنکور الذی لم یقصد و المضافا و شبهه انصب عادما خلافا معتدا به نحو یا غافلا و الموت یطلبه و یا عبد الله و یا  
حسن الوجه و اجاز ثعلب ضمه و یا ثلاثه و ثلاثین.  
و نحو زید ضم و افتحن من کل علم مضموم اذا وصف بابن او ابنه متصلا مضافا الی علم نحو ا زید بن سعید لا تهن و یا هند ابنه عاصم و یجوز فی هذه الحاله حذف الف ابن خطا و الضم حتم ان فصل نحو یا سعید المحسن بن خالد.  
و کذا الضم ان لم یل الابن بالرفع علما او یل الابن بالنصب علم قد حتما نحو یا غلام بن اخینا و یا زید بن اخینا و یا غلام بن زید.  
و اضمم او انصب ما اضطرارا نونا  
مما له استحقاق ضم بینا نحو:  
«سلام الله یا مطر علیها  
و لیس علیک یا مطر السلام»  
«ضربت صدرها الی و قالت  
یا عدیا لقد وقتک الاواقی»  
و الاول اولی ان کان علما قاله فی الکافیه.  
و باضطرار خص جمع یا و ال نحو:  
«فیا الغلامان اللذان فرا  
ایاکما ان تعقبانا شرا»  
و لا یجوز فی السعه خلافا للبغدادیین کراهه الجمع بین اداتی التعریف و محل جواز نداء ما فیه ال اذا کانت لغیر العهد فان کانت له لم یناد اصلا قاله ابن النحاس فی تعلیقه الا مع الله فیجوز فی السعه ایضا لکثره الاستعمال و یجوز حینئذ قطع الفه و حذفها و الا مع محکی الجمل نحو یا الرجل منطلق و الاکثر فی اسم الله اذا نودی ان یقال اللهم بالتعویض عن حرف النداء میما مشدده فی آخره و لذا لا یجمع بینهما و شذ یا اللهم الاتی فی قریض ای شعر و هو قوله:  
«انی اذا ما حدث الما  
اقول یا اللهم یا اللهما»

فصل فی احکام توابع المنادی

تابع ذی الضمِِّ المضاف دون أل  
ألزمه نصباً کأزید ذا الحیل  
وما سواه ارفع أو انصب واجعلا  
کمستقلٍّ نسقاً وبدلا  
وإن یکن مصحوب أل بعد صفه  
یلزم بالرّفع لدی ذی المعرفة  
رأیُّ هذا أیها الذی ورد  
ووصف أی بسوی هذا یُردّ  
وذو إشارةٍ کأیٍّ فی الصفه  
إن کان ترکها یفیت المعرفه  
فی نحو سعد سعد الأوس ینتصب  
ثانٍ وضمَّ وافتح اوّلا تصب  
تابع المنادی ذی الضم المضاف صفه لتابع دون ال الزمه نصبا اذا کان نعتا او توکیدا او بیانا کازید ذا الحیل و اجاز ابن الانباری رفعه.  
و ما سواه‌ای سوی المضاف المجرد من ال کالمفرد و المضاف المقرون بها ارفع حملا علی اللفظ نحو یا زید العاقل و الکریم الاب و یا تمیم اجمعون و یا غلام بشر او انصب حملا علی الموضع نحو یا زید العاقل و الکریم الاب و یا تمیم اجمعین و یا غلام بشرا و اجعلا کمستقل نسقا مجردا من ال و بدلا فضمهما حیث یضم المنادی و انصبهما حیث ینصب و ان کان المتبوع بخلاف ذلک.  
و ان یکن مصحوب ال ما نسقا ففیه وجهان نصب و هو عند ابی عمرو و یونس و الجرمی یختار و رفع و هو عند الخلیل و المازنی و المصنف ینتقی و فصل المبرد بین ما فیه ال للتعریف فالنصب و ما لا فالرفع.  
و ایها مبتدا اول مصحوب ال مبتدا ثان. بعد ای بعد ایها حال کونه  
صفه لها یلزم و هو الخبر لانها مبهمه لا تستعمل بغیر صله الا فی الجزاء و الاستفهام فلما لم توصل لزمت الصفه لتبینها و هی معربه بالرفع لدی ذی المعرفه نحو یا ایها الانسان انک کادح الانشقاق و قد تزاد فیها التاء للمؤنث نحو یا ایتها النفس المطمئنه الفجر.  
و وصف ای باسم الاشاره نحو یا ایهذا و بالموصول نحو یا ایها الذی ورد فقبل و منه:  
«الا ایهذا الباخع الوجد نفسه  
لشیء نحته عن یدیه المقادر»  
یا ایها الذی نزل علیه الذکر الحجر و وصف ای بسوی هذا الذی ذکر یرد علی قائله و لا یقبل منه و ذو اشاره کای فی لزوم الصفه المرفوعه لها ان کان ترکها ای الصفه یفیت المعرفه فان لم یکن جاز  
النصب و هو لا یوصف الا بما فیه ال و فی نحو یا سعد سعد الاوس و  
«یا زید زید الیعملات الذبل  
تطاول اللیل علیک فانزل»  
و کل ما کرر فیه اسم مضاف فی النداء ینتصب ثان لانه مضاف و ضم و افتح اولا تصب اما الضم فلانه مفرد معرفه و اما النصب فلانه مضاف الی ما بعد الثانیو هو تاکید عند سیبویه و قال المبرد الی محذوف و الفراء کلاهما الی ما بعد الثانی

المنادی المضاف الی یاء المتکلّم

واجعل منادیً صحّ إن یُضف لیا  
کعبدِ عبدی عبد عبدا عبدیا  
وفتحّ او کسرّ وحذف الیا استمر  
فی یا ابن أمِّ یا ابن عمّ لا مفر  
وفی النّدا «أبتِ»  
«أمّتِ» عرض  
واکسر او افتح و من الیا التا عوض  
فصل فی المنادی المضاف الی یاء المتکلم  
و فیه المضاف الی المضاف الیها و اجعل منادی صح کغلام و ظبی ان بکسر الهمزه یضف لیا علی وجه من اوجه خمسه  
احسنها ان تحذف الیاء و تبقی الکسره للدلاله علیها کعبد و یلیه ان تثبتها ساکنه نحو عبدی و ان شئت فاقلب الکسره فتحه و الیاء الفا و احذفها نحو عبد و احسن منه ان لا تحذف نحو عبدا و احسن من هذا ثبوت الیاء محرکه نحو عبدیا و زاد فی شرح الکافیه سادسا و هو الاکتفاء من الاضافه بنیتها و جعل المنادی مضموما کالمفرد و منه رب السجن احب الی یوسف.  
و کل من الفتح و الکسر و حذف الیا ای یاء المتکلم استمر فی ما اذا نودی المضاف الی المضاف الیها و کان لفظ ام او عم نحو یا بن ام یا بن عم لا مفر اما استمرار الکسره فللدلاله علی الیاء و اما الفتحه فللدلاله علی الالف المنقلبه عنها و شذ اثبات الیاء نحو

الأَسْماء اللّازِمَةِ للنِّداءَ

وَفُلُ بَعْضُ ما یُخَصُّ بِالنِّدا  
لَؤْمانُ نَومانُ کَذا وَ طَّرَدا  
فی سَبِّ الاُنْثی وَزْنُ یا خَباثِ  
وَالْاَمْرُ هکَذا مِنَ الثُّلاثیّ  
وَشاعَ فی سَبِّ الذُّکوُرِ فُعَلُ  
وَ لا تَقِسْ وَ جُرَّ فِی الشِّعْرِ فُلُ  
الاسماء اللازمة للنداء  
فلا تستعمل فی غیره الا للضروره و فل للرجل و فله للمراه بعض ما یخص بالندا لؤمان بضم اللام و سکون الهمزه و ملامان  
و ملام بمعنی کثیر اللؤم و نومان بفتح النون و سکون الواو بمعنی کثیر النوم کذا ای یخص بالنداء و کذا مکرمان و ذلک سماع لا یطرد و اطردا و قیس فی سب الانثی استعمال اسماء فی النداء علی وزن فعال نحو یا خباث و یا لکاع و الامر هکذا ای علی وزن فعال مطرد مقیس من الفعل الثلاثی التام المتصرف کنزال.  
و شاع فی سب الذکور استعمال اسماء فی النداء علی وزن فعل بضم الفاء و فتح العین نحو یا فسق و یا غدر و لا تقس هذا خلافا لابن عصفور و جر فی الشعر فل اضطرارا کما رخم ما لیس بمنادی لذلک اذ اختصاص هذه الاسماء بالنداء نظیر اختصاص الترخیم به

الاستغاثة

إذا استغیث اسمّ منادیً خُفضا  
باللام مفتوحاً کیا للمرتضی  
وافتح مع المعطوف إن کرّرت یا  
وفی سوی ذلک بالکسر ائتیا  
ولامُ ما استغیث عاقبت ألِف  
ومثله اسمّ ذو تعجّبٍ ألِف  
فصل فی الاستغاثه  
اذا استغیث اسم منادی لیخلص من شده او یعین علی دفع مشقه خفضا اعرابا باللام مفتوحا فرقا بین المستغاث به و المستغاث من اجله کیا للمرتضی و افتح اللام ایضا مع المستغاث المعطوف علی مثله ان کررت یا نحو:  
«یا لقومی و یا لامثال قومی  
لاناس عتوهم فی ازدیاد»  
و فی سوی ذلک و هو المستغاث من اجله و العطوف بدون یا بالکسر ائتیا نحو  
«تکنفنی الوشاه فازعجونی  
فیا للناس للواشی المطاع یبکیک»  
«یبکیک ناء بعید الدار مغترب  
یا للکهول و للشبان للعجب»  
و لام ما استغیث عاقبت الف تلی آخره اذا وجدت فقدت اللام نحو:  
«یا یزید الامل نیل عز  
و غنی بعد فاقه و هوان»  
و اللام فقدت فوجدت هی کما تقدم و قد لا یوجدان نحو:  
«الا یا قوم للعجب العجیب  
و للغفلات تعرض للاریب»  
و مثله‌ای مثل المستغاث فی جمیع احواله اسم ذو تعجب الف نحو یا للعجب ای یا عجب احضر فهذا وقتک

النّدبة

ما للمنادی اجعل لمندوبٍ و ما  
نُکّر لم یندب و لا ما أبهما  
ویندب الموصول بالذی اشتهر  
کبئر زمزمٍ یلی وا من حفر  
ومنهی المندوب صله بالألف  
متلوّها إن کان مثلها حُذف  
کذاک تنوین الذی به کمل  
من صلةٍ أو غیرها نلت الأمل  
والشکل حتماً أوله مجانساً  
إن یکن الفتح بِِِِوَهمٍ لابسا  
وواقفاً زد هاء سکتٍ إن تُرِد  
وإن تشأ فالمدّ و الها لا تزد  
وقائلّ واعبدیا واعبدا  
من فی النّدا الیا ذا سکونٍ أبدی  
فصل فی الندبه  
و هی کما فی شرح الکافیه اعلان المتفجع باسم من فقده  
لموت او غیبه ما ثبت للمنادی من الاحکام المتقدمه اجعل لمندوب فضمه ان کان مفردا و انصبه ان کان مضافا و ان اضطررت الی تنوینه جاز نصبه و ضمه و منه: «وا فقعسا و این منی فقعس  
ا ابلی یاخذها کروس»  
و ما نکر لم یندب لانه لا یعذر النادب له و لا ما ابهما کای و اسم الجنس المفرد و اسم الاشاره و لکن یندب الموصول بالذی اشتهر شهره تزیل ابهامه کبئر زمزم یلی وا من حفر ای کقولک وا من حفر بئر زمزماه فانه بمنزله وا عبد المطلباه.  
و منتهی  
المندوب ای آخره صله بالالف بعد فتحه نحو:  
«حملت امرا عظیما فاصطبرت له  
و قمت فیه بامر الله یا عمرا»  
و اجاز یونس وصلها باخر الصفه نحو وا زید الظریفاه متلوها ای الذی قبل هذه الالف و هو آخر المندوب ان کان مثلها ای الفا حذف نحو وا موساه. کذاک یحذف تنوین الذی به کمل المندوب من صله نحو وا من نصر محمداه او غیرها کمضاف الیه و عجز مرکب نحو وا غلام زیداه وا معدیکرباه نلت الامل و الشکل الذی فی آخر المندوب حتما اوله حرفا مجانسا  
له بان تقلب الالف یاء او واوا ان یکن الفتح و الالف لو بقیا بوهم لابسا نحو وا غلامکی للمخاطبه وا غلام هو للغائب وا غلامکموا للجمع لانک لو لم تفعل و ابقیت الالف لاوهم الاضافه الی کاف الخطاب و هاء الغیبه و المثنی  
«و واقفا زد هاء سکت ان ترد  
الا یا عمرو عمراه و عمرو بن الزبیراه»  
و ان تشا فالمد کاف فی الوقف و الها لا تزد و قائل اذا ندب المضاف الی الیاء وا عبدیا وا عبدا من فاعل قائل ای یقول ذلک الذی فی الندا الیا  
ذا سکون ابدی ای اظهر و من اتی بها مفتوحه یقول وا عبدیا فقط و من فعل غیر ذلک یقول وا عبدا فقط. تتمه اذا ندب مضاف الی مضاف الی الیاء لزمت الیاء لان المضاف الیها غیر مندوب

الترخیم

ترخیماً احذف اخِرَ المنادی  
کیا سعا فیمن دعا سعادا  
وجوّزنه مطلقا فی کلّ ما  
أنت بالها وبالذی قد رُخِّما  
بحذفها وفّره بعد واحظلا  
ترخیم ما من هذه الها قد خلا  
إلا الرباعیّ فما فوق العلم  
دون إضافةٍ وإسنادٍ متمّ  
ومع الآخر احذف الذی تلا  
إن رید لیْناً ساکناً مکمّلا  
أربعةً فصاعداً و الخُلفُ فی  
واوٍ ویاءٍ بهما فتحّ قفی  
والعجز احذف من مرکّبٍ وقل  
ترخیم حُملةٍ وذا عمروّ نقل  
وإن نویت بعد حذف ما حُذف  
فالباقی استعمل بما فیه أُلِف  
واجعله إن لم تنو محذوفاً کما  
لو کان بالآخر وضعاً تُمِّما  
فقل علی الأول فی ثمود یا  
ثمو و یا ثمی علی الثانی بیا  
والتزم الأوّل فی کمُسمله  
وجوّز الوجهین فی کمَسلمه  
ولاضطرارٍ رخّموا دون ندا  
ما للنّدا یصلح نحو أحمد  
فصل فی الترخیم  
و هو حذف بعض الکلمه علی وجه مخصوص ترخیما ای لاجل الترخیم احذف آخر المنادی کیا سعا فیمن دعا سعادا و جوزنه مطلقا فی کل ما انث بالها علما کان ام لا  
زائدا علی ثلاثه‌ام لا.  
و الذی قد رخما بحذفها وفره بعد فلا تحذف منه شیئا آخر فقل فی عقنباه یا عقنبا و احظلا ای امنع ترخیم ما من هذه الها قد خلا الا الرباعی فما فوق العلم دون ترکیب اضافه و اسناد متم فاجز ترخیمه نحو جعفر و سیبویه و معدیکرب بخلاف الثلاثی کعمر و غیر العلم کعالم و المضاف کغلام زید و المسند کتابط شرا و سیاتی نقل ترخیم هذا.  
و مع حذفک الاخر احذف الذی تلا ان زید و کان لینا ساکنا مکملا اربعه فصاعدا قبله حرکه من جنسه نحو یا عثم و یا منص و یا مسک فی عثمان و منصور و مسکین بخلاف مختار و هبیخ و سعید و فرعون و غرنیق.  
و الخلف ثابت فی حذف واو و یا لیس قبلهما حرکه منجنسهما بل بهما فتح قفی فاجازه الفراء و الجرمی لعدم اشتراطهما ما ذکرناه و منعه غیرهما.  
و العجز احذف من مرکب کقولک فی معدیکرب و سیبویه و بختنصر یا معدی و یا سیب و یا بخت.  
و قل ترخیم جمله اسنادیه و ذا عمرو و هو سیبویه نقل عن العرب.  
و ان نویت بعد حذف بالتنوین ما حذف فالباقی استعمل بما فیه الف قبل الحذف فابق حرکته و لا تعله ان کان حرف عله و اجعله‌ای الباقی ان لم ینو محذوفا کما لو کان بالاخر وضعا تمما فاعله و اجر  
الحرکات علیه فقل علی الاول فی ثمود و علاوه و کروان یا ثمو بالواو و یا علاو و یا کرو بابقاء الواو المفتوحه و فی جعفر و منصور و حارث یا جعف بالفتح و یا منص بالضم و یا حار بالکسر و قل یا ثمی علی الثانی بیا مقلوبه عن الواو لانه لیس لنا اسم معرب آخره واو قبلها ضمه غیر الاسماء السته و قل یا کرا بقلب الواو الفا لتحرکها و انفتاح ما قبلها و یا جعف و یا حار بضمهما.  
و التزم الاول و هو نیه المحذوف فی ما فیه تاء التانیث للفرق کمسلمه بضم المیم الاولی و جوز الوجهین فی ما لیست فیه التاء للفرق کمسلمه بفتح المیم الاولی.  
و لاضطرار رخموا علی اللغتین دون ندا ما للندا یصلح نحو احمدا کقوله:  
«نعم الفتی تعشوا الی ضوء ناره  
طریف بن مال لیله الجوع و الخصر»  
بخلاف ما لا یصلح للنداء و من ثم کان خطا قول من جعل من ترخیم الضروره:  
«القاطنات البیت غیر الریم  
او الفا مکه من ورق الحمی»

الاختصاص

الاختصاصّ کنداءٍ دون یا  
کأیها الفتی بإثر ارجونیا  
وقد یُری ذا دون أیٍّ تلو أل  
کمثل نحن العُرْبَ أسخی مَن بذل  
فصل فی الاختصاص  
الاختصاص کنداء لفظا لکن یخالفه فی انه یجیء دون یا و فی انه لا یجیء فی اول الکلام. ثم ان کان ایها او ایتها استعملا کما یستعملان فی النداء فیضمان و یوصفان بمعرف بال مرفوع کایها الفتی باثر ارجونیا و اللهم اغفر لنا ایتها العصابه.  
و قد یری ذا دون ای تلو ال فینصب و حینئذ یشترط تقدم اسم بمعناه علیه و الغالب کونه ضمیر تکلم کمثل نحن العرب اسخی من بذل و قد یکون ضمیر خطاب نحو بک الله نرجو الفضل

التحذیر و الأغراء

إیّاک و الشّرّ ونحوه نصب  
محذّرّّ بما استثاره وجب  
ودون عطفٍ ذا لأیّا انسب و ما  
سواه ستر فعله لن یلزما  
إلا مع العطف أو التکرار  
کالضّیغم یا ذا السّاری  
وشذّ إیّای وإیّاه أشذّ  
وعن سبیل القصد من قاس انتبذ  
وکمُحدّرٍ بلا إیّا اجعلا  
مغزیً به کُلِّ ما قد فُصِّلا  
فصل فی التحذیر و الاغراء  
و هو الزام المخاطب الاحتراز من مکروه و الاغراء و هو الزامه العکوف علی ما یحمد العکوف علیه من مواصله ذوی القربی و المحافظه علی العهود و نحو ذلک ایاک و الشر و نحوه کایاکما و ایاکم و جمیع فروعه نصب محذر بکسر الذال بما استتاره وجب لان التحذیر بایا اکثر من التحذیر بغیره فجعل بدلا من اللفظ بالفعل.  
و دون  
عطف نحو ایاک الاسد ذا الحکم المذکور و هو النصب بلازم الاستتار لایا انسب ایضا و ما سواه‌ای المحذر بایا ستر فعله لن یلزما نحو نفسک الشر ای جنب و ان شئت فاظهره الا مع العطف فانه یلزم ایضا ستر فعله نحو ماز راسک و السیف او التکرار فانه یلزم ایضا کالضیغم الضیغم ای الاسد الاسد یا ذا الساری و الشائع فی التحذیر ان یراد به المخاطب.  
و شذ مجیئه للمتکلم نحو ایای و ان یحذف احدکم الارنب ای نحنی عن حذف الارنب و نحه عن حضرتی و مجیئه  
للغائب نحو ایاه و ایا الشواب اشذ و عن سبیل القصد من قاس علی ذلک انتبذ و کمحذر بلا ایا اجعلا مغری به فی کل ما قد فصلا فاوجب اضمار ناصبه مع العطف نحو الاهل و الولد و التکرار نحو:  
«اخاک اخاک ان من لا اخا له  
کساع الی الهیجا بغیر سلاح»  
و اجزه مع غیرهما نحو الصلاه جامعه.

أسماء الأفعال و الأصوات

ما ناب عن فعل کشتّان وصه  
هو اسم فعل و کذا أوّه ومَه  
وما بمعنی افعل کآمین کثر  
وغیرُهُ کوی وهیهات نزر  
والفعل من أسمائه علیکما  
وهکذا دونک مع إلیکما  
کذا روید بله ناصبین  
ویعملان الخفض مصدرین  
وما لما تنوب عنه عن عمل  
لها وأخّر مالذی فیه العمل  
واحکم بتنکیر الذی ینوّن  
منها وتعربف سواه بیّن  
وما به خوطب ما لا یعقل  
من مُشبِهِ اسم الفعل صوتا یجعل  
کذا الذی أجدی حکایةً کقب  
والزم بنا النّوعین فهو قد وجب  
هذا باب اسماء الافعال و الاصوات  
ما ناب عن فعل معنی و استعمالا کشتان بمعنی افترق و صه بمعنی اسکت هو اسم فعل ای اسم مدلوله فعل و کذا اوه بمعنی اتوجع و مه بمعنی انکفف.  
و ما کان بمعنی افعل فی الدلاله علی الامر کامین بمعنی استجب کثر وروده و منه نزال بمعنی انزل و روید بمعنی امهل و هیت و هیا بمعنی اسرع و ایه بمعنی امض فی حدیثک و حیهل بمعنی ائت او عجل او اقبل و‌ها بمعنی خذ و هلم بمعنی احضر او اقبل و غیره کالذی بمعنی المضارع کوی و  
وا و واها بمعنی اعجب و اف بمعنی اتضجر و کالذی بمعنی الماضی نحو هیهات بمعنی بعد و وشکان و سرعان بمعنی سرع و بطان بمعنی بطؤ نزر و کذا اسم الامر من الرباعی کقرقار بمعنی قرقر.  
و الفعل من اسمائه ما هو منقول عن حرف جر و ظرف نحو علیکا بمعنی الزم و هکذا دونک بمعنی خذ مع الیکا بمعنی تنح و لا یستعمل هذا النوع الا متصلا بضمیر المخاطب و شذ علیه رجلا و علی الشیء و الی و محل الضمیر المتصل بهذه الکلمات جر عند البصریین و نصب عند الکسائی و رفع عند الفراء.  
و کذا ای کما یاتی اسم الفعل منقولا مما ذکر یاتی منقولا من المصدر نحو روید اذ هو من اروده اروادا بمعنی امهله امهالا ثم صغر الارواد تصغیر ترخیم ثم سموا به فعله فبنوه علی الفتح و کذا بله اذ هو  
فی الاصل مصدر فعل مرادف لدع ثم سمی به الفعل و بنی و هذا حال کونهما ناصبین نحو روید زیدا او بله زیدا و یعملان الخفض مصدرین معربین نحو روید زید و بله زید.  
و ما لما تنوب عنه من عمل ثابت لها فترفع الفاعل ظاهرا و مستترا و تتعدی الی المفعول بنفسها و بحرف الجر و من ثم عدی حیهل بنفسه لما ناب عن ائت و بالباء لما ناب عن عجل و بعلی لما ناب عن اقبل و اخر ما لذی فیه العمل عنها خلافا للکسائی و احکم بتنکیر الذی ینون منها لزوما نحو واها و ویها  
او لا کصه و مه و تعریف سواه‌ای الذی لم ینون بین لزوما نحو نزال او لا کصه و مه.  
و ما به خوطب ما لا یعقل او ما هو فی حکمه کصغار الادمیین من مشبه اسم الفعل صوتا یجعل کقولک لزجر الفرس هلا هلا و للبغل عدس و للحمار عد کذا الذی اجدی ای اعطی بمعنی افهم حکایه لصوت کقب لوقع السیف و غاق للغراب و خازباز للذباب و خاق باق للنکاح و الزم بنا النوعین فهو قد وجب لما سبق فی اول الکتاب

نونا التوکید

للفعل توکیدّ بنونین هما  
کنونی اذهبنّ واقصدنهما  
یؤکّدان افعل ویفعل آتیا  
ذا طلبٍ أو شرطاً أمّا تالیا  
أو مثبتاً فی قسمٍ مستقبلا  
وقلّ بعد ما و لم بعد لا  
وغیر إمّا من طوالب الجزا  
وآخر المؤکّد افتح کابرزا  
واشکله قبل مضمرٍ لینٍ بما  
جانس من تحرّک قد علما  
والمضمر احذفنّه إلا الألف  
وإن یکن فی آخر الفعل ألف  
فاجعله منه واقعا غیر الیا  
والواو یاءً کاسعینَّ سعیا  
واحذفه من رافع هاتینٍ و فی  
وا ویا شکلّ مجانسّ قفی  
نحو اخشین یا هند بالکسر ویا  
قوم اخشون واصمم وقس مسویّا  
ولم تقع خفیفةّ بعد الألف  
لکن شدیدةّ وکسرها ألف  
وألِفاً زد قبلها مؤکّداً  
فعلاً الی نون الإناث أسندا  
واحذف خفیفةً لساکنٍ ردف  
وبعد غیر فتحةٍ إذا تقف  
واردد إذا حذفتها فی الوقف ما  
من أجلها فی الوصل کان عُدِما  
وأبدلنها بعد فتحٍ ألِفا  
وقفاً کما تقول فی قفنْ قفا  
هذا باب فیه نونا التوکید  
للفعل توکید بنونین هما شدیده و خفیفه کنونی اذهبن و اقصدنهما یؤکدان افعل ای الامر مطلقا نحو اضربن و یفعل ای المضارع بشرط ان یکون آتیا ذا طلب نحو «فایاک و المیتات لا تقربنها  
و لا تاخذن سهما حدیدا لتفصدا»  
و نحو:  
«و هل یمنعنی ارتیاد البلاد  
من حذر الموت ان یاتین»  
و نحو:  
«هلا تمنن بوعد غیر مخلفه  
کما عهدتک فی ایام ذی سلم»  
و نحو:  
«فلیتک یوم الملتقی تریننی  
لکی تعلمی انی امرؤ بک هائم»  
او شرطا اما تالیا نحو و اما نرینک بعض الذی نعدهم او نتوفینک یونس او مثبتا فی قسم مستقبلا متصلا بلامه نحو تالله لتسئلن النحل بخلاف المنفی نحو تالله تفتؤا تذکر یوسف و الحال نحو لا اقسم بیوم القیامه القیامه و ان منعه البصریون و غیر المتصل باللام نحو لالی الله تحشرون آل عمران و لسوف یعطیک ربک الضحی. تنبیه لا یلزم هذا التوکید الا بعد القسم کما ذکره فی الکافیه.  
و قل توکیده اذا وقع بعد ما الزائده نحو:  
«قلیلا به ما یحمدنک وارث  
اذا نال مما کنت تجمع مغنما»  
و اقل منه ان یتقدم علیها رب نحو:  
ربما اوفیت فی علم ترفعن ثوبی شمالات و بعد لم نحو:  
«یحسبه الجاهل ما لم یعلما  
شیخا علی کرسیه معمما»  
و بعد لا نحو و اتقوا فتنه لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصه الانفال و بعد غیر اما من طوالب الجزاء و هی کلمات الشرط نحو:  
«فمهما تشا منه فزاره تعطکم  
و مهما تشا منه فزاره تمنعا»  
تتمه: جاء توکید المضارع خالیا مما ذکر و هو فی غایه من الشذوذ و منه قوله:  
«لیت شعری و اشعرن  
اذا ماقربوها منشوره و دعیت»  
و اشذ منه توکید افعل فی التعجب فی قوله:  
«و مستبدل من بعد غضبی صریمه  
فاحر به بطول فقر و احریا»  
و اشذ من هذا توکید اسم الفاعل فی قوله:  
«ارایت ان جاات به املودا  
مرجلا و یلبس البرودا»  
«و لا یری مالا له معدودا  
أقائلن احضروا الشهودا»  
و آخر المؤکد افتح کابرزا و اخشین و ارمین و اغزون.  
و اشکله قبل مضمر ذی لین بما جانس من تحرک قد علما فافتحه قبل الالف و اکسره قبل الیاء و ضمه قبل الواو و بعد ذلک  
المضمر احذفنه الا الالف فاثبتها نحو اضربن یا قوم و اضربن یا هند و اضربان یا زیدان.  
و ان یکن فی آخر الفعل الف فاجعله‌ای الاخر منه ان کان رافعا غیر الیا و الواو کالالف یاء کاسعین سعیا و ارضین و هل تسعیان و احذفه‌ای الاخر من فعل رافع هاتین ای الواو و الیاء و بعد ذلک فی واو و یا شکل مجانس لهما قفی نحو اخشین یا هند بالکسر للیاء و یا قوم اخشون و اضمم الواو و قس علی ذلک مسویا  
و لم تقع نون خفیفه بعد الالف لالتقاء الساکنین و اجازه یونس قال المصنف و یمکن ان یکون منه قراءه ابن ذکوان و لا تتبعان سبیل الذین لا یعلمون یونس لکن شدیده و کسرها حینئذ الف و الفا زد قبلها ای قبل النون الشدیده حال کونک مؤکدا فعلا الی نون الاناث اسندا فصلا بینهما کراهیه توالی الامثال نحو اضربنان و احذف خفیفه لساکن ردف نحو:  
«لا تهین الفقر علک ان  
ترکع یوما و الدهر قد رفعه»  
و احذفها ایضا بعد غیر فتحه اذا تقف و اردد اذا حذفتها فی الوقف ما من اجلها فی الوصل کان عدما و هو واو الجمع و یاء التانیث و نون الاعراب فقل فی اخرجن و اخرجن اخرجوا و اخرجی و فی هل تخرجن و هل تخرجن هل تخرجون و هل تخرجین و ابدلنها بعد فتح الفا وقفا کالتنوین کما تقول فی قفن قفا. تتمه قد تحذف هذه النون لغیر ما ذکر فی الضروره کقوله اضرب عنک الهموم طارقهاضربک بالسیف قونس الفرس

ما لا ینصرف

الصّرف تنوینّ أتی مبیّنا  
معنیً به یکون الاسم أمکنا  
فألف التأنیث مطلقاً منع  
صرف الذی حواه کیفما وقع  
وزائدا فعلان فی وصف سلم  
من أن یُری بتاء تأنیثٍ خُتِم  
ووصفّ اصلیٌ ووزن أفعلا  
ممنوع تأنیثٍ بتا کأشهلا  
وألغینّ عارض الوصفیّه  
کأربعٍ وعارض الإسمیه  
فالأدهم القید لکونه وُضِع  
فی الأصل وصفاً انصرافه مُنِع  
وأجدلّ وأخیلّ وأفعی  
مصروفةّ و قد ینلن المنعا  
ومنع عدلٍ مع وصفٍ معتبر  
فی لفظ مثنی وثلاث وأخر  
ووزن وثنی وثلاث کهما  
من واحدٍ لأربعٍ فلیعلما  
وکن لجمعٍ مشبهٍ مفاعلا  
أو المفاعیل بمنعٍ کافلا  
وذا اعتلالٍ منه کالجواری  
رفعاً وجرًّا أجرِه کساری  
ولسراویل بهذا الجمع  
شبهّ اقتضی عموم المنع  
وإن به سُمِّی أو بما لحق  
به فالانصراف منعه یحقّ  
والعلم امنع صرفه مرکّبا  
ترکیب مزجٍ نحو معدیرکبا  
کذاک حاوی زائدی فعلانا  
کغطفان وکأصبهانا  
کذا مؤنّثّ بهاءٍ مطلقا  
وشرط منع العار کونه ارتقی  
فوق الثلاث أو کحور أو سقر  
أو زیدٍ اسم امرأةٍ لا اسم ذکر  
وجهان فی العادم تذکیراً سبق  
وعُجمةً کهند و المنعُ أحق  
والعجمیّ الوضع و التعریف مع  
زیدٍ علی الثلاث صرفُهُ امتنع  
کذاک ذو وزنٍ یخصّ الفعلا  
أو غالبٍ کأحمدٍ ویعلی  
وما یصیر علَماً من ذی ألِف  
زیدت لإلحاقٍ فلیس ینصرف  
والعلم امنع صرفه إن عدلا  
کفعل التوکید أو کثعلا  
والعدل و التعریف مانعاً سحر  
إذا به التعیین قصداً یُعتبر  
ابن علی الکسر فعال علما  
مؤنّثاً و هو نظیر جشما  
عند تمیم واصرفن ما نکّرا  
من کلّ ما التعریف فیه أثّرا  
وما یکون منه منقوصاً ففی  
إعرابه نهج جوارٍ یقتفی  
ولاضطرارٍ أو تناسبٍ صُرِف  
ذو المنع و المصروفُ قد لا ینصرف  
هذا باب ما لا ینصرف  
و هو ما فیه علتان من العلل الاتیه او واحده منها تقوم مقامهما سمی به لامتناع دخول الصرف علیه و هو التنوین کما قال الصرف تنوین اتی مبینا معنی و هو عدم مشابهه الفعل به‌ای بهذا التنوین ای بدخوله یکون الاسم مع کونه متمکنا امکنا و بعدمه  
یکون غیر امکن و لذلک سمی بتنوین التمکین ایضا و غیر هذا التنوین لا یسمی صرفا لانه قد یوجد فیما لا ینصرف کتنوین المقابله فی عرفات و العوض فی جوار و نحو ذلک فالف التانیث مطلقا مقصورا او ممدودا منع صرف الذی حواه کیفما وقع من کونه نکره کذکری و صحراء او معرفه کزکریاء مفردا کما مضی او جمعا کحجلی و اصدقاء اسما کما مضی او وصفا کحبلی و حمراء و زائدا فعلان و هما الالف و النون یمنعان اذا کانا فی وصف سلم من ان یری بتاء تانیث ختم اما لان له مؤنثا علی فعلی کسکران و غضبان او لا مؤنث له اصلا کلحیان فان ختم بالتاء صرف کندمان.  
و وصف اصلی و وزن افعلا کذلک اذا کان ممنوع تانیث بتا اما لان مؤنثه علی فعلا کاشهلا او علی فعلی کافضل او لا مؤنث له کاکمر فان کان بالتاء صرف کارمل و یعمل و الغین عارض الوصفیه کاربع فانه لکونه وضع فی الاصل اسما مصروف و الغین عارض الاسمیه فالادهم ای القید لکونه وضع فی الاصل وصفا انصرافه منع  
و اجدل للصقر و اخیل لطائر علیه نقط کالخیلان و افعی للحیه اسماء فی الاصل و الحال فهی مصروفه و قد ینلن المنعا من الصرف للمح معنی الصفه فیها و هو القوه و التلون و الایذاء.  
و منع عدل و هو خروج الاسم عن صیغته الاصلیه مع وصف معتبر فی لفظ ثناء و مثنی و ثلاث و مثلث اذ هما معدولان عن اثنین اثنین و ثلاثه ثلاثه و فی اخر جمع اخری انثی آخر اذ هو معدول عن الاخر  
و وزن مثنی و ثلاث کهما فی منع الصرف لما ذکر من واحد لاربع فلیعلما نحو احاد و موحد و رباع و مربع و سمع ایضا خماس و مخمس و عشار و معشر و اجاز الکوفیون و الزجاج قیاسا خماس و مخمس و سداس و مسدس و سباع و مسبع و ثمان و مثمن و تساع و متسع.  
و کن لجمع متناه مشبه مفاعلا فی کون اوله مفتوحا و ثالثه الفا غیر عوض بعدها حرفان اولهما مکسور لا لعارض نحو دراهم و  
مساجد او مشبه المفاعیل فیما ذکر مع کون ما بعد الالف ثلاثه اوسطها ساکن کمصابیح و قنادیل بمنع کافلا و ذا اعتلال منه‌ای من هذا الجمع کالجواری رفعا و جرا اجره مجری کساری ای فی التنوین و حذف الیاء نحو و من فوقهم غواش الاعراف و الفجر و لیال الفجر و و نصبا اجره کدراهم فی فتح آخره من غیر تنوین نحو سیروا فیها لیالی السبا و لم یظهر الجر فیه کالنصب و هو فتحه مثله لان الفتحه تثقل اذا نابت عن حرکه ثقیله فعوملت معاملتها و قد لا  
تحذف یاؤه بل تقلب الفا بعد ابدال الکسره قبلها فتحه فلا ینون کعذاری و مداری. ثم التنوین فی جوار عوض من الیاء المحذوفه و قال الاخفش تنوین تمکین لان الیاء لما حذفت بقی الاسم فی اللفظ کجناح فزالت الصیغه فدخله تنوین الصرف و رد بان المحذوف فی قوه الموجود. و قال الزجاج عوض عن ذهاب الحرکه عن الیاء و رد بلزوم تعویضه من حرکه نحو موسی و لا قائل به.  
و لسراویل المفرد الاعجمی بهذا الجمع شبه من حیث الوزن  
اقتضی عموم المنع من الصرف و قیل هو نفسه جمع سرواله و قیل فیه الوجهان.  
و ان به‌ای بالجمع سمی او بما لحق به من سراویل و نحوه فالانصراف منعه یحق و لا اعتداد بما عرض و العلم امنع صرفه ان کان مرکبا ترکیب مزج نحو معدیکربا و حضرموت بخلاف المرکب ترکیب اضافه او اسناد. کذاک علم حاوی زائدی فعلانا و هما الالف و النون کغطفان و کاصبهانا و تعرف زیادتهما بسقوطهما فی التصاریف کسقوطهما فی رد نسیان الی نسی فان کانا فیما لا یتصرف فبان یکون قبلهما اکثر من  
حرفین فان کان قبلهما حرفان ثانیهما مضعف فان قدرت اصاله التضعیف فزائدتان او زیادته فالنون اصلیه کحسان ان جعل من الحس ففعلان فیمنع او من الحسن ففعال فلا یمنع. کذا علم مؤنث بهاء امتنع صرفه مطلقا سواء کان لمذکر کطلحه‌ام لمؤنث کفاطمه زائدا علی ثلاثه کما مضی ام لا کفله و شرط منع صرف العار منها کونه ارتقی فوق الثلاث کسعاد و عناق او علی ثلاثه لکنه اعجمی کجور و حمص او متحرک الوسط نحو سقر و لظی او مذکر الاصل سمی به مؤنث نحو زید اسم امراه لا اسم ذکر و اجری فیه المبرد و الجرمی الوجهین الاتیین فی المساله بعد و هما وجهان رویا عن النحاه فی الثلاثی الساکن الوسط  
العادم تذکیرا متاصلا قبل النقل کما سبق و العادم عجمه کهند و المنع احق من الصرف نظرا الی وجود السببین و عن الزجاج وجوبه.  
و العجمی الوضع و التعریف مع زید علی الثلاث کابراهیم صرفه امتنع بخلاف غیر العجمی و العجمی الوضع العربی التعریف کلجام و الثلاثی و لو کان ساکن الوسط کشتر و نوح. کذاک علم ذو وزن یخص الفعلا بان لم یوجد دون ندور فی غیر فعل کخضم و شمر و دئل و انطلق و استخرج علمین او وزن غالب فیه کاحمد و  
یعلی و افکل و اکلب و لا بد من لزوم الوزن و بقائه غیر مخالف لطریقه الفعل فنحو امریء علما و رد و بیع مصروف و کذا نحو البب عند ابی الحسن الاخفش و خالفه المصنف و فهم من کلامه ان الوزن  
الخاص بالاسم او الغالب فیه او المستوی هو و الفعل فیه لا یؤثر و هو کذلک و خالف عیسی بن عمر فی المنقول من الفعل.  
و ما یصیر علما من ذی الف مقصوره زیدت لالحاق کعلقی و ارطی علمین فلیس ینصرف بخلاف غیر العلم و الذی فیه الف الالحاق الممدوده.  
و العلم امنع صرفه ان عدلا کفعل التوکید ای جمع و توابعه فانها کما قال المصنف فی شرح الکافیه معارف بنیه الاضافه اذ اصل رایت النساء جمع جمعهن فحذف الضمیر للعلم به و استغنی بنیه الاضافه و صارت لکونها معرفه بلا علامه ملفوظ بها کالاعلام و  
لیست باعلام لانها شخصیه او جنسیه و لیست هذه واحده منهما قال و هو ظاهر نص سیبویه و قال ابن الحاجب انها اعلام للتوکید و معدوله عن فعلاوات الذی یستحقه فعلاء مؤنث افعل المجموع بالواو و النون او کثعلا و زفر و عمر فانها معدوله عن ثاعل و زافر و عامر.  
و العدل و التعریف مانعا صرف سحر اذا به التعیین و الظرفیه قصدا یعتبر کجئت یوم الجمعه سحر فانه معدول عن السحر فان کان مبهما صرف ک نجیناهم بسحر القمر او مستعملا غیر ظرف وجب  
ان یکون تعریفه بال او اضافه نحو طاب السحر سحر لیلتنا.  
و ابن علی الکسر فعال علما مؤنثا عند اهل الحجاز کحذام و سفار و هو نظیر جشما فی الاعراب و منع الصرف للعلمیه و العدل عن فاعله عند بنی تمیم.  
و اصرفن ما نکرا من کل ما التعریف فیه اثرا کرب معدیکرب و غطفان و طلحه و سعاد و ابراهیم و احمد و ارطی و عمر لقیتهم بخلاف ما لیس للتعریف فیه اثر کذکری و حمراء و سکران و احمر و آخر و دراهم و دنانیر  
فرع: اذا سمی باحمر ثم نکر لم ینصرف عند سیبویه و الاخفش فی احد قولیه لما ذکر او بنحو مساجد ثم نکر فسیبویه یمنعه و الاخفش یصرفه و لم ینقل عنه خلافه.  
تتمه: من المقتضی للصرف التصغیر المزیل لاحد السببین نحو حمید و عمیر.  
و ما یکون منه‌ای مما لا ینصرف منقوصا ففی اعرابه نهج جوار ای طریقه السابق یقتفی فینون بعد حذف یائه رفعا و جرا ان کان غیر علم کاعیم و کذا ان کان علما کقاض لامراهعند سیبویه و خالف یونس و عیسی و الکسائی فاثبتوا الیاء ساکنه رفعا و  
مفتوحه جرا کالنصب محتجین بقوله:  
«قد عجبت منی و من یعلیا  
لما راتنی خلقا مقلولیا»  
و اجیب بانه ضروره و لاضطرار فی النظم او تناسب فی رؤوس الای و السجع و نحو ذلک صرف ذو المنع بلا خلاف اما الضروره فنحو:  
«تبصر خلیلی هل تری من ظعائن  
سوالک نقبا بین حزمی شعبعب»  
و اما التناسب فلم یصرحوا بمرادهم به و یؤخذ من کلام الناظم فی شرح الکافیه و الرضی ان المراد تناسب کلمه معه مصروفه اما بوزنه ک سبا بنبا النمل او قریب منه ک سلاسلا و اغلالا الانسان او لا و لکن  
تعددت الالفاظ المصروفه و اقترنت اقترانا متناسبا منسجما ک ودا و لا سواعا و لا یغوثا و یعوقا و نسرا نوح او آخر الفواصل و الاسجاع ک قوایرا الانسان فرعاذا اضطر الی تنوین مجرور بالفتحه فهل ینون بالنصب او بالجر صرح الرضی بالثانی و لو قیل بالوجهین کالمنادی لم یبعد.  
و المصروف قد لا ینصرف لذلک عند الکوفیین و الاخفش و ابی علی و المصنف و ان اباه سیبویه و منه و ممن ولدوا عامر ذو الطول و ذو العرض

إعراب الفعل

ارفع مضارعاً إذا یُجرّد  
من ناصبٍ وجازمٍ کتسعد  
وبلن انصبه وکی کذا بأن  
لا بعد علمٍ و التی من بعد ظنّ  
فانصب بها و الرّفع صحّح واعتقد  
تخفیفها من أنّ فهو مطّرد  
وبعضهم أهمل أن حملاً علی  
ما أختها حیث استحقّت عملا  
ونصبوا بإذن المستقبلا  
إن صدّرت و الفعل بعد موصلا  
أو قبله الیمین وانصب وارفعا  
إذا إذن من بعد عطفٍ وقعل  
وبین لا ولام جرٍّ إلتزم  
إظهار أن ناصبةً و إن عُدِم  
لا فأن اعمل مظهراً أو مضمراً  
وبعد نفی کان حتماً أضمرا  
کذاک بعد أو إذا یصلح فی  
موضعها حتی أو والا أن خفی  
وبعد حتی هکذا إضمار أن  
حتمّ کجد حتی تُسَرّد ذا حزن  
وتلو حتّی حالاً أو مؤولاً  
به ارفعنّ وانصب المستقبلا  
وبعد فا جواب نفیٍ أو طلب  
محضین أن وسترها حتمّ نصب  
والواو کالفا إن تفد مفهوم مع  
کلا تکن جلداً وتظهر الجزع  
وبعد غیر النفی جزماً اعتمد  
إن تسقط الفا و الجزاء قد قُصِد  
وشرط جزمٍ بعد نهی أن تضع  
إن قبل لا دون تخالفٍ یقع  
والأمر إن کان بغیر افعل فلا  
تنصب جوابه وجزمه اقبلا  
والفعل بعد الفاء فی الرّجا نُصِب  
کنصب ما الی التمنّی ینتسب  
وإن علی اسمٍ خالصٍ فعلّ عُطِف  
تنصبه أن ثابتاً أو منحذف  
وشذّ حذف أن ونصبّ فی سوی  
ما مرّ فاقبل منه عدلّ روی  
هذا باب اعراب الفعل  
ارفع فعلا مضارعا اذا یجرد من ناصب و جازم کتسعد و بلن و هی حرف نفی بسیط انصبه نحو فلن ابرح الارض یوسف و کی المصدریه نحو لکیلا تاسوا الحدید کذا ینتصب بان المصدریه نحو و ان تصوموا خیر لکم البقره لا بغیرها کالواقعه بعد فعل علم خالص نحو علم ان سیکون منکم  
المزمل.  
و اما التی من بعد فعل ظن فانصب بها علی الارجح نحو ا حسب الناس ان یترکوا العنکبوت و الرفع ایضا صحح نحو و حسبوا ان لا تکون فتنه المائده و اعتقد اذا رفعت تخفیفها من ان الثقیله فهو مطرد کثیر الورود و بعضهم ای العرب اهمل ان فلم ینصب بها حملا علی ما اختها ای المصدریه حیث استحقت عملا نحو:  
«ابی علماء الناس ان یخبروننی  
بناطقه خرساء مسواکها الحجر»  
و نصبوا باذن المستقبلا ان صدرت و الفعل بعد موصلا بها  
کقولک لمن قال ازورک اذن اکرمک او قبله الیمین فاصلا نحو:  
«اذن و آله نرمیهم بحرب  
یشیب الطفل من قبل المشیب»  
و لا تنصب الحال کقولک لمن قال انا احبّک اذن تصدق و لا غر مصدرة نحو:  
«لئن عادلی عبدالعزیز بمثلها  
و أمکنی منها اذن لا اقیلها»  
و لا مفصولا بینه و بین الفعل بغیر القسم نحو:  
اذن انا اکرمک.  
وانصب و ارفعا اذا اذن من بعد حرف عطف وقعا نحو:  
«و اذن لا یلبثون خلافک الا قلیلا» و قریء شاذا بالنصب و بین لا النافیه و لام جر التزم اظهار ان ناصبه نحو لئلا یعلم اهل الکتاب الحدید و ان عدم لا مع وجود لام الجر فان اعمل مظهرا کان او مضمرا نحو اعص الهوی لتظفر او لان تظفر و ان بعد نفی کان حتما اضمرا نحو و ما کان الله لیعذبهم و انت فیهم الانفال کذاک بعد او اذا یصلح فی موضعها ای موضع او حتی التی بمعنی الی او الا لفظه ان الناصبه خفی حتما نحو:  
«لاستسهلن الصعب او ادرک المنی  
فما انقادت الامال الا لصابر»  
«و کنت اذا غمزت قنات قوم  
کسرت کعوبها او تستقیما»  
و بعد حتی هکذا اضمار ان حتم کجد بالمال حتی تسر ذا حزن و تلو حتی ان کان حالا او مؤولا به ارفعن نحو سرت البارحه حتی ادخلها و زلزلوا حتی یقول الرسول البقره فی قراءه نافع و انصب تلو حتی المستقبلا او المؤول به نحو فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء الحجرات و زلزلوا حتی یقول الرسول البقره فی قراءه السته و بعد فا جواب  
نفی او طلب امرا کان او نهیا او دعاء او استفهاما او عرضا او تحضیضا او تمنیا بشرط ان یکونا محضین ان و سترها حتم نصب نحو لا یقضی علیهم فیموتوا فاطر.  
«یا ناق سیری عنقا فسیحا  
الی سلیمان فنستریحا»  
و لا تطغوا فیه فیحل علیکم غضبی طه.  
«رب وفقنی فلا اعدل عن  
سنن الساعین فی خیر سنن»  
فهل لنا من شفعاء فیشفعوا لنا الاعراف.  
«یا ابن الکرام الا تدنو فتبصر ما  
قد حدثوک فما راء کمن سمعا»  
«لو لا تعوجین یا سلمی علی دنف  
فتخمدی نار وجد کاد یفنیه»  
یا لیتنی کنت معهم فافوز النساء فان کانت الفاء لغیر الجواب بان کانت لمجرد العطف نحو:  
«أم تسال الربع القواء فینطق  
و هل تخبرنک الیوم بیداء سملق»  
او النفی غیر محض نحو ما تزال تاتینا فتحدثنا و ما تاتینا الا فتحدثنا او الطلب غیر محض بان یکون بصوره الخبر او باسم الفعل کما سیاتی وجب الرفع و الواو کالفا فیما ذکر ان تفد مفهوم مع کلا تکن جلدا و تظهر الجزع و لما یعلم الله الذین جاهدوا منکم و یعلم الصابرین آل عمران.  
«فقلت ادعی و ادعوا ان اندی  
لصوت ان ینادی داعیان»  
«ألم اک جارکم و یکون بینی  
و بینکم الموده و الاخاء»  
یا لیتنا نرد و لا نکذب بایات ربنا و نکون من المؤمنین الانعام فان لم تکن الواو بمعنی مع وجب الرفع نحو لا تاکل السمک و تشرب اللبن و بعد غیر النفی جزما به اعتمد ان تسقط الفا و الجزاء قد قصد نحو قوله تعالی قل تعالوا اتل الانعام بخلافه بعد النفی نحو ما تاتینا تحدثنا و ما اذا لم یقصد الجزاء نحو تصدق ترید وجه الله  
و شرط جزم بعد نهی اذا اسقطت الفاء ان تضع ان الشرطیه قبل لا دون تخالف فی المعنی یقع کقولک لا تدن من الاسد تسلم بخلاف لا تدن منه یاکلک فلا تجزم خلافا للکسائی و الامر ان کان بغیر افعل بان کان بلفظ الخبر او باسم الفعل فلا تنصب جوابه خلافا للکسائی و جزمه اقبلا للاجماع علیه نحو حسبک الحدیث ینم الناس و صه احدثک و الفعل بعد الفاء فی الرجا نصب عند الفراء و المصنف کنصب ما الی التمنی ینتسب نحولعلی ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع المؤمن و و ان علی اسم خالص من شبه الفعل فعل عطف بالواو او الفاء او او او ثم تنصبه ان ثابتا کان او منحذف نحو و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا الشوری.  
«و لبس عباءه و تقر عینی  
احب الی من لبس الشفوف»  
«لو لا توقع معتر فارضیه  
ما کنت اوثر اترابا علی ترب»  
«انی و قتلی سلیکا ثم اعقله  
کالثور یضرب لما عافت البقر»  
بخلاف المعطوف علی غیر الخالص نحو الطائر فیغضب زید  
الذباب و شذ حذف ان و نصب فی سوی ما مر کقولهم خذ اللص قبل یاخذک فاقبل منه ما عدل روی و لا تقس علیه

عوامل الجزم

بلا ولامٍ طالباً ضع جزما  
فی الفعل هکذا بلم ولمّا  
واجزم بإن و من و ما ومهما  
أیٍّ متی أیّان أین إذ ما  
وحیثما أنّی وحرف? إذ ما  
کإن وباقی الأدوات أسما  
فعلین یقتضین شرط ? قدِّما  
یتلو الجزاء وجواباً وُسِما  
وماضیین أو مضارعین  
تلفیهما أو متخالفین  
وبعد ماضٍ رفعک الجزا حسن  
ورفعه بعد مضارعٍ وهن  
واقرن بفا حتماً جواباً لو جُعِل  
شرطاً لإن أو غیرها لم ینجعل  
وتخلف الفاء إذا المفاجأة  
کإن تجد إذا لنا مکافأة  
والفعلُ من بعد الجزا إن یقترن  
بالفا أو الواو بتثلیثٍ قمِن  
وجزمّ او نصبّ لفعلٍ إثر فا  
أو واوٍ ان بالجملتین اکتُنِفا  
والشرط یُغنی عن جوابٍ قد عُلِم  
والعکس قد یأتی إن المعنی فُهِِِِم  
واحذف لدی اجتماع شرطٍ وقسم  
جواب ما أخّرت فهو ملتزم  
وإن توالیا وقبل ذو خبر  
فالشّرط رجّح مطلقاً بلا حذر  
وربّما رُجِّح بعد قسم  
شرطّ بلا ذی خبرٍ مقدّم  
فصل فی عوامل الجزم  
بلا و لام طالبا ضع جزما فی الفعل سواء کانتا للدعاء نحو لا تؤاخذنا البقره لیقض علینا ربک الزخرف ام لا بان کانت لا للنهی نحو لا تشرک لقمان و اللام للامر نحو لینفق ذو سعه الطلاق هکذا بلم و لما النافیتین نحو و ان لم تفعل فما بلغت المائده لما یذوقوا عذاب ص قیل و قد تنصبه لم فی لغه و منه قراءه ا لم نشرح لک الانشراح و اجزم بان نحو ان یشا یرحمکم الاسراء و من نحو من یعمل سوءا یجز به النساء و ما نحو و ما تفعلوا من خیر یعلمه الله البقره و مهما نحو مهما تاتنا به من آیه الاعراف و ای نحو ایا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی الاسراء و متی نحو:  
«و لست بحلال التلاع مخافه  
و لکن متی یسترفد القوم ارفد»  
و ایان نحو ایان تفعل افعل و لم یذکر هذه فی الکافیه و لا شرحها و این نحو اینما تکونوا یدرککم الموت النساء و اذ ما نحو  
«اذ ما اتیت علی الرسول فقل له  
حقا علیک اذا اطمان المجلس»  
و حیثما نحو حیثما یک امرؤ صالح فکن و انی نحو:  
«فاصبحت انی تاتها تلتبس بها  
کلا مرکبیها تحت رجلک شاجر»  
و زاد الکوفیون کیف فجزموا بهاو یجزم باذا فی الشعر کثیرا کما قال فی شرح الکافیه و منه:  
«استغن ما اغناک ربک بالغنی  
و اذا تصبک خصاصه فتحمل»  
قال و الاصح منع ذلک فی النثر لعدم وروده.  
و حرف اذ ما کان لان اذ سلب معناه الاصلی و استعمل مع ما الزائده و باقی الادوات اسما بلا خلاف الا مهما فعلی الاصح لعود الضمیر علیها فی الایه السابقه. ثم  
ما کان منها للزمان او المکان فموضعه نصب بفعل الشرط و ما کان لغیره فموضعه رفع علی الابتداء ان اشتغل عنه الفعل بضمیره و الا فنصب به فعلین یقتضین ای ادوات الشرط و هی ان و ما بعدها شرط قدما و یتلو الجزاء و جوابا وسما ایضا و ماضیین او مضارعین تلفیهما ای الشرط و جزاءه و محل الماضی حینئذ جزم نحو و ان عدتم عدنا الاسراء و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله البقره او متخالفین بان یکون الشرط مضارعا و الجزاء ماضیا او عکسه نحو:  
«ان تصرمونا وصلناکم و ان تصلوا  
ملاتم انفس الاعداء ارهابا»  
و نحو:  
«دسّتْ رسولا بان القوم ان قدروا  
علیک یشفوا صدورا ذات توغیر»  
و بعد شرط ماض رفعک الجزا حسن لکنه غیر مختار نحو:  
«و ان اتاه خلیل یوم مساله  
یقول لا غائب مالی و لا حرم»  
و رفعه‌ای الجزاء بعد شرط مضارع وهن ای ضعف نحو یا اقرع بن حابس یا اقرع انک ان یصرع اخوک تصرع  
«و اقرن بفا حتما للارتباط  
جوابا لو جعل شرطا لان او غیرها»  
من الادوات لم یطاوع و لم ینجعل کالماضی غیر المتصرف نحو فعسی ربی ان یؤتین الکهف و الماضی لفظا و معنی نحو فقد سرق اخ له من قبل یوسف و المطلوب به فعل او ترک نحو ان کنتم تحبون الله فاتبعونی آل عمران و من یعمل من الصالحات و هو مؤمن فلا یخف طه و الفعل المقرون بالسین او سوف و المنفی بلن او ما او ان و الجمله الاسمیه و قوله:  
«من یفعل الحسنات الله یشکرها  
و الشر بالشر عند الله مثلان»  
ضروره و تخلف الفاء اذا المفاجاه لحصول الارتباط بها کان تجد اذا لنا مکافاه و ان تصبهم سیئه بما قدمت ایدیهم اذا هم یقنطون الروم.  
و الفعل من بعد الجزا ان یقترن معطوفا بالفا او الواو بتثلیث له قمن بان یرفع علی الاستئناف و یجزم علی العطف و ینصب علی اضمار ان و قریء بها یحاسبکم به الله فیغفر لمن یشاء و یعذب من یشاء البقره فان اقترن بثم الاولان فقط و جزم او نصب ثابت لفعل واقع اثر فا او واو ان بالجملتین ای  
جمله الشرط و جمله الجزاء اکتنفا بان توسطهما نحو ان تاتنی فتحدثنی احدثک.  
«و من یقترب منا و یخضع نؤوه  
و لا یخش ظلما ما اقام و لا هضما»  
فان وقع بعد ثم لم ینصب و اجازه الکوفیون و منه قراءه الحسن و من یخرج من بیته مهاجرا الی الله و رسوله ثم یدرکه الموت النساء و الشرط یغنی عن جواب قد علم فحذف نحو و ان کان کبر علیک اعراضهم فان استطعت ان تبتغی نفقا فی الارض او سلما فی السماء فتاتیهم بایه الانعام ای فافعل و العکس و هو الاستغناء بالجواب عن الشرط قد یاتی ان المعنی فهم نحو:  
«فطلقها فلست لها بکفؤ الا یعل مفرقک الحسام»  
و قد یحذفان معا بعد ان نحو:  
«قالت بنات العم یا سلمی و ان  
کان فقیرا معدما قالت و ان»  
و احذف لدی اجتماع شرط و قسم جواب ما اخرت منهما و ائت بجواب ما قدمت فهو ملتزم نحو و الله ان اتیتنی لاکرمنک و ان تاتنی و الله اکرمک و ان توالیا ای الشرط و القسم و قبل ای قبلهما ذو خبر ای مبتدا فالشرط رجح بان تاتی بجوابه مطلقا بلا حذر ای سواء تقدم او تاخر نحو زید ان تقم و الله یقم و زید و الله ان تقم یقم و ربما رجح بعد قسم شرط فائت بجوابه بلا ذی خبر مقدم نحو:  
«لئن کان ما حدثته الیوم صادقا  
اصم فی نهار القیط للشمس بادیا»  
لَوْ  
لَوْ حَرْفُ شَرْطٍ فی مُضِیٍّ وَ یَقِلُّ  
ایلاؤُهُ مُسْتَقْبِلاً لکِنْ قُبِلَ  
وَ هِیَ فِی الاِخْتِصاصِ بِالفِعْلِ کَإِنْ  
لکِنَّ لَو اَنَّ بِها قَدْ تَقْتَرِنُ  
وَ إِنْ مُضارِ عٌ تلاها صُرِفا  
اِلَی الْمُضِیِّ نَحْوُ لَوْ یَفی، کَفی  
فصل فی لو  
لو حرف شرط فی مضی یقتضی امتناع ما یلیه و استلزامه لتالیه من غیر تعرض لنفی  
التالی کذا قال فی شرح الکافیه قال فقیام زید من قولک لو قام زید لقام عمرو محکوم بانتفائه و کونه مستلزما ثبوته لثبوت قیام من عمرو و هل لعمرو قیام آخر غیر اللازم عن قیام زید او لیس له لا تعرض لذلک. و یوافقه و هو اکثر تحقیقا و اضبط  
للصور ما ذکره بعض المحققین من انه ینتفی التالی ایضا ان ناسب الاول و لم یخلفه غیره نحو لو کان فیهما آلهه الا الله لفسدتا الانبیاء لا ان خلفه نحو لو کان انسانا لکان حیوانا و یثبت ان لم یناف الاول و  
ناسبه اما بالاولی نحو نعم العبد صهیب لو لم یخف الله لم یعصه او المساوی نحو لو لم تکن ربیبتی فی حجری ما حلت لی انها لابنه اخی من الرضاعه او الادون کقولک لو انتفت اخوه الرضاع ما حلت للنسب.  
«و یقل ایلاؤها مستقبلا معنی  
لکن قبل اذا ورد نحو»  
«و لو ان لیلی الاخیلیه سلمت  
علی و دونی جندل و صفائح»  
«لسلمت تسلیم البشاشه اوزقی  
الیها صدی من جانب القبر صائح»  
و هی فی الاختصاص بالفعل کان لکن لو ان بفتح الهمزه و تشدید النون بها قد تقترن نحولو ان زیدا قائم و موضع ان حینئذ رفع مبتدا عن سیبویه و فاعلا لثبت مقدرا عند الزمخشری و یجب عنده ان یکون حینئذ خبرها فعلا و رده المصنف لوروده اسما فی قوله تعالی و لو ان ما فی الارض من شجره اقلام لقمان و قول الشاعر:  
«لو ان حیا مدرک الفلاح  
ادرکه ملاعب الرماح»  
و غیر ذلک و ان مضارع لفظا تلاها صرفا الی المضی معنی نحو لو یفی کفی. تتمه جواب لو اما ماض معنی کلو لم یخف الله لم یعصه او وضعا و هو اما مثبت فاقترانه باللام نحو و لو علم الله فیهم خیرا لاسمعهم الانفال اکثر من ترکها نحو لو ترکوا من خلفهم ذریه ضعافا خافوا النساء او منفی بما فالامر بالعکس نحو و لو شاء الله ما اقتتلوا البقره.  
«و لو نعطی الخیار لما افترقنا  
و لکن لا خیار مع اللیالی»  
أمّا ولولا ولوما  
أمّا کمهما یک من شیءٍ وفا  
لتلو تلوها وجوباً ألفا  
وحذف ذی الفا قلَّ فی نثرٍ إذا  
لم یک قولّ معها قد نُبِذا  
لولا ولوما یلزمان الابتدا  
إذا امتناعاً بوجودٍ عقدا  
وبهما التحضیض مز وهلا  
ألاّ ألا وأولینها الفعلا  
وقد یلیها اسمّ بفعلٍ مُضمَرٍ  
علّق أو بظاهرٍ مؤخّر  
فصل فی اما  
بفتح الهمزه و التشدید و لو لا و لو ما و فیه هلا و الا و الا اما کمهما یک من شیء فهی نائبه عن حرف الشرط و فعله و لهذا لا یلیها فعل و فا لتلو تلوها وجوبا الفا لانه مع ما قبله جواب الشرط و انما اخرت الیه کراهه ان یوالی بین لفظی الشرط و الجزاء نحو اما قائم فزید و اما زید فقائم و اما زیدا فاکرم و اما عمرا فاعرض عنه و حذف ذی الفا قل فی نثر اذا لم یک قول معها قد نبذا ای حذف کقوله ص \اما بعد ما بال رجال فان کان معها قول و حذف جاز حذف الفاء بل وجب کقوله تعالی فاما الذین اسودت وجوههم ا کفرتم بعد ایمانکم آل عمران ای فیقال لهم ا کفرتم لو لا و لو ما یلزمان الابتدا ای المبتدا فلا یقع بعدهما غیره و یجب حذف خبره کما تقدم اذا امتناعا من حصول شیء بوجود لشیء عقدا نحو لو لا انتم لکنا مؤمنین السبا و بهما التحضیض و هو طلب بازعاج مز و هلا مثلهما فی افاده التحضیض و کذا الا بالتشدید و اما الا بالتخفیف فهی للعرض کما قال فی شرح الکافیه و هی مثل ما تقدم فیما ذکره بقوله و  
اولینها الفعلا وجوبا نحو لو لا انزل علینا الملائکه الفرقان لو ما تاتینا بالملائکه الحجر و قد یلیها اسم فیجب ان یکون بفعل مضمر علق نحو فهلا بکرا تلاعبها ای فهلا تزوجت.  
«الا رجلا جزاه الله خیرا  
یدل علی محصله تبیت»  
ای تروننی کما قال الخلیل او بظاهر مؤخر نحو و لو لا اذ سمعتموه قلتم النور

الإخبار بالذی و الألف و اللام

ما قیل أخبر عنه بالذی خبر  
عن الذی مبتدأ قبل استقر  
وما سواهما فوسّطه صله  
عائدها خلف معطی التکملة  
نحو الذی ضربته زیدّ فذا  
ضربت زیداً کان فادر المأخذا  
قبول تأخیرٍ وتعریفٍ لما  
أخبر عنه هاهنا قد حتما  
کذا الغِنی عنه بأجنبیٍّ او  
بمُضمَرٍ شرطّ فراع ما رعوا  
وأخبروا هنا بأل عن بعض ما  
یکون فیه الفعل قد تقدّما  
إن صحّ صوغ صلةٍ منه لأل  
کصوغ واقٍ من وقی الله البطل  
وإن یکن ما رفعت صلة أل  
نمیر غیرها أبین وانفصل  
هذا باب الاخبار بالذی و فروعه  
و الالف و اللام الموصوله و هو عند النحویین کمسائل التمرین عند الصرفیین. ما قیل اخبر عنه بالذی لیس علی ظاهره بل مؤول فانه خبر مؤخر وجوبا عن الذی حال کونه مبتدا قبل استقر و سوغ ذلک الاطلاق کونه فی المعنی مخبرا عنه و ما سواهما مما فی الجمله فوسطه بینهما صله للذی عائدها خلف معطی التکمله‌ای الخبر نحو الذی ضربته زید فذا ضربت زیدا کان فابتداته بموصول و اخرت زیدا فی الترکیب و رفعته علی انه خبر و وسطت بینهما بضربت صله لالذی و جعلت العائد خلف زید الخبر متصلا بضربت فادر الماخذا و قس و باللذین و الذین و التی اخبر مراعیا فی الضمیر وفاق المثبت ای المخبر عنه فی المعنی نحو اللذان بلغت منهما الی العمرین رساله الزیدان الذین بلغت من الزیدین الیهم رساله العمرون التی بلغتها من الزیدین الی العمرین رساله هذا و لما ذکر شروط اشار الی اربعه منها بقوله قبول تاخیر و تعریف لما اخبر عنه ههنا قد حتما فلا یخبر عما لا یقبل التاخیر کضمیر الشان و اسماء الاستفهام نعم یجوز الاخبار  
عما یقبل خلفه التاخیر کالتاء من قمت ذکره فی التسهیل و لا عما لا یقبل التعریف کالحال و التمییز و لو ترک هذا الشرط لعلم من الشرط الرابع کما قال فی شرح الکافیه کذا الغنی عنه باجنبی او بمضمر شرط فلا یجوز الاخبار عن ضمیر عائد علی بعض الجمله کالهاء من زید ضربته و لا عن موصوف دون صفته و لا صفه دون موصوفها و لا مضاف دون مضاف الیه و لا مصدر عامل فراع ما رعوا.  
و زاد فی التسهیل اشتراط ان لا یکون فی احدی جملتین مستقلتین فلا یخبر عن زید من قام زید و قعد عمرو بخلافه من ان قام زید قعد عمرو. و فیه کالکافیه اشتراط جواز وروده فی الاثبات فلا یخبر عن احد من  
نحو ما جاءنی احد و وروده مرفوعا فلا یخبر عن غیر المتصرف من المصادر و الظروف و اخبروا هنا بال عن بعض ما ای جزء کلام یکون فیه الفعل قد تقدما ان صح صوغ صله منه‌ای من الفعل المتقدم لال بان  
کان متصرفا کصوغ واق من وقی الله البطل ای الشجاع فاذا اردت الاخبار بال عن الاسم الکریم قلت الواقی البطل الله او عن البطل قلت الواقیه الله البطل و لا یجوز الاخبار بال عن زید من زید قائم لعدم وجود الفعل و لا من ما زال زید قائما لعدم تقدمه و لا من کاد زید یفعل لعدم تصرفه هذا. و اذا رفعت صله ال ضمیرا راجعا الی ال استتر فی الصله فتقول فی الاخبار عن التاء من بلغت من الزیدین الی العمرین رساله

العدد

ثلاثةً بالتاء قل للعشره  
فی عدِّ ما احادُهُ مذکّره  
فی الضِّدِّ جرِّد و الممیز اجرر  
جمعاً بلفظ قلةٍ فی الأکثر  
ومائةٍ و الألف للفرد أضِف  
ومائةّ بالجمع نزراً قد رُدف  
وأحد ذکر وصلنه بعشر  
مرکّباً قاصِد معدودٍ ذکر  
وقل لدی التأنیث إحدی عشره  
والشین فیها عن تمیمٍ کسره  
مع غیر أحدٍ وإحدی  
ما معهما فعلت فافعل قصدا  
ولثلاثةٍ وتسعةٍ و ما  
بینهما إن رُکِّبا ما قدّما  
وأول عشرة اثنتی وعشرا  
إثنی إذا أثنی تشا أو ذکرا  
والیا لغیر الرّفع وارفع بالألف  
والفتح فی جزأی سواهما ألف  
ومیّز العشرین للتسعینا  
بواحدٍ کأربعین حینا  
ومیّزوا مرکّباً بمثل ما  
مُیِّز عشرون فسوّینهما  
وإن أضیف عددّ مرکّبّ  
یبق البنا وعجزّ قد یُعرَبُ  
وصغ من اثنین فما فوق الی  
عشرةٍ کفاعلٍ من فعلا  
واختمه فی التأنیث بالتا ومتی  
ذکّرت فاذکر فاعلاً بغیر تا  
وإن تُرِد بعض الذی منه بُنِی  
تضف إلیه مثل بعضٍ بیّن  
وإن أردت مثل ثانی اثنین  
مرکّباً فجئ بترکیبین  
أو فاعلاً بحالتیه أضف  
الی مرکّبٍ بما تنوی یفی  
وشاع الاستعنا بحادی عشرا  
ونحوه وقبل عشرین اذکرا  
وبابه الفاعل من لفظ العدد  
بحالتیه قبل واوٍ یُعتمد  
هذا باب اسماء العدد  
ثلاثه بالتاء قل و ما بعدها للعشره‌ای معها فی عد ما آحاده مذکره و فی عد الضد و هو الذی آحاده مؤنثه جرد من التاء و الاعتبار فی التذکیر و التانیث فی غیر الصفه باللفظ و فیها بموصوفها المنوی.  
و الممیز لما ذکر اجرر بالاضافه حال کونه جمعا مکسرا بلفظ قله فی الاکثر نحو سبع لیال و ثمانیه ایام الحاقه فله عشر امثالها الانعام و جاء فی القلیل جمع تصحیح نحو سبع سموات الملک و تکسیر بلفظ کثره نحو ثلاثه قروء البقره و مائه و الالف و ما بینهما للفرد الممیز اضف نحو بل لبثت مائه عام البقره فلبث فیهم الف سنه العنکبوت و جاء التمییز منصوبا قلیلا فی قوله:  
«اذا عاش الفتی مائتین عاما  
فقد ذهب اللذاذه و الفتاء»  
و مائه و ما بعدها للالف بالجمع نزرا قد ردف مضافا الیه کقراءه الکسائی و لبثوا فی کهفهم ثلاثمائه سنین الکهف و احد بالتذکیر اذکر و صلنه بعشر بغیر تاء مرکبا لهما فاتحا آخرهما قاصد معدود ذکر نحو رایت احد عشر کوکبا یوسف و قل لدی التانیث للمعدود احدی عشره بتانیث الجزاین و قیل الالف فی احدی للالحاق لا للتانیث نحوعندی احدی عشره امراه و الشین فیها رووا عن الحجازیین سکونه و عن بنی تمیم کسره و عن بعضهم فتحه و اذا کان عشر مع غیر احد و احدی و هو ثلاثه الی تسعه ما  
معهما فعلت من التذکیر له فی المذکر و التانیث فی المؤنث فافعل ایضا معه قصدا و هذا جواب الشرط المقدر فی کلامه الذی ابرزته و لثلاثه و تسعه و ما بینهما ان رکبا مع عشر ما قدما من ثبوت التاء فی التذکیر و سقوطها فی التانیث نحو عندی ثلاثه عشر رجلا و ثلاث عشره امراه و اول عشره بالتاء اثنتی کذلک و عشرا بغیر تاء اثنی کذلک اذا انثی تشا راجع للاول او ذکرا راجع للثانی نحو فانفجرت منه اثنتا عشره عینا البقره ان عده الشهور عند الله اثنا  
عشر شهرا التوبه هذا و المعرب مما ذکر اثنا و اثنتا و الیا فیهما لغیر الرفع و ارفع بالالف کما تقدم فی اول الکتاب و الفتح بناء فی جزای سواهما الف اما البناء فلتضمنه معنی حرف العطف و اما الفتح فلخفته و ثقل المرکب و استثنی فی الکافیه ثمانی فیجوز اسکان یائها و کذلک حذفها مع بقاء کسر النون و مع فتحها و میز العشرین و ما بعدها للتسعینا ای معها بواحد نکره  
منصوب کاربعین حینا و ثلاثین لیله الاعراف و میزوا مرکبا بمثل ما میز عشرون فسوینهما نحو عندی احد عشر رجلا و قطعناهم اثنتی عشره اسباطا امما الاعراف ای فرقه اسباطا و ان اضیف عدد مرکب غیر اثنی عشر و اثنتی عشره یبق البنا فی الجزاین نحو هذه خمسه عشرک و عجز وحده قد یعرب فی لغه ردیئه کما قال سیبویه.  
و صغ من اثنین فما فوق الی عشره‌ای معها کفاعل المصوغ  
من فعلا و اختمه فی التانیث للمعدود بالتاء فقل ثانیه و ثالثه الی عاشره و متی ذکرت بتشدید الکاف المعدود فاذکر فاعلا هذا المصوغ بغیر تا فقل ثان و ثالث الی عاشر و ان ترد به بعض الذی منه بنی ای صیغ تضف الیه نحو ثانی اثنین التوبه‌ای احدهما و ثالث ثلاثه المائده‌ای احدها و لا یجوز تنوینه و نصبه و هذا مثل بعض بین فانه لا یستعمل الا مضافا الی کله کبعض ثلاثه و ان ترد به جعل العدد الاقل مثل ما فوق بان تستعمله مع  
ما سفل فحکم جاعل ای اسم فاعل له احکما فاضفه او نونه و انصب به نحو رابع ثلاثه و رابع ثلاثه‌ای جاعلها اربعه و ان اردت به بعض الذی منه بنی مثل ما سبق فی ثانی اثنین و کان الذی منه بنی مرکبا فجیء بترکیبین اولهما فاعل مرکبا مع العشره و ثانیهما ما بنی منه مرکبا ایضا مع العشره و اضف ایضا جمله المرکب الاول الی جمله المرکب الثانی فقل ثانی عشر اثنی عشر و ثانیه عشره اثنتی عشره او فاعلا بحالتیه التذکیر و التانیث اضف بعد حذف عجزه الی مرکب ثان فانه بما تنوی ای تقصد یفی نحو ثالث ثلاثه عشر و ثالثه ثلاث عشره و شاع الاستغناء عن الاتیان بترکیبین او بفاعل مضاف ال  
ی مرکب بحادی عشرا و هو المرکب الاول و حذف الثانی کما قاله فی شرح الکافیه و نحوه الی تاسع عشر.  
و قبل عشرین اذکرا و بابه الی تسعین الفاعل المصوغ من لفظ العدد بحالتیه التذکیر و التانیث قبل واو عاطفه یعتمد فقل حادی و عشرون و حادیه و تسعون

کم وکأیِّن وکذا

میِّز فی الاستفهام کم بمثل ما  
میَّزت عشرین ککم شخصا سما  
وأجزان تجرّه من مضمرا  
إن ولیت کم حرف جرٍّ مظهرا  
واستعملنها مخبراً کعشره  
أو مائةٍ ککم رجالٍ أو مره  
ککم کأیِّن و کذا وینتصب  
تمییز ذین أو به صل من تصب  
فصل فی کم و کاین و کذا  
و هی الفاظ عدد مبهم الجنس و المقدار. میز اذا کانت فی الاستفهام کم بان تکون بمعنی ای عدد بمثل ما میزت عشرین ای بتمییز منصوب ککم شخصا سما ای علا و اجز ان  
تجره‌ای تمییز کم الاستفهامیه من مضمرا ان ولیت کم حرف جر مظهرا نحو بکم درهم تصدقت ای بکم من درهم و فیه دلیل علی ان کم اسم و بناؤها لشبهها الحرف فی الوضع و استعملنها حال کونها مخبرا بها بان تکون بمعنی کثیر کعشره فمیزها بمجموع مجرور او مائه فمیزها بمفرد مجرور ککم رجال جاؤونی او کم مره لغه فی امراه تانیث مرء ککم الخبریه کاین و کذا فی افاده التکثیر و غیره و لکن ینتصب تمییز ذین نحو:  
«اطرد الیاس بالرجا فکاین  
آلما حم یسره بعد عسر»  
و رایت کذا و کذا رجلا او به‌ای بتمییز کاینکما فی  
الکافیه صل من الجنسیه تصب نحو و کاین من دابه لا تحمل رزقها العنکبوت و لا تتصل بتمییز کذا و لا یجب تصدیرها بخلاف کاین و کم فلا یعمل فیهما الا متاخر و قد یضاف الی کم متعلق ما بعدها او تجر بحرف متعلق به کقولک ابناء کم رجل علمت و من کم کتاب نقلت و لا حظ لکاین فی ذلکقاله فی شرح الکافیه

الحکایة

احک بأیٍّ ما لمنکورٍ سئل  
عنه بها فی الوقف أو حین تصل  
ووقفاً احکِ ما لمنکورٍ بمن  
والنّون حرّک مطلقاً وأشبعن  
وقل منان ومنین بعد لی  
إلفان بابنین وسکِّن تعدِل  
وقل لمن قال أتت بنتّ منه  
والنّونُ قبل تا المثنّی مسکنه  
والفتح نزرّ وصل التا و الألف  
بمن بإثر ذا بنسوةٍ کلف  
وقل منون ومنین مُسکناً  
إن قیل جا قومّ لقومٍ فطنا  
وإن تصل فلفظ من لا یختلف  
ونادرّ منون فی نظمٍ عُرف  
والعلم احکینّه من بعد من  
إن عریت من عاطفٍ بها اقترن  
هذا باب الحکایه  
احک بای ما ثبت لمنکور سئل عنه بها من رفع و نصب و جر و تذکیر و تانیث و افراد و تثنیه و جمع سواء کان فی الوقف او حین تصل فقل لمن قال رایت رجلا و امراه و غلامین و جاریتین و بنین و بنات ایا و ایه و ایین و ایتین و ایین و ایات  
و وقفا احک ما ثبت لمنکور بمن و النون منها حرک مطلقا و اشبعن حتی ینشا واو فی حکایه المرفوع و الف فی المنصوب و یاء فی المجرور فقل لمن قال جاءنی رجل منو و لمن قال رایت رجلا منا و لمن قال مررت برجل منی و صل بمن الفا او یاء او نونا و قل منان و منین بعد قول شخص لی الفان بابنین حاکیا له موافقا فی التثنیه و الاعراب و سکن نون منان و منین تعدل و صل بمن تاء التانیث و قل لمن قال اتت بنت حاکیا منه و النون من منه اذا وقعت قبل تا تانیث المثنی عند التثنیه فهی مسکنه کقولک لمن قال عندی جاریتان منتان و الفتح لها نزر ای قلیل و صل التا  
و الالف بمن اذا حکیت جمعا مؤنثا فقل منات باثر قول شخص ذا بنسوه کلف و صل بمن واوا او یاء و نونا و قل منون و منین مسکنا بالنون فیهما ان قیل جا قوم لقوم فطنا حاکیا له موافقا له فی الجمع و الاعراب و ان تصل من بالکلام فلفظ من لا یختلف مطلقا بل یبقی علی حاله فقل لمن قال جاء رجل او امراه او رجلان او امراتان او رجال من یا هذا و نادر الحاقها العلامه بان قیل منون و هو ثابت فی نظم عرف و هو قوله:  
«اتوا ناری فقلت منون انتم  
فقالوا الجن قلت عموا ظلاما»  
و العلم احکینه من بعد من وحدها ان عریت من عاطف بها  
اقترن فقل لمن قال جاء زید من زید و لمن قال رایت زیدا من زیدا و لمن قال مررت بزید من زید فان اقترنت بعاطف نحو و من زید تعین الرفع مطلقا.  
تتمه: لا یجوز حکایه غیر ما ذکر و اجاز یونس حکایه کل معرفه قال المصنف و لا اعلم له موافقا

التأنیث

غلامة التأنیث تاءّّ أو ألف  
وفی أسام قدّروا التاء کالکتف  
ویُعرف التقدیر بالضمیر  
ونحوه کالرّدّ فی الصغیر  
ولا تلی فارقةً فعولا  
أصلاً و لا المفعال و المفعیلا  
کذاک مِفعَلّ و ما تلیه  
تا الفرق من ذی فشذودّ فیه  
ومن فعیلٍ کقتیلٍ إن تبغ  
موصوفه غالباً التا تمتنع  
وألف التأنیث ذات قصر  
وذات مدٍّ نحو أنثی الغرِّ  
والإشتهار فی مبانی الأولی  
یبدیه وزن أربی و الطولی  
ومرطی ووزن فعْلی جمْعا  
أو مصدراً أو صفةً کشبعی  
وکحُبَاری سمّهی سبطری  
ذکری وحثیثی مع الکفرّی  
کذاک خلیطی مع الشُّقَّاری  
واعزُ لغیر هذه استندارا  
لمدّها فعلاء أفعلاء  
مثلت العین وفعللاء  
ثمّ فعلا فعللا فاعولا  
وفاعلاء فعلیا مفعولا  
ومطلق العین فعالا و کذا  
مطلق فاءٍ فعلاء أخِذا  
هذا باب التانیث  
و هو فرع من التذکیر و لذلک افتقر الی علامه. علامه التانیث تاء کفاطمه و تمره او الف مقصوره او ممدوده کحبلی و حمراء و فی اسام بفتح الهمزه مؤنثه قدروا التا کالکتف.  
و یعرف التقدیر للتاء فی الاسم بالضمیر اذا اعید الیه نحو الکتف نهشتها و نحوه کالاشاره الیه نحو هذه جهنم یس کالرد لها ای ثبوتها  
فی التصغیر نحو کتیفه و فی الحال نحو هذه الکتف مشویه و النعت و الخبر نحو الکتف المشویه لذیذه و کسقوطها فی عدده نحو اشتریت ثلاث اذود هذا. و الاکثر فی التاء ان یجاء بها للفرق بین صفه المذکر و صفه المؤنث کمسلم و مسلمه و قل مجیئها فی الاسم کامریء و امراه و رجل و رجله و جائت لتمییز الواحد من الجنس کثیرا کتمر و تمره و لعکسه قلیلا ککمء و کماه و للمبالغه کراویه و لتاکیدها کنسابه و لتاکید التانیث کنعجه و للتعریب ککبالجه و عوضا عن فاء  
کعده و عین کاقامه و لام کسنه و من زائد لمعنی کاشعثی و اشاعثه او لغیر معنی کزندیق و زنادقه و من مده تفعیل کتزکیه و لا تلی تاء فارقه بین صفه المذکر و صفه المؤنث توسعا فعولا حال کونه اصلا بان کان بمعنی فاعل کرجل صبور و امراه صبور بخلاف ما اذا کان فرعا بان کان بمعنی مفعول کجمل رکوب و ناقه رکوبه و لا المفعال کرجل مهذار و امراه مهذار و لا المفعیلا کرجل معطیر و امراه معطیر کذاک مفعل کرجل مغشم و امراه مغشم.  
و ما تلیه تا الفرق من ذی المذکوره کقولهم امراه عدوه و میقانه و مسکینه فشذوذ فیه و من فعیل بمعنی مفعول کقتیل ان تبع موصوفه غالبا التا تمتنع کرجل قتیل و امراه قتیل و ندر قولهم ملحفه جدیده فان کان بمعنی فاعل او لم یتبع موصوفه بان جرد عن معنی الوصفیه لحقته نحو امراه وجیهه و نحو ذبیحه و نطیحه  
فصل: و الف التانیث ضربان ذات قصر و ذات مد نحو انثی الغر ای الغراء و الاشتهار فی مبانی الاولی ای ابنیه اوزان المقصوره یبدیه وزن فعلی بضمه ففتحه نحو اربی لداهیه و فی شرح الکافیه فی  
باب المقصور و الممدود ان هذا من النادر.  
و وزن فعلی بضمه فسکون اسما کان نحو بهمی او صفه نحو الطولی او مصدرا نحو الرجعی و وزن فعلی بفتحتین اسما کان نحو بردی لنهر بدمشق او مصدرا نحو مرطی لمشیه او صفه نحو حیدی.  
و وزن فعلی بفتحه فسکون جمعا کان کصرعی او مصدرا کدعوی او صفه کشبعی و وزن فعالی بضمه و تخفیف کحباری لطائر و وزن فعلی بضمه فتشدید نحو سمهی للباطل و وزن فعلی بکسره ففتحه فتشدید نحو سبطری لنوع من المشی و وزن فعلی بکسره فسکون مصدرا کان نحو  
ذکری او جمعا نحو ظربی و حجلی قال المصنف و لا ثالث لهما.  
و وزن فعیلی بکسرتین و بتشدید العین نحو حثیثی لکثره الحث علی الشیء مع وزن فعلی بضمتین فتشدید نحو الکفری لوعاء الطلع کذاک لوزن فعیلی بضمه ففتحه و تشدید العین نحو خلیطی للاختلاط مع وزن فعالی بضمه فتشدید نحو الشقاری لنبت و زاد فی الکافیه فی المشهوره وزن فعللی کفرتنی و فوعلی کخوزلی لمشیه تبختر و فعلوی کهرنوی لنبت و افعلاوی کاربعاوی لقعده المتربع و فعللولی کحندقوقی لنبت و مفعلی کمکوری لعظیم الارنبه و فعلوتی کرهبوتی للرهبه و فعللی کقرفصی بمعنی القرفصاء و یفعلی کیهیری للباطل و فعللی کشفصلی لنبت یلتوی علی الاشجار و فعیلی کهبیخی لمشیه تبختر و فعلیا کمرحیا للمرح و فعللایا کبردرایا و فوعالا کحولایا و فوعولی کفوضوضی  
للمفاوضه و فعلایا کبرحایا للعجب و اعز ای انسب لغیر هذه الاوزان المذکوره استندارا و موضع ذکرها کتب اللغه  
فصل: لمدها ای لمدود الف التانیث اوزان مشهوره ایضا هی فعلاء بفتحه فسکون اسما کان کجرعاء او مصدرا کرغباء او صفه کحمراء و دیمه هطلاء او جمعا فی المعنی کطرفاء و افعلاء مثلث العین ای مفتوحها و مکسورها و مضمومها کاربعاء مثلث الباء للرابع من ایام الاسبوع و فعللاء بفتحتین بینهما سکون کعقرباء لمکان ثم فعالا بکسره کقصاصاء بمعنی القصاص و و فعللا بضمتین بینهما سکون کقرفصاء لضرب من القعود و فاعولا بضم ثالثه کعاشوراء و  
فاعلاء بکسر ثالثه کقاصعاء لاحد جحره الیربوع و فعلیا بکسره فسکون ککبریاء للکبر و و مفعولا کماتوناء جمع اتان و مطلق العین فعالا بالتخفیف ای مفتوحها و مکسورها و مضمومها مع فتح الفاء نحو براساء بمعنی الناس و قریثاء و کریثاء لنوعین من البسر و عشوراء بمعنی عاشوراء و کذا مطلق فاء ای مفتوحها و مکسورها و مضمومها مع فتح العین فعلاء اخذا نحو جنفاء لمکان و سیراء للذهب و ظرفاء و نفساء و رحضاء. و زاد فی شرح الکافیه فی المشهوره فعیلیاء کمزیقیاء لقب ملک و افعیلاء کاهجیراء للعاده و مفعلاء کمشیخاء للاختلاط و فعاللاء کجخادباء لضرب من الجراد و یفاعلاء کینابعاء و تفاعلاء کتنابعاء اسمی مکان و فعلیاء کزکریاء و فعلولاء کمعکوکاء و یعکوکاء اسمین للشر و الجلبه و فعیلاء کدخیلاء لباطن الامر و فعنالاء کبرناساء بمعنی برنساء بمعنی براساء و ما عدا هذه الاوزان نادر

المقصور و الممدود

إذا اسمّ استوجب من قبل الطرف  
فتحاً و کان ذا نظیرٍ کالأسف  
فلنظیره المُعَلِّ الآخر  
ثبوت قصرٍ بقیاسٍ ظاهر  
کفعلٍوفُعلٍ فی جمیع ما  
کفعلةٍ وفُعلةٍ نحو الدّمی  
وما استحق قبل آخرٍ ألف  
فالمدّ فی نظیره حتماً عُرف  
کمصدرِ الفعل الذی قد بُدِئا  
بهمزٍ وصلٍ کارعوی وکارتأی  
والعادم النظیر ذا قصرٍ وذا  
مدٍّ بنقلٍ کالحجا وکالحذا  
وقصر ذی المدِّ اضطراراً مُجمَع  
علیه و العکس بحلفٍ یقع  
کیفیّة تثنیة المقصور و المم  
دود وجمعهما تصحیحاً  
هذا باب المقصور و الممدود  
اذا اسم صحیح استوجب من قبل الطرف فتحا و کان ذا نظیر معتل کالاسف فلنظیره المعل الاخر کالاسی مثلا ثبوت قصر بقیاس ظاهر کفعل بکسر الفاء و فعل بضمها فی جمع ما کان کفعله بالکسر و فعله بالضم نحو الدمی جمع دمیه و هی الصوره من العاج و نحوه و المری جمع مریه اذ نظیرهما من الصحیح قرب جمع قربه و قرب جمع قربه.  
و کل ما استحق من الصحیح قبل آخر الف فالمد فی نظیره المعتل حتما قد عرف کمصدر الفعل الذی قد بدئا بهمز وصل کارعوی ای کمصدره و هو الارعواء و کارتای ای کمصدره و هو الارتیاء اذ نظیر  
هما الاقتدار و الاحمرار و کالاستقصاء اذ نظیره الاستخراج.  
و العادم النظیر السابق یکون ذا قصر و ذا مد بنقل عن العرب کالحجا بالقصر للعقل و کالحذا بالمد للنعل.  
و قصر ذی المد اضطرارا مجمع علیه کقوله:  
«لا بد من صنعا و ان طال السفر  
و لو تحنی کل عود و دبر»  
و العکس و هو مد المقصور اضطرارا بخلف بین البصریین و الکوفیین یقع فمنعه الاولون و اجازه الاخرون محتجین بنحو قوله:  
«یا لک من تمر و من شیشاء  
ینشب فی المسعل و اللهاء»

کیفیَّه تَثْنِیَةِ المَقْصُورِ وَ المَهْدُودِ وَ جَمْعِهما تَصْحیحاً

اخرَ مقصورٍ تثنّی اجعله یا  
إن کان عن ثلاثةٍ مرتقیا  
کذا الذی الیا أصله نحو الفتی  
والجامدُ الذی أمیل کمتی  
فی غیر ذا تقلب واواً الألف  
وأولها  
ما کان قبل قد ألِف  
وما کصحراء بواوٍ ثنّیا  
ونحو علباءٍ کساءٍ وحیا  
بواوٍ او همزٍ و غیر ما ذکر  
صحّح و ما شذّ علی نقلٍ قُصِر  
واحذف من المقصور فی جمع علی  
حدّ المثنّی ما به تکمّلا  
والفتح أبق مشعراً بما حُذِف  
وإن جمعته بتاء وألف  
فالألف اقلب قلبها فی التثنیه  
وتاء ذی التا ألزمنّ تنحیَه  
والسّالم العین الثلاثی اسماً أنِل  
إتباع عینٍ فاءهُ بما شُکِل  
إن ساکن العین مؤنثاً بدا  
مختتماً بالتاء أو مجرّدا  
وسکّن التالی غیر الفتح أو  
خفّفه بالفتح فکلاً قد رووا  
ومنعوا إتباع نحو ذروه  
وزبیةٍ وشذّ کسر جروه  
ونادرّ أو ذو اضطرارٍ غیر ما  
قدذمته أو لأناسٍ انتمی  
هذا باب کیفیه تثنیه المقصور و الممدود و جمعهما تصحیحا  
و فیه غیر ذلک آخر مقصور تثنی اجعله بقلبه یا ان کان عن ثلاثه مرتقیا بان کان رباعیا فما فوق فقل فی حبلی حبلیان کذا الثلاثی الذی  
الیا اصله نحو الفتی فقل فیه فتیان و کذا الثلاثی الجامد الذی لا اشتقاق له یعرف منه اصله الذی امیل کمتی علما فقل فیه متیان. فی غیر ذا المذکور کالذی الفه عن واو او مجهوله و لم تمل تقلب واوا الالف کقولک فی عصا عصوان و فی لدی علما لدوان و اولها ای الکلمه المنقلبه ما کان قبل قد الف من علامه التثنیه و ما کان ممدودا و همزته بدل من الف التانیث کصحراء بواو ثنیا فیقال فیه صحراوان و الذی همزته للالحاق نحو علباء  
او بدل عن اصل نحو کساء و حیا ثنی بواو او همز فیقال علباوان و علباءان و کساوان و حیاوان و کساءان و حیاءان لکن فی شرح الکافیه ان اعلال الاول ارجح من تصحیحه و ان الثانی بالعکس.  
و غیر ما ذکر کالذی همزته اصلیه صحح فقل فی قراء قراءان و ما شذ عن هذه القواعد علی نقل عن العرب قصر کقولهم فی خوزلی خوزلان و فی حمراء حمرایان و فی عاشوراء عاشوران و فی کساء کسایان و فی قراء قراوان.  
و احذف من المقصور و کذا المنقوص فی جمع له علی حد  
المثنی ای بالواو و النون ما به تکملا ای آخره فقل فی موسی و القاضی موسون و موسین و قاضون و قاضین.  
و الفتح فی المقصور ابق مشعرا بما حذف و هی الالف و ابق فی المنقوص الضم و الکسر اما الممدود و الصحیح فیفعل بهما ما فعل فی التثنیه.  
و ان جمعته‌ای کلا من المقصور و الممدود بتاء و الف فالالف او الهمزه اقلب قلبها فی التثنیه فقل فی مشتری مشتریات و فی رحی رحیات و فی متی متیات و فی قناه قنوات و فی  
صحراء صحراوات و فی نباءه نباوات و فی قراءه قراءات.  
و تاء ذی التا الزمن حینئذ تنحیه‌ای حذفا کما سبق و کقولک فی مسلمه مسلمات هذا.  
و لهذا الجمع احکام تخصه اشار الیها بقوله و السالم العین من التضعیف و الاعلال الثلاثی حال کونه اسما انل ای اعطه اتباع عین منه فاءه بما شکل به من الحرکات ان ساکن العین مؤنثا بدا سواء کان مختتما بالتاء او مجردا منها فقل فی جفنه و دعد و سدره و هند و  
غرفه و جمل جفنات و دعدات و سدرات و هندات و غرفات و جملات بخلاف غیر السالم العین کسله و کله و حله و جوزه و دیمه و صوره و غیر الثلاثی کزینب و الوصف کضخمه.  
و سکن العین التالی غیر الفتح و هو الکسر و الضم فقل فی کسره و هند و خطوه و جمل کسرات و هندات و خطوات و جملات او خففه بالفتح فقل فی کسره و هند و خطوه و جمل کسرات و هندات و خطوات و جملات فکلا مما ذکر قد رووا عن العرب اما التالی الفتح فلا یجوز الا فتحه فیقال فی دعد دعدات و منعوا اتباع العین للفاء اذا کانت مضمومه و اللام یاء او  
مکسوره و اللام واوا نحو ذروه و زبیه و اجازوا فیهما الفتح و السکون فقالوا ذروات و ذروات و زبیات و زبیات و شذ کسر عین جروه اتباعا للفاء فقالوا جروات.  
و نادر ای قلیل او ذو اضطرار غیر ما قدمته کقولهم فی عیر عیرات و فی کهله کهلات و قول الشاعر فی زفره  
«عل صروف الدهر او دولاتها  
تدلننا اللمه من لماتها»  
فتستریح النفس من زفراتها  
او لاناس من العرب قلیلین انتمی ای انتسب کقول هذیل فی بیضه و جوزه بیضات و جوزات

جمع التکسیر

أفعلةّ أفعل ثمّ فِعله  
تمَّت أفعالّ جموع قلة  
وبعض ذی بکثرةٍ وضعاً یفی  
کأرجلٍ و العکس جاء کالصُفیّ  
لفعلٍ اسماً صحّ عیناً أفعل  
وللرباعیّ اسماً أیضا یُجعل  
إن کان کالعناق و الذراع فی  
مدٍّ وتأنیثٍ وعدِّ الأحرف  
وغیر ما أفعل فیه مطّرد  
من الثلاثی اسماً بأفعالٍ یرد  
وغالباً أغناهم فعلان  
فی فعلٍ کقولهم صردان  
فی اسمٍ مذکّرٍ رباعیٍّ بمد  
ثالثٍ افعلة عنهم اطّرد  
والزمه فی فعالٍ أو فِعال  
مصاحبی تضعیفٍ أو اعلالٍ  
فعلّّ لنحو أحمرٍ وحمرا  
و فعلةّ جمعاً بنقلٍ یُدری  
و فعلّ لاسمٍ رباعیٍّ بمد  
قد زیدّ قبل لامٍ اعلالاً فقد  
ما لم یضاعف فی الأعمّ ذو الألف  
وفعلّ جمعاً لفعلةٍ عُرِف  
ونحو کبری ولفعلةٍ فعل  
وقد یجئ جمعه علی فعل  
فی نحو رامٍ اطّرادٍ فعله  
وشاع نحو کاملٍ وکمله  
فعلی لوصفٍ کقتیلٍ وزمن  
وهالکٍ ومیّتّ به قمن  
لفعلٍ اسماً صحَّ لاماً فعله  
والوضع فی فعلٍ وفعلٍ قلله  
وفُعَّلّ لفاعلٍ وفاعله  
وصفین نحو عاذلٍ وعاذله  
ومثله الفعّال فیما ذکّرا  
وذان فی المعلِّ لاماً تدرا  
فعلّ وفعلةّ فِعالّ لهما  
وقلَّ فیما عینه الیا منهما  
وفعلّ أیضاً له فعال  
ما لم یکن فی لامه اعتلال  
أو یک مضعفاً ومثل فعل  
ذو التا وفعل مع فعلٍ فاقبل  
وفی فعیلٍ وصف فاعلٍ ورد  
کذاک فی أنثاه أیضا اطّرد  
وشاع فی وصفٍ علی فعلانا  
أو انثییه أو علی فعلانا  
ومثله فعلانةّ و الزمه فی  
نحو طویلٍ وطویلةٍ تفی  
وبفعولٍ فعِلّ نحو کبد  
یُخصُّ غالباً کذاک یطّرد  
فی فعلٍ اسماً مطلق الفا وفعل  
له وللفُعال فعلانّ حصل  
وشاع فی حوتٍ وقاعٍ مع ما  
ضاهاهما وقلَّ فی غیرهما  
وفعلاً اسماً وفعیلاً وفعل  
غیر معلِّ العین فعلانّ شمل  
ولکریمٍ وبخیلٍ فعلا  
کذا لما ضاهاهما قد جُعِلا  
وناب عنه أفعلاء فی المعلّ  
لاماً ومُضعَفٍ و غیر ذاک قل  
فواعلّ لفوعلٍ وفاعل  
وفاعلاء مع نحو کاهل  
وحائضٍ وصاهلٍ وفاعله  
وشذّ فی الفارس مع ما ماثله  
وبفعائل اجمعن فعاله  
وشبهه ذا تاءٍ أو مزاله  
وبالفعالی و الفعالی جُمِعا  
صحراء و العذراء و القیس اتبعا  
واجعل فعالیَّ لغیر ذی نسب  
جُدِّد کالکرسیّ تتبع العرب  
وبفعالل وشبهه انطقا  
فی جمع ما فوق الثلاثة ارتقی  
من غیر ما مضی و من خماسی  
جُرِّد الآخر انفِ بالقیاس  
والرّابعُ الشبیه بالمزید قد  
یحذف دون ما به تمّ العدد  
وزائد العادی الرباعی احذفه ما  
لم یک لیناً إثره اللذ ختما  
والسّین و التا من کمستدعٍ أزل  
إذ ببنا الجمعِ بقاهما مُخِلّ  
والمیمُ أولی من سواهُ بالبقا  
والهمز و الیاء مثله إن سبقا  
والیاء لا الواو احذف ان جمعت ما  
کحَیْز بونٍ فهم حکمّ حُتِما  
وخیّروا فی زائدی سرندی  
وکلِّ ما ضاهاه کالعلندی  
هذا باب جمع التکسیر  
و هو کما یؤخذ من الکافیه ما ظهر بتغییر لفظا او تقدیرا افعله کارغفه ثم افعل کافلس ثم فعله کغلمه ثمت افعال  
کاثواب جموع قله تطلق علی ثلاثه فما فوقها للعشره و ما عداها للکثره تطلق علی عشره فما فوقها.  
و بعض ذی الجموع بکثره وضعا من العرب یفی کارجل جمع رجل و العکس و هو وفاء جمع الکثره بالقله‌ای الدلاله علیها جاء من العرب کالصفی جمع صفاه و هی الصخره الملساء لکن حکی فی جمعه اصفاء فینبغی ان یمثل بنحو رجال جمع رجل. لفعل بفتحه فسکون حال کونه اسما صح عینا و ان اعتل لاما افعل جمعا کافلس و ادل و اظب جمع فلس و دلو و ظبی  
بخلاف الوصف کضخم الا ان یغلب کعبد و المعتل العین کسوط و بیت و شذ اعین و اثوب.  
و للرباعی حال کونه اسما ایضا یجعل افعل جمعا ان کان کالعناق و الذراع فی مد ثالثه و تانیث بلا علامه و عد الاحرف کایمن جمع یمین بخلاف ما لم یکن کذلک و شذ اقفل و اغرب.  
و غیر ما افعل فیه مطرد من الثلاثی حال کونه اسما بان لم توجد فیه  
شروطه بان کان علی فعل لکنه معتل العین کثوب و سیف او علی غیره کجمل و نمر و عضد و حمل و عنب و ابل و قفل و عنق و رطب بافعال یرد مطردا جمیع ذلک و لکن غالبا اغناهم فعلان بالکسر فی فعل بضمه ففتحه کقولهم صردان فی صرد طائر. فی اسم مذکر رباعی بمد ثالث منه افعله عنهم اطرد کاقذله و ارغفه و اعمده جمع قذال و رغیف و عمود و الزمه‌ای افعله فی فعال بفتح الفاء او فعال بکسرها مصاحبی تضعیف او اعلال کابته و اقبیه و ائمه و آنیه جمع بتات و قباء و امام و اناء فعل بضمه فسکون جمع لنحو احمر و هو افعل مقابل فعلاء و نحو حمرا و هو فعلاء  
مقابل افعل و کذا ما لا مقابل له کاکمر و رتقاء و فعله بکسر فسکون جمعا بنقل یدری کولده جمع ولد و لا یاتی جمعا قیاسا.  
و فعل بضمتین جمع لاسم رباعی بمد قد زید ثالثا قبل لام اعلالا به فقد ما دام لم یضاعف فی الاعم الاغلب ذو الالف ککتب و سرر و عمد جمع کتاب و سریر و عمود فان اعتل اللام او ضوعف ذو الالف فله افعله کما سبق و من مقابل الاعم عنن جمع عنان.  
و فعل بضمه ففتحه جمعا لفعله بالضم عرف کغرف و غرفه و لفعلی بالضم نحو کبری و کبر.  
و لفعله بالکسر فالسکون فعل بکسره  
ففتحه کسدره و سدر و قد یجیء جمعه‌ای فعله علی فعل بضمه ففتحه کلحیه و لحی. فی وصف لمذکر عاقل علی فاعل معتل اللام نحو رام و قاض ذو اطراد فعله بضمه ففتحه کرماه و قضاه.  
و شاع فی کل وصف لمذکر عاقل علی فاعل صحیح اللام فعله بفتحتین نحو کامل و کمله فعلی بفتحه فسکون جمع لوصف علی فعیل بمعنی مفعول کقتیل و قتلی و کل من فعل نحو زمن و زمنی و فاعل نحو هالک و هلکی و فیعل نحو میت و موتی و کذا افعل نحو احمق و حمقی و فعلان نحو سکران و سکری به‌ای بفعلی قمن ای حقیق الحاقا. لفعل بضمه فسکون حال کونه اسما صح لاما و ان اعتل عینا فعله جمعا بکسره ففتحه کدب و دببه و کوز و کوزه و الوضع العربی فی فعل بفتحه فسکون و فعل بکسره فسکون قلله کغرد و غرده  
و قرد و قرده.  
و فعل بضمه ففتحه و تشدید العین جمع لفاعل و فاعله حال کونهما وصفین صحیحی اللام نحو عاذل و عذل و عاذله و عذل.  
و مثله‌ای فعل فیما سبق الفعال بضبطه بزیاده الالف فیما ذکرا بتشدید الکاف کتاجر و تجار و ندر فیما انث کصاده و صداد.  
و ذان الوزنان فی المعل لاما منهما ندرا کغاز و غزی و غزاء. فعل و فعله بفتحه فسکون فی کلیهما فعال بکسره جمع لهما مطلقا ککعب و کعاب و صعب و صعاب و نعجه و نعاج و لکن قل فیما عینه او فاؤه کما فی الکافیه الیا منهما کضیف و ضیاف و یعر و یعار و فعل بفتحتین ایضا له فعال بکسره جمعا ما دام لم یکن  
فی لامه اعتلال او لم یک لامه مضعفا نحو جمل و جمال بخلاف ما اذا کان کذلک کرحی و طلل.  
و مثل فعل فیما ذکر ذو التا ای فعله کرقبه و رقاب و فعل بضم فسکون مع فعل بکسر فسکون لهما ایضا فعال فاقبل کرمح و رماح و ذئب و ذئاب و شرط فی الکافیه للاول ان لا یکون واوی العین کحوت و لا یائی اللام کمدی و فی فعیل وصف فاعل ورد فعال ایضا جمعا کذاک فی انثاه فعیله ایضا اطرد کظراف فی جمع ظریف و ظریفه.  
و شاع فعال ایضا فی کل وصف علی فعلانا بفتحه فسکون او انثییه و هما فعلی و فعلانه او علی فعلانا بضمه فسکون و مثله انثاه فعلانه کغضاب و ندام و خماص فی جمع غضبان و غضبی و ندمان  
و ندمانه و خمصان و خمصانه و الزمه‌ای فعالا فی فعیل و انثاه اذا کان واوی العین الصحیح اللام نحو طویل و طویله فقل فی جمعهما طوال تفی بما استعملته العرب.  
و بفعول بضمتین فعل بفتحه فکسره نحو کبد یخص غالبا فلا یجمع علی غیره ککبود و من النادر اکباد کذاک یطرد فعول جمعا فی فعل حال کونه اسما مطلق الفا ای مثلثها مسکن العین ککعب و کعوب و ضرس و ضروس و جند و جنود و شرط فی الکافیه لمضمومها ان لا یضاعف کخف و لا یعل کحوت و مدی و فعل بفتحتین مفرد له‌ای لفعول ایضا سماعا کاسد و اسود.  
و للفعال بالضم و التخفیف فعلان بکسره فسکون حصل جمعا کغراب و غربان و شاع فعلان فی فعل بالضم و فعل بالفتح معتلی العین نحو حوت و حیتان و قاع و قیعان مع ما ضاهاهما ککوز و کیزان و تاج و تیجان  
و قل فی غیرهما کغزال و غزلان.  
و فعلا بفتحه فسکون حال کونه اسما و فعیلا و فعل بفتحتین حال کونه غیر معل العین فعلان بضمه فسکون لهذه الثلاثه شمل جمعا کظهر و ظهران و رغیف و رغفان و جذع و جذعان.  
و لکریم و بخیل و کل صفه لمذکر عاقل علی فعیل بمعنی فاعل غیر مضعف و لا معتل اللام فعلا بضمه ففتحه ککرماء و بخلاء و کذا لما ضاهاهما ای شابههما فی الدلاله علی معنی کالغریزه قد جعلا کعاقل و عقلاء و شاعر و شعراء و ناب عنه‌ای عن فعلاء افعلاء بکسر ثالثه فی الوصف المذکور المعل لاما کولی و اولیاء و فی مضعف منه کشدید  
و اشداء و غیر ذاک المذکور قل کتقی و اتقیاء و نصیب و انصباء. فواعل بکسر العین جمع لفوعل کجوهر و جواهر و فاعل بفتح ثالثه کطابع و طوابع و فاعلاء بکسره کقاصعاء و قواصع مع فاعل بکسره نحو کاهل و کواهل و فاعل صفه لمؤنث نحو حائض و حوائض و صفه ما لا یعقل نحو صاهل و صواهل و فاعله مطلقا نحو فاطمه و فواطم و صاحبه و صواحب و شذ فی صفه المذکر العاقل نحو الفارس و الفوارس مع ما ماثله کسابق و سوابق و بفعائل بفتح الفاء اجمعن فعاله مثلث الفاء و شبهه مما  
هو رباعی مؤنث ثالثه مده سواء کانت الفا او واوا او یاء و سواء کان ذا تاء او التاء مزاله منه کسحابه و سحائب و شمال و شمائل و رساله و رسائل و عقاب و عقائب و صحیفه و صحائف و سعید علم امراه و سعائد و حلوبه و حلائب و طلوبه و طلائب و عجوز و عجائز.  
و بالفعالی بکسر اللام و الفعالی بفتحها و الفاء مفتوحه فیهما جمعا فعلاء اسماء کان او صفه نحو صحراء و صحاری و صحاری و العذراء و العذاری و العذاری و القیس ای و القیاس و هما مصدران لقاس اتبعا فی ذلک و لا تقتصر علی السماع.  
و اجعل فعالی بفتحتین و کسر اللام و تشدید الیاء جمعا لغیر ذی نسب جدد من کل ثلاثی آخره یاء مشدده کالکرسی و الکراسی بخلاف بصری فلا تقول فیه بصاری تتبع العرب فی استعمالهم.  
و بفعالل بفتحتین و کسر اللام الاولی و شبهه کافاعل انطقا فی جمع ما فوق الثلاثه ارتقی من غیر ما مضی فقل فی جعفر جعافر و فی افضل افاضل و من خماسی جرد الاخر انف ای احذف اذا جمعته بالقیاس فقل فی سفرجل سفارج.  
و الرابع منه الشبیه بالمزید فی کونه احد حروف الزیاده قد یحذف دون ما به تم العدد و هو الاخر کقولک فی خدرنق خدارق لکن الاجود حذف الاخر نحو خدارن.  
و زائد العادی ای المجاوز الرباعی و هو الخماسی احذفه‌ای الزائد منه ما دام لم یک لینا اثره‌ای بعده الحرف اللذ ختما الکلمه‌ای آخرها فقل فی سبطری سباطر و فی فدوکس فداکس بخلاف ما اذا کان لینا قبل الاخر نحو عصفور و قندیل و قرطاس فلا یحذف.  
و السین و التا من کمستدع ازل اذا جمعته اذ ببنا الجمع بقاهما مخل فقل فیه مداع و المیم من کمستدع اولی من سواه بالبقا لمزیته علی غیره باختصاص زیادته بالاسماء و الهمز و الیا مثله‌ای المیم فی الاولویه بالبقاء ان سبقا غیرهما من الحروف بان کانا فی اول الکلمه لکونهما فی موضع ما یدل  
علی معنی فیقال فی الندد و یلندد الاد و یلاد.  
و الیاء لا الواو احذف ان جمعت ما کحیزبون و هی الداهیه لمزیه الواو باغناء حذف الیاء عن حذفها بخلاف العکس فابقها و اقلبها یاء لانکسار ما قبلها و قل فیه حزابین فهو حکم حتما و خیروا الحاذف فی حذف ما اراد من زائدی سرندی و هما نونه و الفه لتکافئهما فان شاء یقول سراند او سراد و معناه  
الشدید و کل ما ضاهاه کالعلندی و هو البعیر الضخم فان شاء یقول علاند او علاد

التصغیر

فُعیلاً اجعل الثلاثیّ إذا  
صغّرته نحوُ قُذیٍّ فی قذا  
فُعیعِل? مع فُعیعیلٍ لما  
فاق کجعل درهمٍ دریهما  
وما به لمنتهی الجمع وُصِل  
به الی أمثلة التصغیر صِل  
وجائزّ تعویضُ یا قبل الطرف  
إن کان بعضُ الاسم فیهما انحذف  
وحائدّ عن القیاس کلّ ما  
خالف فی البابین حکماً رُسِما  
لتلو یا التصغیر من قبل عَلم  
تأنیثٍ او مدّتِه الفتح انحتم  
کذاک مدّة أفعالٍ سبق  
أو مدَّ سکران و ما به التحق  
وألِفُ التأنیث حیث مُدّا  
وتاؤه منفصلین عدّا  
کذا المزید آخراً للنسب  
وعجزُ المضاف و المرکّب  
وهکذا زیادتنا فعلانا  
من بعد أربعٍ کزعفرانا  
وقدّر انفصال ما دلّ علی  
تثنیةٍ أو جمع تصحیحٍ جلا  
وألِف التأنیث ذو القصر متی  
زاد علی أربعة لن یُثبتا  
وعند تصغیر حُباری خیِّر  
بین الحبُیری فاد و الحُبیِّر  
واردُدْ لأصلٍ ثانیاً لیناً قلِب  
فقیمةً صَیِّر قویمةً تصب  
وشذّ فی عیدٍ عُییدّ وحُتم  
للجمع من ذا ما لتصغیرٍ عُلِم  
والألف الثان المزیدُ یُجعلُ  
واواً کذا ما الأصل فیه یُجهل  
وکمِّل المنقوص فی التصغیر ما  
لم یحوِ غیر التاء ثالثاً کما  
ومَن بترخیمٍ یُصغّر اکتفی  
بالأصل کالعُطیف یعنی المِعطفا  
اختم بتا التأنیث ما صغّرت مِن  
مؤنّثٍ غارٍ ثلاثیٍّ کسِن  
ما لم یکن بالتا یُری ذا لبس  
کشجرٍ وبقرٍ وخمْس  
وشذّ ترک دون لبسٍ وندَر  
لحاق تا فیما ثلاثیًّا کثر  
وصغَّروا شذوذاً الذی التی  
وذا مع الفروع منها تا وتی  
هذا باب التصغیر  
عبر به سیبویه و بالتحقیر و هو تفنن. فعیلا بضمه ففتحه فیاء ساکنه اجعل الثلاثی اذا صغرته نحو قذی فی تصغیر قذا و هو ما یسقط فی العین و الشراب.  
فعیعل بضبط الوزن قبله بزیاده عین مکسوره مع فعیعیل بضبط الوزن قبله بزیاده یاء ساکنه اجعلا لما فاق الثلاثی کجعل درهم دریهما و جعل قندیل قنیدیلا.  
و ما به لمنتهی الجمع وصل من الحذف السابق به الی امثله التصغیر صل فقل فی سفرجل و خدرنق و سبطری و مستدع و الندد و یلندد و حیزبون و سرندی سفیرج و خدیرق او خدیرن و سبیطر و مدیع و الید و یلید و حزیبین و سریند او سرید.  
و جائز تعویض یا ساکنه قبل الطرف ان کان بعض الاسم فیهما ای فی التکسیر و التصغیر انحذف فیقال فی سفرجل سفاریج و سفیریج.  
و حائد ای مائل خارج عن القیاس کل ما خالف فی  
البابین ای بابی التکسیر و التصغیر حکما رسما کتکسیر حدیث علی احادیث و تصغیر مغرب علی مغیربان. لتلو ای للحرف الذی بعد یا التصغیر اذا کان من قبل علم ای علامه تانیث کتائه او مدته‌ای الفه الفتح انحتم کعظیمه و حبیلی و حمیراء کذاک ای کالتالی یاء التصغیر السابق فی وجوب فتحه ما ای الحرف الذی مده افعال ای الفه سبق کاجیمال او الذی سبق مد سکران و ما به التحق من عثمان و نحوه کسکیران و عثیمان.  
و الف التانیث حیث مدا و تاؤه منفصلین عدا فلا یحذفان للتصغیر و ان حذفا للتکسیر کقولک فی قرفصاء و سفرجله قریفصاء و سفیرجه کذا الیاء المزید آخرا للنسب عد منفصلا فلا یحذف کقولک فی عبقری عبیقری و کذا عجز المضاف کقولک فی امریء القیس امیریء القیس و کذا عجز المرکب ترکیب مزج کقولک فی بعلبک بعیلبک.  
و هکذا زیادتا فعلانا و هما الالف و النون عدا منفصلین فلا یحذفان اذا کانا من بعد اربع کزعفرانا فیقال فیه زعیفران.  
و قدر ایضا انفصال ما دل علی تثنیه او جمع تصحیح جلا بالجیم ای دل علیه من العلامه فلا تحذفه کقولک فی جداران و ظریفون و ظریفات  
اعلاما جدیران ظریفون و ظریفات.  
و الف التانیث ذو القصر متی زاد علی اربعه و لم تسبقه مده لن یثبتا بل یحذف کقولک فی قرقری و لغیزی قریقر و لغیغز.  
و عند تصغیر ما فیه الف مقصوره قبلها مده نحو حباری خیر بین حذف المده فیقال الحبیری فادر ذلک و بین حذف الف التانیث فیقال الحبیر و اردد لاصل حرفا ثانیا اذا کان لینا قلب عن لین فقیمه بالیاء صیر اذا صغرتها قویمه بالواو رد الی الاصل تصب و شذ فی تصغیر عید عیید اذ کان الاصل عویدا لانه من العود و خرج بقید  
اللین ثانی متعد و بالقلب عنه ثانی ایمه و ما یاتی فی البیت بعده.  
و حتم للجمع المکسر المفتوح الاول من ذا الرد ما لتصغیر علم فیقال فی تکسیر میزان موازین بقلب الیاء واوا و فی تکسیر عید اعیاد باثباتها شذوذا و لا رد فیما لا یتغیر فیه الاول کقیم فی قیمه و الالف الثانی المزید یجعل بالقلب واوا کهویبیل فی هابیل کذا یقلب واوا ما الاصل فیه یجهل کعویج فی عاج.  
و کمل المنقوض ای المحذوف بعضه فی التصغیر برد ما حذف منه ما دام لم یحو غیر التاء ثالثا کما علما فقل فیها موی و کشفه فقل فیها شفیهه بخلاف ما اذا حوی ثلاثه غیر التاء فلا تکمل کجویه فی جاه.  
و من بترخیم یصغر اکتفی بالاصل و حذف الزائد لانه حقیقته و الحق به تاء التانیث اذا کان مؤنثا ثلاثیا کالعطیف یعنی  
المعطفا و کحمید فی حامد و حمدان و حماد و محمود و احمد و سویده فی سوداء و قریطس فی قرطاس.  
فرع: حکی سیبویه فی تصغیر ابراهیم و اسماعیل بریها و سمیعا بحذف الهمزه منهما و الالف و الیاء و حذف میم ابراهیم و لام اسماعیل قال فی شرح الکافیه و لا یقاس علیهما.  
و اختم بتا التانیث ما صغرت من مؤنث معنی عار عنها لفظا ثلاثی کسن فقل فیها سنینه و ید فقل فیها یدیه ما دام لم یکن بالتاء یری ذا لبس فان کان کشجر و بقر و خمس التی من الفاظ عدد المؤنث فلا تلحقه اذ یلتبس الاولان بالمفرد و الثالث بعدد  
المذکر.  
و شذ ترک التاء دون لبس کقولهم فی قوس قویس و ندر لحاق تا فیما ثلاثیا کثر بفتح المثلثه‌ای زاد علیه کقولهم فی وراء و قدام وریئه و قدیدیمه.  
و صغروا من المبنیات شذوذا الذی و التی و تثنیتهما و جمعهما کما فی شرح الکافیه و ذا مع الفروع منها تا و تی و تثنیتهما و جمعهما و خالفوا بها تصغیر المعرب فی ابقاء اولها علی حرکته الاصلیه و التعویض من ضمه الفا مزیده فی آخرها فقالوا اللذیا و اللتیا و اللذیون  
و اللویون و اللویتا و اللتیات و ذیا و تیا و ذیان و تیان و منع ابن هشام تصغیر تی استغناء بتا و اللا و اللائی استغناء باللتیات و اتفقوا علی منع تصغیر ذی للالباس.  
خاتمه: یصغر ایضا من غیر المتمکن شذوذا افعل فی التعجب نحو ما احیسنه و المرکب ترکیب مزج کما سبق

النّسَب

یاءً کیا الکرسیِّ زادوا للنسب  
وکلُّ ما تلیه کسرُهُ وَجَب  
ومثله ممّا حواهُ احذف وتا  
تأنیثٍ او مدَّته لا تثبتا  
وإن تکن تربَعُ ذا ثانٍ سکن  
فقلبُها واواً وحذفها لا تثبتا  
لشبهها الملحق و الأصلیِّ ما  
لها وللأصلیِّ قلبّ یُعتمی  
والألِف الجائز أربعا أزل  
کذاک یا المنقوص خامساً عُزل  
والحذف فی الیا رابعاً أحقُّ من  
قلبٍ وحتمّ قلبُ ثالثٍ یَعِنّ  
وأول ذا القلب انفتاحاً وفعِل  
وفعلّ عینهما افتح وفِعِل  
وقیل فی المرمیِّ مرمویُّ  
واختیر فی استعمالهم مرمیُّ  
ونحو حیٍّ فتحُ ثانِیه یجب  
واردده واواً إن یکن عنه قلِب  
وعلم التثنیة احذِف للنسب  
ومثلُ ذا فی جمع تصحیحِ وجب  
وثالثّ من نحو طیِّبٍ حُذِف  
وشذَّ طائیُّ مقولاً بالألف  
وفعلیُّ فی فعیلة التزم  
وفعلیّّّ فی فعیلةٍ حُتِم  
وألحقوا مُعَلَّ لامٍ عریا  
من المثالین بما التا أولیا  
وتمَّموا ما کان کالطویله  
وهکذا ما کان کالجلیله  
وهمز ذی مدٍّ ینال فی النسب  
ما کان فی تثنیةٍ له انتسب  
وانسُب لصدر جملةٍ وصدر ما  
رُکِّب مزجاً ولثانٍ تمَّما  
إضافةً مبدوءةً بابنٍ أو اب  
أو ماله التعریف بالثانی وَجَب  
فیما سوی هذا انسُبن للأوّل  
ما لم یُخف لبسّ کعبدِ الأشهل  
واجبر بردِّ اللام ما منه حُذِف  
جوازاً ان لم یکُ ردُّ ألف  
فی جمعی التصحیح أو فی التثنیه  
وحقُّ مجبورٍ بتوفیه  
وبأخٍ أختاًً وبابنٍ بنتاً  
ألحِق ویُونسُ أبی حذف التا  
وضاعفِ الثانی من ثنائی  
ثانیه ذولینٍ کلا ولائی  
وإن یکن کشِیَةٍ ما الفا عدم  
فجبرُهُ وفتحُ عینیه التزم  
والواحد اذکر ناسباً للجمع  
إن لم یشابه واحداً بالوضع  
ومع فاعلٍ وفعّالٍ فعِل  
فی نسبٍ أغنی عن الیا فقبِل  
وغیر ما أسلفته مقرّراً  
علی الذی یُنقلُ منه اقتصرا  
هذا باب النسب  
یاء مشدده کیا الکرسی زادوا فی آخر الاسم للنسب و کل ما تلیه کسره وجب کقولهم فی النسب الی احمد احمدی.  
و مثله‌ای مثل یاء النسب اما فی التشدید او فی کونها للنسب مما حواه احذف اذا کان قبله ثلاثه احرف فقل فی النسب الی کرسی  
و شافعی کرسی و شافعی و لم ار من تعرض لجواز شافعوی قیاسا علی مرموی و ان کان بعض الفقهاء استعمله و هو حسن للبس فان کان قبله حرفان کعلی جاز الحذف و القلب کعلوی او حرف فسیاتی فی قوله و نحو حی فتح ثانیه یجب.  
و تا تانیث او مدته‌ای الفه لا تثبتا بل احذفها فقل فی النسبه الی مکه مکی و قول العامه فی خلیفه خلیفتی لحن من وجهین.  
و ان تکن مده التانیث تربع ای تقع رابعه فی اسم اتی ذا ثان سکن فقلبها واوا مباشره باللام او مفصوله بالف و حذفها ای کل منهما حسن لکن المختار الثانی کقولک فی حبلی حبلی و حبلوی و حبلاوی و یجب الحذف اذا کانت خامسه فصاعدا کما سیاتی او رابعه متحرکا ثانی ما هی فیه کقولک فی حباری  
و جمزی حباری و جمزی. لشبهها ای مده التانیث و هو الملحق و الاصلی عطف علی شبهها الخبر المقدم علی مبتدئه و هو ما لها لمده التانیث من حذف و قلب و لکن للاصلی قلب یعتمی ای یختار و کذا الملحق کقولهم فی ارطی و ملهی ارطی و ارطوی و ملهی و ملهوی.  
و الالف الجائز ای المتعدی اربعا ازل کما تقدم کذاک یا المنقوص اذا وقع خامسا عزل بمعنی حذف کقولک فی المعتدی معتدی.  
و الحذف فی الیا ای یاء المنقوص اذا وقع رابعا احق من قلب کقولک فی القاضی قاضی و یجوز القلب کقولک قاضوی و حتم  
قلب الف او یاء ثالث یعن کقولک فی الفتی و العمی فتوی و عموی.  
و اول ذا القلب حیث قلنا به انفتاحا و فعل بفتح اوله و کسر الثانی منه و من الاتیین و فعل بضم اوله عینهما افتح عند النسب بقلب الکسره فتحه و کذا فعل بکسر اوله اقلب کسره عینه فتحه عند النسب فقل فی نمر و دئل و ابل نمری و دؤلی و ابلی.  
و قیل فی النسب الی ما فی آخره یاءان ثانیتهما اصلیه نحو المرمی مرموی بحذف اول الیاءین و قلب ثانیهما واوا بعد فتح  
العین و اختیر فی استعمالهم مرمی بحذف الیاءین و الاول احسن لامن اللبس.  
و کل ما فی آخره یاء مشدده قبلها حرف نحو حی فتح ثانیه عند النسب یجب من غیر تغییر له ان لم یکن منقلبا عن واو نحو حیوی و اردده واوا ان یکن عنه قلب کطی فقل فیه طووی و ثالثه تقلبه واوا مطلقا فقل فیه حیوی.  
و علم التثنیه احذف للنسب و مثل ذا فی جمع تصحیح وجب فیحذف علمه کقولک فی زیدان و زیدون علمین زیدی نعم من اجری  
زیدان علما مجری سلمان قال زیدانی و من اجری زیدین مجری غسلین قال زیدینی و من اجراه مجری عربون و الزمه الواو و فتح النون قال زیدونی.  
و ثالث من نحو طیب حذف عند النسب فقل طیبی بسکون الیاء و لکن شذ من هذا طائی المنسوب الی طییء اذ قیاسه طیئی لکنه اتی مقولا بالالف المقلوبه عن الیاء الساکنه و خرج بنحو طیب هبیخ و مهیم فلا تحذف یاؤهما لانها فی طیب مکسوره موصوله بما قبل الاخر فاورثت ثقلا بخلافها فی هبیخ لفتحها و فی  
مهییم لانفصالها.  
و فعلی بفتحتین فی النسب الی فعیله بفتح اوله و کسر ثانیه الصحیح العین الغیر المضاعف التزم فقل فی حنیفه حنفی و فعلی بضمه ففتحه فی النسب الی فعیله کذلک حتم فقل فی جهینه جهنی.  
و الحقوا معل لام عریا من التاء من المثالین المذکورین بما التا اولیا منهما فقالوا فی عدی و قصی عدوی و قصوی کما قالوا فی ضریه و امیه ضروی و اموی بخلاف صحیح اللام منهما فلا  
تحذف منه الیاء فیقال فی عقیل و عقیل عقیلی و عقیلی.  
و تمموا ما کان علی فعیله بفتح الفاء و هو معتل العین کالطویله فقالوا فیه طویلی و هکذا تمموا ما کان علی هذا الوزن و هو مضاعف کالجلیله فقالوا فیه جلیلی و تمموا ایضا ما کان علی فعیله و هو مضاعف کقلیله.  
و همزه ذی مد ینال ای یعطی فی النسب ما کان فی تثنیه له انتسب فیقال فی قراء و صحراء و کساء و علباء قرائی و صحراوی و کسائی و کساوی و علبائی و علباوی.  
و انسب لصدر جمله اسنادیه فقل فی تابط شرا تابطی و صدر ما رکب مزجا فقل فی بعلبک بعلی  
و انسب لثان تمما اضافه اما مبدوءه بابن او اب او ام کعمری و بکری و کلثومی فی ابن عمر و ابی بکر و ام کلثوم او اولها ما له التعریف بالثانی وجب بان کانت اضافته معنویه کزیدی فی غلام زید و عندی فی هذا القسم نظر لاجل اللبس و فی القسم الاول بحث و هل یلحق بما ذکر المبدوءه ببنت کما قلنا انه کنیه و لم ار من ذکره. فیما سوی هذا المقرر کالذی لیس مصدرا بما عرف بالثانی و لا بکنیه کما فی شرح الکافیه و هو یقوی بحثی الا ان یمنع انه  
کنیه انسبن للاول و احذف الثانی ما دام لم یخف لبس فقل فی امریء القیس امرئی فان خیف فاحذف الاول و انسب للثانی کعبد الاشهل فقل فیه اشهلی و هذا یعضد نظری فی القسم السابق.  
و اجبر برد اللام ما منه حذف عند النسب جوازا ان لم یک رده الف فی جمعی التصحیح او فی التثنیه فقل فی غد غدوی و ان شئت غدی و حق مجبور بالرد بهذی ای بجمعی التصحیح او التثنیه توفیه له بالرد بالنسب حتما فیقال فی اخ و عضه اخوی و عضوی لیس غیر.  
و باخ اختا الحق فقل فیها بعد حذف تائها اخوی و بابن بنتا الحق فقل فیها بعد حذف تائها بنوی کما تقول ذلک فی ابن بعد حذف همزته هذا مذهب سیبویه و الخلیل و یونس بن حبیب الضبی الولاء من البصریین ابی حذف التا منهما فقال اختی و بنتی و هو الذی امیل الیه لاجل اللبس.  
و ضاعف وجوبا الثانی من ثنائی ثانیه ذو لین عند النسب  
الیه ثم ان کان الفا قلب المضاعف همزه و یجوز قلبها واوا کلا و لائی و لاوی و فی فیوی و لو لوی اعلاما اما الذی ثانیه صحیح فیجوز فیه التضعیف و عدمه ککم و کمی و کمی.  
و ان یکن کشیه فی اعتلال اللام ما الفا عدم فجبره عند النسب الیه برد الفاء و فتح عینه التزم عند سیبویه فیقال فیه وشوی و اجاز الاخفش السکون فیقال وشیی اما غیر المعل اللام منه فلا یجبر کقولک فی عده عدی.  
و الواحد اذکر ناسبا للجمع ان لم یشابه واحدا بالوضع ای بوضعه علما فقل فی فرائض فرضی بخلاف ما اذا شابهه بان وضع علما فیقال فی الانمار انماری و فی الانصار انصاری.  
و مع فاعل و فعال بفتحه فتشدید فعل بفتحه فکسره فی نسب  
اغنی عن الیا السابقه فقبل اذ ورد کقولهم لابن و تمار و طعم ای صاحب لبن و تمر و طعم و لیس فی هذین الوزنین معنی المبالغه الموضوعین له و خرج علیه قوله تعالی و ما ربک بظلام للعبید فصلت ای بذی ظلم.  
و غیر ما اسلفته من القواعد مقررا علی الذی ینقل منه عن العرب اقتصرا و لا تقس علیه کقولهم فی الدهر دهری و فی امیه اموی و فی البصره بالفتح بصری بالکسر و فیه نظر اذا الکسر لغه  
فیها و فی مرو مروزی و فی الری رازی و فی الخریف خرفی و فی عظیم الرقبه رقبانی

هذا باب الوقف

تنوینا اثر فتح فی معرب او مبنی اجعل الفا وقفا کرایت زیدا و ایها و تنوینا تلو غیر فتح و هو الضم و الکسر احذفا وقفا کجاء زید و مررت بزید.  
و احذف لوقف فی سوی اضطرار صله غیر الفتح فی الاضمار ای الحرف الذی ینشا فی اللفظ عن اشباع الحرکه فی الضمیر و هو فی غیر الفتح و هو الضم و الکسر الواو و الیاء کرایته و مررت به و اثبت صله الفتح و هی الالف کرایتها اما فی الضروره فیجوز اثبات الجمیع.  
و اشبهت اذا منونا نصب فالفا فی الوقف نونها قلب و به قرء السبعه و اختار ابن عصفور تبعا لبعضهم ان الوقف علیها بالنون و هو الذی امیل الیه فرارا من الالتباس و القراءه سنه متبعه و حذف یا المنقوص ذی التنوین عند الوقف ما دام لم  
ینصب اولی من ثبوت لها فاعلما کقراءه السته و لکل قوم هاد الرعد و ما لهم من دونه من وال الرعد و باثبات الیاء فیهما قرا ابن کثیر بخلاف المنصوب فانه یبدل من تنوینه الف ان کان منونا کقطعت وادیا و تثبت یاؤه ساکنه ان لم یکن کاجب الداعی بخلاف غیر المنون کما صرح به بقوله و غیر ذی التنوین المرفوع و المجرور بالعکس فثبوت یائه اولی من حذفها و فی منقوص محذوف العین نحو مر اسم فاعل من ارای او محذوف الفاء کیف علما کما فی شرح الکافیه لزوم رد الیا عند الوقف اقتفی لئلا یکثر الحذف  
فصل: و غیرها التانیث من محرک سکنه عند الوقف و هو الاصل او قف رائم التحرک بان تخفی الصوت بالحرکه ضمه کانت او کسره او فتحه و خصه الفراء تبعا للقراء بالاولین او اشمم الضمه فقط عند الوقف بان تشیر الیها بشفتیک من غیر تصویت او قف مضعفا ای مشددا ما ای حرفا لیس همزا او علیلا ان قفا ای تبع الحرف الموقوف علیه الموصوف بما ذکرحرفا محرکا کهذا جعفر و هذا وعل بخلاف الهمز کخطا و العلیل کالقاضی و یخشی و یدعو و التابع  
ساکنا کعمرو و حرکات انقلا عند الوقف من الموقوف علیه لساکن قبله تحریکه لن یحظلا ای یمنع نحو و تواصوا بالصبر.  
«ان ابن ماریة اذ جد النقر  
و جاءت الخیل و اثابی زمر»  
لا ینقل الی متحرک کجعفر و لا ممتنع التحریک اما لتعذر کانسان او استثقال کقضیب و خروف او اداء الی بناء لا نظیر له کبشر مرفوعا و ذهل مجرورا کما سیاتی.  
و نقل فتح من سوی المهموز  
لا یراه نحوی بصری اما من المهموز کخبء فیراه و کوف نقلا الفتح من سوی المهموز ایضا.  
و النقل ان یعدم نظیر للاسم حینئذ بان یکون المنقول ضمه مسبوقه بکسره او بالعکس ممتنع کما تقدم و لکن ذاک النقل فی المهموز و ان ادی الی ما ذکر لیس یمتنع فیجوز فی ردء و کفء هذا ردء و مررت بکفء. ثم لما صدر فی الضابط اشتراط ان یکون الموقوف علیه غیر هاء  
التانیث لیفعل فیه ما ذکر احتاج الی بیان ما یفعل فیه اذا کان هاء فقال فی الوقف تا تانیث الاسم‌ها جعل ان لم یکن بساکن صح وصل کمسلمه و فتاه بخلاف ما اذا وصل به کبنت و اخت و بخلاف تاء تانیث الفعل کقامت و اما تاء تانیث الحرف کثمت و ربت فاختار فی شرح الکافیه جواز ذلک فیهما فیقال ربه و ثمه قیاسا علی قولهم فی لات لاه.  
و قل ذا ای جعل التاء المذکور هاء فی الوقف فی جمع تصحیح  
للمؤنث کقول بعضهم دفن البناه من المکرماه و فی ما ضاهی ه کهیهات و اولات و کثر فی ذلک عدم الجعل المذکور و غیر ذین ای جمع التصحیح و ما ضاهاه کغرفه و غلمه بالعکس انتمی فالکثیر فیه جعل التاء هاء و القلیل عدم ذلک  
فصل: و قف بها السکت علی الفعل المعل بحذف آخر کاعط من سال و لم یعط فقل فی الوقف علیهما اعطه و لم یعطه و ذلک جائز و لیس حتما فی جمیع المواضع سوی ما اذا کان الفعل قد بقی علی حرف واحد کع او حرفین احدهما زائد کیع مجزوما فانه واجب فیقال فیهما عه و لم یعه فراع ما رعوا و ما فی الاستفهام ان جرت حذف الفها وجوبا و اولها الها ان تقف نحو:  
«یا اسدیا لم اکلته لمه  
لو خافک الله علیه حرمه»  
و ذلک جائز و لیس حتما فی جمیع المواضع سوی ما اذا انخفضا باسم کقولک فی اقتضاء م اقتضی اقتضاء مه.  
و وصل ذی الهاء اجز کائن بکل ما حرک تحریک بناء لزما عند الوقف علیه نحو هاؤم اقرءوا کتابیه الحاقه و لزم صفه بناء احترز به مما لا یلزم بناؤه کالمنادی فلا توصل به الهاء و مثله الفعل  
الماضی و شذ مجیء ذلک کما قال و وصلها بغیر ذی تحریک بنا ادیم شذ نحو:  
«یا رب یوم لی لا اظلله  
ارمض من تحت و اضحی من عله»  
و قوله فی المدام البناء استحسنا بیان لاحسنیه الاتصال فلا یعد مع قوله و وصل ذی الهاء البیت المبین للوقوع تکرارا فتامل.  
و ربما اعطی لفظ الوصل ما للوقف نثرا من لحاق الهاء نحو  
لم یتسنه و انظر البقره و غیره نحو هذه حبلو یا فتی و فشا ذلک منتظما نحو:  
«تترک ما ابقی الدبا سبسبا  
مثل الحریق وافق القصبا»  
بتضعیف الباء

الإمالة

الألِفُ المبْدَلَ مِن یا فی طرف  
أمِل کذا الواقعُ منه الیا خلف  
دون مزیدٍ أو شذوذٍ و لما  
تلیه‌ها التأنیث ما الها عَدِما  
وهکذا بَدَلُ عین الفعل إن  
یؤل الی فلت کماضی خف ودِن  
کذاک تالی الیاء و الفصل اغتفر  
بجرفٍ أو مع هاکجیبها أدِر  
کذاک ما یلیه کسرّ أو یلی  
تالی کسرٍ أو سکونٍ قد ولی  
کسراً وفصلُ الها کلا فصلٍ یُعدّ  
فدرهماک من یمله لم یصدّ  
وحرف الاستعلا یکُفُّ مُظهرا  
من کسرٍ او یا و کذا تُکَفُّ زا  
إن کان ما یکفُّ بعد متصل  
أو بعد حرفٍ أو بحرفین فصِل  
کذا إذا قدِّم ما لم ینکسر  
أو یسکُن إثرَ الکسر کالمطواع مِر  
وکُفَّ مُستعلٍ ورا ینکفُّ  
بکسر را کغارماً لا أجفو  
ولا تُمِلْ لسببٍ ما لم یتصل  
والکفُّ قد یوجبه ما ینفصل  
وقد أمالوا لتناسبٍ بلا  
داعٍ سواها کعمادا وتلا  
ولا تُمِل ما لم ینل تمکّنا  
دون سماعٍ غیرها و غیرنا  
والفتح قبل کسر راءٍ فی طرف  
امِلْ کللأیسر مل تکف الکُلف  
کذا الذی تلیه‌ها التأنیث فی  
وقف إذا ما کان غیر ألِف  
هذا باب الاماله  
هی کما فی شرح الکافیه ان ینحی بالالف نحو الیاء و بالفتحه قبلها نحو الکسره الالف المبدل من یا فی طرف امل کالهدی و هدی کذا امل الالف الواقع منه الیا خلف فی بعض التصاریف دون حرف مزید معها او شذوذ لوقوعها کحبلی بخلاف نحو قفا فان الیاء تخلف الفه بزیاده فی التصغیر کقفی و فی التکسیر کقفی و شذوذ کقول هذیل فی اضافته الی الیاء قفی.  
و ثابت لما تلیه التانیث حکم ما الها عدما من الاماله کرماه و هکذا امل الالف الکائنه بدل عین الفعل ان یؤل ذلک الفعل عند اسناده الی التاء الی وزن فلت بکسر الفاء کماضی خف و دن و هو خاف و دان فانک تقول فیهما خفت و دنت. کذاک امل الفا تالی الیاء کبیان و کذا سابق الیاء کبایع کما فی شرح الکافیه و الفضل بین الیاء و بین الالف المتاخره اغتفر فی جواز الاماله ان کان بحرف وحده کیسار او بحرف مع‌ها کجیبها ادر کذاک امل ما ای الفا یلیه کسر کعالم او یلی حرفا تالی کسر ککتاب او یلی حرفا تالی سکون قد ولی ذلک السکون کسرا کشملال.  
و فصل الها بین الساکن و بین الحرف التالیه الالف کلا فصل یعد لخفائها فدرهماک من یمله لم یصد ای لم یمنع من امالته.  
و حرف الاستعلا ای حروفه و هی مجموع قظ خص ضغط یکف مظهرا من کسر او یا عن الاماله بخلاف الخفی منهما کالکسره المقدره و ما اذا اتی الفها عن یاء.  
و کذا تکف را غیر مکسوره الاماله نحو عذار و عذاران و راشد ان کان ما یکف من حروف الاستعلاء بعد بالضم ای بعد الالف متصل بها کناصح او بعد حرف تلاها کواثق او بحرفین فصل عنها کمواثیق کذا یکف حرف الاستعلاء اذا قدم علی الالف ما دام لم ینکسر او لم یسکن اثر الکسر کغالب بخلاف ما اذا انکسر کغلاب او سکن اثر الکسر کالمطواع مر فلا تمنع الاماله.  
و فی شرح الکافیه فیما اذا انکسر لا یمنع و فی الساکن تالیه یجوز  
ان یمنع و ان لا یمنع فان اراد به عدم تحتم الاماله فهذا شانها فی جمیع احوالها کما سیاتی فلا وجه لتخصیصه بهذه الصوره و الاشعار بتغایره لما قبله و ان اراد بیان احتمالین متساویین فی وجوب الکف و عدمه فلا باس و لعله المراد فتامل.  
و کف حرف مستعل و کف را ینکف بکسر را فتاتی الاماله کغارما لا اجفو و لا تمل لسبب لم یتصل کلزید مال و الکف قد یوجبه ما ینفصل ککتاب قاسم و خالف ابن عصفور فی المسالتین و قواه ابن هشام رادا به علی المصنف و اقول الفرق قوه المانع و لذا قدم علی المقتضی و ایضافالمقتضی هنا اذا وجد لا یوجب الاماله کما فی الکافیه و شرحها و المانع اذا وجد اوجب الکف فاتضحت تفرقه المصنف و اتیانه بقد یشعر بانه قد لا یکفو به صرح فی شرح الکافیه.  
و قد امالوا لتناسب فی رؤوس الای و غیرها بلا داع ای طالب للاماله سواه کعمادا ای کالفه الاخیره امیلت لتناسب الالف التی قبلها و کالف تلا من قوله تعالی و القمر اذا تلاها الشمس امیلت و ان کان اصلها واوا لتناسب رؤوس الای و لا تمل ما لم ینل تمکنا بان کان مبنیا دون سماع یحفظ نحو الحجاج وراء و نحوها من فواتح السور غیرها و غیرنا فاملها و ان کان غیر متمکنین قیاسا.  
و الفتح قبل کسر راء فی طرف امل کللایسر مل تکف الکلف ای کسینه کذا امل فتح الحرف الذی تلیه‌ها التانیث فی وقف کرحمه و نعمه و قوله اذا ما کان غیر الف زیاده توضیح اذ معلوم ان الالف لا تفتح

التَّصْریفُ

حَرْفٌ وَ شِبْهُهُ مِنَ الصَّرْفِ بَرِّیٌ  
وَ ما سِواهُما بِتَصْریفٍ حَریٌّ  
وَ لَیْسُ اَدْنی مِنْ ثُلاثِیٍّ یُری  
قابِلَ تَصْریفٍ سِوی ما غُیِّرا  
وَ مُنْتَهَی إسْمٍ خَمْسٌ إنْ تَجَرَّدا  
وَ إنْ یُزَدْ فیهِ فَما سَبْعاً عَدا  
وَ غَیْرَ آخِرِ الثُّلاثِی افْتَحْ وَ ضُمَّ  
وَ اکْسِرْ وَ زِدْ تَسْکینَ ثانیهِ تَعُمَّ  
وَ فِعُلٌ اُهْمِلَ وَ الْعَکْسُ یَقِلُّ  
لِقَصْدِهِمْ تَخْصیصَ فِعْلٍ بِفُعِلَ  
وَ افْتَحْ وَ ضُمَّ وَ اکْسِرِ الثّانِیَ مِنْ  
فِعْلٍ ثُلاثِی وَ زِدْ نَحْوَ ضُمِنَ  
وَ مُنْتَهاهُ اَرْبَعٌ إن جُرِّ دا  
وَ اِنْ یُزَدْ فیهِ فَما سِتّاً عَدا  
لإِسْمٍ مِجَرَّدٍ رُباعٍ فَعْلَلٌ  
وَ فِعْلِلٌ وَ فِعْلَلٌ وَ فُعْلُلٌ  
وَ مَعَ فِعَلٍّ فُعْلَلٌ وَ إِنْ عَلا  
فَمَعَ فَعَلَّلٍ حَوی فَعْلَلِلاً  
کَذا فُعَلِّلٌ وَ فِعْلَلٌّ وَ ما  
غایَرَ لِلزَّیْدِ اَوِ النَّقْصِ انْتَمی  
وَ الْحَرْفُ إِنْ یَلْزَمْ فَاَصْلٌ وَ الَّذی  
لا یَلْزَمُ الزّائدُ مِثْلُ تَا احْتُذِیَ  
بِضِمْنِ فَعْلٍ قابِلِ الاُصُولَ فی  
وَزْنٍ وَ زائِدٌ بِلَفْظِهِ اکْتُفِیَ  
وَ ضاعِفِ اللّامَ إِذا اَصْلٌ بَقَیِ  
کَراءِ جَعْفَرٍ وَ قافِ فُسْتُقٍ  
وَ اِنْ یَکُ الزّائِدُ ضِعْفَ اَصْلٍ  
فَاجْعَلْ لَهُ فِی الوَزْنِ ما لِلاَصْلِ  
وَ احْکُمْ بِتَاْصیلِ حُروفِ سِمْسِمٍ  
وَ نَحْوِهِ وَ الْخُلْفُ فی کَلَمْلِمٍ  
فَاَلِفٌ اَکْثَرَ مِنْ اَصْلَیْنِ  
صاحَبَ زائِدٌ بِغَیرِ مَیْنٍ  
وَ الْیا کَذا وَ الواوُ إِنْ لَمْ یَقَعا  
کَماهُما فی یُؤْیؤُءٍ وَ وَعْوَعا  
وَ هکذا هَمْزٌ وَ میمٌ سَبَقا  
ثَلاثَةً تَاْصیلُها تَحَقَّقا  
کَذاکَ هَمْزٌ آخِرٌ بَعْدَ اَلِفٍ  
اَکْثَرَ مِنْ حَرْفَیْنِ لَفْظُها رَدِفَ  
وَ النّوُنُ فِی الآخِرِ کَالْهَمْزِ وَ فی  
نَحْوِ غَضَنْفَرٍ اَصالَةً کُفِیَ  
وَ التّاءُ فِی التَّاْنیثِ وَ الْمُضارَعَةِ  
وَ نَحْوِ الإِسْتِفْعالِ وَ الْمُطاوَعَةِ  
وَ الْهاءُ وَقْفاً کَلِمَه وَ لَمْ تَرَه  
وَ اللّامُ فِی الإِشارَةِ الْمُشْتَهِرَةِ  
وَ امْنَعْ زِیادَةً بِلا قَیْدِ ثَبَتَ  
إِنْ لَمْ تَبَیَّنْ حُجَّةٌ کَحَظَلَتْ  
هذا باب التصریف  
و هو کما فی شرح الکافیه تحویل الکلمه من بنیه الی غیرها لغرض لفظی او معنوی و لکثره ذلک اتی بالتفعیل الدال علی المبالغه.  
حرف و شبهه و هو المبنی من الصرف بری عبر به هنا دون التصریف للاشعار بانه لا یقبله بوجه بخلاف ما لو اتی به فانه یوهم نفی کثرته و المبالغه فیه دون اصله و ما سواهما و هو الاسم المتمکن و الفعل الذی لیس بجامد بتصریف حری ای حقیق.  
و لیس ادنی من ثلاثی یری قابل تصریف اذ لا یکون کذلک الا الحرف و شبهه سوی ما غیرا بالحذف بان کان اصله ثلاثه ثم حذف بعضه فانه یقبله کید و ق و بع.  
و منتهی حروف اسم خمس ان تجردا من زائد نحو سفرجل و اقله ثلاث کرجل و ما بینهما اربع کجعفر و ان یزد فیه فما سبعا عدا ای جاوز بل جاء علی ست کانطلاق و سبع کاستخراج و قد یجاوز سبعا بتاء تانیث کقرعبلانه قال بعضهم و بغیرها کقولهم کذبذبان.  
و غیر آخر الثلاثی و هو اوله و ثانیه افتح و ضم و اکسر بتوافق و تخالف تبلغ تسعه و هی من جمله ابنیته نحو فرس و عضد و کبد و عنق و صرد و دئل و سیاتی ان هذا قلیل ابل ضلع و سیاتی ان فعل مهمل و زد تسکین ثانیه مع فتح اوله و ضمه و کسره تبلغ ثلاثه و هی مع ما تقدم تعم ابنیته فلا یخرج عنها شیء نحو فلس برد جذع.  
و فعل بکسر الاول و ضم الثانی اهمل لثقل الانتقال من الکسر الی الضم و الحبک ان ثبت فمن التداخل و العکس و هو فعل بضم الاول و کسر الثانی یقل فی الاسماء لقصدهم تخصیص فعل و هو فعل المفعول بفعل و مما جاء منه دئل لدویبه و رئم للاست و وعل للوعل.  
و افتح و ضم و اکسر الثانی من فعل ثلاثی من فتح اوله نحو ضرب ظرف علم و هذه فقط ابنیته الاصلیه کما ذکر سیبویه و زد فی اصوله عند بعضهم نحو ضمن بضم اوله و کسر ثانیه و الصحیح انه لیس باصل و انما هو مغیر من فعل الفاعل. و ما احتج به ذلک البعض من انه جائت افعال لم ینطق لها بفاعل قط کزهی و لو کان فرعا للزم ان لا یوجد الا حیث یوجد الاصل مردود بان  
العرب قد یستغنی بالفرع عن الاصل ا لا تری انه قد جائت جموع لم ینطق لها بمفرد کمذاکیر و نحوه و هی لا شک ثوان عن المفردات.  
و منتهاه‌ای الفعل اربع ان جردا من زائد کعربد و اقله ثلاث و ان یزد فیه فما ستا عدا بل جاء علی خمس کانطلق و ست کاستخرج. لاسم مجرد رباع اوزان هی فعلل بفتح الاول و الثالث کثعلب و فعلل بکسرهما کزبرج و فعلل بکسر الاول و فتح الثالث کقلفع و فعلل بضمهما کدملج و مع فعل بکسر الاول و فتح الثانی و تشدید اللام کفطحل فعلل بضم الاول و فتح الثالث رواه  
الاخفش و الکوفیون کطحلب.  
و ان علا الاسم بان کان خماسیا فمع کونه حاویا لوزن فعلل بفتح الاول و الثانی و تشدید اللام الاولی و فتحها کشقحطب حوی فعلللا بفتح الاول و الثالث و کسر الرابع کقهبلس کذا فعلل بضم الاول و فتح الثانی و تشدید اللام الاولی و کسرها من اوزان الخماسی ایضا کخبعثن و فعلل بکسر الاول و فتح الثالث و تشدید اللام الاخیره کقرطعب و ما غایر ما ذکرناه للزید ای الزیاده و هما مصدرا زاد او النقص او نحوه انتمی کعلبط اصله علابط و محرنجم و منطلق و جخدب.  
و الحرف ان یلزم تصاریف الکلمه فاصل کضاد ضرب و الذی لا یلزم هو الزائد مثل تا احتذی لسقوطها من حذا یحذو و حذوه بضمن فعل بکسر الضاد ای بما تضمنه من الحروف و هی الفاء و العین و اللام قابل یا ایها الصرفی الاصول فی وزن الکلمه فقابل الاول بالفاء و الثانی بالعین و الثالث باللام و قل وزن ضرب فعل و یضرب یفعل و زائد بلفظه اکتفی کقولک فی مکرم مفعل و یستثنی المبدل من تاء الافتعال کمصطفی فوزنه مفتعل و المکرر کما سیاتی.  
و ضاعف اللام فی المیزان اذا اصل بعد ثلاثه بقی کراء جعفر فقل وزنه فعلل و قاف فستق فقل وزنه فعلل و ان یک الحرف الزائد ضعف اصل کتاء حلتیت و دال اغدودن فاجعل له فی الوزن ما للاصل بان تقابله بحرف من حروف فعل.  
و احکم بتاصیل حروف سمسم و نحوه لانه لا یصح اسقاط شیء منها و الخلف ثابت فی ما صح اسقاط ثالثه کلملم بکسر  
الثالث و کفکف فالکوفیون الثالث زائد مبدل من حرف مماثل للثانی و الزجاج زائد غیر مبدل و بقیه البصریین اصل هذا و حروف الزیاده عشره جمعها المصنف اربع مرات فی بیت و هو:  
«هناء و تسلیم تلا یوم انسه  
نهایه مسئول امان و تسهیل»  
فالف اکثر من اصلین صاحب زائد بغیر مین کالف حاجب بخلاف الف قال.  
و الیا کذا و الواو یکونان زائدین اذا صحبا اکثر من اصلین ان  
لم یقعا مکررین و لم تصدر الواو مطلقا و لا الیاء قبل اربعه اصول فی غیر المضارع نحو صیرف و قضیب و جوهر و عجوز فان لم یصحبا اکثر من اصلین کبیت و سوط او وقعا مکررین کما هما فی یؤیؤ لطائر و وعوعا بمعنی صوت او تصدرت الواو کورنتل او الیاء قبل اربعه اصول کیستعور فاصلان.  
و هکذا همز و میم یکونان زائدین ان سبقا ثلاثه فقط تاصیلها تحققا کاصبع و مجذع فان لم یسبقا او سبقا اربعه او ثلاثه لم یتحقق اصالتها فاصلان.  
کذاک همز آخر یکون زائدا اذا وقع بعد الف اکثر من حرفین اصلین لفظها ردف کحمراء و علباء فان وقع بعد الف قبلها حرفان فقط کسماء فاصل.  
و النون فی الاخر کالهمز فیکون زائدا اذا وقع بعد الف قبلها اکثر من اصلین کندمان بخلاف رهان و هجان و النون اذا کان ساکنا فی الوسط نحو غضنفر  
للاسد اصاله کفی و اعطی زیاده بخلاف ما اذا کان متحرکا نحو غرنیق او لا فی الوسط نحو عنبر.  
و التا تکون زائده فی التانیث کمسلمه و المضارعه کتضرب و نحو الاستفعال و التفعیل و ما صرف منهما کاستخراج و تسنیم و المطاوعه کالتعلم و التدحرج و الاجتماع و التباعد و ما صرف منها.  
تتمه: تکون السین زائده فی الاستفعال.  
و الهاء تکون زائده وقفا فی ما الاستفهامیه المجروره کلمه و جئت مجیء مه و فی الفعل المجزوم لم تره و لم یقضه و فی الامهات و اهراق و اللام تکون زائده فی الاشاره المشتهره نحو ذلک و هنالک و فی طیسل.  
و امنع یا ایها الصرفی زیاده بلا قید ثبت کما بیناه ان لم تبین حجه علی زیادته من اشتقاق فان بینت قبلت فیحکم بزیاده نونی حنظل و سنبل لسقوطهما فی کحظلت الابل و اسبل الزرع و همزتی  
شمال و احبنطا و میمی دلامص و ابنم و تاءی ملکوت و عفریت و سینی قدموس و اسطاع لسقوطها فی الشمول و الحبط و الدلاصه و البنوه و الملک و العفر و القدم و الطاعه

فصلّ فی زبادة همزة الوصل

للوصل همزّ سابقّ لا یثبُتُ  
إلا إذا ابتُدِیَ به کاستثبتوا  
وهو لفعلٍ ماضٍ احتوی علی  
أکثر من أربعةٍ نحو انجلی  
والأمر و المصدرِ منه و کذا  
أمرُ الثلاثی کاخشَ وامضِ وانفذا  
وفی اسمٍ استٍ ابنٍ ابنمٍ سُمِع  
واثنین وامرئ وتأنیثٍ تبع  
وایْمُنُ همزُ أل کذا ویُبدلُ  
مدّاً فی الاستفهام أو یُسهَّلُ  
فصل فی زیاده همزه الوصل  
للوصل همز سابق لا یثبت الا اذا ابتدی به لانه جیء به لذلک کاستثبتوا و هو لا یکون لمضارع مطلقا و لا لماض ثلاثی و لا رباعی بل لفعل ماض احتوی علی اکثر من اربعه نحو انجلی و استخرج و الامر و المصدر منه نحو انجل و استخرج و انجلاء و استخراجا و کذا امر الثلاثی کاخش و امض و انفذا و هو فی اسم و است و هو العجز و ابن و ابنم و هو ابن زیدت علیه میم سمع فحفظ و لم یقس علیه و سمع ایضا فی اثنین و امریء و تانیث لهذه الثلاثه تبع و هی ابنه و اثنتان و امراه و فی ایمن فی القسم قال ابن هشام و ینبغی ان یعدوا ال الموصوله و ایم لغه فی ایمن فان قالوا هی ایمن فحذفت اللام قلنا فی جوابهم و ابنم هو ابن فزیدت المیم قلت و علی هذا ینبغی ان یعدوا ایضا ام لغه فیه فاعلم. همز ال المعرفه کذا ای وصل و هذا اختیار لمذهب سیبویه و الخلیل یقول انه قطع کما تقدم فی بابه مبینا و یخالف همزها  
ما قبله فی انه یبدل مدا فی الاستفهام نحو آلذکرین الانعام او یسهل نحو:  
«الحق ان دار الرباب تباعدت  
او انبت حبل ان قلبک طائر»

الإبدال

أحرفُُ الإبدال هدأت موطیا  
فأبدل الهمزة من واوٍ ویا  
آخراً اثر ألِفٍ زیدَ و فی  
فاعل ما أعلَّ عیناً ذا اقتفی  
والمدُّ زیدَ ثالثاً فی الواحد  
همزاً یُری فی مثل کالقلائد  
کذاک ثانی لیّنین اکتنفا  
مدَّ مفاعل کجمعٍ نیّفا  
وافتح ورُدَّ الهمز یا فیما أعِلّ  
لاماً و فی هراوةٍ جُعِل  
واواً وهمزاً أوّل الواوین رُدَّ  
فی بدء غیر شبه ووُفیَ الأشدُّ  
ومدّاً ابدِل ثانیَ الهمزین من  
کلمةٍ ان یسکُنْ کآثر وائتمن  
إن یُفتح اثر ضمٍّ او فتحٍ قُلِب  
واواً ویاء إثر کسرٍ ینقلب  
ذو الکسر مطلقا کذا و ما یُضمُّ  
واواً أصر ما لم یکن لفظاً أتمُّ  
فذاک یاءً مُطلقاً جا وأؤمُّ  
ونحوهُ وجهین فی ثانیه أم  
ویاءً اقلب ألِفاً کسراًً تلا  
أو یاءَ تصغیرٍ بواوٍ ذا افعلا  
فی آخرٍ أو قبل تا التأنیث أو  
زیادتی فعلان ذا أیضاً رأوا  
فی مصدر المعتلِّ عیناً و الفعل  
منهُ صحیحّ غالباً نحوُ الحِوَل  
وجمعُ ذی عینٍ أعِلَّ أو سکن  
فاحکم بذا الإعلال فیه حیث عنّ  
وصحَّحوا فعلةً و فی فِعَل  
وجهان و الإعلالُ أولی کالخِیَل  
والواو لاماً بعد فتحٍ یا انقلب  
کالمعطیان یرضیان ووَجَب  
إبدالُ واوٍ بعد ضمَّ من ألِف  
ویا کموقنٍ بذا لها اعتُرف  
ویُکسرُُ المضمومُ فی جمعٍ کما  
یُقالُ هیمّ عند جمع أهیما  
وواواً اثرَ الضّمَّ رُدَّ الیا متی  
ألفی لام فعلٍ او من قبل تا  
کتاء بانٍ من رمی کقدره  
کذا إذا کسَبُعان صیَّرَه  
وإن تکن عیناً لِفعلَی وصفاً  
فذاک بالوجهین عنهم یُلفی  
فصل  
من لامِ فعَلی اسماً أتی الواو بدل  
یاءٍ کتقوی غالباً جا ذا  
بالعکس جاء لام فُعلی وصفاً  
وکونُ قصوی نادراً لا یخفی  
فصل  
إن یَسْکن السابق من واوٍ ویا  
واتصلا و من عروضٍ عزیا  
فیاءَ الواو اقلِبن مُدغما  
وشذَّ مُعطی غیر ما قد رُسما  
من واوٍ او یاءٍ بتحریک أصِل  
ألِفاً ابدِل بعد فتحٍ مُتّصل  
إن حُرِّک التالی و إن سُکِّنَ کفّ  
إعلال غیرِ اللام و هی لا یُکفّ  
إعلالها بساکنٍ غیر ألِف  
أو یاء التشدیدُ فیها قد ألِف  
وصحّ عینُ فعَلٍ وفعِلا  
ذا أفعَلِ کأغیَدٍ وأحولا  
وإن یبِنْ تفاعلّ من افتعل  
والعینُ واوّ سَلِمَت و لم تُعلّ  
وإن لحرفین ذا الإعلالُ استُحِق  
صُحِّحَ أوّلّ وعکسّ قد یحِق  
وعینُ ما اخرهُ قد زیدَ ما  
یخصُّ الاسمَ واجب? أن یسلما  
وقبل یا اقلب میماً النونَ إذا  
کان مسکّناً کمن بتّ انبذا  
فصل  
لساکنٍ صحَّ انقلِ التحریک من  
ذی لینٍ آتٍ عین فعل کأبِن  
ما لم یکن فعلَ تعجُّبٍ و لا  
کابْیَضَّ أو أهوی بلامٍ عُلِّلا  
ومثلُ فعلٍ فی ذا الاعلال اسمُ  
ضاهی مضارعاً وفیه وسمُ  
ومِفعَلّ صحِّح کالمفعال  
وألِف الإفعال واستفعال  
أزل لذا الإعلال والتا الزم عِوَض  
وحذفها بالنّقل رُبَّما عرَض  
وما لإفعالٍ من الحذف و من  
نقلٍ فمفعولّ به أیضا قمَن  
نحوُ مبیعٍ ومصونٍ وندر  
تصحیح ذی الواو و فی ذی الیا اشتهر  
وصحِّح المفعول من نحو عدا  
وأعلل ان لم تتحرَّ الأجودا  
کذاک ذا وجهین جا الفعُولُ مِن  
ذی الواو لام جمعٍ او فردٍ یعنّ  
وشاع نحوُ نیَّمٍ فی نُوِّم  
ونحو نُیَّامٍ شذوذهُ نُمی  
فصل  
ذو اللین فاتا فی افتعالٍ أبدلا  
وشذّ فی ذی الهمز نحو ائتکلا  
طاتا افتعالٍ رُدَّ إثرَ مُطبق  
فی ادَّانَ وازدد وادَّکِر دالاً بقی  
فصل  
فا أمرٍ او مضارعٍ من کوعَد  
احذِف و فی کعدةٍ ذاک اطَّرد  
وحذفُ همز أفعَلََ استمرَّ فی  
مضارعٍ وبنیتیْ مُتَّصف  
ظِلت وظَلت فی ظَلِلتُ استعمِلا  
وقِرنَ فی اقرِرنَ وقَََرنَ نُقِلا  
هذا باب الابدال  
احرف الابدال عدها فی التسهیل ثمانیه و زاد هنا الهاء و تقدم انها تبدل من التاء فی الوقف علی نحو رحمه و نعمه فصارت تسعه یجمعها قولک هدات موطیا فابدل الهمزه‌ای اجعلها بدلا من واو و من یا حال کون کل منهما آخرا اثر الف زید نحو رداء و کساء بخلاف تعاون و تباین  
لعدم تطرفهما و نحو غزو و ظبی لعدم تلوها الالف و نحو واو و آی لاصاله الالف.  
و فی اسم فاعل ما ای فعل اعل عینا ذا ای ابدال الهمزه من واو و من یاء اقتفی کبائع و قائل بخلاف ما لم تعل عینه و ان اعتلت نحو عین فهو عاین و عور فهو عاور و الاعلال اعطاء الکلمه حکمها من حذف و قلب و نحو ذلک و الاعتلال کونها حرف عله و المد الذی زید ثالثا فی الواحد همزا یری بالابدال فی جمعه علی مفاعل مثل کالقلائد و الصحائف و العجائز بخلاف الذی لم یزد نحو مفازه و مفاوز و مسیره و مسایر و مثوبه و مثاوب  
کذاک یبدل همزا ثانی حرفین لینین اکتنفا مد مفاعل ای وقع احدهما قبله و الاخر بعده و توسطهما کجمع شخص نیفا علی نیائف و اول علی اوائل و سید علی سیائد بخلاف نحو طواویس و قدرت فاعل جمع المحذوف المنوی بشخصتبعا للکافیه و افتح و رد الهمز المبدل من ثانی اللینین المکتنفین مد مفاعل یا فیما اعل لاما منه کقضیه و قضایا اصلها قضائی فابدلت الهمزه یاء مفتوحه فانقلبت الیاء المتطرفه الفا لتحرکها و انفتاح ما قبلها.  
و الهمزه فی مثل هراوه اذا جمع جعل واوا لانه حینئذ یصیر هرائی فتفتح الهمزه للاستثقال فتقلب الیاء الفا لما سبق فیصیر هراءا فیکره اجتماع الامثال ففعل به ما ذکر و قیل هراوی و همزا اول الواوین رد اذا کانا متوالیین فی بدء کلمه غیر شبه ووفی الاشد کاواصل و اصله وواصل بخلاف ما اذا کان فی بدء شبه ووفی و هو کل ما ثانی واویه منقلبه عن الف فاعل اذ اصله وافی فلا یرد همزا.  
فصل: و مدا ابدل ثانی الهمزین من کلمه ان یسکن ذلک الهمز ثم المد یکون من جنس الحرکه التی قبلها کاثر اصله ااثر و ائتمن بضم التاء اصلها اوتمن و ایثار اصله ائثار و قید الهمز بالسکون لان فی غیره تفصیلا اشار الیه بقوله ان یفتح ثانی الهمزین و کان اثر همز ذی ضم او فتح قلب واوا کاواخذ اصله آخذ و اوادم اصله آدم و یاء ان کان المفتوح اثر ذی کسر ینقلب کایم  
مثال اصبع من الام اصله ائمم فنقلت فتحه المیم الاولی الی الهمزه توصلا الی الادغام ثم ابدلت الهمزه یاء و الهمز ذو الکسر مطلقا سواء کان اثر ضم او فتح او کسر کذا ای ینقلب یاء کاینه‌ای اجعله یئن و ایمه و ایم مثال الاثمد من الام.  
و ما یضم من ثانی الهمزتین واوا اصر مطلقا ما دام لم یکن لفظا اتم بان لم یکن فی آخر الکلمه کاوم مثال ابلم من الام و اوب جمع اب و اوم مثال اصبع بضم الباء من الام ان کان اتم اللفظ فذاک یاء مطلقا سواء کان اثر ضم او فتح او کسر و کذا سکون جا کالقرئی و القرای و القرئی و قرای امثله برثن و جعفر  
و زبرج و قمطر من القرء و الیاء فی الاخیر سالمه لسکون ما قبلها و فی الثالث ساکنه لانها کیاء قاض و فی الثانی مقلوبه الفا و فی الاول فعل بها ما فعل باید من تسکینها و ابدال الضمه قبلها کسره و اؤم و نحوه و هو کل ذی همزین الاول مفتوح و الثانی مضموم وجهین القلب و التصحیح فی ثانیه‌ام ای اقصد.  
فصل: و یاء اقلب الفا کسرا تلا کمصباح و مصابیح و مصیبیح او تلا یاء تصغیر کغزال و غزیل بواو ذا ای القلب یاء افعلا ان کانت فی آخر بعد کسر کرضی اصله رضو اذ هو من الرضوان  
بخلاف الواقعه وسطا کعوض او کانت قبل تا التانیث کشجیه اصله شجوه اذ هو من الشجو او کانت قبل زیادتی فعلان و هما الالف و النون کغزیان مثال قطران من الغزو. ذا ای قلب الواو یاء ایضا راوا مجیئه فی مصدر الفعل المعتل عینا من الموزون بفعال کصام صیاما بخلاف المصحح و ان کان معتلا کلاوذ لواذا و الموزون بغیر فعال کما قاله و الفعل منه‌ای من المعتل عینا صحیح غالبا نحو الحول مصدر حال.  
و جمع اسم ذی عین اعل او سکن و تلاه الف فاحکم بذا الاعلال ای قلب الواو یاء فیه حیث عن نحو دار و دیار و ثوب  
و ثیاب بخلاف ذی العین المصحح کطویل و طوال و الساکن الذی لم یتله فی الجمع الف کما قال و صححوا فعله فقالوا کوز و کوزه و فی فعل وجهان الاعلال و التصحیح و الاعلال اولی کالحیل جمع حیله و من التصحیح حاجه و حوج.  
و الواو ان کان لاما رابعا فصاعدا واقعا بعد فتح یا انقلب کالمعطیان اصله المعطوان و کذا یرضیان اصله یرضوان و وجب ابدال واو بعد ضم ای اخذها بدلا من الف کبویع  
و یا ساکنه مفرده فی غیر جمع کموقن بذا ای القلب واوا لها اعترف کمثال المصنف اذ اصله میقن لانه من الیقینc بخلاف المتحرکه کهیام و المدغمه کحیض و الکائنه فی جمع لها حکم آخر و هو قلب الضمه قبلها کسره کما قال و یکسر المضموم قبل الیاء الساکنه فی جمع کما یقال هیم عند جمع اهیما و واوا اثر الضم رد الیا متی الفی لام فعل کنهو الرجل اذا کمل نهیه‌ای عقله اصله نهی او الفی لام اسم من قبل تاء التانیث کتاء بان من رمی کمقدره فانه یقول مرموه و الاصل مرمیه  
کذا ترد الیاء واوا لوقوعها اثر ضم اذا البانی کسبعان بضم الباء صیره‌ای بناه من رمی فانه یقول رموان و الاصل رمیان و ان تکن الیاء عینا لفعلی بضم الفاء حال کونها وصفا فذاک بالوجهین الاعلال و التصحیح و قلب الضمه حینئذ کسره عنهم یلفی ککوسی و کیسی مؤنث اکیس بخلاف فعلی اسما فلا یجوز فیه الا الاعلال کطوبی لشجره  
فصل: فی نوع من الابدال من لام فعلی بفتح الفاء حال کونه اسما اتی الواو بدل یاء کتقوی اصله تقیا لانه من وقیت بخلاف فعلی وصفا کصدیا و قوله غالبا جا ذا البدل لا دائما احتراز من نحو ریا بمعنی رائحه بالعکس ای بعکس اتیان الواو بدل الیاء و هو اتیان الیاء بدل الواو جاء لام فعلی بالضم حال کونه وصفا کالعلیا بخلافه اسما کحزوی و کون قصوی الوصف المصحح نادرا لا یخفی علی اهل الفن  
فصل: فی نوع منه ان یسکن السابق من واو و یا و اتصلا فی کلمه واحده و من عروض للسابق او للسکون عریا فیاء الواو اقلبن مدغما بعد القلب فی الیاء الاخری کهین اصله هیون بخلاف ما اذا لم یتصلا کابنی وافد او کان السابق او السکون عارضا کرویه مخفف رؤیه و قوی مخفف قوی.  
و شذ معطی غیر ما قد رسما کالاعلال العارض السابق من قولهم ریه و ترکه مع استیفاء الشروط فی قولهم ضیون و الاعلال بقلب الیاء واوا فی قولهم هو نهو عن المنکر.  
فصل: من یاء او واو متحرکین بتحریک اصل ای کان اصلا الفا ابدل ان وقعا بعد فتح متصل و ان حرک التالی لهما کقال و باع الاصل بیع و قول بخلاف ما اذا لم یحرکا کالبیع و القول او حرکا بتحریک عارض کجیل و توم مخففی جیئل و توام او وقعا بعد غیر فتح کعوض او بعد فتح منفصل کان یزید ومق او لم یحرک تالیها کما ذکره بقوله و ان سکن کف اعلال یاء او واو غیر اللام کبیان و طویل و هی ای اللام الیاء او الواو لا یکف اعلالها بابدالها الفا بساکن یقع بعدها غیر الف او یاء التشدید فیها قد الف کیخشون و یمحون الاصل یخشیون و یمحوون و الالف المبدله محذوفه لالتقاء الساکنین بخلاف الساکن الالف کغلیان و نزوان و الیاء المشدده کغنوی و علوی.  
و صح عین مصدر علی فعل بفتح العین و ماض علی فعلا بکسرها حال کون کل منهما ذا اسم فاعل علی افعل کاغید ای کمصدره و هو غید و ماضیه و هو غید و نحو احولا ای مصدره و هو حول او ماضیه و هو حول.  
و ان یبن ای یظهر تفاعل ای معناه و هو التشارک من لفظ افتعل و الحال ان العین واو سلمت جواب ان و لم تعل کاجتوروا بمعنی تجاوروا بخلاف ما اذا لم یظهر فیه التفاعل کارتاب و اقتاد و الاصل ارتیب و اقتود و ما اذا کانت العین یاء کابتاعوا.  
و ان لحرفین معتلین فی الکلمه ذا الاعلال استحق بان تحرک  
کل و انفتح ما قبله صحح اول و اعل ثان کالحوی و الحیا و الهوی و عکس و هو اعلال الاول و تصحیح الثانی قد یحق کالغایه و الثایه.  
و عین ما آخره قد زید فیه ما یخص الاسم واجب ان یسلما من الاعلال کالهیمان و الجولان و الحیدی و الصوری. و قبل با اقلب میما النون اذا کان مسکنا سواء کانا فی کلمه او کلمتین کمن بت انبذا ای من قطعک اطرحه  
فصل: فی نقل حرکه المتحرک المعتل الی الساکن الصحیح لساکن صح انقل التحریک من ذی لین آت عین فعل کابن و اقم و اقام الاصل ابین و اقوم و اقوم بخلاف ساکن اعتل کبایع ثم هذا ما دام لم یکن فعل تعجب کما اقومه و اقوم به و لا مضاعفا کابیض او نحو اهوی مما هو بلام عللا فان کان فلا نقل حملا للاول علی شبهه افعل التفضیل و صونا للثانی عن التباسه بباض من البضاضه لحذف  
الفه للاستغناء بتحریک الباء و للثالث عن توالی الاعلال.  
و مثل فعل فی ذا الاعلال و هو النقل المعقبه القلب اسم ضاهی مضارعا و فیه وسم ای علامه من علاماته اما وزنه او زیادته کتببیع مثال تحلیء من البیع اصله تبیع و مقام اصله مقوم بخلاف الحاوی  
لوزنه و زیادته کابیض و اسود بخلاف غیر المضارعه کما قال و مفعل صحح کالمفعال کالمقول و المسواک.  
و الف الافعال و استفعال ازل لذا الاعلال کاقامه و استقامه الاصل اقوام و استقوام نقلت حرکه الواو الی القاف فانقلبت الفا فالتقی ساکنان ففعل ما ذکر ثم لحقته التاء کما قال و التا الزم عوض من الالف و حذفها بالنقل عن العرب ربما عرض و تقدم ذلک فی ابنیه المصادر.  
و ما لافعال من الحذف و من نقل فمفعول به ایضا قمن نحو مبیع و مصون الاصل مبیوع و مصوون نقلت حرکه الیاء و الواو الی ما قبلهما فالتقی  
ساکنان فحذفت الواو فیهما و قلبت ضمه مبیع کسره لکراهتهم انقلاب یائه واوا و ندر تصحیح مفعول ذی الواو فقیل فرس مقوود و فی ذی الیا اشتهر التصحیح فقیل مبیوع.  
و صحح المفعول المبنی من فعل المفتوح العین المعل اللام بالواو نحو عدا ان تحریت الاجود فقل فیه معدو و اعلل ان لم تتحر الاجودا فقل فیه معدی بخلاف المبنی من فعل مکسورها کمرضی و المعتل اللام بالیاء کمرمی کذاک ذا وجهین التصحیح و الاعلال و ذا بمعنی صاحب  
حال عامله قوله جا الفعول بالضم من ذی الواو سواء کانت لام جمع او فرد یعن کعصی و ابو و علو و عتی و من هنا بیانیه.  
و شاع نحو نیم بالاعلال فی نوم الذی هو الاصل و نحو نیام فی نوام شذوذه نمی‌ای نسب لاهل الفن  
فصل فی نوع أخر من الابدال  
ذواللین ف حال من ذوالمبتداء المخبر عنه بابدل العامل فی قوله تا فی افتعال ابدلا کاتسر و اتصل الاصل اتسر و اوتصل و کذا تصاریفهما و شذ ابدال الفاء تاء فی افتعال ذی الهمز کاتزر و الفصیح ایتزر و اما قوله نحو ائتکلا افتعل من الاکل فمثال لذی الهمز فی الجمله و لیس مما نحن فیه  
فصل: طاءاًً مفعول ثان تا افتعال مفعول اول لقوله رد بمعنی صیر تاء افتعال طاء اذا وقع اثر حرف مطبق و هی الصاد و الضاد و الطاء و الظاء کاصطفی و اضطرب و اطعن و اضطلم فان وقع فی اثر دال او زای او ذال نحو ادان و ازدد و ادکر فانه دالا بقی ای صار اذ اصل هذه الامثله ادتان و ازتد و اذتکر

فصل فی الحذف

فا امر مضارع مصاغ من معتل الفاء کوعد احذف فقل یعد عد و فی مصدره کعده ذاک الحذف اطرد و عوض عنه الهاء آخرا و حذف همز افعل استمر فی مضارع منه کاکرم و هو الاصل فی الحذف لاجتماع الهمزتین و یکرم و تکرم و نکرم محموله علیه طردا للباب  
و فی بنیتی متصف بکسر الصاد ای اسمی الفاعل و المفعول منه کمکرم و مکرم. ظلت بفتح الظاء و ظلت بکسرها فی ظللت بفتحها و کسر اللام الاولی الماضی المضاعف المکسور العین المسند الی الضمیر المتحرک استعملا الثانی علی حذف العین بعد نقل حرکتها الی الفاء و الاول علی حذفها و لا نقل و اما الثالث فانه الاصل من الاتمام.  
و استعمل قرن بکسر القاف فی اقررن بکسر الراء الاولی علی حذفها بعد نقل حرکتها الی القاف علی قیاس ما تقدم فی  
ظللت فیما یظهر و اما قول بعض الشراح ان المحذوف الثانیه ثم نقل کسره الراء فبعید و قرن بفتح القاف فی اقررن نقلا نقله ابن القطاع و قرا به نافع و عاصم فی قوله تعالی و قرن فی بیوتکن الاحزاب و بالکسر قرا الباقون

الإدغام

أول مِثلینِِ مُحرکَین فی  
کِلمَةٍ ادغِم لا کمِثل صُففِ  
وذُلُلٍ وکِلَلٍ ولَبَبَ  
ولا کَجُسَّسٍ و لا کاخصص ابی  
ولا کهیللٍٍ وشذَّ فی ألل  
ونحوهِ فکّ بنقلٍ فَقبِِل  
وحیی افکک وادّغم دون حذر  
کذاک نحوُ تتجلی واستتر  
وما بتاءین ابتُدِی قد یُقتصر  
فیه علی تاکبَیَّن العِبَر  
وفکَّ حیثُ مُدغمّ فیه سَکن  
لکونه بمُضمَر الرّفع اقترن  
نحوُ حللت ما حللته و فی  
جزمٍ وشبه الجزم تخییرّ قفی  
وفکَّ أفعَل فی التعجُّب التزم  
والتزم الإدغامُ أیضاً فی هلُم  
وما بجمعهِ عُنِیتُ قد کمل  
نظماً علی جُلَّ المهمّات اشتمل  
أحصی من الکافیة الخلاصة  
کما اقتضی غنیً بلا خصاصه  
فأحمد الله مصلیاً علی  
محمَّدٍ خیر نبیٍّ أُرسلا  
وآله الغرَّ الکرام البررة  
وصحبه المنتخبین الخیرة  
هذا باب الادغام  
بسکون الدال عبر به ایثارا للتخفیف و ان قال ابن یعیش انه عباره الکوفیین و ان الادغام بالتشدید کما عبر به سیبویه عباره البصریین و هو ادخال حرف ساکن فی مثله متحرک کما یؤخذ من کلامهم. اول مثلین محرکین فی کلمه ادغم بعد تسکینه فی الثانی وجوبا کرد یرد و لکن یشترط لذلک ان لا یصدر اولهما کما فی الکافیه نحو ددن و ان لا تکون الکلمه علی اوزان هی فعل بضمه ففتحه کمثل صفف و فعل  
بضمتین نحو ذلل و جدد و فعل بکسره ففتحه نحو کلل و فعل بفتحتین نحو لبب و هو ما یشد علی صدر الدابه یمنع الرجل من الاستئخار و ما استرق من الرمل ایضا و ان لا یکون قبل اول المثلین حرف مدغم کجسس و ان لا تکون حرکه آخر المثلین عارضه کاخصص ابی بنقل حرکه الهمزه الی الصاد و ان لا یکون ملحقا کهیلل اذا قال لا اله الا الله فان کان کذلک فهو ممتنع فی الصور کلها.  
و شذ فی ما استوفی شروط الادغام مثل الل السقاء بکسر اللام اذا تغیر و نحوه کالحمدلله الملیک الاجلل فک بنقل عن العرب فقبل و لم یقس علیه و اذا کان المثلان یاءین لازما تحریک ثانیهما نحو حیی فیاءه افکک و ادغم ای یجوز لک  
کل منهما دون حذر و من الادغام و یحیی من حی عن بینه الانفال کذاک یجوز الوجهان اذا کان المثلان تاءین مصدرین فی الکلمه نحو تتجلی و الفک واضح و من ادغم الحق الف الوصل و قال اتجلی و کذاک یجوز الوجهان اذا کان المثلان تاءین فی افتعل نحو استتر فالفک واضح و من ادغم نقل حرکه الاولی الی الفاء و اسقط الهمز فقال ستر یستر و ما بتاءین من فعل مضارع ابتدی قد یقتصر فیه علی تا واحده و هی الاولی و تحذف الثانیه کما فی شرح الکافیه تخفیفا و خصت بالحذف لدلاله الاولی علی معنی و هو المضارعه دونها کتبین العبر اصله تتبین.  
و فک الادغام من المضاعف وجوبا حیث حرف مدغم فیه  
سکن لکونه بمضمر الرفع اقترن لئلا یلتقی ساکنان نحو حللت ما حللنه بالنون و اصله قبل الفک حل و فی جزم ای مجزوم من المضارع و شبه الجزم و هو الامر تخییر بین الفک و الادغام قفی نحو و اغضض من صوتک و فک افعل بکسر العین فی التعجب التزم لئلا تتغیر صیغته المعهوده نحو:  
«و قال نبی المسلمین تقدموا  
و احبب الینا ان یکون المقدما»  
و التزم الادغام ایضا فی هلم و هی اسم فعل بمعنی احضر او فعل امر لا یتصرف مرکبه من‌ها و لم من قولهم لم الله شعثه‌ای جمعه فحذفت الالف تخفیفا و کانه قیل اجمع نفسک الینا.  
و لما انتهی کلام المصنف علی ما اراده من علمی النحو و التصریف قال و ما بجمعه عنیت بضم العین و حکی ابن الاعرابی فتحها قد کمل بتثلیث المیم نظما ای منظوما علی جل المهمات ای معظم المقاصد النحویه اشتمل. ثم قال ملتفتا من التکلم الی الغیبه احصی هو فعل بمعنی جمع مختصرا بکسر الصاد من الکافیه الشافیه الخلاصه‌ای النقاوه منها و ترک کثیرا من الامثله و الخلاف و جعله کتابا مستقلا نحو ثلثها حجما و عله ذلک ما ذکره بقوله کما اقتضی لاجل اقتضاء النظم ای طلبه غنی لجمیع الطالبین بلا خصاصه‌ای بغیر فقر یحصل لبعضهم و ذلک لا یحصل الا بما فعل اذ الکافیه لکبرها تقصر عنها همم کثیر من الناس فلا یشتغلون بها فلا یحصل لهم حظ من العربیه فشبه الجهل بالفقر من المال و قد قیل العلم محسوب من الرزق هذا ما ظهر لی فی شرح هذا البیت و لم ار من  
تعرض له.  
فاحمد الله و اشکره عودا علی بدء مصلیا و مسلما علی محمد خیر نبی ارسلا ای ارسله الله الی الناس لیدعوهم الی دینه مؤیدا بالمعجزه و آله الغر جمع اغر و هو من الخیل الابیض الجبهه‌ای آن هم لشرفهم علی سائر الامه غیر من یستثنی من الصحابه بمنزله الفرس الاغر بین الخیل لشرفه علی غیره منها و یجوز ان یکون اراد باله امته کما هو بعض الاقوال فیه و فی الحدیث انتم الغر المحجلون یوم القیامه من آثار الوضوء الکرام جمع کریم ای الطیبی الاصول و النعوت و الطاهریها البرره جمع بار ای ذوی الاحسان و هو المفسر فی حدیث الصحیحین بان تعبد الله کانک تراه فان لم تکن تراه فانه یراک و صحبه اسم جمع لصاحب بمعنی الصحابی و هو من اجتمع به النبی صلی الله علیه و آله و سلم المنتخبین من الامه المفضلین علی غیرهم منها کما ورد ذلک فی احادیث الخیره بفتح الیاء و یجوز التسکین کما فی الصحاح قال و هو الاسم من قولک اختاره الله  
تعالی یقال فلان خیره الله من خلقه. و قد من الله تعالی باکمال هذا الشرح المحرر موشحا من التحقیق و التنقیح بالوشی المحبر محرزا لدلائل هذا الفن مظهرا لدقائق استعملنا الفکر فیها اذا ما اللیل جن متحریا اوجز العباره و خیر الکلام ما قل و دل معتمدا فی دفع الایراد الطف الاشاره لیتنبه اولو الالباب لما له انتحل فربما خالفت الشراح فی بیان او تاویل حکم او تعلیل فحسبه من لا اطلاع له و لا فهم سهوا او عدولا عن السبیل و ما دری انا فعلنا ذلک عمدا لامر مهم جلیل و ربما نقصت حرفا او زدت حرفا فحسبه الغبی اخلالا او توضیحا و کشفا و ما دری ان ذلک لنکته مهمه تدق عن نظره و تخفی فلذلک قلت:  
«یا سیدا طالع هذا الذی  
فاق نظام الدر و الجوهر»  
«لا تعد حرفا منه او کلمه  
و للخبیئات به اظهر»  
«و روض الذهن اذا مشکل  
یبدو و بالانکار لا تبدر»  
«فلیس بالشائن شیئا له  
فقد اتی المنصف فی اعصر»  
فدونک مؤلفا کانه سبیکه عسجد او در منضد برز فی ابان الشباب و تمیز عند الصدور لاولی الالباب و قد قال ابن عباس رضی الله تعالی عنهما ما اوتی عالم علما الا و هو شاب. فالحمد لله الذی هدانا لهذا و ما کنا لنهتدی لو لا ان هدانا الله لقد جائت رسل ربنا بالحق و صلی الله علی سیدنا محمد و علی آله و صحبه و سلم تسلیما کثیرا و رضی الله سبحانه و تعالی عن اصحاب رسول الله اجمعین

المنطق للمظفر

مشخصات کتاب

‌سرشناسه: مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴ - ۱۹۶۴  
Muzaffar، Muhammad Rida  
عنوان و نام پدیدآور: المنطق محمدرضا المظفر.  
مشخصات ظاهری: ۳ ج. در یک مجلد. (۴۵۶ ص : نمودار.  
وضعیت فهرست نویسی: فهرستنویسی قبلی یادداشت: عنوان عطف المنطق المظفر.  
مندرجات: ج. ۱. التصورات. - - ج. ۲. التصدیقات. - - ج. ۳. الصناعات الخمس عنوان عطف: المنطق المظفر.  
موضوع: منطق.  
رده بندی کنگره: BC۵۰ /م‌۶م‌۷۸ ۱۳۶۹  
رده بندی دیویی: ۱۶۰  
شماره کتابشناسی ملی: م‌۷۰ - ۳۴۹۵

المنطق

تألیف: المغفور له المجتهد المجدد الشیخ محمد رضا المظفر  
مقدمة الطبعة الثالثة  
تلاحقت فی الفترة الأخیرة علینا الطلبات من جهات مختلفة و من بینها بعضدور النشر المعروفة فی العراق وخارجه لإعادة طبع کتاب (المنطق) للمرة الثالثة بعد أن نفذت وندرت نسخ الطبعتین السابقتین منه  
واستجابة لهذه الطلبات التی جاءت مبعثاً لحاجة ماسة وملحة إلی الکتاب بعد أن أصبح محور الدراسة - لهذا العلم - فی حلقات النجف الأشرف و غیرها من حلقات المراکز العلمیة الدینیة المعروفة فی العراق ولبنان وإیران، و بعد أن أصبح کذلک محور الدراسة المنهجیة لهذا العلم فی بعض الکلیات و المعاهد العالیة الدینیة وبخاصة کلیة الفقه - مؤسسة المؤلف طاب مثواه - وکلیة أصول الدین ببغداد.  
أقول استجابة لذلک … فقد عهدنا إلی إحدی دور النشر المعروفة فی النجف و هی (دار النعمان) لإعادة طبع هذا الکتاب … آملین بتوفیقه تعالی - بعد هذه العجالة - أن تصدر طبعة الکتاب القادمة بدراسة إضافیة عن حیاة عمنا المؤلف، طیب الله ثراه … من حیث نشأته ومسلکه، و من حیث جهوده المثمرة الرائدة فی تطویر الدراسة الدینیة فی النجف و فی إرساء أول حرکة منهجیة علمیة فی هذا البلد المقدس. هذه الحرکة التی تمثلت بإنشاء کلیة منتدی النشر سابقا وبکلیة الفقه لاحقاً، وبوضع مخطط لبناء جامعة منهجیة کبری تضم مختلف صنوف النعرفة الإسلامیة.  
والله تعالی نسأل أن یکون فی عوننا جمیعا للعمل علی تحقیق رسالة المؤلف فی دعم وتصعید الحرکة الفکریة الدینیة و فی تطویرها و السیر بها إلی الأفضل.  
محمود المظفر  
عضو جمعیة منتدی النشر  
4/6/1388 ه

المدخل

الحاجة إلی المنطق

بسم اللّه الرحمن الرحیم  
الحاجة إلی المنطق:  
خلق الله الانسان مفطوراً علی النطق، وجعل اللسان آلة ینطق بها ولکن - مع ذلک - یحتاج إلی ما یقوم نطقه ویصلحه لیکون کلامه علی طبق اللغة التی یتعلمها، من ناحیة هیئات الألفاظ وموادها: فیحتاج - أولاً - إلی المدرب الذی یعوَّده علی ممارستها، و - ثانیاً - إلی قانون یرجع إلیه یعصم لسانه عن الخطأ. و ذلک هو النحو و الصرف.  
وکذلک خلق الله الانسان مفطوراً علی التفکیر بما منحه من قوة عاقلة مفکرة، لا کالعجماوات. ولکن - مع ذلک - نجده کثیر الخطأ فی أفکاره: فیحسب ما لیس بعلة علة، و ما لیس بنتیجة لأفکاره نتیجة، و ما لیس ببرهان برهاناَ، و قد یعتقد بأمر فاسد أو صحیح من مقدمات فاسدة … وهکذا. فهو - إذن - بحاجة إلی ما یصحح أفکاره ویرشده إلی طریق الاستنتاج الصحیح، ویدرِّبه علی تنظیم أفکاره وتعدیلها. و قد ذکروا أن (علم المنطق) هو الأداة التی یستعین بها الانسان علی العصمة من الخطأ، وترشده إلی تصحیح أفکاره، فکما ان النحو و الصرف لا یعلمان الانسان النطق وانما یعلمانه تصحیح النطق، فکذلک علم المنطق لا یعلم الانسان التفکیر، بل یرشده إلی تصحیح التفکیر.  
إذن فحاجتنا إلی المنطق هی تصحیح أفکارنا. و ما أعظمها من حاجة! و لو قلتم: ان الناس یدرسون المنطق ویخطئون فی تفکیرهم فلا نفع فیه، قلنا لکم: ان الناس یدرسون علمی النحو و الصرف، فیخطئون فی نطقهم، و لیس ذلک إلا لأن الدارس للعلم لا یحصل علی ملکة العلم، أو لا یراعی قواعده عند الحاجة، أو یخطئ فی تطبیقها، فیشذ عن الصواب.

تعریف علم المنطق

ولذلک عرفوا علم المنطق بأنه (آلة قانونیة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفکر). فانظر إلی کلمة (مراعاتها) ، واعرف السر فیها کما قدمناه، فلیس کل من تعلم المنطق عصم عن الخطأ فی الفکر، کما انه لیس کل من تعلم النحو عصم عن الخطأ فی اللسان، بل لابد من مراعاة القواعد وملاحظتها عند الحاجة، لیعصم ذهنه أو لسانه.  
المنطق آلة:  
وانظر إلی کلمة (آلة) فی التعریف وتأمل معناها، فتعرف ان المنطق انما هو من قسم العلوم الآلیة التی تستخدم لحصول غایة، هی غیر معرفة نفس مسائل العلم، فهو یتکفل ببیان الطرق العامة الصحیحة التی یتوصل بها الفکر إلی الحقائق المجهولة، کما یبحث (علم الجبر) عن طرق حل المعادلات التی بها یتوصل الریاضی إلی المجهولات الحسابیة.  
وببیان أوضح: علم المنطق یعلمک القواعد العامة للتفکیر الصحیح حتی ینتقل ذهنک إلی الأفکار الصحیحة فی جمیع العلوم، فیعلمک علی أیة هیئة وترتیب فکری تنتقل من الصور الحاضرة فی ذهنک إلی الأمور الغائبة عنک - ولذا سموا هذا العلم (المیزان) و (المعیار) من الوزن و العیار، ووسموه بأنه (خادم العلوم) حتی علم الجبر الذی شبهنا هذا العلم به، یرتکز حل مسائله وقضایاه علیه.  
فلابد لطالب هذا العلم من استعمال التمرینات لهذه أداة وإجراء عملیتها فی أثناء الدراسة، شأن العلوم الریاضیة و الطبیعیة.

العلم

تمهید

قلنا: إن الله تعالی خلق الانسان مفطوراً علی التفکیر مستعداً لتحصیل المعارف بما أعطی من قوة عاقلة مفکرة یمتاز بها عن العجماوات. و لا بأس ببیان موطن هذا الامتیاز من أقسام العلم الذی نبحث عنه، مقدمة لتعریف العلم ولبیان علاقة المنطق به، فنقول:  
1 - إذا ولد الإنسان یولد و هو خالی النفس من کل فکرة وعلم فعلی، سوی هذا الاستعداد الفطری. فإذا نشأ وأصبح ینظر ویسمع ویذوق ویشم ویلمس، نراه یحس بما حوله من الأشیاء ویتأثر بها التأثر المناسب، فتنفعل نفسه بها، فنعرف أن نفسه التی کانت خالیة أصبحت مشغولة بحالة جدیدة نسمیها (العلم) ، و هی العلم الحسی الذی هو لیس إلا حس النفس بالأشیاء التی تنالها الحواس الخمس: (الباصرة، السامعة، الشامة، الذائقة، اللامسة). و هذا أول درجات العلم، و هو رأس المال لجمیع العلوم التی یحصل علیها الانسان، ویشارکه فیه سائر الحیوانات التی لها جمیع هذه الحواس أو بعضها.  
2 - ثم تترقی مدارک الطفل فیتصرف ذهنه فی صور المحسوسات المحفوظة عنده، فینسب بعضها إلی بعض: هذا أطول من ذاک، و هذا الضوء أنور من الآخر أو مثله … ویؤلف بعضها من بعض تألیفاً قد لا یکون له وجود فی الخارج، کتألیفه لصور الأشیاء التی یسمع بها و لا یراها، فیتخیل البلدة التی لم یرها، مؤلفة من الصور الذهنیة المعروفة عنده من مشاهداته للبلدان. و هذا هو (العلم الخیالی) یحصل علیه الانسان بقوة (الخیال) ، و قد یشارکه فیه بعض الحیوانات.  
3 - ثم یتوسع فی ادراکه إلی أکثر من المحسوسات، فیدرک المعانی الجزئیة التی لا مادة لها و لا مقدار: مثل حب أبویه له وعداوة مبغضیه، وخوف الخائف، وحزن الثاکل، وفرح المستبشر … و هذا هو (العلم الوهمی) یحصل علیه الانسان کغیره من الحیوانات بقوة (الوهم). و هی - هذه القوة - موضع افتراق الانسان عن الحیوان، فیترک الحیوان وحده یدبر ادراکاته بالوهم فقط ویصرفها بما یستطیعه من هذه القوة و الحول المحدود.  
4 - ثم یذهب - هو الانسان - فی طریقه وحده متمیزاً عن الحیوان بقوة العقل و الفکر التی لا حد لها و لا نهایة، فیدیر بها دفة مدرکاته الحسیة و الخیالیة و الوهمیة، ویمیز الصحیح منها عن الفاسد، وینتزع المعانی الکلیة من الجزئیات التی أدرکها فیتعقلها، ویقیس بعضها علی بعض، وینتقل من معلوم إلی آخر، ویستنتج ویحکم، ویتصرف ما شاءت له قدرته العقلیة و الفکریة. و هذا (العلم) الذی یحصل للانسان بهذه القوة هو العلم الأکمل الذی کان به الانسان انساناً، ولأجل نموه وتکامله وضعت العلوم و ألفت الفنون، وبه تفاوتت الطبقات واختلفت الناس. وعلم المنطق وضع من بین العلوم، لأجل تنظیم تصرفات هذه القوة خوفاً من تأثیر الوهم و الخیال علیها.  
و من ذهابها فی غیر الصراط المستقیم لها.

تعریف العلم

وقد تسأل علی أی نحو تحصل للانسان هذه الادراکات؟ ونحن قد قربنا لک فیما مضی نحو حصول هذه الادراکات بعض الشیء، ولزیادة التوضیح نکلفک أن تنظر إلی شیء أمامک ثم تطبق عینیک موجهاً نفسک نحوه، فستجد فی نفسک کأنک لا تزال مفتوح العینین تنظر إلیه، و کذلک إذا سمعت دقات الساعة - مثلاً - ثم سددت أذنیک موجهاً نفسک نحوها، فستحس من نفسک کأنک لا تزال تسمعها … و هکذا فی کل حواسک. إذا جربت مثل هذه الأمور ودققتها جیداً یسهل علیک أن تعرف أن الادراک أو العلم انما هو انطباع صور الأشیاء فی نفسک لا فرق بین مدرکاتک فی جمیع مراتبها، کما تنطبع صور الأشیاء فی المرآة. ولذلک عرفوا العلم بأنه:  
«حضور صورة الشیء عند العقل».  
أو فقل انطباعه فی العقل، لا فرق بین التعبیرین فی المقصود.

التصور و التصدیق

اشارة

إذا رسمنا مثلثاً تحدث فی ذهنک صورة له، هی علمک بهذا المثلث، ویسمی هذا العلم (بالتصور).  
و هو تصور مجرد لا یستتبع جزماً واعتقاداً. و إذا تنبهت إلی زوایا المثلث تحدث لها أیضاً صورة فی ذهنک. و هی أیضاً من (التصور المجرد). و إذا رسمت خطاً أفقیاً وفوقه خطاً عمودیاً مقاطعاً له تحدث زاویتان قائمتان، فتنتقش صورة الخطین و الزاویتین فی ذهنک. و هی من (التصور المجرد) أیضاً.  
وإذا أردت أن تقارن بین القائمتین ومجموع زوایا المثلث، فتسأل فی نفسک هل هما متساویان؟ وتشک فی تساویهما، تحدث عندک صورة لنسبة التساوی بینهما و هی من (التصور المجرد) أیضاً.  
فإذا برهنت علی تساویهما تحصل لک حالة جدیدة مغایرة للحالات السابقة. و هی إدراکک لمطابقة النسبة للواقع المستلزم لحکم النفس واذعانها وتصدیقها بالمطابقة. و هذه الحالة أیضاً (صورة المطابقة للواقع التی تعقلتها وأدرکتها) هی التی تسمی (بالتصدیق) ، لأنها ادراک یستلزم تصدیق النفس واذعانها، تسمیة للشیء باسم لازمه الذی لا ینفک عنه.  
إذن، ادراک زوایا المثلث، وادراک الزاویتین القائمتین، وادراک نسبة التساوی بینهما کلها (تصورات مجردة) لا یتبعها حکم وتصدیق. أما ادراک ان هذا التساوی صحیح واقع مطابق للحقیقة فی نفس الأمر فهو (تصدیق).  
وکذلک إذا أدرکت ان النسبة فی الخبر غیر مطابقة للواقع، فهذا الادراک (تصدیق).  
(تنبیه) - إذا لاحظت ما مضی یظهر لک ان التصور و الادراک و العلم کلها ألفاظ لمعنی واحد، وهو: حضور صور الأشیاء عند العقل. فالتصدیق أیضاً تصور ولکنه تصور یستتبع الحکم وقناعة النفس وتصدیقها. وانما لأجل التمییز بین التصور المجرد أی غیر المستتبع للحکم، وبین التصور المستتبع له، سمی الأول (تصوراً) لأنه تصور محض ساذج مجرد فیستحق اطلاق لفظ (التصور) علیه مجرداً من کل قید، وسمی الثانی (تصدیقاً) لأنه یستتبع الحکم و التصدیق، کما قلنا تسمیة للشیء باسم لازمه.  
أما إذا قیل: (التصور المطلق) فانما یراد به ما یساوق العلم و الادراک فیعم. کلا التصورین: التصور المجرد، و التصور المستتبع للحکم (التصدیق) ().

بماذا یتعلق التصدیق و التصور؟

لیس للتصدیق إلا مورد واحد یتعلق به، و هو النسبة فی الجملة الخبریة عند الحکم و الاذعان بمطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها. و اما التصور فیتعلق بأحد أربعة أمور:  
1 - (المفرد) من اسم، وفعل «کلمة»، وحرف «أداة».  
2 - (النسبة فی الخبر) عند الشک فیها أو توهمها، حیث لا تصدیق، کتصورنا لنسبة السکنی فی المریخ - مثلاً - عند ما یقال:  
«المریخ مسکون».  
3 - (النسبة فی الانشاء) من أمر ونهی وتمن واستفهام … إلی آخر الأمور الانشائیة التی لا واقع لها وراء الکلام، فلا مطابقة فیها للواقع خارج الکلام، فلا تصدیق و لا اذعان.  
4 - (المرکب الناقص). کالمضاف و المضاف إلیه، و الشبیه بالمضاف، و الموصول وصلته، و الصفة و الموصوف، وکل واحد من طرفی الجملة الشرطیة … إلی آخر المرکبات الناقصة التی لا یستتبع تصورها تصدیقاً واذعانا: ففی قوله تعالی:  
] إِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ اللّهِ لاَ تُحْصُوهَا [. الشرط (تعدوا نعمة الله) معلوم تصوری و الجزاء (لا تحصوها) معلوم تصوری أیضاً. وانما کانا معلومین تصوریین لأنهما وقعا کذلک جزاءاً وشرطاً فی الجملة الشرطیة وإلا ففی أنفسهما لولاها کل منهما معلوم تصدیقی. و قوله (نعمة الله) معلوم تصوری مضاف. ومجموع الجملة معلوم تصدیقی.

أقسام التصدیق

ینقسم التصدیق إلی قسمین: یقین وظن، لأن التصدیق هو ترجیح أحد طرفی الخبر وهما الوقوع و اللاوقوع سواء کان الطرف الآخر محتملاً أو لا فان کان هذا الترجیح مع نفی احتمال الطرف الآخر بتاً فهو (الیقین) ، و إن کان مع وجود الاحتمال ضعیفاً فهو (الظن).  
وتوضیح ذلک: إنک إذا عرضت علی نفسک خبراً من الأخبار فأنت لا تخلو عن احدی حالات أربع: أما انک لا تجوّز إلا طرفاً واحداً منه أما وقوع الخبر أو عدم وقوعه، و اما أن تجوّز الطرفین وتحتملهما معاً. و الأول هو الیقین. و الثانی و هو تجویز الطرفین له ثلاث صور، لأنه لا یخلو إما أن یتساوی الطرفان فی الاحتمال أو یترجح أحدهما علی الآخر: فإن تساوی الطرفان فهو المسمی (بالشک) و إن ترجح أحدهما فإن کان الراجح مضمون الخبر ووقوعه فهو (الظن) الذی هو من أقسام التصدیق. و إن کان الراجح الطرف الآخر فهو (الوهم) الذی هو من أقسام الجهل و هو عکس الظن. فتکون الحالات أربعاً، و لا خامسة لها:  
1 - (الیقین) و هو أن تصدق بمضمون الخبر و لا تحتمل کذبه أو تصدق بعدمه و لا تحتمل صدقه، أی انک تصدق به علی نحو الجزم و هو أعلی قسمی التصدیق ().  
2 - (الظن) و هو أن ترجح مضمون الخبر أو عدمه مع تجویز الطرف الآخر، و هو أدنی قسمی التصدیق.  
3 - (الوهم) و هو أن تحتمل مضمون الخبر أو عدمه مع ترجیح الطرف الآخر.  
4 - (الشک) و هو أن یتساوی احتمال الوقوع واحتمال العدم.  
(تنبیه) - یعرف مما تقدم أمران: (الأول) ان الوهم و الشک لیسا من أقسام التصدیق بل هما من أقسام الجهل، و (الثانی) أن الظن و الوهم دائماً یتعاکسان: فانک إذا توهمت مضمون الخبر فأنت تظن بعدمه، و إذا کنت تتوهم عدمه فانک تظن بمضمونه، فیکون الظن لأحد الطرفین توهماً للطرف الآخر.

الجهل وأقسامه

اشارة

لیس الجهل إلا عدم العلم ممن له الاستعداد للعلم و التمکن منه، فالجمادات و العجماوات لا نسمیها جاهلة و لا عالمة، مثل العمی، فانه عدم البصر فیمن شأنه أن یبصر، فلا یسمی الحجر أعمی. وسیأتی أن مثل هذا یسمی (عدم ملکة) ومقابله و هو العلم أو البصر یسمی (ملکة) ، فیقال ان العلم و الجهل متقابلان تقابل الملکة وعدمها.  
والجهل علی قسمین کما ان العلم علی قسمین لأنه یقابل العلم فیبادله فی موارده فتارة یبادل التصور أی یکون فی مورده وأخری یبادل التصدیق أی یکون فی مورده، فیصح بالمناسبة أن نسمی الأول (الجهل التصوری) و الثانی (الجهل التصدیقی).  
ثم آن هم یقولون ان الجهل ینقسم إلی قسمین: بسیط ومرکب. و فی الحقیقة ان الجهل التصدیقی خاصة هو الذی ینقسم إلیهما، ولهذا اقتضی أن نقسم الجهل إلی تصوری وتصدیقی ونسمیهما بهذه التسمیة. أما الجهل التصوری فلا یکون إلا بسیطاً کما سیتضح. ولنبین القسمین فنقول:  
1 - (الجهل البسیط) أن یجهل الانسان شیئاً و هو ملتفت إلی جهله فیعلم انه لا یعلم، کجهلنا بوجود السکان فی المریخ، فانا نجهل ذلک ونعلم بجهلنا فلیس لنا إلا جهل واحد.  
2 - (الجهل المرکب) أن یجهل الانسان شیئاً و هو غیر ملتفت إلی أنه جاهل به، بل یعتقد انه من أهل العلم به، فلا یعلم أنه لا یعلم، کأهل الاعتقادات الفاسدة الذین یحسبون آن هم عالمون بالحقائق، وهم جاهلون بها فی الواقع.  
ویسمون هذا مرکباً ?نه یترکب من جهلین: الجهل بالواقع و الجهل بهذا الجهل.  
و هو أقبح وأهجن القسمین. ویختص هذا فی مورد التصدیق ?نه لا یکون إلاّ مع الاعتقاد.

لیس الجهل المرکب من العلم

یزعم بعضهم دخول الجهل المرکب فی العلم فیجعله من أقسامه، نظراً إلی أنه یتضمّن الاعتقاد و الجزم و إن خالف الواقع. ولکنا إذا دقّقنا تعریف العلم نعرف ابتعاد هذا الزعم عن الصواب و انه أی هذا الزعم من الجهل المرکب، ?ن معنی (حضور صورة الشیء عند العقل) أن تحضر صورة نفس ذلک الشیء أما إذا حضرت صورة غیره بزعم أنها صورته فلم تحضر الشیء، بل صورة شیء آخر زاعماً انها هی. و هذا هو حال الجهل المرکب، فلا یدخل تحت تعریف العلم. فمن یعتقد أن ا?رض مسطحة لم تحضر عنده صورة النسبة الواقعیة و هی أن ا?رض کرویة، وإنما حضرت صورة نسبة أخری یتخیل أنها الواقع.  
وفی الحقیقة ان الجهل المرکب یتخیل صاحبه انه من العلم، ولکنه لیس بعلم. وکیف یصح أن یکون الشیء من أقسام مقابلة، و الاعتقاد لا یغیر الحقائق، فالشبح من بعید الذی یعتقده الناظر إنساناً و هو لیس بإنسان لا یصیره الاعتقاد إنساناً علی الحقیقة.

العلم ضروری ونظری

اشارة

ینقسم العلم بکلا قسمیه التصوری و التصدیقی إلی قسمین:  
1 - (الضروری) ویسمی أیضاً (البدیهی) و هو ما لا یحتاج فی حصوله إلی کسب ونظر وفکر، فیحصل بالاضطرار وبالبداهة التی هی المفاجأة و الارتجال من دون توقف، کتصورنا لمفهوم الوجود و العدم ومفهوم الشیء وکتصدیقنا بأن الکل أعظم من الجزء وبأن النقیضین لا یجتمعان وبأن الشمس طالعة و إن الواحد نصف الاثنین و هکذا …  
2 - و (النظری) و هو ما یحتاج حصوله إلی کسب ونظر وفکر، کتصورنا لحقیقة الروح و الکهرباء، وکتصدیقنا بأن الأرض ساکنة أو متحرکة حول نفسها وحول الشمس ویسمی أیضاً (الکسبی).  
(توضیح القسمین): ان بعض الأمور یحصل العلم بها من دون انعام نظر وفکر فیکفی فی حصوله أن تتوجه النفس إلی الشیء بأحد أسباب التوجه الآتیة من دون توسط عملیة فکریة کما مثلنا، و هذا هو الذی یسمی (بالضروری أو البدیهی) سواء أکان تصوراً أم تصدیقاً. وبعضها لا یصل الانسان إلی العلم بها بسهولة، بل لابد من انعام النظر واجراء عملیات عقلیة ومعادلات فکریة کالمعادلات الجبریة، فیتوصل بالمعلومات عنده إلی العلم بهذه الأمور (المجهولات) ، و لا یستطیع أن یتصل بالعلم بها رأساً من دون توسیط هذه المعلومات وتنظیمها علی وجه صحیح، لینتقل الذهن منها إلی ما کان مجهولاً عنده، کما مثلنا. و هذا هو الذی یسمی (بالنظری أو الکسبی) سواء کان تصوراً أو تصدیقاً.

توضیح فی الضروری

قلنا: ان العلم الضروری هو الذی لا یحتاج إلی الفکر وانعام النظر. وأشرنا إلی أنه لابد من توجه النفس بأحد أسباب التوجه. و هذا ما یحتاج إلی بعض البیان:  
فان الشیء قد یکون بدیهیاً ولکن یجهله الانسان، لفقد سبب توجه النفس، فلا یجب أن یکون الانسان عالماً بجمیع البدیهیات، و لا یضر ذلک ببداهة البدیهی. ویمکن حصر أسباب التوجه فی الأمور التالیة:  
1 - (الانتباه). و هذا السبب مطرد فی جمیع البدیهیات، فالغافل قد یخفی علیه أوضح الواضحات.  
2 - (سلامة الذهن) - و هذا مطرد أیضاً، فان من کان سقیم الذهن قد یشک فی أظهر الأمور أو لا یفهمه. و قد ینشأ هذا السقم من نقصان طبیعی أو مرض عارض أو تربیة فاسدة.  
3 - (سلامة الحواس) ، و هذا خاص بالبدیهیات المتوقفة علی الحواس الخمس و هی المحسوسات. فان الأعمی أو ضعیف البصر یفقد کثیراً من العلم بالمنظورات و کذا الأصم فی المسموعات وفاقد الذائقة فی المذوقات. وهکذا.  
4 - (فقدان الشبهة). و الشبهة: أن یؤلف الذهن دلیلاً فاسداً یناقض بدیهة من البدیهیات ویغفل عما فیه من المغالطة، فیشک بتلک البدیهة أو یعتقد بعدمها. و هذا یحدث کثیراً فی العلوم الفلسفیة و الجدلیات. فان من البدیهیات عند العقل ان الوجود و العدم نقیضان و إن النقیضین لا یجتمعان و لا یرتفعان، ولکن بعض المتکلمین دخلت علیه الشبهة فی هذه البدیهة، فحسب ان الوجود و العدم لهما واسطة وسماها (الحال) ، فهما یرتفعان عندها. ولکن مستقیم التفکیر إذا حدث له ذلک وعجز عن کشف المغالطة یردها و یقول انها (شبهة فی مقابل البدیهة).  
5 - (عملیة غیر عقلیة) ، لکثیر من البدیهیات، کالاستماع إلی کثیرین یمتنع تواطؤهم علی الکذب فی المتواترات، وکالتجربة فی التجربیات، وکسعی الانسان لمشاهدة بلاد أو استماع صوت فی المحسوسات … و ما إلی ذلک. فاذا احتاج الانسان للعلم بشیء إلی تجربة طویلة، مثلاً، وعناء عملی، فلا یجعله ذلک علماً نظریاً ما دام لا یحتاج إلی الفکر و العملیة العقلیة.

تعریف النظر أو الفکر

نعرف مما سبق ان النظر - أو الفکر - المقصود منه «اجراء عملیة عقلیة فی المعلومات الحاضرة لأجل الوصول إلی المطلوب» و المطلوب هو العلم بالمجهول الغائب. وبتعبیر آخر أدق ان الفکر هو:  
«حرکة العقل بین المعلوم و المجهول».  
وتحلیل ذلک: أن الانسان إذا واجه بعقله المشکل (المجهول) وعرف انه من أی أنواع المجهولات هو، فزع عقله إلی المعلومات الحاضرة عنده المناسبة لنوع المشکل، وعندئذ یبحث فیها ویتردد بینها بتوجیه النظر إلیها، ویسعی إلی تنظیمها فی الذهن حتی یؤلف المعلومات التی تصلح لحل المشکل، فإذا استطاع ذلک ووجد ما یؤلفه لتحصیل غرضه تحرک عقله حینئذ منها إلی المطلوب، أعنی معرفة المجهول وحل المشکل.  
فتمر علی العقل - إذن - بهذا التحلیل خمسة أدوار:  
1 - مواجهة المشکل (المجهول).  
2 - معرفة نوع المشکل، فقد یواجه المشکل و لا یعرف نوعه.  
3 - حرکة العقل من المشکل إلی المعلومات المخزونة عنده.  
4 - حرکة العقل - ثانیاً - بین المعلومات، للفحص عنها وتألیف ما یناسب المشکل ویصلح لحله.  
5 - حرکة العقل - ثالثاً - من المعلوم الذی استطاع تألیفه مما عنده إلی المطلوب.  
وهذه الأدوار الثلاثة الأخیرة أو الحرکات الثلاث هی الفکر أو النظر، و هذا معنی حرکة العقل بین المعلوم و المجهول. و هذه الأدوار الخمسة قد تمر علی الانسان فی تفکیره و هو لا یشعر بها، فان الفکر یجتازها غالباً بأسرع من لمح البصر، علی انها لا یخلو منها انسان فی أکثر تفکیراته، ولذا قلنا إن الانسان مفطور علی التفکیر.  
نعم من له قوة الحدس یستغنی عن الحرکتین الأولیین، وانما ینتقل رأساً بحرکة واحدة من المعلومات إلی المجهول. و هذا معنی (الحدس) ، فلذلک یکون صاحب الحدس القوی أسرع تلقیاً للمعارف و العلوم، بل هو من نوع الألهام وأول درجاته. ولذلک أیضاً جعلوا القضایا (الحدسیات) من أقسام البدیهیات، لأنها تحصل بحرکة واحدة مفاجئة من المعلوم إلی المجهول عند مواجهة المشکل، من دون کسب وسعی فکری، فلم یحتج إلی معرفة نوع المشکل و لا إلی الرجوع إلی المعلومات عنده وفحصها وتألیفها.  
ولأجل هذا قالوا: ان قضیة واحدة قد تکون بدیهیة عند شخص نظریة عند شخص آخر. و لیس ذلک إلا لأن الأول عنده من قوة الحدس ما یستغنی به عن النظر و الکسب، أی ما یستغنی به عن الحرکتین الأولیین، دون الشخص الثانی فانه یحتاج إلی هذه الحرکات الثلاث لتحصیل المعلوم بعد معرفة نوع المشکل.

تمرینات

1 - لماذا لم یکن الوهم و الشک من أقسام التصدیق؟  
2 - اذکر خمس قضایا بدیهیة من عندک مع بیان ما تحتاج إلیه کل منها من أسباب توجه النفس الخمسة.  
3 - إذا علمت بأن فی الغرفة شیئاً ما، و بعد الفحص عنه کثیراً وجدته فعلمت انه فارة مختفیة، فهذا العلم الحاصل بعد البحث ضروری أم نظری؟  
4 - هل اتفق ان حصلت لک شبهة فی مقابل بدیهة؟ اذکرها.  
5 - ما الفرق بین الفکر و الحدس؟

أبحاث المنطق

مدخل؛ أبحاث المنطق

علم المنطق انما یحتاج إلیه لتحصیل العلوم النظریة، لأنه هو مجموعة قوانین الفکر و البحث. أما الضروریات فهی حاصلة بنفسها، بل هی رأس المال الأصلی لکاسب العلوم یکتسب به لیربح المعلومات النظریة المفقودة عنده. فإذا اکتسب مقداراً من النظریات زاد رأس ماله بزیادة معلوماته، فیستطیع أن یکتسب معلومات أکثر، لأن ربح التاجر عادة یزید کلما زادت ثروته المالیة. و هکذا طالب العلم کلما اکتسب تزید ثروته العلمیة وتتسع تجارته، فیتضاعف ربحه. بل تاجر العلم مضمون الربح بالاکتساب لا کتاجر المال.  
وعلم المنطق یبحث عن کیفیة تألیف المعلومات المخزونة عنده، لیتوصل بها إلی الربح بتحصیل المجهولات واضافتها إلی ما عنده من معلومات: فیبحث تارة عن المعلوم التصوری ویسمی (المعرِّف) ، للتوصل به إلی العلم بالمجهول التصوری، ویبحث أخری عن المعلوم التصدیقی ویسمی (الحجة) لیتوصل به إلی العلم بالمجهول التصدیقی.  
والبحث عن الحجة بنحوین: تارة من ناحیة هیئة تألیفها، وأخری من ناحیة مادة قضایاها، و هو بحث الصناعات الخمس. ولکل من البحث عن المعرف و الحجة مقدمات. فأبحاث المنطق نضعها فی ستة أبواب:  
الباب الأول - فی مباحث الألفاظ  
الباب الثانی - فی مباحث الکلی الجزء الأول  
الباب الثالث - فی المعرف وتلحق به القسمة  
الباب الرابع - فی القضایا وأحکامها  
الباب الخامس - فی الحجة وهیئة تألیفها الجزء الثانی  
الباب السادس - فی الصناعات الخمس الجزء الثالث

الباب الأول: مباحث الألفاظ

الحاجة إلی مباحث الألفاظ

اشارة

لا شک ان المنطقی لا یتعلق غرضه الأصلی إلاّ بنفس المعانی، ولکنه لا یستغنی عن البحث عن أحوال الألفاظ توصلاً إلی المعانی، لأنه من الواضح أن التفاهم مع الناس ونقل الأفکار بینهم لا یکون غالباً إلاّ بتوسط لغة من اللغات. و الألفاظ قد یقع فیها التغییر و الخلط فلا یتم التفاهم بها. فاحتاج المنطقی إلی أن یبحث عن أحوال اللفظ من جهة عامة، و من غیر اختصاص بلغة من اللغات، اتماماً للتفاهم، لیزن کلامه وکلام غیره بمقیاس صحیح.  
وقلنا: (من جهة عامة) ، لأن المنطق علم لا یختص بأهل لغة خاصة، و إن کان قد یحتاج إلی البحث عما یختص باللغة التی یستعملها المنطقی فیما قل: کالبحث عن دلالة لام التعریف - فی لغة العرب - علی الاستغراق، و عن کان وأخواتها فی انها من الأدوات و الحروف، و عن أدوات العموم و السلب … و ما إلی ذلک. ولکنه قد یستغنی عن ادخالها فی المنطق اعتماداً علی علوم اللغة.  
هذه حاجته من أجل التفاهم مع غیره. وللمنطقی حاجة أخری () إلی مباحث الألفاظ من أجل نفسه، هی أعظم وأشد من حاجته الأولی، بل لعلها هی السبب الحقیقی لادخال هذه الأبحاث فی المنطق.  
ونستعین علی توضیح مقصودنا بذکر تمهید نافع، ثم نذکر وجه حاجة الانسان فی نفسه إلی معرفة مباحث الألفاظ نتیجة للتمهید، فنقول.  
(التمهید) - ان للأشیاء أربعة وجودات: وجودان حقیقیان ووجودان اعتباریان جعلیان:

1 الوجود الخارجی

کوجودک ووجود الأشیاء التی حولک ونحوها، من أفراد الانسان و الحیوان و الشجر و الحجر و الشمس و القمر و النجوم، إلی غیر ذلک من الوجودات الخارجیة التی لا حصر لها.

2 الوجود الذهنی

وهو علمنا بالأشیاء الخارجیة و غیرها من المفاهیم. و قد قلنا سابقاً: ان للانسان قوة تنطبع فیها صور الأشیاء. و هذه القوة تسمی الذهن. و الانطباع فیها یسمی الوجود الذهنی الذی هو العلم.  
وهذان الوجودان هما الوجودان الحقیقیان. لأنهما لیسا بوضع واضع و لا باعتبار معتبر.

3 الوجود اللفظی

بیانه: ان الانسان لما کان اجتماعیاً بالطبع ومضطراً للتعامل و التفاهم مع باقی أفراد نوعه، فانه محتاج إلی نقل أفکاره إلی الغیر وفهم أفکار الغیر. و الطریقة الأولیة للتفهیم هی أن یحضر الأشیاء الخارجیة بنفسها، لیحس بها الغیر باحدی الحواس فیدرکها. ولکن هذه الطریقة من التفهیم تکلفه کثیراً من العناء، علی أنها لا تفی بتفهیم أکثر الأشیاء و المعانی، إما لأنها لیست من الموجودات الخارجیة أو لأنها لا یمکن احضارها.  
فألهم الله تعالی الانسان طریقة سهلة سریعة فی التفهیم، بأن منحه قوة علی الکلام و النطق بتقاطیع الحروف لیؤلف منها الألفاظ. وبمرور الزمن دعت الانسان الحاجة - و هی أم الاختراع - إلی أن یضع لکل معنی یعرفه ویحتاج إلی التفاهم عنه لفظاً خاصاً. لیحضر المعانی بالألفاظ بدلاً من احضارها بنفسها.  
ولأجل أن تثبت فی ذهنک أیها الطالب هذه العبارة أکررها لک: (لیحضر المعانی بالألفاظ بدلاً من احضارها بنفسها). فتأملها جیداً، واعرف ان هذا الاحضار انما یتمکن الانسان منه بسبب قوة ارتباط اللفظ بالمعنی وعلاقته به فی الذهن. و هذا الارتباط القوی ینشأ من العلم بالوضع وکثرة الاستعمال. فاذا حصل هذا الارتباط القوی لدی الذهن یصبح اللفظ عنده کأنه المعنی و المعنی کأنه اللفظ أی یصبحان عنده کشیء واحد، فإذا أحضر المتکلم اللفظ فکأنما أحضر المعنی بنفسه للسامع، فلا یکون فرق لدیه بین أن یحضر خارجاً نفس المعنی وبین أن یحضر لفظه الموضوع له، فان السامع فی کلا الحالین ینتقل ذهنه إلی المعنی. ولذا قد ینتقل السامع إلی المعنی ویغفل عن اللفظ وخواصه کأنه لم یسمعه مع أنه لم ینتقل إلیه إلا بتوسط سماع اللفظ.  
وزبدة المخض ان هذا الارتباط یجعل اللفظ و المعنی کشیء واحد، فإذا وجد اللفظ فکأنما وجد المعنی. فلذا نقول: «وجود اللفظ وجود المعنی». ولکنه وجود لفظی للمعنی، أی ان الموجود حقیقة هو اللفظ لا غیر، وینسب وجوده إلی المعنی مجازاً، بسبب هذا الارتباط الناشئ من الوضع. و الشاهد علی هذا الارتباط و الاتحاد انتقال القبح و الحسن من المعنی إلی اللفظ وبالعکس: فإن اسم المحبوب من أعذب الألفاظ عند المحب، و إن کان فی نفسه لفظاً وحشیاً ینفر منه السمع و اللسان. واسم العدو من أسمج الألفاظ و إن کان فی نفسه لفظاًمستملحاً. وکلما زاد هذا الارتباط زاد الانتقال، ولذا نری اختلاف القبح فی الألفاظ المعبر بها عن المعانی القبیحة، نحو التعابیر عن عورة الانسان، فکثیر الاستعمال أقبح من قلیله. و الکنایة أقل قبحاً. بل قد لا یکون فیها قبح کما کنی القرآن الکریم بالفروج.  
وکذا رصانة التعبیر وعذوبته یعطی جمالاً فی المعنی لا نجده فی التعبیر الرکیک الجافی، فیضفی جمال اللفظ علی المعنی جمالاً وعذوبة.

4 الوجود الکتبی

شرحه: ان الألفاظ وحدها لا تکفی للقیام بحاجات الانسان کلها، لأنها تختص بالمشافهین. أما الغائبون و الذین سیوجدون، فلابد لهم من وسیلة أخری لتفهیمهم، فالتجأ الانسان أن یصنع النقوش الخطیة لاحضار ألفاظه الدالة علی المعانی، بدلاً من النطق بها، فکان الخط وجوداً للفظ. و قد سبق أن قلنا: أن اللفظ وجود للمعنی، فلذا نقول: «ان وجود الخط وجود للفظ ووجود للمعنی تبعاً». ولکنه وجود کتبی للفظ و المعنی، أی أن الموجود حقیقة هو الکتابة لا غیر، وینسب الوجود إلی اللفظ و المعنی مجازاً بسبب الوضع، کما ینسب وجود اللفظ إلی المعنی مجازاً بسبب الوضع.  
إذن الکتابة تحضر الألفاظ، و الألفاظ تحضر المعانی فی الذهن، و المعانی الذهنیة تدل علی الموجودات الخارجیة.  
فاتضح ان الوجود اللفظی و الکتبی (وجودان مجازیان اعتباریان للمعنی) بسبب الوضع و الاستعمال.

النتیجة

لقد سمعت هذا البیان المطول - وغرضنا أن نفهم منه الوجود اللفظی، و قد فهمنا ان اللفظ و المعنی لأجل قوة الارتباط بینهما کالشیء الواحد، فإذا أحضرت اللفظ بالنطق فکأنما أحضرت المعنی بنفسه.  
ومن هنا نفهم کیف یؤثر هذا الارتباط علی تفکیر الانسان بینه وبین نفسه، ألا تری نفسک عند ما تحضر أی معنی کان فی ذهنک لابد أن تحضر معه لفظه أیضاً، بل أکثر من ذلک تکون انتقالاتک الذهنیة من معنی إلی معنی بتوسط احضارک لألفاظها فی الذهن: فانا نجد أنه لا ینفک غالباً تفکیرنا فی أی أمر کان عن تخیل الألفاظ وتصورها کأنما نتحدث إلی نفوسنا ونناجیها بالألفاظ التی نتخیلها، فنرتب الألفاظ فی أذهاننا، و علی طبقها نرتب المعانی وتفصیلاتها، کما لو کنا نتکلم مع غیرنا.  
قال الحکیم العظیم الشیخ الطوسی فی شرح الاشارات: «الانتقالات الذهنیة قد تکون بألفاظ ذهنیة، و ذلک لرسوخ العلاقة المذکورة - یشیر إلی علاقة اللفظ بالمعنی - فی الأذهان».  
فإذا أخطأ المفکر فی الألفاظ الذهنیة أو تغیرت علیه أحوالها یؤثر ذلک علی أفکاره وانتقالاته الذهنیة، للسبب المتقدم.  
فمن الضروری لترتیب الأفکار الصحیحة لطالب العلوم أن یحسن معرفة أحوال الألفاظ من وجهة عامة، و کان لزاماً علی المنطقی أن یبحث عنها مقدمة لعلم المنطق واستعانة بها علی تنظیم أفکاره الصحیحة.

الدلالة

تعریف الدلالة

إذا سمعنا طرقة بابک ینتقل ذهنک - لا شک - إلی أن شخصاً علی الباب یدعوک. و لیس ذلک إلا لأن هذه الطرقة کشفت عن وجود شخص یدعوک. و إن شئت قلت: انها (دلت) علی وجوده.  
إذن، طرقة الباب (دال) ، ووجود الشخص الداعی (مدلول) و هذه الصفة التی حصلت للطرقة (دلالة).  
وهکذا، کل شیء إذا علمت بوجوده، فنتقل ذهنک منه إلی وجود شیء آخر - نسمیه (دالاً) ، و الشیء الآخر (مدلولاً) ، و هذه الصفة التی حصلت له (دلالة).  
فیتضح من ذلک ان الدلالة هی: «کون الشیء بحالة إذا علمت بوجوده انتقل ذهنک إلی وجود شیء آخر».

أقسام الدلالة

لا شک ان انتقال الذهن من شیء إلی شیء لا یکون بلا سبب. و لیس السبب إلا رسوخ العلاقة بین الشیئین فی الذهن. و هذه العلاقة الذهنیة أیضاً لها سبب. وسببها العلم بالملازمة بین الشیئین خارج الذهن. ولاختلاف هذه الملازمة من کونها ذاتیة أو طبعیة أو بوضع واضع وجعل جاعل قسموا الدلالة إلی أقسام ثلاثة: عقلیة وطبیعیة ووضعیة.

1 الدلالة العقلیة

- و هی فیما إذا کان بین الدال و المدلول ملازمة ذاتیة فی وجودهما الخارجی، کالأثر و المؤثر. فإذا علم الانسان - مثلاً - ان ضوء الصباح أثر لطلوع قرص الشمس، ورأی الضوء علی الجدار ینتقل ذهنه إلی طلوع الشمس قطعاً، فیکون ضوء الصبح دالاً علی الشمس دلالة عقلیة. ومثله إذا سمعنا صوت متکلم من وراء جدار فعلمنا بوجود متکلم ما.

2 الدلالة الطبعیة

وهی فیما إذا کانت الملازمة بین الشیئین ملازمة طبعیة، أعنی التی یقتضیها طبع الانسان، و قد یتخلف ویختلف باختلاف طباع الناس، لا کالأثر بالنسبة إلی المؤثر الذی لا یتخلف و لا یختلف.  
وأمثلة ذلک کثیرة، فمنها اقتضاء طبع بعض الناس أن یقول:  
(آخ) عند الحس بالألم، و (آه) عند التوجع، و (اف) عند التأسف و التضجر. ومنها اقتضاء طبع البعض أن یفرقع أصابعه أو یتمطی عند الضجر و السأم، أو یعبث بما یحمل من أشیاء أو بلحیته أو بأنفه أو یضع اصبعه بین أعلی اذنه وحاجته عند التفکیر، أو یتثأب عند النعاس.  
فإذا علم الانسان بهذه الملازمات فانه ینتقل ذهنه من أحد المتلازمین إلی الآخر، فعندما یسمع بکلمة (آخ) ینتقل ذهنه إلی أن متکلمها یحس بالألم. و إذا رأی شخصاً یعبث بمسبحته یعلم بأنه فی حالة تفکیر … وهکذا.

3 الدلالة الوضعیة

]وهی فیما إذا کانت الملازمة بین الشیئین تنشأ من التواضع و الاصطلاح علی أن وجود أحدهما یکون دلیلاً علی وجود الثانی، کالخطوط التی اصطلح علی أن تکون دلیلاً علی الألفاظ، وکاشارات الأخرس واشارات البرق و اللاسلکی و الرموز الحسابیة و الهندسیة ورموز سائر العلوم الأخری، و الألفاظ التی جعلت دلیلاً علی مقاصد النفس.  
فإذا علم الانسان بهذه الملازمة وعلم بوجود الدال ینتقل ذهنه إلی الشیء المدلول.

أقسام الدلالة الوضعیة

وهذه الدلالة الوضعیة تنقسم إلی قسمین ():  
أ - (الدلالة اللفظیة): إذا کان الدال الموضوع لفظاً.  
ب - (الدلالة غیر اللفظیة): إذا کان الدال الموضوع غیر لفظ، کالاشارات و الخطوط، و النقوش و ما یتصل بها من رموز العلوم، و اللوحات المنصوبة فی الطرق لتقدیر المسافات أو لتعیین اتجاه الطریق إلی محل أو بلدة … و نحو ذلک.

الدلالة اللفظیة

تعریفها

من البیان السابق نعرف أن السبب فی دلالة اللفظ علی المعنی هو العلقة الراسخة فی الذهن بین اللفظ و المعنی. وتنشأ هذه العلقة - کما عرفت - من الملازمة الوضعیة بینهما عند من یعلم بالملازمة. وعلیه یمکننا تعریف الدلالة اللفظیة بأنها:  
«هی کون اللفظ بحالة ینشأ من العلم بصدوره من المتکلم العلم بالمعنی المقصود به».

أقسامها

المطابقیة. التضمنیة. الالتزامیة  
یدلّ اللفظ علی المعنی من ثلاثة أوجه متباینة:  
(الوجه الأول) - المطابقة: بأن یدل اللفظ علی تمام معناه الموضوع له ویطابقه، کدلالة لفظ الکتاب علی تمام معناه، فیدخل فیه جمیع أوراقه و ما فیه من نقوش وغلاف، وکدلالة لفظ الانسان علی تمام معناه، و هو الحیوان الناطق. وتسمی الدلالة حینئذ (المطابقیة) أو (التطابقیة) ، لتطابق اللفظ و المعنی.  
وهی الدلالة الأصلیة فی الألفاظ التی لأجلها مباشرة وضعت لمعانیها.  
(الوجه الثانی) - التضمن: بأن یدل اللفظ علی جزء معناه الموضوع له الداخل ذلک الجزء فی ضمنه، کدلالة لفظ الکتاب علی الورق وحده أو الغلاف. وکدلالة لفظ الانسان علی الحیوان وحده أو الناطق وحده … فلو بعت الکتاب یفهم المشتری دخول الغلاف فیه، و لو أردت بعد ذلک أن تستثنی الغلاف لاحتج علیک بدلالة لفظ الکتاب علی دخول الغلاف. وتسمی هذه الدلالة (التضمنیة). و هی فرع عن الدلالة المطابقیة، لأن الدلالة علی الجزء بعد الدلالة علی الکل.  
(الوجه الثالث) الالتزام: بأن یدل اللفظ علی معنی خارج عن معناه الموضوع له لازم له یستتبعه استتباع الرفیق اللازم الخارج عن ذاته، کدلالة لفظ الدواة علی القلم. فلو طلب منک أحد أن تأتیه بدواة لم ینص علی القلم فجئته بالدواة وحدها لعاتبک علی ذلک محتجاً بأن طلب الدواة کافٍ فی الدلالة علی طلب القلم. وتسمی هذه الدلالة (الالتزامیة).  
وهی فرع أیضاً عن الدلالة المطابقیة لأن الدلالة علی ما هو خارج المعنی بعد الدلالة علی نفس المعنی.  
شرط الدلالة الالتزامیة:  
یشترط فی هذه الدلالة أن یکون التلازم بین معنی اللفظ و المعنی الخارج اللازم تلازماً ذهنیاً، فلا یکفی التلازم فی الخارج فقط من دون رسوخه فی الذهن وإلا لما حصل انتقال الذهن.  
ویشترط - أیضاً - أن یکون التلازم واضحاً بیناً، بمعنی أن الذهن إذا تصور معنی اللفظ ینتقل إلی لازمه بدون حاجة إلی توسط شیء آخر ().

تمرینات

(1) بیّن أنواع الدلالة فیما یأتی:  
أ - دلالة عقرب الساعة علی الوقت.  
ب - دلالة صوت السعال علی ألم الصدر.  
ج - دلالة قیام الجالسین علی احترام القادم.  
د - دلالة حمرة الوجه علی الخجل وصفرته علی الوجل.  
ه - دلالة حرکة رأس المسؤول إلی الأسفل علی الرضا وإلی الأعلی علی عدم الرضا.  
(2) اصنع جدولاً للدلالات الثلاث (العقلیة وأختیها) وضع فی کل قسم ما یدخل فیه من الأمثلة الآتیة:  
أ - دلالة الصعود علی السطح علی وجود السلم.  
ب - دلالة فقدان حاجتک علی أخذ سارق لها.  
ج - دلالة الأنین علی الشعور بالألم.  
د - دلالة کثرة الکلام علی الطیش وقلته علی الرزانة.  
ه - دلالة الخط علی وجود الکاتب.  
و - دلالة سرعة النبض علی الحمی.  
ز - دلالة صوت المؤذن علی دخول وقت الصلاة.  
ح - دلالة التبختر فی المشی أو تصعیر الخد علی الکبریاء.  
ط - دلالة صفیر القطار علی قرب حرکته أو قرب وصوله.  
ی - دلالة غلیان الماء علی بلوغ الحرارة فیه درجة المائة.  
(3) عین أقسام الدلالة اللفظیة من الأمثلة الآتیة: -  
أ - دلالة لفظ الکلمة علی (القول المفرد).  
ب - دلالة لفظ الکلمة علی (القول) وحده أو (المفرد) وحده.  
ج - دلالة لفظ السقف علی الجدار.  
د - دلالة لفظ الشجرة علی ثمرتها.  
ه - دلالة لفظ السیارة علی محرکها.  
و - دلالة لفظ الدار علی غرفها.  
ز - دلالة لفظ النخلة علی الطریق إلیها عند بیعها.  
(4) إذا اشتری شخص من آخر داراً وتنازعا فی الطریق إلیها فقال المشتری الطریق داخل فی البیع بدلالة لفظ الدار، فهذه الدلالة المدعاة من أی أقسام الدلالة اللفظیة تکون؟  
(5) استأجر رجل عاملاً لیعمل اللیل کله، ولکن العامل ترک العمل عند الفجر، فخاصمه المستأجر مدعیاً دلالة لفظ اللیل علی الوقت من الفجر إلی طلوع الشمس، فمن أی أقسام الدلالة اللفظیة ینبغی أن تکون هذه الدلالة المدعاة؟  
(6) لماذا یقولون لا یدل لفظ (للأسد) علی (بخر الفم) دلالة التزامیة، کما یدل علی الشجاعة، مع أن البخر لازم للأسد کالشجاعة؟

تقسیمات الألفاظ

اشارة

للفظ المستعمل بما له من المعنی عدة تقسیمات عامة لا تختص بلغة دون أخری، و هی أهم مباحث الألفاظ بعد بحث الدلالة. ونحن ذاکرون هنا أهم تلک التقسیمات، و هی ثلاثة، لأن اللفظ المنسوب إلی معناه تارة ینظر إلیه فی التقسیم بما هو لفظ واحد، وأخری بما هو متعدد، وثالثة بما هو لفظ مطلقاً سواء کان واحداً أو متعدداً.

1 المختص. المشترک. المنقول. المرتجل. الحقیقة و المجاز

إن اللفظ الواحد الدال علی معناه باحدی الدلالات الثلاث المتقدمة إذا نسب إلی معناه، فهو علی أقسام خمسة، لأن معناه إما أن یکون واحداً أیضاً ویسمی (المختص) ، و اما أن یکون متعدداً. و ما له معنی متعدد أربعة أنواع: مشترک، ومنقول، ومرتجل، وحقیقة ومجاز، فهذه خمسة أقسام:  
1 - (المختص): و هو اللفظ الذی لیس له إلا معنی واحد فاختص به، مثل حدید وحیوان.  
2 - (المشترک): و هو اللفظ الذی تعدد معناه و قد وضع للجمیع کلا علی حدة، ولکن من دون أن یسبق وضعه لبعضها علی وضعه للآخر مثل (عین) الموضوع لحاسة النظر وینبوع الماء و الذهب و غیرها ومثل (الجون) الموضوع للأسود و الأبیض. و المشترک کثیر فی اللغة العربیة.  
3 - (المنقول): و هو اللفظ الذی تعدد معناه و قد وضع للجمیع کالمشترک ولکن یفترق عنه بأن الوضع لاحدها مسبوق بالوضع للآخر مع ملاحظة المناسبة بین المعنیین فی الوضع اللاحق. مثل لفظ (الصلاة) الموضوع أولاً للدعاء ثم نقل فی الشرع الإسلامی لهذه الأفعال المخصوصة من قیام ورکوع وسجود ونحوها لمناسبتها للمعنی الأول. ومثل لفظ (الحج) الموضوع أولاً للقصد مطلقاً، ثم نقل لقصد مکة المکرمة بالأفعال المخصوصة و الوقت المعین … و هکذا أکثر المنقولات فی عرف الشرع وأرباب العلوم و الفنون. ومنها لفظ السیارة و الطائرة و الهاتف و المذیاع ونحوها من مصطلحات هذا العصر.  
والمنقول ینسب إلی ناقله فإن کان العرف العام قیل له: منقول عرفی کاللفظ السیارة و الطائرة. و إن کان العرف الخاص کعرف أهل الشرع و المناطقة و النحاة و الفلاسفة ونحوهم قیل له: منقول شرعی أو منطقی أو نحوی أو فلسفی … وهکذا.  
4 - (المرتجل): و هو کالمنقول بلا فرق إلا انه لم تلحظ فیه المناسبة بین المعنیین، و منه أکثر الأعلام الشخصیة.  
5 - (الحقیقة و المجاز): و هو اللفظ الذی تعدد معناه، ولکنه موضوع لأحد المعانی فقط، واستعمل فی غیره لعلاقة ومناسبة بینه وبین المعنی الأول الموضوع له من دون أن یبلغ حد الوضع فی المعنی الثانی فیسمی (حقیقة) فی المعنی الأول، و (مجازاً) فی الثانی، ویقال للمعنی الأول معنی حقیقی، وللثانی مجازی.  
والمجاز دائماً یحتاج إلی قرینة تصرف اللفظ عن المعنی الحقیقی وتعین المعنی المجازی من بین المعانی المجازیة.  
تنبیهان  
1 - ان المشترک اللفظی و المجاز لا یصح استعمالهما فی الحدود و البراهین، إلا مع نصب القرینة علی إرادة المعنی المقصود، ومثلهما المنقول و المرتجل ما لم یهجر المعنی الأول، فإذا هجر کان ذلک وحده قرینة علی إرادة الثانی.  
علی أنه یحسن اجتناب المجاز فی الأسالیب العلمیة حتی مع القرینة.  
2 - المنقول ینقسم إلی (تعیینی وتعیّنی) ، لأن النقل تارة یکون من ناقل معین باختیاره وقصده، کأکثر المنقولات فی العلوم و الفنون و هو المنقول (التعیینی) أی أن الوضع فیه بتعیین معین. وأخری لا یکون بنقل ناقل معین باختیاره، وانما یستعمل جماعة من الناس اللفظ فی غیر معناه الحقیقی لا بقصد الوضع له، ثم یکثر استعمالهم له ویشتهر بینهم، حتی یتغلب المعنی المجازی علی اللفظ فی أذهانهم فیکون کالمعنی الحقیقی یفهمه السامع منهم بدون القرینة. فیحصل الارتباط الذهنی بین نفس اللفظ و المعنی، فینقلب اللفظ حقیقة فی هذا المعنی.  
و هو (المنقول التعینی).  
تمرینات  
1 - هذه الألفاظ المستعملة فی هذا الباب و هی لفظ (مختص. مشترک. منقول. إلی آخره) من أی أقسام اللفظ الواحد؟ أی انها مختصة أو مشترکة أو غیر ذلک.  
2 - اذکر ثلاثة أمثلة لکل من أقسام اللفظ الواحد الخمسة.  
3 - کیف تمیز بین المشترک و المنقول؟  
4 - هل تعرف لماذا یحتاج المشترک إلی قرینة؛ و هل یحتاج المنقول إلی القرینة؟

2 الترادف و التباین

اشارة

إذا قسنا لفظاً إلی لفظ أو إلی ألفاظ، فلا تخرج تلک الألفاظ المتعددة عن أحد قسمین:  
1 - أما أن تکون موضوعة لمعنی واحد، فهی (المترادفة) ، إذا کان أحد الألفاظ () ردیفاً للآخر علی معنی واحد. مثل: أسد وسبع ولیث. هرة وقطة. إنسان وبشر.  
فالترادف: «اشتراک الألفاظ المتعددة فی معنی واحد».  
2 - و اما أن یکون کل واحد منها موضوعاً لمعنی مختص به، فهی (المتباینة) ، مثل: کتاب. قلم. سماء. أرض. حیوان. جماد. سیف. صارم …  
فالتباین: «أن تکون معانی الألفاظ متکثرة بتکثر الألفاظ». و المراد من التباین هنا غیر التباین الذی سیأتی فی النسب، فإن التباین هنا بین الألفاظ باعتبار تعدد معناها، و إن کانت المعانی تلتقی فی بعض أفرادها أو جمیعها، فإن السیف یباین الصارم، لأن المراد من الصارم خصوص القاطع من السیوف. فهما متباینان معنی و إن کانا یلتقیان فی الافراد، إذ أن صارم سیف. و کذا الإنسان و الناطق، متباینان معنی، لأن المفهوم من أحدهما غیر المفهوم من الآخر و إن کانا یلتقیان فی جمیع أفرادهما لأن کل ناطق إنسان وکل إنسان ناطق.  
قسمة الألفاظ المتباینة:  
المثلان. المتخالفان. المتقابلان  
تقدم ان الألفاظ المتباینة هی ما تکثرت معانیها بتکثرها، أی ان معانیها متغایرة. و لما کان التغایر بین المعانی یقع علی أقسام، فإن الألفاظ بحسب معانیها أیضاً تنسب لها تلک الأقسام. و التغایر علی ثلاثة أنواع: التماثل، و التخالف، و التقابل.  
لأن المتغایرین إما أن یراعی فیهما اشتراکهما فی حقیقة واحدة فهما (المثلان) و اما ألا یراعی ذلک سواء کانا مشترکین بالفعل فی حقیقة واحدة أو لم یکونا. و علی هذا التقدیر الثانی أی تقدیر عدم المراعاة، فإن کانا من المعانی التی لا یمکن اجتماعهما فی محل واحد من جهة واحدة فی زمان واحد، بأن کان بینهما تنافر وتعاند فهما (المتقابلان) ، وإلا فهما (المتخالفان).  
وهذا یحتاج إلی شیء من التوضیح، فنقول:

1 المثلان

هما المشترکان فی حقیقة واحدة بما هما مشترکان، أی لوحظ واعتبر اشتراکهما فیها، کمحمد وجعفر اسمین لشخصین مشترکین فی ا?نسانیة بما هما مشترکان فیها. وکالإنسان و الفرس باعتبار اشتراکهما فی الحیوانیة. وإلا فمحمد وجعفر من حیث خصوصیة ذاتیهما مع قطع النظر عما اشترکا فیه هما متخالفان کما سیأتی. و کذا الإنسان و الفرس هما متخالفان بما هما إنسان وفرس.  
والاشتراک و التماثل إن کان فی حقیقة نوعیة بأن یکونا فردین من نوع واحد کمحمد وجعفر یخص باسم المثلین أو المتماثلین و لا اسم آخر لهما. و إن کان فی الجنس کالإنسان و الفرس سمّیا أیضاً (متجانسین) و إن کان فی الکم أی فی المقدار سمّیا أیضاً (متساویین) ، و إن کان فی الکیف أی فی کیفیتهما وهیئتهما سمّیا أیضاً (متشابهین). و الاسم العام للجمیع هو (التماثل).  
والمثلان أبداً لا یجتمعان ببدیهة العقل.

2 المتخالفان

، وهما المتغایران من حیث هما متغایران، و لا مانع من اجتماعهما فی محل واحد إذا کانا من الصفات، مثل الإنسان و الفرس بما هما انسان وفرس، لا بما هما مشترکان فی الحیوانیة کما تقدم. کذلک: الماء و الهواء، النار و التراب، الشمس و القمر، السماء و الأرض.  
ومثل السواد و الحلاوة، الطول و الرقة، الشجاعة و الکرم، البیاض و الحرارة. و التخالف قد یکون فی الشخص مثل محمد وجعفر و إن کانا مشترکین نوعاً فی الإنسانیة، ولکن لم یلحظ هذا الاشتراک. و قد یکون فی النوع مثل الإنسان و الفرس و إن کانا مشترکین فی الجنس و هو الحیوان ولکن لم یلحظ الاشتراک. و قد یکون فی الجنس، و إن کانا مشترکین فی وصفهما العارض علیهما، مثل القطن و الثلج المشترکین فی وصف الأبیض إلاّ أنه لم یلحظ ذلک.  
ومنه یظهر ان مثل محمد وجعفر یصدق علیهما انهما متخالفان بالنظر إلی اختلافهما فی شخصیهما ویصدق علیهما مثلان بالنظر إلی اشتراکهما وتماثلهما فی النوع و هو الإنسان. و کذا یقال عن الإنسان و الفرس هما متخالفان من جهة تغایرهما فی الإنسانیة و الفرسیة ومثلان باعتبار اشتراکهما فی الحیوانیة. و هکذا فی مثل القطن و الثلج. الحیوان و النبات. الشجر و الحجر.  
ویظهر أیضاً ان التخالف لا یختص بالشیئین اللذین یمکن أن یجتمعا، فإن الأمثلة المذکورة قریباً لا یمکن فیها الاجتماع مع انها لیست من المتقابلات - کما سیأتی - و لا من المتماثلات حسب الاصطلاح.  
ثم ان التخالف قد یطلق علی ما یقابل التماثل فیشمل التقابل أیضاً فیقال للمتقابلین علی هذا الاصطلاح انهما متخالفان.

3 المتقابلان

هما المعنیان المتنافران اللذان لا یجتمعان فی محل واحد من جهة واحدة فی زمان واحد، کالإنسان و اللاإنسان. و الأعمی و البصیر، و الأبوة و البنوة، و السواد و البیاض.  
فبقید وحدة المحل دخل مثل التقابل بین السواد و البیاض مما یمکن اجتماعهما فی الوجود کبیاض القرطاس وسواد الحبر. وبقید وحدة الجهة دخل مثل التقابل بین الأبوة و البنوة مما یمکن اجتماعهما فی محل واحد من جهتین إذ قد یکون شخص أباً لشخص وابناً لشخص آخر. وبقید وحدة الزمن دخل مثل التقابل بین الحرارة و البرودة مما یمکن اجتماعهما فی محل واحد فی زمانین، إذ قد یکون جسم بارداً فی زمان ونفسه حاراً فی زمان آخر.

أقسام التقابل: للتقابل أربعة أقسام

1 تقابل النقیضین

أو السلب و الایجاب، مثل: إنسان و لا إنسان، سواد و لا سواد، منیر و غیر منیر.  
والنقیضان: أمران وجودی وعدمی، أی عدم لذلک الوجودی، وهما لا یجتمعان و لا یرتفعان ببدیهة العقل، و لا واسطة بینهما.

2 تقابل الملکة وعدمها

، کالبصر و العمی، الزواج و العزوبة، فالبصر ملکة و العمی عدمها. و الزواج ملکة و العزوبة عدمها.  
ولا یصح أن یحل العمی إلاّ فی موضع یصح فیه البصر، لأن العمی لیس هو عدم البصر مطلقاً، بل عدم البصر الخاص، و هو عدمه فیمن شأنه أن یکون بصیراً. و کذا العزوبة لا تقال إلاّ فی موضع یصح فیه الزواج، لا عدم الزواج مطلقاً، فهما لیسا کالنقیضین لا یرتفعان و لا یجتمعان، بل هما یرتفعان. و إن کان یمتنع اجتماعهما، فالحجر لا یقال فیه أعمی و لا بصیر، و لا أعزب و لا متزوج، لأن الحجر لیس من شأنه أن یکون بصیراً، و لا من شأنه أن یکون متزوجاً.  
إذن الملکة وعدمها: «أمران وجودی وعدمی لا یجتمعان ویجوز أن یرتفعا فی موضع لا تصح فیه الملکة».

3 تقابل الضدین

کالحرارة و البرودة، و السواد و البیاض، و الفضیلة و الرذیلة، و التهور و الجبن، و الخفة و الثقل.  
والضدان: «هما الوجودیان المتعاقبان علی موضع واحد، و لا یتصور اجتماعهما فیه، و لا یتوقف تعقل أحدهما علی تعقل الآخر».  
وفی کلمة (المتعاقبان علی موضوع واحد) یفهم ان الضدین لابد أن یکونا صفتین، فالذاتان مثل إنسان وفرس لا یسمیان بالضدین. و کذا الحیوان و الحجر ونحوهما. بل مثل هذه تدخل فی المعانی المتخالفة، کما تقدم.  
وبکلمة «لا یتوقف تعقل أحدهما علی تعقل الآخر» یخرج المتضایفان، لأنهما أمران وجودیان أیضاً و لا یتصور اجتماعهما فیه من جهة واحدة، ولکن تعقل أحدهما یتوقف علی تعقل الآخر. وسیأتی.

4 تقابل المتضایفین

مثل: الأب و الابن، الفوق و التحت، المتقدم و المتأخر، العلّة و المعلول، الخالق و المخلوق و أنت إذا لاحظت هذه الأمثلة تجد:  
(أولاً) انک إذا تعقلت أحد المتقابلین منها لابد أن تتعقل معه مقابلة الآخر: فإذا تعقلت ان هذا أب أو علّة لابدّ أن تتعقل معه أن له ابناً أو معلولاً.  
(ثانیاً) أن شیئاً واحداً لا یصح أن یکون موضوعاً للمتضایفین من جهة واحدة، فلا یصح أن یکون شخص أباً وابناً لشخص واحد، نعم یکون أباً لشخص وابناً لشخص آخر. و کذا لا یصح أن یکون الشیء فوقاً وتحتاً لنفس ذلک الشیء فی وقت واحد. وإنما یکون فوقاً لشیء هو تحت له، وتحتاً لشیء آخر هو فوقه … وهکذا.  
(ثالثاً) ان المتقابلین فی بعض هذه الأمثلة المذکورة أولاً، یجوز أن یرتفعا، فإن واجب الوجود لا فوق و لا تحت، و الحجر لا أب و لا ابن. و إذا اتفق فی بعض الأمثلة ان المتضایفین لا یرتفعان کالعلّة و المعلول، فلیس ذلک لأنهما متضایفان. بل لأمر یخصهما، لأن کل شیء موجود لا یخلو إما أن یکون علّة أو یکون معلولاً.  
وعلی هذا البیان یصح تعریف المتضایفین بأنهما: «الوجودیان اللذان یتعقلان معاً و لا یجتمعان فی موضوع واحد من جهة واحدة ویجوز أن یرتفعا».

تمرینات

1 - بیَّن المترادفة و المتباینة من هذه الأمثلة بعد التدقیق فی کتب اللغة:  
کتاب وسفر مقول ولسان خطیب ومصقع  
فرس وصاهل لیل ومساء عین وناظر  
شاعر وناظم مصنع وسامع جلوس وقعود  
متکلّم ولسن کف وید قدّ وقطع  
2 - اذکر ثلاثة أمثلة لکل من المتخالفة و المتماثلة.  
3 - بین أنواع التقابل فی الأمثلة الآتیة: -  
الخیر و الشر. النور و الظلمة. الحرکة و السکون. الظلم و العدل. الملتحی و الأمرد. المنتعل و الحافی. الصباح و المساء. الدال و المدلول. التصور و التصدیق. العلم و الجهل. القیام و القعود. العالم و المعلوم.

3 - المفرد و المرکّب

اشارة

ینقسم اللفظ مطلقاً (غیر معتبر فیه أن یکون واحداً أو متعدداً) إلی قسمین:  
أ - (المفرد) ویقصد المنطقیون به:  
(أولاً) اللفظ الذی لا جزء له، مثل الباء من قولک: کتبت بالقلم، و (قِ) فعل أمر من وقی یقی.  
(ثانیاً) اللفظ الذی له جزء إلا أن جزء اللفظ لا یدل علی جزء المعنی حین هو جزء له، مثل: محمد. علی. قرأ. عبدالله. عبدالحسین. وهذان الأخیران إذا کانا اسمین لشخصین فأنت لا تقصد بجزء اللفظ (عبد) و (الله) و (الحسین) معنی أصلاً، حینما تجعل مجموع الجزأین دالاً علی ذات الشخص. و ما مثَل هذا الجزء إلا کحرف (م) من محمد وحرف (ق) من قرأ.  
نعم فی موضع آخر قد تقول (عبدالله) وتعنی بعبد معناه المضاف إلی الله تعالی کما تقول (محمد عبدالله ورسوله). وحینئذ یکون نعتاً لا اسماً ومرکباً لا مفرداً. أما لو قلت (محمد بن عبدالله) فعبدالله مفرد هو اسم أب محمد.  
أما النحویون فعندهم مثل (عبدالله) إذا کان اسماً لشخص مرکب لا مفرد، لأن الجهة المعتبرة لهم فی هذه التسمیة تختلف عن الجهة المعتبرة عند المناطقة. إذ النحوی ینظر إلی الاعراب و البناء، فما کان له اعراب أو بناء واحد فهو مفرد وإلا فمرکب کعبدالله علماً فإن (عبدالله) له إعراب و (الله) له إعراب. أما المنطقی فانما ینظر المعنی فقط.  
إذن المفرد عند المنطقی هو:  
«اللفظ الذی لیس له جزء یدل () علی جزء معناه حین هو جزء».  
ب - (المرکب) ویسمی القول.  
و هو اللفظ الذی له جزء یدل علی جزء معناه حین هو جزء مثل (الخمر مضر) ، فالجزءان: (الخمر) ، و (مضر) یدلّ کل منهما علی جزء معنی المرکب. و منه (الغیبة جهد العاجز) فالمجموع مرکب و (جهد العاجز) مرکب أیضاً. و منه (شر الاخوان من تکلّف له) فالمجموع مرکب، و (شر الاخوان) مرکب أیضاً، و (من تکلّف له) مرکب أیضاً …

أقسام المرکب

المرکب: تام وناقص.  
التام: خبر وانشاء.  
أ - التام و الناقص:  
1 - بعض المرکبات للمتکلم أن یکتفی به فی إفادة السامع، و السامع لا ینتظر منه اضافة لفظ آخر لاتمام فائدته. مثل الصبر شجاعة. قیمة کل امرئ ما یحسنه. إذا علمت فاعمل - فهذا هو (المرکب التام). ویعرَّف بأنه: «ما یصح للمتکلّم السکوت علیه».  
2 - أما إذا قال:  
(قیمة کل امرئ …) وسکت، أو قال:  
(إذا علمت …) بغیر جواب للشرط، إن السامع یبقی منتظراً ویجده ناقصاً، حتی یتم کلامه. فمثل هذا یسمی (المرکب الناقص). ویعرف بأنه: (ما لا یصح السکوت علیه).  
ب - الخبر و الانشاء.  
کل مرکب تام له نسبة قائمة بین أجزائه تسمی النسة التامة أیضاً، و هذه النسبة:  
1 - قد تکون لها حقیقة ثابتة فی ذاتها، مع غض النظر عن اللفظ. وإنما یکون لفظ المرکب حاکیاً وکاشفاً عنها. مثلما إذا وقع حادث أو یقع فیما یأتی، فأخبرت عنه، کمطر السماء، فقلت: مطرت السماء، أو تمطر غداً. فهذا یسمی (الخبر) ویسمی أیضاً (القضیة) و (القول). و لا یجب فی الخبر أن یکون مطابقاً للنسبة الواقعة: فقد یطابقها فیکون صادقاً، و قد لا یطابقها فیکون کاذباً.  
إذن الخبر هو: «المرکب التام الذی یصح أن نصفه بالصدق أو الکذب» (). و الخبر هو الذی یهم المنطقی أن یبحث عنه، و هو متعلق التصدیق.  
2 - و قد لا تکون للنسبة التامة حقیقة ثابتة بغض النظر عن اللفظ، وانما اللفظ هو الذی یحقق النسبة ویوجدها بقصد المتکلم، وبعبارة أصرح ان المتکلم یوجد المعنی بلفظ المرکب، فلیس وراء الکلام نسبة لها حقیقة ثابتة یطابقها الکلام تارة و لا یطابقها أخری. ویسمی هذا المرکب (الانشاء).  
و من أمثلته:  
1 - (الأمر) نحو:  
احفظ الدرس.  
2 - (النهی) نحو:  
لا تجالس دعاة السوء.  
3 - (الاستفهام) نحو:  
هل المریخ مسکون؟  
4 - (النداء) نحو:  
یا محمد!  
5 - (التمنی) نحو:  
لو أن لنا کرة فنکون من المؤمنین!  
6 - (التعجب) نحو:  
ما أعظم خطر الإنسان!  
7 - (العقد):  
کإنشاء عقد البیع و الاجارة و النکاح ونحوها نحو بعت وآجرت وأنکحت …  
8 - (الایقاع): کصیغة الطلاق و العتق و الوقف ونحوها نحو فلانة طالق. وعبدی حر …  
وهذه المرکبات کلها لیس لمعانیها حقائق ثابتة فی أنسها - بغض النظر عن اللفظ - تحکی عنها فتطابقها أو لا تطابقها، وإنما معانیها تنشأ وتوجد باللفظ، فلا یصح وصفها بالصدق و الکذب.  
فالانشاء هو: «المرکب التام الذی لا یصح أن نصفه بصدق وکذب».

أقسام المفرد

المفرد:  
کلمة. اسم. أداة.  
1 - (الکلمة) و هی الفعل باصطلاح النحاة. مثل: کتب. یکتب. اکتب. فإذا لاحظنا هذه الأفعال أو الکلمات الثلاث نجدها:  
(أولاً) تشترک فی مادة لفظیة واحدة محفوظة فی الجمیع هی (الکاف فالتاء فالباء). وتشترک أیضاً فی معنی واحد هو معنی الکتابة، و هو معنی مستقل فی نفسه.  
و (ثانیاً) تفترق فی هیئاتها اللفظیة، فإن لکل منها هیئة تخصها. وتفترق أیضاً فی دلالتها علی نسبة تامة زمانیة تختلف باختلافها، و هی نسبة ذلک المعنی المستقل المشترک فیها إلی فاعل ما غیر معین فی زمان معین من الأزمنة. فکتب تدل علی نسبة الحدث (وهو المعنی المشترک) إلی فاعل ما، واقعة فی زمان مضی. ویکتب علی نسبة تجدد الوقوع فی الحال أو فی الاستقبال إلی فاعلها. واکتب علی نسبة طلب الکتابة فی الحال من فاعل ما.  
ومن هذا البیان نستطیع أن نستنتج ان المادة التی تشترک فیها الکلمات الثلاث تدل علی المعنی الذی تشترک فیه، و إن الهیئة التی تفترق فیها وتختلف تدل علی المعنی الذی تفترق فیه ویختلف فیها:  
وعلیه یصح تعریف الکلمة بأنها: «اللفظ المفرد الدال بمادته علی معنی مستقل فی نفسه وبهیئته علی نسبة ذلک المعنی إلی فاعل لا بعینه نسبة تامة زمانیة».  
وبقولنا: نسبة تامة تخرج الأسماء المشتقة کاسم الفاعل و المفعول و الزمان و المکان، فانها تدل بمادتها علی المعنی المستقل وبهیئاتها علی نسبة إلی شیء لا بعینه فی زمان ما، ولکن النسبة فیها نسبة ناقصة لا تامة.  
2 - (الاسم): و هو اللفظ المفرد الدال علی معنی مستقل فی نفسه غیر مشتمل علی هیئة تدل علی نسبة تامة زمانیة. مثل: محمد. انسان. کاتب. سؤال. نعم قد یشتمل علی هیئة تدل علی نسة ناقصة کأسماء الفاعل و المفعول و الزمان ونحوها کما تقدم، لأنها تدل علی ذات لها هذه المادة.  
3 - (الأداة) و هی الحرف باصطلاح النحاة.  
و هو یدل علی نسبة بین طرفین. مثل: (فی) الدالة علی النسبة الظرفیة.  
و (علی) الدالة علی النسبة الاستعلائیة.  
و (هل) الدالة علی النسبة الاستفهامیة. و النسبة دائماً غیر مستقلة فی نفسها، لأنها لا تتحقق إلا بطرفیها.  
فالأداة تعرف بأنها: (اللفظ المفرد الدال علی معنی غیر مستقل فی نفسه).  
(ملاحظة) - الأفعال الناقصة مثل کان وأخواتها فی عرف المنطقیین - علی التحقیق - تدخل فی الأدوات، لأنها لا تدل علی معنی مستقل فی نفسها لتجردها عن الدلالة علی الحدث، بل إنما تدل علی النسبة الزمانیة فقط. فلذلک تحتاج إلی جزء یدل علی الحدث، نحو (کان محمد قائماً) فکلمة قائم هی التی تدل علیه.  
وفی عرف النحاة معدودة من الأفعال وبعض المناطقة یسمیها (الکلمات الوجودیة).

تمرینات

1 - میّز الألفاظ المفردة و المرکبة مما یأتی:  
مکة المکرمة تأبّط شراً صردر  
جعفر الصادق امرؤ القیس منتدی النشر  
ملک العراق أبو طالب النجف الأشرف  
هنیئاً دیک الجن صبراً  
2 - میّز المرکبات التامة و الناقصة و الخبر و الانشاء مما یأتی:  
الله أکبر نجمة القطب یا الله  
صباح الخیر السلام علیکم ماء الفرات  
غیر المغضوب علیهم لا إله إلاّ الله زر غباً تزدد حباً  
سبحان ربی العظیم وبحمده شاعر وناظم  
3 - اذکر کم هی الانشاءات و الأخبار فی سورة القدر.  
4 - ان اللفظ المحذوف دائماً یعتبر کالموجود، فقولنا فی العنوان: (تمرینات) أتعده مفرداً أم مرکباً. و لو کان مرکباً فماذا تظن: أهو ناقص أم تام؟  
5 - تأمل هل یمکن أن یقع تقابل التضاد بین (الأدوات) ولماذا؟

الباب الثانی: مباحث الکلی

الکلی و الجزئی

یدرک الإنسان مفهوم الموجودات التی یحسّ بها، مثل: محمد. هذا الکتاب. هذا القلم. هذه الوردة. بغداد. النجف … و إذا تأملها یجد کل واحد منها لا ینطبق علی فرد آخر، و لا یصدق إلا علی ذلک الموجود وحده. و هذا هو المفهوم (الجزئی). ویصح تعریفه بأنه: «المفهوم الذی یمتنع صدقه علی أکثر من واحد».  
ثم ان الإنسان إذا رأی جزئیات متعددة، وقاس بعضها إلی بعض، فوجدها تشترک فی صفة واحدة انتزع منها صورة مفهوم شامل ینطبق علی کل واحد منها. و هذا المفهوم الشامل أو (الصورة المنتزعة) هو المفهوم (الکلی). ویصح تعریفه بأنه «المفهوم الذی لا یمتنع صدقه علی أکثر من واحد».  
مثل مفهوم: انسان. حیوان. معدن. أبیض. تفاحة. حجر. عالم. جاهل. جالس فی الدار. معترف بذنبه.  
تکملة تعریف الجزئی و الکلی:  
لا یجب أن تکون أفراد الکلی موجودة فعلاً: فقد یتصور العقل مفهوماً کلیاً صالحاً للانطباق علی أکثر من واحد من دون أن ینتزعه من جزئیات موجودة بالفعل، وإنما یفرض له جزئیات یصح صده علیها، بل قد یمتنع وجود حتی فرد واحد له مثل مفهوم «شریک الباری»، ومفهوم «اجتماع النقیضین». و لا یضر ذلک فی کلیته.  
وقد لا یوجد له إلا فرد واحد ویمتنع وجود غیره، مثل مفهوم «واجب الوجود»، لقیام البرهان علی ذلک، ولکن العقل لا یمنع من فرض أفراد لو وجدت لصدق علیها هذا المفهوم. و لو کان مفهوم «واجب الوجود» جزئیاً، لما کانت حاجة إلی البرهان علی التوحید، وکفی نفس تصور مفهومه لنفی وقوع الشرکة فیه. وعلیه فهذا الانحصار فی فرد واحد انما جاء من قبل أمر خارج عن نفس المفهوم، لا أن نفس المفهوم یمتنع صدقه علی أفراد کثیرة.  
إذن، بمقتضی هذا البیان لابد من إضافة قید (ولو بالفرض) فی تعریفی الجزئی و الکلی، فالجزئی: «مفهوم یمتنع صدقه علی کثیر و لو بالفرض»، و الکلی: «لا یمتنع … و لو بالفرض».  
(تنبیه) مدالیل الأدوات کلها مفاهیم جزئیة، و الکلمات أی (الأفعال) بهیئائها تدل علی مفاهیم جزئیة، وبموادها علی مفاهیم کلیة. أما الأسماء فمدالیلها تختلف، فقد تکون کلیة کأسماء الأجناس، و قد تکون جزئیة کأسماء الأعلام وأسماء الاشارة و الضمائر ونحوها.

الجزئی الاضافی

الجزئی الذی تقدم البحث عنه یسمی (الجزئی الحقیقی). و هنا اصطلاح آخر للجزئی یقال له (الجزئی الاضافی) ، لاضافته إلی ما فوقه، و مع ذلک قد یکون کلیاً إذا کان أضیق دائرة من کلی آخر أوسع منه.  
توضیحه: انک تجد ان (الخط المستقیم) مفهوم کل منتزع من عدة أفراد کثیرة، وتجد أن (الخط المنحنی) أیضاً مفهوم کلی منتزع من مجموعة أفراد أخری فإذا ضممنا احدی المجموعتین إلی الأخری و ألغینا ما بینهما من الفروق، ننتزع مفهوماً کلیاً أکثر سعة من المفهومین الأولین یصدق علی جمیع أفرادهما، و هو مفهوم (الخط). فهذا المفهوم الثالث الکبیر نسبته إلی المفهومین الصغیرین، کنسبة کل منهما إلی أفراد نفسه، فکما کان الفرد من الصغیر بالاضافة إلی الصغیر نفسه جزئیاً، فالکلی الصغیر أیضاً بالاضافة إلی الکلی الکبیر کالجزئی من جهة النسبة، فیسمی (جزئیاً اضافیاً) لا بالحقیقة لأنه فی نفسه کلی حقیقة.  
وکذا الجزئی الحقیقی من جهة اضافته إلی الکلی الذی فوقه یسمی (جزئیاً اضافیاً).  
وهکذا کل مفهوم بالاضافة إلی مفهوم أوسع منه دائرة یسمی (جزئیاً اضافیاً) ، فزید مثلاً جزئی حقیقی فی نفسه وجزئی اضافی بالقیاس إلی الحیوان، و کذا الحیوان بالقیاس إلی الجسم النامی، و الجسم النامی بالقیاس إلی مطلق الجسم.  
إذن یمکن تعریف الجزئی الاضافی بأنه (الأخص من شیء) أو «المفهوم المضاف إلی ما هو أوسع منه دائرة».

المتواطئ و المشکک

ینقسم الکلی إلی المتواطئ و المشکک، لأنه:  
أولاً: إذا لاحظت کلیاً مثل الانسان و الحیوان و الذهب و الفضة، وطبقته علی أفراده، فانک لا تجد تفاوتاً بین الأفراد فی نفس صدق المفهوم علیه: فزید وعمرو وخالد إلی آخر أفراد الانسان من ناحیة الانسانیة سواء، من دون أن تکون انسانیة أحدهم أولی من انسانیة الآخر و لا أشد و لا أکثر، و لا أی تفاوت آخر فی هذه الناحیة. و إذا کانوا متفاوتین ففی نواحٍ أخری غیر الانسانیة، کالتفاوت بالطول و اللون و القوة و الصحة و الاخلاص وحسن التفکیر … و ما إلی ذلک.  
وکذا أفراد الحیوان و الذهب، ونحوهما، ومثل هذا الکلی المتوافقة أفراده فی مفهومه یسمی (الکلی المتواطئ) أی المتوافقة أفراده فیه، و التواطؤ: هو التوافق و التساوی.  
ثانیاً: إذا لاحظت کلیاً مثل مفهوم البیاض و العدد و الوجود، وطبقته علی أفراده، تجد - علی العکس من النوع السابق، تفاوتاً بین الأفراد فی صدق المفهوم علیها، بالاشتداد أو الکثرة أو الأولویة أو التقدم. نری بیاض الثلج أشد بیاضاً من بیاض القرطاس، وکل منهما بیاض. وعدد الألف أکثر من عدد المائة، وکل منهما عدد. ووجود الخالق أولی من وجود المخلوق، ووجود العلة متقدم علی وجود المعلول بنفس وجوده لا بشیء آخر، وکل منهما وجود.  
وهکذا الکلی المتفاوتة أفراده فی صدق مفهومه علیها یسمی (الکلی المشکک) و التفاوت یسمی (تشکیکاً).

تمرینات

1 - عیّن الجزئی و الکلی من مفاهیم الأسماء الموجودة فی الأبیات التالیة:  
أ - ما کل ما یتمنی المرء یدرکه تجری الریاح بما لا تشتهی السفن  
ب - هذا الذی تعرف البطحاء وطأته و البیت یعرفه و الحل و الحرم  
ج - نحن بما عندنا و أنت بما عندک راض و الرأی مختلف  
2 - بیّن ما إذا کانت الشمس و القمر و العنقاء و الغول و الثریا و الجدی و الارض من الجزئیات الحقیقیة أو من الکلیات، واذکر السبب.  
3 - إذا قلت لصدیقک (ناولنی الکتاب) و کان فی یده کتاب ما، فما المفهوم من الکتاب هنا جزئی أم کلی؟  
4 - إذا قلت لکتبی: (بعنی کتاب القاموس) ، فما مدلول کلمة القاموس، جزئی أم کلی؟  
5 - إذا قال البائع: (بعتک حقة من هذه الصبرة من الطعام) فما المبیع جزئی أم کلی؟  
6 - عین المتواطئ و المشکک من الکلیات التالی:  
العلم. الکاتب. القلم. العدل. السواد. النبات. الماء. النور. الحیاة. القدرة. الجمال. المعدن.  
7 - اذکر خمسة أمثلة للجزئی الاضافی، واختر ثلاثة منها من التمرین السابق.

المفهوم و المصداق

(المفهوم): نفس المعنی بما هو، أی نفس الصورة الذهنیة المنتزعة من حقائق الأشیاء.  
و (المصداق): ما ینطبق علیه المفهوم، أو حقیقة الشیء الذی تنتزع منه الصورة الذهنیة (المفهوم).  
فالصورة الذهنیة لمسمی (محمد) مفهوم جزئی، و الشخص الخارجی الحقیقی مصداقه. و الصورة الذهنیة لمعنی (الحیوان) مفهوم کلی، وأفراده الموجودة و ما یدخل تحته من الکلیات کالانسان و الفرس و الطیر مصادیقه. و الصورة الذهنیة لمعنی (العدم) مفهوم کلی، و ما ینطبق علیه و هو العدم الحقیقی مصداه … وهکذا.  
(لفت نظر): یعرف من المثال الأول ان المفهوم قد یکون جزئیاً حقیقیاً واضافیاً. ویعرف من الثالث أن المصداق لا یجب أن یکون الأمور الموجودة و الحقائق العینیة، بل المصداق هو کل ما ینطبق علیه المفهوم و إن کان أمراً عدمیاً لا تحقق له فی الأعیان.

العنوان و المعنون

أو  
دلالة المفهوم علی مصداقه  
إذا حکمت علی شیء بحکم قد یکون نظرک فی الحکم مقصوراً علی المفهوم وحده، بأن یکون هو المقصود فی الحکم، کما تقول: (الإنسان: حیوان ناطق) ، فیقال للإنسان حینئذ الانسان بالحمل الأولی.  
وقد یتعدی نظرک فی الحکم إلی أبعد من ذلک، فتنظر إلی ما وراء المفهوم، بأن تلاحظ المفهوم لتجعه حاکیاً عن مصداقه ودلیلاً علیه، کما تقول: (الإنسان ضاحک) أو (الإنسان فی خسر) ، فتشیر بمفهوم الانسان إلی أشخاص أفراده و هی المقصودة فی الحکم، و لیس ملاحظة المفهوم فی الحکم وجعله موضوعاً إلاّ للتوصل إلی الحکم علی الأفراد. فیسمی المفهوم حینئذٍ (عنواناً) و المصداق (معنوناً). ویقال لهذا الإنسان: الإنسان بالحمل الشایع.  
ولأجل التفرقة بین النظرین نلاحظ الأمثلة الآتیة:  
1 - إذا قال النحاة: «الفعل لا یخبر عنه». فقد یعترض علیهم فی بادی الأمر، فیقال لهم: هذا القول منکم إخبار عن الفعل، فکیف تقولون لا یخر عنه؟  
والجواب: ان الذی وقع فی القضیة مخبراً عنه، وموضوعاً فی القضیة هو مفهوم الفعل، ولکن لیس الحکم له بما هو مفهوم، بل جعل عنواناً وحاکیاً عن مصادیقه وآلة لملاحظتها، و الحکم فی الحقیقة راجع للمصادیق نحو ضرب ویضرب. فالفعل الذی له هذا الحکم حقیقة هو الفعل بالحمل الشایع.

تمرینات

1 - لو قال القائل:  
«الحرف لا یخبر عنه»، فاعترض علیه انه کیف أخبرت عنه؟ فبماذا تجیب؟  
2 - لو اعترض علی قول القائل:  
«العدم لا یخبر عنه» أنه قد أخبرت عنه الآن، فما الجواب؟  
3 - لو اعترض علی المنطقی بأنه کیف تقول: «ان الخبر کلام تام یحتم الصدق و الکذب» وقولک (الخبر) جعلته موضوعاً لهذا الخبر، فهو مفرد لا یحتمل الصدق و الکذب.  
4 - لو قال لک صاحب علم التفسیر: «المتشابه محکم» و قال الأصولی (المجمل مبین) و قال المنطقی (الجزئی کلی) و (الکلی غیر موجود بالخارج) ، فبماذا تفسر کلامهم لیرتع هذا التهافت الظاهر.  
5 - لو قال القائل:  
«العلة و المعلول متضائفان. وکل متضائفین یوجدان معاً». و هذا ینتج ان العلة و المعلول یوجدان معاً. و هذه النتیجة غلط باطل، لأن العلة بالضروة متقدمة علی المعلول، فبأی بیان تکشف هذه المغالطة.  
ومثله لو قال:  
الأب و الابن متضائفان أو المتقدم و المتأخر متضائفان وکل متضائفین یوجدان معاً.

النسب الأربع

اشارة

تقدم فی الباب الأول انقسام الألفاظ إلی مترادفة ومتباینة. و المقصود بالتباین هناک التباین بحسب المفهوم أی ان معانیها متغایرة. و هنا سنذکر أن من جملة النسب التباین و المقصود به التباین بحسب المصداق.  
فما کنا نصطلح علیه هناک بالمتباینة، هنا نقسم النسبة بینها إلی أربعة أقسام، وقسم منها المتباینة، لاختلاف الجهة المقصودة فی البحثین، فانا کنا نتکلم هناک عن تقسیم الألفاظ بالقیاس إلی تعدد المعنی واتحاده.  
أما هنا فالکلام عن النسبة بین المعانی باعتبار اجتماعها فی المصداق وعدمه. و لا یتصور هذا البحث إلا بین المعانی المتغایرة أی المعانی المتباینة بحسب المفهوم، إذ لا یتصور فرض النسبة بین المفهوم ونفسه، فنقول:  
کل معنی إذا نسب إلی معنی آخر یغایره ویباینه مفهوماً فأما أن یشارک کل منهما الآخر فی تمام أفرادهماز و اما أن یشارک کل منهما الآخر فی بعض أفراده، وهما اللذان بینهما نسبة العموم و الخصوص من وجه، و اما أن یشارک أحدهما الآخر فی جمیع أفراده دون العکس، وهما اللذان بینهما نسبة العموم و الخصوص مطلقاً. و اما أن لا یشارک أحدهما الآخر أبداً، وهما المتباینان. فالنسب بین المفاهیم أربع. التساوی، و العموم و الخصوص مطلقاً و العموم و الخصوص من وجه، و التباین.

1 - (نسبة التساوی)

وتکون بین المفهومین اللذین یشترکان فی تمام أفرادهما، کالإنسان و الضاحک، فإن کل إنسان ضاحک وکل ضاحک إنسان. ونقربهما إلی الفهم بتشبیههما بالخطین المتساویین اللذین ینطبق أحدهما علی الآخر تمام الانطباق. ویمکن وضع نسبة التساوی علی هذه الصورة: -  
ب = ح  
باعتبار أن هذه العلامة (=) علامة علی التساوی، کما هی فی العلوم الریاضیة، وتقرأ یساوی. وطرفاها (ب، ح) حرفان یرمز بهما إلی المفهومین المتساویین.

2 - (نسبة العموم و الخصوص مطلقاً)

وتکون بین المفهومین اللذین یصدق أحدهما علی جمیع ما یصدق علیه الآخر و علی غیره، ویقال للأول: (الأعم مطلقاً) ، وللثانی (الأخص مطلقاً) ، کالحیوان و الانسان، و المعدن و الفضة، فکل ما صدق علیه الانسان یصدق علیه الحیوان، و لا عکس. فانه یصدق الحیوان بدون الانسان. و کذا الفضة و المعدن.  
ونقربهما إلی المفهوم بتشبیههما بالخطین غیر المتساویین. وانطبق الأکبر منهما علی تمام الأصغر وزاد علیه. ویمکن وضع هذه النسبة علی الصورة الآتیة:  
ب < ح  
باعتبار ان هذه العلامة () تدل علی أن ما قبلها أعم مطلقاً مما بعدها وتقرأ (أعم مطلقاً من) ، کما تقرأ فی العلوم الریاضیة (أکبر من). ویصح أن نقلبها ونضعها علی هذه الصورة:  
ح > ب  
وتقرأ (أخص مطلقاً من) کما تقرأ فی العلوم الریاضیة (أصغر من) ، فتدل علی ان ما قبلها أخص مطلقاً مما بعدها.

3 - (نسبة العموم و الخصوص من وجه)

وتکون بین المفهومین اللذین یجتمعان فی بعض مصادیقهما، ویفترق کل منهما عن الآخر فی مصادیق تخصه، کالطیر و الأسود، فانهما یجتمعان فی الغراب لأنه طیر وأسود، ویفترق الطیر عن الأسود فی الحمام مثلاً و الأسود عن الطیر فی الصوف الأسود مثلاً. ویقال لکل منهما أعم من وجه وأخص من وجه.  
ونقربهما إلی الفهم بتشبیههما بالخطین المتقاطعین هکذا x یلتقیان فی نقطة مشترکة ویفترق کل منهما عن الآخر فی نقاط تخصه. ویمکن وضع النسبة علی الصورة الآتیة:  
ب x ح  
أی بین (ب، ح) عموم وخصوص من وجه.

4 - (نسبة التباین)

وتکون بین المفهومین اللذین لا یجتمع أحدهما مع الآخر فی فرد من الأفراد أبداً. وأمثلته جمیع المعانی المتقابلة التی تقدمت فی بحث التقابل و کذا بعض المعانی المتخالفة مثل الحجر و الحیوان. ونشبهها بالخطین المتوازیین اللذین لا یلتقیان أبداً مهما امتدا. ویمکن وضع التباین علی الصورة الآتیة:  
ب // ح  
أی ان ب یباین ح.

النسب بین نقیضی الکلیین

اشارة

کل کلیین بینهما احدی النسب الأربع لابد أن یکون بین نقیضیهما أیضاً نسبة من النسب کما سیأتی. ولتعیین النسبة یحتاج إلی إقامة البرهان. وطریقة البرهان التی نتبعها هنا تعرف (بطریقة الاستقصاء) أو طریقة الدوران و التردید، وسیأتی ذکرها فی مبحث (القیاس الاستثنائی). و هی أن تفرض جمیع الحالات المتصورة للمسألة، ومتی ثبت فسادها جمیعاً عدا واحدة منها، فان هذه الواحدة هی التی تنحصر المسألة بها، وتثبت صحتها.  
فلنذکر النسبة بین نقیضی کل کلیین مع البرهان فنقول:

1 - (نقیضا المتساویین متساویین أیضاً)

أی انه إذا کان الانسان یساوی الناطق فان لا انسان یساوی لا ناطق. وللبرهان علی ذلک نقول:  
المفروض أن ب = ح  
والمدعی أن لا ب = لا ح  
(البرهان) لو لم یکن لا ب = لا ح  
لکان بینهما احدی النسب الباقیة. و علی جمیع التقادیر لابد أن یصدق أحدهما بدون الآخر فی الجملة.  
فلو صدق لا ب بدون لا ح  
لصدق لا ب مع ح لأن النقیضین لا یرتفعان  
ولازمه ألا یصدق ب مع ح لأن النقیضین لا یجتمعان  
وهذا خلا المفروض و هو ب = ح  
وعلیه فلا یمکن أن یکون بین لا ب، و لا ح من النسب الأربع غیر التساوی، فیجب أن یکون:  
لا ب = لا ح و هو المطلوب

2 - (نقیضا الأعم و الأخص مطلقاً بینهما عموم وخصوص مطلقاً)

، ولکن علی العکس، أی ان نقیض الأعم أخص ونقیض الأخص أعم.  
فإذا کان ب < ح  
کان لا ب > لا ح  
کالانسان و الحیوان، فان (لا انسان) أعم مطلقاً من (لا حیوان) ، لأن (لا انسان) یصدق علی کل (لا حیوان) و لا عکس، فان الفرس و القرد و الطیر إلی آخره یصدق علیها لا إنسان و هی من الحیوانات: وللبرهنة علی ذلک نقول:  
المفروض ان ب < ح  
والمدعی ان لا ب > لا ح  
(البرهان) لو لم یکن لا ب > لا ح  
لکان بینهما احدی النسب الباقیة أو العموم و الخصوص مطلقاً بأن یکون نقیض الأعم أعم مطلقاً لا أخص  
فلو کان لا ب = لا ح  
لکان ب = ح لأن نقیضی المتساویین متساویان و هو خلاف الفرض.  
ولو کان بینهما نسبة التباین أو العموم و الخصوص من وجه أو أن (لا ب) أعم مطلقاً، للزم علی جمیع الحالات الثلاث أن یصدق:  
لا ح بدون لا ب  
ویلزم حینئذٍ أن یصدق لا ب مع ح لأن النقیضین لا یرتفعان  
ومعناه أن یصدق ح بدون ب  
أی یصدق الأخص بدون الأعم و هو خلاف الفرض  
وإذا بطلت الاحتمالات الأربعة تعین أن یکون:  
لا ب = لا ح

3 - (نقیضا الأعم و الأخص من وجه متباینان تبایناً جزئیاً)

ومعنی «التباین الجزئی»: عدم الاجتماع فی بعض الموارد، مع غض النظر عن الموارد الأخری سواء کانا یجتمعان فیها أو لا، فیعم التباین الکلی و العموم و الخصوص من وجه. لأن الأعم و الأخص من وجه لا یجتمعان فی بعض الموارد قطعاً. و کذا یصح فی المتباینین تبایناً کلیاً أن یقال انهما لا یجتمعان فی بعض الموارد.  
فإذا قلنا: ان بین نقیضی الأعم و الأخص من وجه تبایناً جزئیاً، فالمقصود به انهما فی بعض الأمثلة قد یکونان متباینین تبایناً کلیاً، و فی البعض الآخر قد یکون بینهما عموماً وخصوصاً من وجه، لأنهما یجتمعان فی الفرس ویفترق الحیوان عن اللاانسان فی الانسان ویفترق اللانسان عن الحیوان فی الحجر، ولکن بین نیضیهما تبایناً کلیاً فان اللاحیوان یباین الانسان کلیاً. و الثانی مثل الطیر و الأسود ان نقیضیهما لا طیر و لا أسود بینهما عموم وخصوص من وجه أیضاً، لأنهما یجتمعان فی القرطاس ویفترق لا طیر فی الثوب الأسود ویفترق لا أسود فی الحمام الأبیض.  
والجامع بین العموم و الخصوص من وجه وبین التباین الکلی هو التباین الجزئی. وللبرهنة علی ذلک نقول:  
المفروض أن ب x ح  
والمدعی أن لا ب یباین لا ح تبایناً جزئیاً:  
(البرهان): لو لم یکن لا ب یباین لا ح تبایناً جزئیاً  
لکان بینهما احدی النسب الأربع بالخصو.  
(1) فلو کان لا ب = لا ح  
للزم أن یکون ب = ح لأن نقیضی المتساویین متساویان و هذا خلاف الفرض.  
(2) و لو کان لا ب > لا ح  
لکان ب ح لأن نقیض الأعم أخص و هذا أیضاً خلاف الفرض.  
(3) و لو کان لا ب x لا ح فقط  
لکان ذلک دائماً مع انه قد یکون بینهما تباین کی کما تقدم فی مثال (لا حیوان وانسان).  
(4) و لو کان لا ب // لا ح فقط  
لکان ذلک دائماً أیضاً مع أنه قد یکون بینهما عموم وخصوص من وجه کما تقدم فی مثال (لا طیر و لا أسود).  
وعلی هذا تعین أن یکون (لا ب) یباین (لا ح) تبایناً جزئیاً (وهو المطلوب).

4 - (نقیضا المتباینین متباینان تبایناً جزئیاً) أیضاً

والبرهان علیه کالبرهان السابق بلا تغییر إلا فی المثال، لأنا نری ان بینهما فی بعض الأمثلة تبایناً کلیاً، کالموجود و المعدوم، ونقیضاهما اللاموجود و اللامعدوم، و فی البعض الآخر عموماً وخصوصاً من وجه، کالانسان و الحجر، ونقیضاهما لا انسان و لا حجر، وبینهما عموم وخصوص من وجه، لأنهما یجتمعان فی الفرس مثلاً ویفترق کل منهما عن الآخر فی عین الآخر، فاللاانسان یفترق عن اللاحجر فی الحجر و اللاحجر عن اللاانسان فی الانسان.

تمرینات

أ - بیِّن ماذا بین الأمثلة الآتیة من النسب الأربع وماذا بین نقیضیهما:  
1 - الکاتب و القارئ  
2 - الشاعر و الکاتب  
3 - الشجاع و الکریم  
4 - السیف و الصارم  
5 - المایع و الماء  
6 - المشترک و المترادف  
7 - السواد و الحلاوة  
8 - الأسود و الحلو  
9 - النائم و الجالس  
10 - اللفظ و الکلام  
ب - اشرح البراهین علی کل واحدة من النسب بین نقیضی الکلیین بعبارة صحة مع عدم استعمال الرموز و الاشارات.  
ج - اذکر مثالین من غیر ما مر علیک لکل من النسب الأربع.

الکلیات الخمسة

اشارة

الکلی: ذاتی وعرضی.  
الذاتی: نوع وجنس و فصل.  
العرضی: خاصة وعرض عام.  
قد یسأل سائل عن شخص انسان (من هو؟).  
و قد یسأل عنه … (ما هو؟).  
فهل تجد فرقاً بین السؤالین؟ لا شک ان الأول سؤال عن ممیزاته الشخصیة. و الجواب عنه: (ابن فلان) ، أو مؤلف کتاب کذا، أو صاحب العمل الکذائی، أو ذو الصفة الکذائیة … وأمثال ذلک من الأجوبة المقصود بها تعیین المسؤول عنه من بین الأشخاص أمثاله. ویغلط المجیب لو قال:  
(انسان) ، لأنه لا یمیزه عن أمثاله من أفراد الانسان. ویصطلح فی هذا العصر علی الجواب عن هذا السؤال ب (الهویة الشخصیة) مأخوذة من کلمة (هو) ، کالمعلومات التی تسجل عن الشخص فی دفتر النفوس.  
أما السؤال الثانی، فانما یسأل به عن حقیقة الشخص التی یتفق بها مع الأشخاص الآخرین أمثاله، و المقصود بالسؤال تعیین تمام حقیقته بین الحقائق لا شخصه بین الأشخاص. و لا یصلح للجواب إلا کمال حقیقته فتقول: (انسان) دون ابن فلان ونحوه. ویسمی الجواب عن هذا السؤال: النوع

1 النوع

وهو أول الکلیات الخمسة  
وسیأتی قریباً تعریفه.  
و قد یسأل السائل عن زید وعمرو و خالد … (ما هی؟).  
و قد یسأل السائل عن زید وعمرو و خالد و هذه الفرس و هذا الأسد (ما هی).  
هل تجد فرقاً بین السؤالین؟ تأمل فیهما، فستجد ان (الأول) سؤال عن حقیقة جزئیات متفقة بالحقیقة مختلفة بالعدد.  
و (الثانی) سؤال عن حقیقة جزئیات مختلفة بالحقیقة و العدد.  
والجواب عن الأول بکمال الحقیقة المشترکة بینهما، فتقول: انسان.  
و هو (النوع) المتقدم ذکره.  
وعن الثانی أیضاً بکمال الحقیقة المشترکة بینها، فتقول: حیوان ویسمی: الجنس

2 الجنس

وهو ثانی الکلیات الخمسة  
وعلیه یمکن تعریفهما بما یأتی:  
1 - (النوع) هو تمام الحقیقة المشترکة بین الجزئیات المتکثرة بالعدد فقط فی جواب ما هو؟  
2 - (الجنس) هو تمام الحقیقة المشترکة بین الجزئیات المتکثرة بالحقیقة فی جواب ما هو؟  
وإذا تکثرت الجزئیات بالحقیقة فلابد أن تتکثر بالعدد قطعاً.  
\* \* \*  
و قد یسأل السائل عن الانسان و الفرس … و القرد (ما هی؟)  
و قد یسأل السائل عن الانسان فقط … (ما هو؟)  
لاحظ ان (الکلیات) هی المسؤول عنها هذه المرة! فماذا تری ینبغی أن یکون الجواب عن کل من السؤالین؟ نقول: أما الأول فهو سؤال عن کلیات مختلفة الحقائق، فیجاب عنه بتمام الحقیقة المشترکة بینها.  
و هو الجنس. فتقول فی المثال: (حیوان). و منه یعرف ان الجنس یقع أیضاً جواباً عن السؤال بما هو عن الکلیات المختلفة بالحقائق التی تکون أنواعاً له، کما یقع جواباً عن السؤال بما هو عن الجزئیات المختلفة بالحقائق.  
وأما الثانی. فهو سؤال بما هو عن کلی واحد. وحق الجواب الصحیح الکامل نقول فی المثال: (حیوان ناطق) ، فیتکفل الجواب بتفصیل ماهیة الکلی المسؤول عنه وتحلیلها إلی تمام الحقیقة التی یشارکه فیها غیره وإلی الخصوصیة التی بها یمتاز عن مشارکاته فی تلک الحقیقة. ویسمی مجموع الجواب (الحد التام) کما سیأتی فی محله. وتمام الحقیقة المشترکة التی هی الجزء الأول من الجواب هی (الجنس) و قد تقدم. و الخصوصیة الممیزة التی هی الجزء الثانی من الجواب هی: الفصل

3 الفصل

وهو ثالث الکلیات و من هذا یتضح ان الفصل جزء من مفهوم الماهیة، ولکنه الجزء المختص بها الذی یمیزها عن جمیع ما عداها، کما ان الجنس جزؤها المشترک الذی أیضاً یکون جزءاً للماهیات الأخری.  
ویبقی شیء ینبغی ذکره، و هو أنا کیف نسأل لیقع الفصل وحده جواباً؟ وبعبارة أوضح: ان الفصل وحده یقع فی الجواب عن أی سؤال».  
نقول: یقع الفصل جواباً عما إذا سألنا عن خصوصیة الماهیة التی بها نمتاز عن أغیارها، بعد أن نعرف تمام الحقیقة المشترکة بینها وبین أغیارها. فإذا رأینا شبحاً من بعید وعرفنا انه حیوان وجهلنا خصوصیته بطبیعتنا نسأل فنقول: (أی حیوان هو فی ذاته). و إن شئت قلت بدل فی ذاته: فی جوهره أو حقیقته، فإن المعنی واحد. و الجواب عن الأول (ناطق) فقط و هو فصل الإنسان أو (صاهل) و هو فصل الفرس.  
و عن الثانی (حساس) مثلاً و هو فصل الحیوان.  
إذن یصح أن نقول ان الفصل یقع فی جواب (أی شیء). وشیء کنایة عن الجنس الذی عرف قبل السؤال عن الفصل. وعلیه یصح تعریف الفصل بما یأتی:  
«هو جزء الماهیة المختص بها الواقع فی جواب أی شیء هو فی ذاته».

تقسیمات

(1) النوع: حقیقی واضافی.  
(2) الجنس: قریب وبعید ومتوسط.  
(3) النوع الاضافی: عال وسافل ومتوسط.  
(4) الفصل: قریب وبعید. مقوِّم ومقسِّم.  
(1) لفظ النوع مشترک بین معنیین أحدهما (الحقیقی) ، و هو أحد الکلیات الخمسة، و قد تقدم. وثانیهما (الاضافی). و المقصود به الکلی الذی فوقه جنس. فهو نوع بالاضافة إلی الجنس الذی فوقه سواء کان نوعاً حقیقیاً أو لم یکن، کالانسان بالاضافة إلی جنسه و هو الحیوان، وکالحیوان بالاضافة إلی جنسه و هو الجسم النامی، وکالجسم النامی بالاضافة إلی الجسم المطلق، وکالجسم المطلق بالاضافة إلی الجوهر.  
(2) قد تتألف سلسلة من الکلیات یندرج بعضها تحت بعض، کالسلسلة المتقدمة التی تبتدیء بالانسان وتنتهی بالجوهر. فإذا ذهبت بها (متصاعداً) من الانسان، فمبدؤها (النوع) و هو الانسان فی المثال، وبعده الجنس الأدنی الذی هو مبدأ سلسلة الأجناس، ویسمی (الجنس القریب) ، لأنه أقربها إلی النوع. ویسمی أیضاً (الجنس السافل).  
و هو الحیوان فی المثال.  
ثم هذا الجنس فوقه جنس أعلی … حتی تنتهی إلی الجنس الذی لیس فوقه جنس. ویسمی (الجنس البعید) و (الجنس العالی) و (الجنس المتوسط). ویسمی (بعیداً) أیضاً کالجسم المطلق و الجسم النامی. فالجنس علی هذا قریب وبعید ومتوسط أو سافل وعال ومتوسط.  
(3) و إذا ذهبت فی السلسلة متنازلاً مبتدئاً من جنس الأجناس إلی ما دونه، حتی تنتهی إلی النوع الذی لیس تحته نوع. فما کان بعد جنس الأجناس یسمی (النوع العالی) ، و هو مبدأ سلسلة الأنواع الاضافیة، و هو الجسم المطلق فی المثال. وأخیرها أی منتهی السلسلة یسمی (نوع الأنواع) أو (النوع السافل) ، و هو الانسان فی المثال. أما ما یقع بین العالی و السافل فهو (المتوسط) ، کالحیوان و الجسم النامی. فالجسم النامی جنس متوسط ونوع متوسط.  
إذن النوع الاضافی: عال ومتوسط وسافل.  
(تنبیه) یتضح مما سبق ان کلا من المتوسطات لا بد أن یکون نوعاً لما فوقه وجنساً لما تحته. و المتوسط النوع و الجنس قد یکون واحداً إذا تألفت سلسلة الکلیات من أربعة، و قد یکون أکثر إذا کانت السلسلة أکثر من أربعة.  
فمثال الأول: (الماء) المندرج تحت (السائل) المندرج تحت (الجسم) المندرج تحت (الجوهر). أو (البیاض) المندرج تحت (اللون) المندرج تحت (الکیف المحسوس) المندرج تحت (الکیف).  
ومثال الثانی: سلسلة الانسان إلی الجوهر المؤلفة من خمسة کلیات کما تقدم، أو (متساوی الساقین) المندرج تحت (المثلث) المندرج تحت (الشکل المستقیم الاضلاع) المندرج تحت (الشکل المستوی) المندرج تحت (الشکل) المندرج تحت (الکم). و هذه السلسلة مؤلفة من ستة کلیات، و الأنواع المتوسطة ثلاثة (المثلث، و الشکل المستقیم الاضلاع، و الشکل المستوی). و الأجناس المتوسطة ثلاثة أیضاً (الشکل المستقیم الاضلاع، و الشکل المستوی، و الشکل).  
(4) وکل نوع اضافی لابد له من صل یکون جزءاً من ماهیته یقومها ویمیزها عن الأنواع الأخر التی فی عرضه المشترکة معه فی الجنس الذی فوقه، کما یقسم الجنس إلی قسمین أحدهما نوع ذلک الفصل وثانیهما ما عداه، کالحساس المقوم للحیوان و المقسم للجسم النامی إلی حیوان و غیر حیوان فیقال:  
الجسم النامی حساس و غیر حساس.  
ولکن الفصل الذی یقوِّم نوعه المساوی له لابد أن یقوِّم أیضاً ما تحته من الأنواع. فالحساس المقوم للحیوان یقوم الانسان و غیره من أنواع الحیوان أیضاً. لأن الفصل للعالی لابد أن یکون جزءاً من العالی، و العالی جزء من السافل، وجزء الجزء جزء. فیکون الفصل المقوم للعالی جزءاً من السافل، فیقومه.  
والقاعدة أیضاً إذا لوحظ بالقیاس إلی نوعه المساوی له قیل له (الفصل القریب) کالحساس بالقیاس إلی الحیوان، و الناطق بالقیاس إلی الانسان. و إذا لوحظ بالقیاس إلی النوع الذی تحت نوعه قیل له (الفصل البعید) ، کالحساس بالقیاس إلی الانسان.  
والخلاصة: إن الفصل الواحد یسمی قریباً وبعیداً باعتبارین. ویسمی مقوماً ومقسماً باعتبارین.

الذاتی و العرضی

للذاتی و العرضی اصطلاحات فی المنطق تختلف معانیها. و لا یهمنا الآن التعرض إلا لاصطلاحهم فی هذا الباب، و هو الذی یسمونه بکتاب (ایساغوجی) أی کتاب الکلیات الخمسة، حسب وضع مؤسس المنطق الحکیم (أرسطو). و کان علینا أن نتعرض لهذا الاصطلاح فی أول بحث الکلیات الخمسة، لولا انا أردنا ایضاح المعنی المقصود منه بتقدیم شرح الکلیات الثلاثة المتقدمة، فنقول:  
1 - (الذاتی): هو المحمول الذی تتقوم ذات الموضوع به غیر خارج عنها. ونعنی (بما تتقوم ذات الموضوع به) ان ماهیة الموضوع لا تتحقق إلا به فهو قوامها، سواء کان هو نفس الماهیة کالانسان المحمول علی زید وعمرو، أو کان جزءاً منها کالحیوان المحمول علی الانسان أو الناطق المحمول علیه، فان نفس الماهیة أو جزأها یسمی (ذاتیاً).  
وعلیه، فالذاتی یعم النوع و الجنس و الفصل، لأن النوع نفس الماهیة الداخلة فی ذات الأفراد، و الجنس و الفصل جزآن داخلان فی ذاتها.  
2 - (العرضی): هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع، لاحقاً له بعد تقومه بجمیع ذاتیاته، کالضاحک اللاحق للانسان، و الماشی اللاحق للحیوان، و المتحیز اللاحق للجسم.  
وعندما یتضح هذا الاصطلاح ندخل الآن فی بحث باقی الکلیات الخمسة، و قد بقی منها أقسام العرضی، فان العرضی ینقسم إلی:  
الخاصة و العرض العام  
الخاصة و العرض العام  
لأن العرضی: و اما أن یختص بموضوعه الذی حمل علیه أی لا یعرض لغیره، فهو (الخاصة) سواء کانت مساویة لموضوعها کالضاحک بالنسبة إلی الانسان، أو کانت مختصة ببعض أفراده کالشاعر و الخطیب و المجتهد العارضة علی بعض أفراد الانسان. وسواء کانت خاصة للنوع الحقیقی کالأمثلة السابقة، أو للجنس المتوسط کالمتحیز خاصة الجسم، و الماشی خاصة الحیوان، أو لجنس الأجناس، کالموجود لا فی موضوع خاصة الجوهر.  
وإما أن یعرض لغیر موضوعه أیضاً أی لا یختص به فهو (العرض العام) کالماشی بالقیاس إلی الانسان، و الطائر بالقیاس إلی الغراب، و المتحیز بالقیاس إلی الحیوان، أو بالقیاس إلی الجسم النامی.  
وعلیه، یمکن تعریف الخاصة و العرض العام بما یأتی:  
(الخاصة): الکلی الخارج المحمول الخاص بموضوعه.  
(العرض العام): الکلی الخارج المحمول علی موضوعه و غیره.

تنبیهات وتوضیحات

الاول:  
1 - قد یکون الشیء الواحد خاصة بالقیاس إلی موضوع وعرضاً عاماً بالقیاس إلی آخر، کالماشی، فانه خاصة للحیوان وعرض عام للانسان. ومثله، الموجود لا فی موضوع، و المتحیز، ونحوها، مما یعرض الأجناس.  
الثانی:  
2 - و قد یکون الشیء الواحد عرضیاً بالقیاس إلی موضوع، وذاتیاً بالقیاس إلی آخر، کالملون، فانه خاصة الجسم مع انه جنس للأبیض و الأسود ونحوهما. ومثله مفرق البصر، فانه عرضی بالقیاس إلی الجسم مع انه فصل للأبیض، لأن الأبیض (ملون مفرق البصر).  
الثالث:  
3 - کل من الخاصة و الفصل قد یکون مفرداً و قد یکون مرکباً. مثال المفرد منهما الضاحک و الناطق. ومثال المرکب من الخاصة قولنا للانسان: «منتصب القامة بادی البشرة». ومثال المرکب من الفصل قولنا للحیوان: «حساس متحرک بالارادة».

4 صنف:

تقدم ان الفصل یقوم النوع ویمیزه عن أنواع جنسه، أی یقسم ذلک الجنس، أو فقل (ینوع) الجنس. أما الخاصة فانها لا تقوّم الکلی الذی تختص به قطعاً، إلا انها تمیزه عن غیره، أی انها تقسم ما فوق ذلک الکلی. فهی کالفصل من هذه الناحیة فی کونها تقسم الجنس، وتزید علیه بأنها تقسم العرض العام أیضاً، کالموجود لا فی موضوع الذی یقسم (الموجود) إلی جوهر و غیر جوهر.  
وتزید علیه أیضاً بأنها تقسم کذلک النوع، و ذلک عند ما تختص ببعض أفراد النوع کما تقدم، کالشاعر المقسم للانسان. و هذا التقسیم للنوع یسمی فی اصطلاح المنطقیین (تصنیفاً) ، وکل قسم من النوع یسمی (صنفاً).  
فالصنف: کل کلی أخص من النوع ویشترک مع باقی أصناف النوع فی تمام حقیقتها، ویمتاز عنها بأمر عارض خارج عن الحقیقة.  
والتصنیف کالتنویع، إلا ان التنویع للجنس باعتبار الفصول الداخة فی حقیقة الأقسام. و التصنیف لنوع باعتبار الخواص الخارجة عن حقیقة الأقسام کتصنیف الانسان إلی شرقی وغربی، وإلی عالم وجاهل، وإلی ذکر وأنثی … وکتصنیف الفرس إلی أصیل وهجین، وتصنیف النخل إلی زهدی وبربن وعمرانی … إلی ما شاء الله من التقسیمات للأنواع باعتبار أمور عارضة خارجة عن حقیقتها.

5 الحمل وأنواعه

اشارة

5 - وصفنا کلاً من الکلیات الخمسة (بالمحمول). وأشرنا إلی أن الکلی المحمول ینقسم إلی الذاتی و العرضی. و هذا أمر یحتاج إلی التوضیح و البیان.  
لأن سائلاً قد یسأل فیقول:  
ان النوع قد یحمل علی الجنس، کما یقال مثلاً: الحیوان إنسان وفرس وجمل … إلی آخره، مع ان الانسان بالقیاس إلی الحیوان لیس ذاتیاً له، لأنه لیس تمام الحقیقة و لا جزأها، و لا عرضیاً خارجاً عنه. أفهناک واسطة بین الذاتی و العرضی أم ماذا؟  
وقد یسأل ثانیاً فیقول:  
ان الحد التام یحمل علی النوع و الجنس، کما یقال:  
الانسان حیوان ناطق. و الحیوان جسم تام حساس متحرک بالارادة. وعلیه فالحد التام کلی محمول، و هو تمام حقیقة موضوعه، مع انه لیس نوعاً له و لا جنساً و لا فصلاً، فینبغی أن یجعل للذاتی قسماً رابعاً. بل لا ینبغی تسمیته بالذاتی لأنه هو نفس الذات و الشیء لا ینسب إلی نفسه، و لا بالعرضی لأنه لیس بخارج عن موضوعه، فیجب أن یکون واسطة بین الذاتی و العرضی.  
وقد یسأل ثالثاً فیقول:  
ان المنطقیین یقولون ان الضحک خاصة الانسان و المشی عرض عام له مثلاً، مع ان الضحک و المشی لا یحملان علی الانسان، فلا یقال الانسان ضحک، و قد ذکرتم ان الکلیات کلها محمولات علی موضوعاتها، فما السر فی ذلک؟  
ولکن هذا السائل إذا اتضح له المقصود من (الحمل) ینقطع لدیه الکلام، فان الحمل له ثلاثة تقسیمات. و المراد منه هنا بعض أقسامه فی کل من التقسیمات فنقول:

1 - الحمل: طبعی ووضعی

اعلم ان کل محمول فهو کلی حقیقی، لأن الجزئی الحقیقی بما هو جزئی لا یحمل علی غیره. وکل کلی أعم بحسب المفهوم فهو محمول بالطبع علی ما هو أخص منه مفهوماً، کحمل الحیوان علی الانسان، و الانسان علی محمد، بل وحمل الناطق علی الانسان. ویسمی مثل هذا (حملاً طبعیاً) أی اقتضاه الطبع و لا یأباه.  
وأما العکس، و هو حمل الأخص مفهوماً علی الأعم، فلیس هو حملاً طبعیاً، بل بالوضع و الجعل، لأنه یأباه الطبع و لا یقبله فلذلک یسمی (حملاً وضعیاً) أو جعلیاً.  
ومرادهم بالأعم بحسب المفهوم غیر الأعم بحسب المصداق الذی تقدم الکلام علیه فی النسب: فان الأعم قد یراد منه الأعم باعتبار وجوده فی أفراد الأخص و غیر أفراده کالحیوان بالقیاس إلی الانسان و هو المعدود فی النسب. و قد یراد منه الأعم باعتبار المفهوم فقط و إن کان مساویاً بحسب الوجود، کالناطق بالقیاس إلی الانسان، فان مفهومه انه شیء ما له النطق من غیر التفات إلی کون ذلک الشیء انساناً أو لم یکن، وانما یستفاد کون الناطق انساناً دائماً من خارج المفهوم.  
فالناطق بحسب المفهوم أعم من الانسان و کذلک الضاحک، و إن کانا بحسب الوجود مساویین له … و هکذا جمیع المشتقات لا تدل علی خصوصیة ما تقال علیه کالصاهل بالقیاس إلی الفرس و الباغم للغزال و الصادح للبلبل و الماشی للحیوان.  
وإذا اتضح ذلک یظهر الجواب عن السؤال الأول، لأن المقصود من المحمول فی الکلیات الخمسة المحمول بالطبع لا مطلقاً.

2 - الحمل: ذاتی أولی، وشایع صناعی

واعلم ان معنی الحمل هو الاتحاد بین شیئین، لأن معناه ان هذا ذاک. و هذا المعنی کما یتطلب الاتحاد بین الشیئین یستدعی المغایرة بینهما، لیکونا حسب الفرض شیئین. ولولاها لم یکن إلا شیء واحد لا شیئان.  
وعلیه، لابدّ فی الحمل من الاتحاد من جهة و التغایر من جهة أخری، کما یصح الحمل. ولذا لا یصح الحمل بین المتباینین إذ لا اتحاد بینهما. و لا یصح حمل الشیء علی نسه، إذ الشیء لا یغایر نفسه.  
ثم ان هذا الاتحاد أما أن یکون فی المفهوم، فالمغایرة لابدّ أن تکون اعتباریة. ویقصد بالحمل حینئذ أن مفهوم الموضوع هو بعینه نفس مفهوم المحمول وماهیته، بعد أن یلحظا متغایرین بجهة من الجهات. مثل قولنا: (الانسان حیوان ناطق) ، فان مفهوم الانسان ومفهوم حیوان ناطق واحد إلا أن التغایر بینهما بالاجمال و التفصیل، و هذا النوع من الحمل یسمی (حملاً ذاتیاً أولیاً).  
وأما أن یکون الاتحاد فی الوجود و المصداق، و المغایرة بحسب المفهوم. ویرجع الحمل حینئذٍ إلی کون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول ومصادیقه. مثل قولنا: (الانسان حیوان) ، فان مفهوم انسان غیر مفهوم حیوان، ولکن کل ما صدق علیه الانسان صدق علیه الحیوان. و هذا النوع من الحمل یسمی (الحمل الشایع الصناعی) أو (الحمل المتعارف) ، لأنه هو الشایع فی الاستعمال المتعارف فی صناعة العلوم.  
وإذا اتضح هذا البیان یظهر الجواب عن السؤال الثانی أیضاً، لأن المقصود من المحمول فی باب الکلیات هو المحمول بالحمل الشایع الصناعی. وحمل الحد التام من الحمل الذاتی الأولی.

3 - الحمل: مواطاة واشتقاق

إذا قلنا: الانسان ضاحک، فمثل هذا الحمل یسمی (حمل مواطاة) أو (حمل هوهو) ومعناه ان ذات الموضوع نفس المحمول. و إذا شئت فقل معناه. هذا ذاک. و المواطاة معناها الاتاق. وجمیع الکلیات الخمسة یحمل بعضها علی بعض و علی أفرادها بهذا الحمل.  
وعندهم نوع آخر من الحمل یسمی (حمل اشتقاق) أو حمل (ذو هو) ، کحمل الضحک علی الانسان، فانه لا یصح أن تقول الانسان ضحک، بل ضاحک أو ذو ضحک. وسمی حمل اشتقاق وذو هو، لأن هذا المحمول بدون أن یشتق منه اسم کالضاحک أو یضاف إلیه (ذو) لا یصح حمله علی موضوعه، فیقال للمشتق کالضاحک محمولاً بالمواطاة، وللمشتق منه کالضحک محمولاً بالاشتقاق.  
والمقصود بیانه ان المحمول بالاشتقاق کالضحک و المشی و الحس لا یدخل فی أقسام الکلیات الخمسة، فلا یصح أن یقال:  
الضحک خاصة للإنسان، و لا اللون خاصة للجسم، و لا الحس فصل للحیوان، بل الضاحک و الملون هو الخاصة، و الحساس هو الفصل … وهکذا. و إذا وقع فی کلمات القوم شیء من هذا القبیل فمن التساهل فی التعبیر الذی قد یشوش أفکار المبتدئین، إذ تری بعضهم یعبر بالضحک ویرید منه الضاحک. وبهذا یظهر الجواب عن السؤال الثالث.  
نعم (اللون) بالقیاس إلی البیاض کلی و هو جنس له، لأنک تحمله علیه حمل مواطاة، فتقول: البیاض لون. أما اللون و البیاض بالقیاس إلی الجسم فلیسا من الکلیات المحمولة علیه.  
السادس: العروض معناه الحمل  
6 - ثم لا یشتبه علیک الأمر، فتقول: انکم قلتکم الکلی الخارج ان عرض علی موضوعه فقط فهو الخاصة وإلا فالعرض العام. و الضحک لا شک یعرض علی الإنسان ومختص به. فاذن یجب أن یکون خاصة.  
فانا نرفع هذا الاشتباه ببیان العروض المقصود به فی الباب، فان المراد منه هو الحمل حملاً عرضیاً لا ذاتیاً. وعلیه فالضحک لا یعرض علی الإنسان بهذا المعنی. و إذا قیل یعرض علی الإنسان فبمعنی آخر للعروض و هو الوجود فیه.  
وعندهم تعبیر آخر بسبب الاشتباه، و هو قولهم الکلی الخارج عرض خاص وعرض عام، فیطلقون العرض علی الکلی الخارج، ثم یقولون لمثل الضحک انه عرض. و المقصود بالعرض فی التعبیر الأول هو العرضی مقابل الذاتی، و المقصود بالعرض فی الثانی هو الموجود فی الموضوع مقابل الجوهر الموجود لا فی موضوع.  
ومثل اللون یسمی عرضاً بالمعنی الثانی لأنه موجود فی موضوع، ولکن لا یصح أن یسمی عرضاً بالمعنی الأول أبداً، لأنه بالقیاس إلی الجسم لا یحمل علیه حمل مواطاة وبالقیاس إلی ما تحته من الأنواع کالسواد و البیاض هو ج نس لها کما تقدم، فهو حینئذ ذاتی لا عرضی.

تقسیمات العرضی

العرضی: لازم ومفارق.  
1 - (اللازم): ما یمتنع انفکاکه عقلاً عن موضوعه، کوصف (الفرد) للثلاثة و (الزوج) للأربعة، و (الحارة) للنار …  
2 - (المفارق): ما (لا) یمتنع انفکاکه عقلاً عن موضوعه، کأوصاف الإنسان المشتقة من أفعاله وأحواله، مثل قائم وقاعد ونائم وصحیح وسقیم، و ما إلی ذلک، و إن کان لا ینفک أبداً: فانک تری ان وصف العین (بالزرقاء) لا ینفک عن وجود العین، ولکنه مع ذلک بعد عرضیاً مفارقاً، لأنه لو أمکنت حیلة لازالة الزرقة لما امتنع ذلک وتبقی العین عیناً. و هذا لا یشبه اللازم، فلو قدرت حیلة لسلخ وصف الفرد عن الثلاثة لما أمکن أن تبقی الثلاثة ثلاثة، و لو قدر سلخ وصف الحرارة عن النار لبطل وجود النار. و هذا معنی امتناع الانفکاک عقلاً.  
اللازم: بیّن و غیر بیّن.  
البیّن: بیّن بالمعنی الأخص، وبین بالمعنی الأعم.  
1 - (البین بالمعنی الأخص): ما یلزم من تصور ملزومه تصوره، بلا حاجة إلی توسط شیء آخر.  
2 - (البین بالمعنی الأعم): ما یلزم من تصوره وتصور الملزوم وتصور النسبة بینهما الجزم بالملازمة. مثل: الاثنان نصف الأربعة أو ربع الثمانیة، فانک إذا تصورت الاثنین قد تغفل عن انها نصف الأربعة أو ربع الثمانیة، ولکن إذا تصورت أیضاً الثمانیة مثلاً، وتصورت النسبة بینهما تجزم انها ربعها. و کذا إذا تصورت الأربعة و النسبة بینهما تجزم انها نصفها … و هکذا فی نسبة الاعداد بعضها إلی بعض.  
و من هذا الباب لزوم وجوب المقدمة لوجوب ذی المقدمة، فانک إذا تصورت وجوب الصلاة، وتصورت الوضوء، وتصورت النسبة بینه وبین الصلاة و هی توقف الصلاة الواجبة علیه، حکمت بالملازمة بین وجوب الصلاة ووجوبه.  
وانما کان هذا القسم من البین أعم، لأنه لا یفرق فیه بین أن یکون تصور الملزوم کافیاً فی تصور اللازم وانتقال الذهن إلیه وبین ألا یکون کافیاً، بل لابدّ من تصور اللازم وتصور النسبة للحکم بالملازمة. وإنما یکون تصور الملزوم کافیاً فی تصور اللازم عند ما یألف الذهن الملازمة بین الشیئین علی وجه یتداعی عنده المتلازمان فاذا وُجد أحدهما فی الذهن وجد الآخر تبعاً له، فتکون الملازمة حینئذٍ ذهنیة.  
3 - (غیر البیّن) و هو ما یقابل البین مطلقاً، بأن یکون التصدیق و الجزم بالملازمة لا یکفی فیه تصور الطرفین و النسبة بینهما. بل یحتاج اثبات الملازمة إلی إقامة الدلیل علیه. مثل الحکم بأن المثلث زوایاه تساوی قائمتین، فإن الجزم بهذه الملازمة یتوقف علی البرهان الهندسی، و لا یکفی تصور زوایا المثلث وتصور القائمتین وتصور النسبة للحکم بالتساوی.  
والخلاصة: معنی البین مطلقاً ما کان لزومه بدیهیاً، و غیر البین ما کان لزومه نظریاً.  
المفارق: دائم وسریع الزوال وبطیئة.  
(الدائم): کوصف الشمس بالمتحرکة، ووصف العین بالزرقاء. (سریع الزوال): کحمرة الخجل وصفرة الخوف. (بطیء الزوال): کالشباب للإنسان.

الکلی المنطقی و الطبیعی و العقلی

إذا قیل: (الإنسان کلی) مثلاً، فهنا ثلاثة أشیاء: ذات الإنسان بما هو إنسان، ومفهوم الکلی بما هو کلی مع عدم الالتفات إلی کونه انساناً أو غیر انسان، و الانسان بوصف کونه کلیاً. أو فقل الأشیاء الثلاثة هی: ذات الموصوف مجرداً، ومفهوم الوصف مجرداً، و المجموع من الموصوف و الوصف.  
1 - فان لاحظ العقل (والعقل قادر علی هذه التصرفات) نفس ذات الموصوف بالکلی مع قطع النظر عن الوصف، بأن یعتبر الانسان، مثلاً، بما هو انسان من غیر التفات إلی انه کلی أو غیر کلی، و ذلک عند ما یحکم علیه بأنه حیوان ناطق فانه أی ذات الموصوف بما هو عند هذه الملاحظة یسمی (الکلی الطبیعی). ویقصد به طبیعة الشیء بما هی.  
والکلی الطبیعی موجود فی الخارج بوجود أفراده.  
2 - و إن لاحظ العقل مفهوم الوصف بالکلی وحده، و هو أن یلاحظ مفهوم (ما لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین) مجرداً عن کل مادة مثل انسان وحیوان وحجر و غیرها فانه أی مفهوم الکلی بما هو عند هذه الملاحظة، یسمی (الکلی المنطقی).  
والکلی المنطقی لا وجود له إلا فی العقل، لأنه مما ینتزعه ویفرضه العقل، فهو من المعانی الذهنیة الخالصة التی لا موطن لها خارج الذهن.  
3 - و إن لاحظ العقل المجموع من الوصف و الموصوف، بأن لا یلاحظ ذات الموصوف وحده مجرداً، بل بما هو موصوف بوصف الکلیة، کما یلاحظ الانسان بما هو کلی لا یمتنع صدقه علی الکثیر فانه أی الموصوف بما هو موصوف بالکلی یسمی (الکلی العقلی) لأنه لا وجود له إلا فی العقل، لاتصافه بوصف عقلی، فان کل موجود فی الخارج لابد أن یکون جزئیاً حقیقیاً.  
ونشبه هذه الاعتبارات الثلاث لأجل توضیحها بما إذا قیل: (السطح فوق) ، فإذا لاحظت (ذات السطح) بما یشتمل علیه من آجر وخشب ونحوهما وقصرت النظر علی ذلک غیر ملتفت إلی أنه فوق أو تحت، فهو شبیه بالکلی الطبیعی. و إذا لاحظت مفهوم (الفوق) وحده مجرداً عن شیء هو فوق، فهو شبیه بالکلی المنطقی. و إذا لاحظت ذات السطح بوصف انه فوق. فهو شبیه بالکلی العقلی.  
واعلم ان جمیع الکلیات الخمسة وأقسامها، بل الجزئی أیضاً، تصح فیها هذه الاعتبارات الثلاثة، فیقال علی قیاس ما تقدم:  
نوع طبیعی ومنطقی وعقلی، وجنس طبیعی ومنطقی وعقلی … إلی آخرها.  
فالنوع الطبیعی مثل انسان بما هو انسان، و النوع المنطقی هو مفهوم «تمام الحقیقة المشترکة بین الجزئیات المتکثرة بالعدد فی جواب ما هو»، و النوع العقلی هو مفهوم الانسان بما هو تمام الحقیقة المشترکة بین الجزئیات المتکثرة بالعدد … و هکذا یقال فی باقی الکلیات و فی الجزئی أیضاً.

تمرینات

(1) إذا قیل: التمر لذیذ الطعم مغذ من السکریات و من أقسام مأکول الانسان بل مطلق المأکول، و هو جسد جامد، فیدخل فی مطلق الجسم، بل الجوهر فالمطلوب ان ترتب سلسلة الأجناس فی هذه الکلیات متصاعداً وسلسلة الأنواع متنازلاً. بعد التمییز بین الذاتی و العرضی. واذکر بعد ذلک أقسام الأنواع الاضافیة من هذه الکلیات وأقسام العرضیات منها.  
(2) و إذا قیل: الخمر جسم مایع مسکر محرم شرعاً سالب للعقل مضر بالصحة مهدم للقوی فالمطلوب أن تمیز الذاتی من العرضی فی هذه الکلیات واستخراج سلسلة الکلیات متصاعدة أو متنازلة.  
(3) و إذا قیل: الحدید جسم صلب من المعادن التی تتمدد بالطرق و التی تصنع منها الآلات وتصدأ بالماء فالمطلوب تألیف سلسلة الکلیات متصاعدة أو متنازلة مع حذف ما لیس من السلسلة.  
(4) إذا قسمنا الاسم إلی مرفوع ومنصوب ومجرور فهذا من باب تقسیم الجنس إلی أنواعه أو تقسم النوع إلی أصنافه؟ اذکر ذلک مع بیان السبب.

الباب الثالث: المعرف، وتلحق به القسمة

المقدمة فی مطلب ما وأی و هل ولم

المقدمة فی مطلب ما وأی و هل ولم

إذا اعترضتک لفظة من أیة لغة کانت، فهنا خمس مراحل متوالیة، لابد لک من اجتیازها لتحصیل المعرفة، فی بعضها یطلب العلم التصوری، و فی بعضها الآخر العلم التصدیقی.  
(المرحلة الأولی) تطلب فیها تصور معنی اللفظ تصوراً إجمالیاً، فتسأل عنه سؤالاً لغویاً صرفاً، إذا لم تکن تدری لأی معنی من المعانی قد وضع. و الجواب یقع بلفظ آخر یدل علی ذلک المعنی، کما إذا سألت عن معنی لفظ (غضنفر) ، فیجاب: أسد.  
و عن معنی (سُمیدع) ، فیجاب: سید … وهکذا. ویسمی مثل هذا الجواب (التعریف اللفظی). وقوامیس اللغات هی المتعهدة بالتعاریف اللفظیة.  
وإذا تصورت معنی اللفظ اجمالاً، فزعت نفسک إلی:  
(المرحلة الثانیة) ، إذ تطلب تصور ماهیة المعنی، أی تطلب تفصیل ما دل علیه الاسم اجمالا. لتمییزه عن غیره فی الذهن تمییزاً تاماً، فتسأل عنه بکلمة (ما) فتقول: (… ما هو؟).  
وهذه (ما) تسمی (الشارحة) ، لأنها یسأل بها عن شرح معنی اللفظ. و الجواب عنه یسمی (شرح الاسم) وبتعبیر آخر (التعریف الاسمی). و الأصل فی الجواب أن یقع بجنس المعنی وفصله القریبین معاً، ویسمی (الحد التام الاسمی). ویصح أن یجاب بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها، أو بأحدهما منضماً إلی الجنس البعید، أو بالخاصة منضمة إلی الجنس القریب. وتسمی هذه الأجوبة تارة بالحد الناقص وأخری بالرسم الناقص أو التام، ولکنها توصف جمیعاً بالاسمی. وسیأتیک تفصیل هذه الاصطلاحات.  
ولو فرض ان المسؤول أجاب خطأ بالجنس القریب وحده، کما لو قال (شجرة) فی جواب (ما النخلة) فان السائل لا یقنع بهذا الجواب، وتتوجه نفسه إلی السؤال عن ممیزاتها عن غیرها، فیقول:  
(أیة شجرة هی فی ذاتها) أو (أیة شجرة هی فی خاصتها) ، فیقع الجواب عن الأول بالفصل وحده فیقول:  
(مثمرة التمر) ، و عن الثانی بالخاصة فیقول:  
(ذات السعف) مثلاً.  
وهذا هو موقع السؤال بکلمة (أی). وجوابها الفصل أو الخاصة.  
وإذا حصل لک العلم بشرح المعنی تفزع نفسک إلی:  
(المرحلة الثالثة): و هی طلب التصدیق: بوجود الشیء، فتسأل عنه ب (هل) وتسمی (هل البسیطة) ، فتقول: هل وجد کذا، أو هل هو موجود.

(ما) الحقیقیة

تنبیه ان هاتین المرحلتین الثانیة و الثالثة یتعاقبان فی التقدم و التأخر، فقد تتقدم الثانیة، علی حسب ما رتبناهما و هو الترتیب الذی یقتضیه الطبع، و قد تتقدم الثالثة، و ذلک عند ما یکون السائل من أول الأمر عالماً بوجود الشیء المسئول عنه، أو أنه علی خلاف الطبع قدم السؤال عن وجوده فأجیب.  
وحینئذٍ اذا کان عالماً بوجود الشیء قبل العلم بتفصیل ما أجمله اللفظ الدال علیه، ثم سأل عنه ب (ما) ، فإن ما هذه تسمی (الحقیقیة). و الجواب عنها نفس الجواب عن (ما الشارحة) ، بلا فرق بینهما إلا من جهة تقدم الشارحة علی العلم بوجوده وتأخر الحقیقیة عنه.  
وانما سمیت حقیقیة، لأن السؤال بها عن الحقیقة الثابتة و الحقیقة باصطلاح المناطقة هی الماهیة الموجودة و الجواب عنها یسمی (تعریفاً حقیقیاً) و هو نفسه الذی کان یسمی (تعریفاً اسمیاً) قبل العلم بالوجود ولذا قالوا:  
«الحدود قبل الهلیات البسیطة حدود اسمیة و هی بأعیانها بعد الهلیات تنقلب حدوداً حقیقیة».  
وإذا حصلت لک هذه المراحل انتقلت بالطبع إلی:  
(المرحلة الرابعة): و هی طلب التصدیق بثبوت صفة أو حال للشیء، ویسأل عنه ب (هل) أیضاً، ولکن تسمی هذه (هل المرکبة) ، لأنه یسأل بها عن ثبوت شیء لشیء بعد فرض وجوده، و البسیطة یسأل بها عن ثبوت الشیء فقط، فیقال للسؤال بالبسیطة مثلاً: هل الله موجود. وللسؤال بالمرکبة بعد ذلک: هل الله الموجود مرید.  
فإذا أجابک المسؤول عن هل البسیطة أو المرکبة تنزع نفسک إلی:  
(المرحلة الخامسة): و هی طلب العلة: أما علة الحکم فقط أی البرهان علی ما حکم به المسؤول فی الجواب عن هل أو علة الحکم وعلة الوجود معاً، لتعرف السبب فی حصول ذلک الشیء واقعاً. ویسأل لأجل کل من الغرضین بکلمة (لِمَ) الاستفهامیة، فتقول لطلب علة الحکم مثلاً: (لِمَ کان الله مریداً). وتقول مثلاً لطلب علة الحکم وعلة الوجود معاً: (لِمَ کان المغناطیس جاذباً للحدید؟) ، کما لو کنت قد سألت هل المغناطیس جاذب للحدید؟ فأجاب المسؤول بنعم، فان حقک أن تسأل ثانیاً عن العلة فتقول (لِمَ).  
تلخیص وتعقیب  
ظهر مما تقدم أن:  
(ما) لطلب تصور ماهیة الشیء. وتنقسم إلی الشارحة و الحقیقیة. ویشتق منها مصدر صناعی، فیقال:  
(مائیة). ومعناه الجواب عن ما. کما ان (ماهیة) مصدر صناعی من (ما هو).  
و (أی) لطلب تمییز الشیء عما یشارکه فی الجنس تمییزاً ذاتیاً أو عرضیاً، بعد العلم بجنسه.  
و (هل) تنقسم إلی «بسیطة» ویطلب بها التصدیق بوجود الشیء أو عدمه، و «مرکبة» ویطلب بها التصدیق بثبوت شیء لشیء أو عدمه، ویشتق منها مصدر صناعی، فیقال:  
(الهلیة) البسیطة أو المرکبة.  
و (لِمَ) یطلب بها تارة علة التصدیق فقط، وأخری علة التصدیق و الوجود معاً. ویشتق منها م صدر صناعی، فیقال (لَمیَّة) بتشدید المیم و الیاء. مثل (کمیة) من (کم) الاستفهامیة. فمعنی لمیَّة الشیء: علیّته.

فروع المطالب

ما تقدم هی أصول المطالب التی یسأل عنها بتلک الأدوات، و هی المطالب الکلیة التی یبحث عنها فی جمیع العلوم. وهناک مطالب أخری یسأل عنها بکیف وأین ومتی وکم ومن. و هی مطالب جزئیة أی أنها لیست من أمهات المسائل بالقیاس إلی المطالب الأولی لعدم عموم فائدتها، فإن ما لا کیفیة له مثلاً لا یسأل عنه بکیف، و ما لا مکان له أو زمان لا یسأل عنه بأین ومتی. علی أنه یجوز أن یستغنی عنها غالباً بمطلب هل المرکبة، فبدلاً عن أن تقول مثلاً: (کیف لون ورق الکتاب؟ وأین هو؟ ومتی طبع؟ …) تقول: (هل ورق الکتابَ أبیض؟ و هل هو فی المکتبة؟ و هل طبع هذا العام؟ …) وهکذا. ولذا وصفوا هذه المطالب بالفروع، وتلک بالأصول.

التعریف

تمهید:  
کثیراً ما تقع المنازعات فی المسائل العلمیة و غیرها حتی السیاسیة لأجل الاجمال فی مفاهیم الألفاظ التی یستعملونها، فیضطرب حبل التفاهم، لعدم اتفاق المتنازعین علی حدود معنی اللفظ، فیذهب کل فرد منهم إلی ما یختلج فی خاطره من المعنی. و قد لا تکون لأحدهم صورة واضحة للمعنی مرسومة بالضبط فی لوحة ذهنه، فیقنع لتساهله أو لقصور مدارکه بالصورة المطموسة المضطربة، ویبنی علیها منطقه المزیف.  
وقد یتبع الجدلیون و الساسة عن عمد وحیلة ألفاظاً خلابة غیر محدودة المعنی بحدود واضحة، یستغلون جمالها وابهامها للتأثیر علی الجمهور، ولیترکوا کل واحد یفکر فیها بما شاءت له خواطره الخاطئة أو الصحیحة، فیبقی معنی الکلمة بین أفکار الناس کالبحر المضطرب. ولهذا تأثیر سحری عجیب فی الأفکار.  
ومن هذه الألفاظ کلمة (الحریة) التی أخذت مفعولها من الثورة الفرنسیة، وأحداث الانقلابات الجبارة فی الدولة العثمانیة و الفارسیة، و التأثیر کله لإجمالها وجمالها السطحی الفاتن، وإلا فلا یستطیع العلم أن یحدها بحد معقول یتفق علیه.  
ومثلها کلمة (الوطن) الخلابة التی استغلها ساسة الغرب لتمزیق بعض الدول الکبری کالدولة العثمانیة. وربما یتعذر علی الباحث أن یعرف اثنین کانا یتفقان علی م عنی واحد واضح کل الاتفاق یوم ظهور هذه الکلمة فی قاموس النهضة الحدیثة: فما هی ممیزات الوطن؟ أهی اللغة أم لهجتها أم اللباس أم مساحة الأرض أم اسم القطر و البلد؟ بل کل هذا غیر مفهوم حتی الآن علی وجه تتفق علیه جمیع الناس و الأمم. و مع ذلک نجد کل واحد منا فی البلاد العربیة یدافع عن وطنه، فلماذا لا تکون البلاد العربیة أو البلاد الإسلامیة کلها وطناً واحداً؟  
فمن الواجب علی من أراد الاشتغال بالحقائق لئلا یرتطم هو و المشتغل معه فی المشاکل أن یفرغ مفردات مقاصده فی قالب سهل من التحدید و الشرح، فیحفظ ما یدور فی خلده من المعنی فی آنیة من الألفاظ وافیة به لا تفیض علیها جوانبها، لینقله إلی ذهن السامع أو القارئ کما کان مخزوناً فی ذهنه بالضبط. و علی هذا الأساس المتین یبنی التفکیر السلیم.  
ولأجل أن یتغلب الانسان علی قلمه ولسانه وتفکیره لابدّ له من معرفة أقسام التعریف وشروطه وأصوله وقواعده، لیستطیع أن یحتفظ فی ذهنه بالصور الواضحة للأشیاء أولاً، و إن ینقلها إلی أفکار غیره صحیحة ثانیاً … فهذه حاجتنا لمباحث التعریف.  
أقسام التعریف

أقسام التعریف

التعریف: حد ورسم.

الحد و الرسم: تام وناقص.  
سبق ان ذکرنا (التعریف اللفظی). و لا یهمنا البحث عنه فی هذا العلم، لأنه لا ینفع إلا لمعرفة وضع اللفظ لمعناه، فلا یستحق اسم التعریف إلا من باب المجاز و التوسع. وانما غرض المنطقی من (التعریف) هو المعلوم التصوری الموصل إلی مجهول تصوری الواقع جواباً عن (ما) الشارحة أو الحقیقیة. ویقسم إلی حد ورسم، وکل منهما إلی تام وناقص.

1 الحد التام

وهو التعریف بجمیع ذاتیات المعرَّف (بالفتح) ، ویقع بالجنس و الفصل القریبین لاشتمالهما علی جمیع ذاتیات المعرف، فإذا قیل: ما الانسان؟  
فیجوز أن تجیب - أول - بأنه: (حیوان ناطق). و هذا حد تام فیه تفصیل ما أجمله اسم الانسان، ویشتمل علی جمیع ذاتیاته، لأن مفهوم الحیوان ینطوی فیه الجوهر و الجسم النامی و الحساس المتحرک بالارادة. وکل هذه أجزاء وذاتیات للانسان.  
ویجوز أن تجیب - ثانی - بأنه: (جسم نام حساس متحرک بالارادة، ناطق). و هذا حد تام أیضاً للانسان عین الأول فی المفهوم إلا انه أکثر تفصیلاً، لأنک وضعت مکان کلمة (حیوان) حده التام. و هذا تطویل وفضول لا حاجة إلیه، إلا إذا کانت ماهیة الحیوان مجهولة للسائل، فیجب.  
وهکذا إذا کان الجوهر مجهولاً تضع مکانه حده التام إن وجد حتی ینتهی الأمر إلی المفاهیم البدیهیة الغنیة عن التعریف کمفهوم الموجود و الشیء … و قد ظهر من هذا البیان:  
أولاً - ان الجنس و الفصل القریبین تنطوی فیهما جمیع ذاتیات المعرف لا یشذ منها جزء أبداً، ولذا سمی الحد بهما (تاماً).  
وثانیاً - ان لا فرق فی المفهوم بین الحدود التامة المطولة و المختصرة إلا ان المطولة أکثر تفصیلاً. فیکون التعریف بها واجباً تارة وفضولاً أخری.  
وثالثاً - ان الحد التام یساوی المحدود فی المفهوم، کالمترادفین، فیقوم مقام الاسم بأن یفید فائدته، ویدل علی ما یدل علیه الاسم اجمالاً.  
ورابعاً - ان الحد التام یدل علی المحدود بالمطابقة.

2 الحد الناقص

وهو التعریف ببعض ذاتیات المعرَّف (بالفتح) ، و لا بد أن یشتمل علی الفصل القریب علی الأقل. ولذا سمی (ناقصاً).  
و هو یقع تارة بالجنس البعید و الفصل القریب، وأخری بالفصل وحده.  
مثال الأول - تقول لتحدید الانسان: (جسم نام … ناطق) ، فقد نقصت من الحد التام المذکور فی الجواب الثانی المتقدم صفة (حساس متحرک بالارادة) و هی فصل الحیوان، و قد وقع النقص مکان النقط بین جسم نام، وبین ناطق، فلم یکمل فیه مفهوم الانسان.  
ومثال الثانی - تقول لتحدید الانسان ایضا:  
(… ناطق) فقد نقصت من الحد التام الجنس القریب کله. فهو أکثر نقصاناً من الأول کما تری … و قد ظهر من هذا البیان:  
أولاً - إن الحد الناقص لا یساوی المحدود فی المفهوم، لأنه یشتمل علی بعض أجزاء مفهومه. ولکنه یساویه فی المصداق.  
وثانیاً - إن الحد الناقص لا یعطی للنفس صورة ذهنیة کاملة للمحدود مطابقة له، کما کان الحد التام، فلا یکون تصوره تصوراً للمحدود بحقیقته، بل أکثر ما یفید تمییزه عن جمیع ما عداه تمییزاً ذاتیاً فحسب.  
وثالثاً - انه لا یدل علی المحدود بالمطابقة، بل بالالتزام، لأنه من باب دلالة الجزء المختص علی الکل.

3 الرسم التام

وهو التعریف بالجنس و الخاصة، کتعریف الانسان بانه (حیوان ضاحک) فاشتمل علی الذاتی و العرضی. ولذا سمی (تاماً).

4 الرسم الناقص

وهو التعریف بالخاصة وحدها کتعریف الانسان بأنه (ضاحک) فاشتمل علی العرضی فقط، فکان (ناقصاً).  
وقیل: إن التعریف بالجنس البعید و الخاصة معدود من الرسم الناقص فیختص التام بالمؤلف من الجنس القریب و الخاصة فقط.  
ولا یخفی ان الرسم مطلقاً کالحد الناقص لا یفید إلا تمییز المعرَّف (بالفتح) عن جمیع ما عداه فحسب، إلا انه یمیزه تمییزاً عرضیاً. و لا یساویه إلا فی المصداق لا فی المفهوم. و لا یدل علیه إلا بالالتزام. کل هذا ظاهر مما قدمناه.  
انارة  
ان الأصل فی التعریف هو الحد التام، لأن المقصود الأصلی من التعریف أمران: (الأول) تصور المعرّف (بالفتح) بحقیقته لتتکون له فی النفس صورة تفصیلیة واضحة.  
و (الثانی) تمییزه فی الذهن عن غیره تمییزاً تاماً. و لا یؤدّی هذان الأمران إلا بالحد التام. وإذ یتعذر الأمر الأول یکتفی بالثانی. ویتکفل به الحد الناقص و الرسم بقسمیه. وإلاّ قدم تمییزه تمییزاً ذاتیاً ویؤدی ذلک بالحد الناقص فهو أولی من الرسم. و الرسم التام أولی من الناقص.  
إلا ان المعروف عند العلماء ان الاطلاع علی حقائق الأشیاء وفصولها من الأمور المستحیلة أو المتعذرة. وکل ما یذکر من الفصول فانما هی خواص لازمة تکشف عن الفصول الحقیقیة. فالتعاریف الموجودة بین أیدینا أکثرها أو کلها رسوم تشبه الحدود.  
فعلی من أراد التعریف أن یختار الخاصة اللازمة البینة بالمعنی الأخص، لأنها أدل علی حقیقة المعرف وأشبه بالفصل. و هذا أنفع الرسوم فی تعریف الأشیاء. وبعده فی المنزلة التعریف بالخاصة اللازمة البینة بالمعنی الأعم. أما التعریف بالخاصة الخفیة غیر البینة فانها لا تفید تعریف الشیء لکل أحد، فإذا عرفنا المثلث بانه (شکل زوایاه تساوی قائمتین) فانک لم تعرفه إلا للهندسی المستغنی عنه.

التعریف بالمثال

والطریقة الاستقرائیة  
کثیراً ما نجد العلماء لا سیما علماء الأدب یستعینون علی تعریف الشیء بذکر أحد أفراده ومصادیقه مثالاً له. و هذا ما نسمیه (التعریف بالمثال) و هو أقرب إلی ع قول المبتدئین فی فهم الأشیاء وتمییزها.  
ومن نوع التعریف بالمثال (الطریقة الاستقرائیة) المعروفة فی هذا العصر التی یدعو لها علماء التربیة، لتفهیم الناشئة وترسیخ القواعد و المعانی الکلیة فی أفکارهم.  
وهی: أن یکثر المؤلف أو المدرس قبل بیان التعریف أو القاعدة من ذکر الأمثلة و التمرینات، لیستنبط الطالب بنفسه المفهوم الکلی أو القاعدة. وبعدئذ تعطی له النتیجة بعبارة واضحة لیطابق بین ما یستنبط هو، وبین ما یعطی له بالأخیر من نتیجة.  
والتعریف بالمثال لیس قسماً خامساً للتعریف، بل هو من التعریف بالخاصة، لأن المثال مما یختص بذلک المفهوم، فیرجع إلی (الرسم الناقص). وعلیه یجوز أن یکتفی به فی التعریف من دون ذکر التعریف المستنبط، إذا کان المثال وافیاً بخصوصیات الممثل له.

التعریف بالتشبیه

اشارة

مما یلحق بالتعریف بالمثال ویدخل فی الرسم الناقص أیضاً (التعریف بالتشبیه).  
و هو أن یشبه الشیء المقصود تعریفه بشیء آخر لجهة شبه بینهما، علی شرط أن یکون المشبه به معلوماً عند المخاطب بأن له جهة الشبه هذه.  
ومثاله تشبیه الوجود بالنور، وجهة الشبه بینهما ان کلاً منهما ظاهر بنفسه مظهر لغیره.  
وهذا النوع من التعریف ینفع کثیراً فی المعقولات الصرفة، عند ما یراد تقریبها إلی الطالب بتشبیهها بالمحسوسات، لأن المحسوسات إلی الأذهان أقرب ولتصورها آلف. و قد سبق منا تشبیه کل من النسب الأربع بأمر محسوس تقریباً لها، فمن ذلک تشبیه المتباینین بالخطین المتوازیین لأنهما لا یلتقیان أبداً.  
و من هذا الباب المثال المتقدم و هو تشبیه الوجود بالنور، و منه تشبیه التصور الآلی (کتصور اللفظ آلة لتصور المعنی) بالنظر إلی المرآة بقصد النظر إلی الصورة المنطبعة فیها.

شروط التعریف

اشارة

الغرض من التعریف علی ما قدمنا تفهیم مفهوم المعرَّف (بالفتح) وتمییزه عما عداه. و لا یحصل هذا الغرض إلا بشروط خمسة:

الأول أن یکون المعرَّف (بالکسر) مساویاً للمعرف (بالفتح) فی الصدق

أی یجب أن یکون المعرِّف (بالکسر) مانعاً جامعاً. و إن شئت قلت (مطرداً منعکساً).  
ومع مانع أو مطرد انه لا یشمل إلا أفراد المعرَّف (بالفتح) ، فیمنع من دخول أفراد غیره فیه. ومعنی جامع أو منعکس انه یشمل جمیع أفراد المعرَّف (بالفتح) لا یشذ منها فرد واحد.  
فعلی هذا لا یجوز التعریف بالأمور الآتیة  
1 - بالأعم: لأن الأعم لا یکون مانعاً، کتعریف الإنسان بأنه حیوان یمشی علی رجلین، فان جملة من الحیوانات تمشی علی رجلین.  
2 - بالأخص: لأن الأخص لا یکون جامعاً، کتعریف الإنسان بانه حیوان متعلم، فانه لیس کلما صدق علیه الانسان هو متعلم.  
3 - بالمباین: لان المتباینین لا یصح حمل أحدهما علی الآخر، و لا یتصادقان أبداً.

الثانی أن یکون المعرِّف (بالکسر) أجلی مفهوماً وأعرف عند المخاطب من المعرَّف (بالفتح)

وإلا فلا یتم الغرض من شرح مفهومه، فلا یجوز علی هذا  
التعریف بالأمرین الآتیین  
1 - بالمساوی فی الظهور و الخفاء، کتعریف الفرد بأنه عدد ینقص عن الزوج بواحد، فان الزوج لیس أوضح من الفرد و لا أخفی، بل هما متساویان فی المعرفة. کتعریف أحد المتضایفین بالآخر، و أنت انما تتعقلهما معاً، کتعریف الأب بانه والد الابن. وکتعریف الفوق بأنه لیس بتحت …  
2 - بالأخفی معرفة، کتعریف النور بأنه قوة تشبه الوجود.

الثالث ألا یکون المعرِّف (بالکسر) عین المعرَّف (بالفتح) فی المفهوم

کتعریف الحرکة بالانتقال و الانسان بالبشر تعریفاً حقیقیاً غیر لفظی، بل یجب تغایرهما أما بالاجمال و التفصیل کما فی الحد التام أو بالمفهوم کما فی التعریف بغیره.  
ولو صح التعریف بعین المعرَّف لوجب أن یکون معلوماً قبل أن یکون معلوماً، وللزم أن یتوقف الشیء علی نفسه. و هذا محال. ویسمون مثل هذا نتیجة الدور الذی سیأتی بیانه.

الرابع أن یکون خالیاً من الدور

وصورة الدور فی التعریف: أن یکون المعرِّف (بالکسر) مجهولاً فی نفسه، و لا یعرف الا بالمعرَّف (بالفتح) ، فبینما ان المقصود من التعریف هو تفهیم المعرَّف (بالفتح) بواسطة المعرِّف (بالکسر) ، و إذا بالمعرِّف (بالکسر) فی الوقت نفسه انما یفهم بواسطة المعرَّف (بالفتح) ، فینقلب المعرَّف (بالفتح) معرِّفاً (بالکسر).  
وهذا محال، لأنه یؤول إلی أن یکون الشیء معلوماً قبل أن یکون معلوماً، أو إلی أن یتوقف الشیء علی نفسه.  
والدور یقع تارة بمرتبة واحدة ویسمی (دوراً مصرحاً) ، ویقع أخری بمرتبتین أو أکثر ویسمی (دوراً مضمراً).  
1 - (الدور المصرح) مثل: تعریف الشمس بانها (کوکب یطلع فی النهار). و النهار لا یعرف إلا بالشمس إذ یقال فی تعریفه: (النهار: زمان تطلع فیه الشمس). فتوقفت معرفة الشمس علی معرفة النهار، ومعرفة النهار حسب الفرض متوقفة علی معرفة الشمس. و المتوقف علی المتوقف علی شیء متوقف علی ذلک الشیء، فینتهی الأمر بالأخیر إلی أن تکون معرفة الشمس متوقفة علی معرفة الشمس.  
2 - (الدور المضمر) مثل: تعریف الاثنین بانهما زوج أول. و الزوج یعرف بأنه منقسم بمتساویین. و المتساویان یعرفان بأنهما شیئان أحدهما یطابق الآخر. و الشیئان یعرفان بأنهما اثنان. فرجع الأمر بالأخیر إلی تعریف الاثنین بالاثنین.  
وهذا دور مضمر فی ثلاث مراتب، لأن تعدد المراتب باعتبار تعدد الوسائط حتی تنتهی الدورة إلی نفس المعرَّف (بالفتح) الأول. و الوسائط فی هذا المثال ثلاث: الزوج، المتساویان، الشیئان.  
ویمکن وضع الدور فی المثال علی صورة الدائرة فی هذا الشکل:  
\_ و السهام فیها تتجه دائماً  
إلی المعرَّفات (بالکسر)

الخامس أن تکون الألفاظ المستعملة فی التعریف ناصعة واضحة لا ابهام فیها

فلا یصح استعمال الألفاظ الوحشیة و الغربیة، و لا الغامضة، و لا المشترکة و المجازات بدون القرینة، أما مع القرینة فلا بأس کما قدمت ذلک فی بحث المشترک و المجاز. و إن کان یحس علی کل حال اجتناب المجاز فی التعاریف و الأسالیب العلمیة.

القسمة: تعریفها، فائدتها

تعریفها

قسمة الشیء: تجزئته وتفریقه إلی أمور متباینة. و هی من المعانی البدیهیة الغنیة عن التعریف، و ما ذکرناه فانما هو تعریف لفظی لیس إلا. ویسمی الشَّیء (مقسَّماً) ، وکل واحد من الأمور التی انقسم إلیها (قسماً) ، تارة بالقیاس إلی نفس المقسم، و (قسیماً) أخری بالقیاس إلی غیره من الأقسام. فإذا قسمنا العلم إلی ت صور وتصدیق مثلاً، فالعلم مقسم، و التصور قسم من العلم وقسیم للتصدیق. و هکذا التصدیق قسم وقسیم.

فائدتها

تأسست حیاة الانسان کلها علی القسمة، و هی من الأمور الفطریة التی نشأت معه علی الأرض: فإن أول شیء یصنعه تقسیم الأشیاء إلی سماویة وأرضیة، و الموجودات الأرضیة إلی حیوانات وأشجار وأنهار وأحجار وجبال ورمال و غیرها. و هکذا یقسم ویقسم ویمیز معنی عن معنی ونوعاً عن نوع. حتی تحصل له مجموعة من المعانی و المفاهیم … و ما زال البشر علی البشر حتی استطاع أن یضع لکل واحد من المعانی التی توصل إلیها فی التقسیم لفظاً من الألفاظ. ولولا القسمة لما تکثرت عنده المعانی و لا الألفاظ.  
ثم استعان بالعلوم و الفنون علی تدقیق تلک الأنواع، وتمییزها تمییزاً ذاتیاً. و لا یزال العلم عند الانسان یکشف له کثیراً من الخطأ فی تقسیماته وتنویعاته، فیعدِّلها.  
ویکشف له أنواعاً لم یکن قد عرفها فی الموجودات الطبیعیة، أو الأمور التی یخترعها منها ویؤلفها، أو مسائل العلوم و الفنون.  
وسیأتی کیف نستعین بالقسمة علی تحصیل الحدود و الرسوم وکسبها، بل کل حد انما هو مؤسس من أول الأمر علی القسمة. و هذا أهم فوائد القسمة.  
وتنفع القسمة فی تدوین العلوم و الفنون، لتجعلها أبواباً وفصولاً ومسائل متمیزة، لیستطیع الباحث أن یلحق ما یعرض علیه من القضایا فی بابها، بل العلم لا یکون علماً ذا أبواب ومسائل وأحکام إلا بالقسمة: فمدون علم النحو مثلاً لابد أن یقسم الکلمة أولاً، ثم یقسم الاسم مثلاً إلی نکرة ومعرفة، و المعرفة إلی أقسامها، ویقسم الفعل إلی ماض ومضارع وأمر، و کذلک الحرف وأقسام کل واحد منها، ویذکر لکل قسم حکمه المختص به … و هکذا فی جمیع العلوم.  
والتاجر أیضاً یلتجئ إلی القسمة فی تسجیل دفتره وتصنیف أمواله، لیسهل علیه استخراج حساباته ومعرفة ربحه وخسارته.  
و کذلک بانی البیت، ومرکب الأدوات الدقیقة یستعین علی اتقان عمله بالقسمة. و الناس من القدیم قسموا الزمن إلی قرون وسنین وأشهر وأیام وساعات ودقائق لینتفعوا بأوقاتهم ویعرفوا أعمارهم وتاریخهم.  
وصاحب المکتبة تنفعه قسمتها حسب العلوم أو المؤلفین، لیدخل أی کتاب جدید یأتیه فی بابه، و لیستخرج بسهولة أی کتاب یشاء. وبواسطة القسمة استعان علماء التربیة علی توجیه طلاب العلوم، فقسموا المدارس إلی ابتدائیة وثانویة وعالیة، ثم کل مدرسة إلی صفوف، لیضعوا لکل صف ومدرسة منهاجاً یناسبه من التعلیم.  
وهکذا تدخل القسمة فی کل شأن من شؤون حیاتنا العلمیة و الاعتیادیة، و لا یستغنی عنها انسان. ومهمتنا منها هنا أن نعرف کیف نستعین بها علی تحصیل الحدود و الرسوم.  
(هامش)  
(\*) القسمة من المباحث التی عنی بها المناطقة فی العصر الحدیث، وظن أنها من المباحث التی تفتق عنها الفکر الغربی. غیر أن فلاسفة ا?ٍسلام سبقوا إلی التنبیه علیها، و قد ذکرها الشیخ الطوسی العظیم فی منطق التجرید لتحصیل الحدود واکتسابها، وأوضحها العلامة الحلی فی شرحه (الجوهر النضید).

أصول القسمة

1 لابد من ثمرة

لا تحسن القسمة إلا إذا کان للتقسیم ثمرة نافعة فی غرض المقسِم، بأن تختلف الأقسام فی الممیزات و الأحکام المقصودة فی موضع القسمة: فإذا قسم النحوی الفعل إلی أقسامه الثلاثة فلان لکل قسم حکماً یختص به. أما إذا أراد أن یقسم الفعل الماضی إلی مضموم العین ومفتوحها ومکسورها، فلا یحسن منه ذلک، لأن الأقسام کلها لها حکم واحد فی علم النحو هو البناء، فیکون التقسیم عبثاً ولغواً، بخلاف مدون علم الصرف فانه یصح له مثل هذا التقسیم لانتفاعه به فی غرضه من تصریف الکلمة.  
وإذا لم نقسم نحن الدلالتین العقلیة و الطبعیة فی الباب الأول إلی لفظیة و غیر لفظیة، لأنه لا ثمرة ترجی من هذا التقسیم فی غرض المنطقی، کما أشرنا إلی ذلک هناک فی التعلیقة.

2 لابد من تباین الأقسام

ولا تصح القسمة إلا إذا کانت الأقسام متباینة غیر متداخلة، لا یصدق أحدها علی ما صدق علیه الآخر، ویشیر إلی هذا الأصل تعریف القسمة نفسه: فإذا قسمت المنصوب من الأسماء إلی: مفعول، وحال، وتمییز، وظرف، فهذا التقسیم باطل، لأن الظرف من أقسام المفعول فلا یکون قسیماً له. ومثل هذا ما یقولون عنه: «یلزم منه أن یکون قسم الشیء قسیماً له». وبطلانه من البدیهیات.  
ومثل هذا لو قسمنا سکان العراق إلی علماء وجهلاء وأغنیاء وفقراء ومرضی وأصحاء. ویقع مثل هذا التقسیم کثیراً لغیر المنطقیین الغافلین ممن یرسل الکلام علی عواهنه ولکنه لا ینطبق علی هذا الأصل الذی قررناه، لأن الأغنیاء و الفقراء لابد أن یکونوا علماء أو جهلاء، مرضی أو أصحاء، فلا یصح ادخالهم مرة ثانیة فی قسم آخر. و فی المثال ثلاث قسمات جمعت فی قسمة واحدة. و الأصل فی مثل هذا أن تقسم السکان أولاً إلی علماء وجهلاء، ثم کل منهما إلی أغنیاء وفقراء، فتحدث أربعة أقسام، ثم کل من الأربعة إلی مرضی وأصحاء، فتکون الأقسام ثمانیة: علماء أغنیاء مرضی، علماء أغنیاء أصحاء … إلی آخره. فتفطَّن لما یرد علیک من القسمة، لئلا تقع فی مثل هذه الغلطات.  
ویتفرع علی هذا الأصل أمور:  
1 - انه لا یجوز أن تجعل قسم الشیء قسیماً له کما تقدم مثل أن تجعل الظرف قسیماً للمفعول.  
2 - و لا یجوز أن تجعل قسیم الشیء قسماً منه، مثل أن تجعل الحال قسماً من المفعول.  
3 - و لا یجوز أن تقسم الشیء إلی نفسه و غیره.  
وقد زعم بعضهم ان تقسیم العلم إلی التصور و التصدیق من هذا الباب، لما رأی آن هم یفسرون العلم بالتصور المطلق، و لم یتفطن إلی معنی التصدیق مع انه تصور أیضاً ولکنه تصور مقید بالحکم کما ان قسیمه خصوص التصور الساذج المقید بعدم الحکم. کما شرحناه سابقاً. أما المقسم لهما فهو التصور المطلق الذی هو نفس العلم.

3 أساس القسمة

و یجب أن تؤسس القسمة علی أساس واحد، أی یجب أن یلاحظ فی المقسم جهة واحدة، وباعتبارها یکون التقسیم، فإذا قسمنا کتب المکتبة فلابد أن نؤسس تقسیمها إما علی أساس العلوم و الفنون أو علی أسماء المؤلفین أو علی أسماء الکتب. أما إذا خلطنا بینها فالأقسام تتداخل ویختل نظام الکتب، مثل ما إذا خلطنا بین أسماء الکتب و المؤلفین، فنلاحظ فی حرف الألف مثلاً تارة اسم الکتاب وأخری اسم المؤلف، بینما ان کتابه قد یدخل فی حرف آخر.  
والشیء الواحد قد یکون مقسماً لعدة تقسیمات باعتبار اختلاف الجهة المعتبرة أی (أساس القسمة) ، کما قسمنا اللفظ مرة إلی مختص و غیره وأخری إلی مترادف ومتباین وثالثة إلی مفرد ومرکب، و کما قسمنا الفصل إلی قریب وبعید مرة وإلی مقوم ومقسم أخری … ومثله کثیر فی العلوم و غیرها.

4 جامعة مانعة

ویجب فی القسمة أن یکون مجموع ا?قسام مساویاً للمقسم فتکون جامعة مانعة: جامعة لجمیع ما یمکن أن یدخل فیه من ا?قسام أی حاصرة لها لا یشذ منها شیء، مانعة عن دخول غیر أقسامه فیه.

أنواع القسمة

اشارة

للقسمة نوعان أساسیان.

1 قسمة الکل إلی أجزائه، أو (القسمة الطبیعیة)

کقسمة الانسان إلی جزئیه: الحیوان و الناطق، بحسب التحلیل العقلی، إذ یحلل العقل مفهوم الانسان إلی مفهومین: مفهوم الجنس الذی یشترک معه به غیره، ومفهوم الفصل الذی یختص به ویکون به الانسان انساناً. وسیأتی معنی التحلیل العقلی مفصلا. وتسمی حینئذٍ أجزاء عقلیة.  
وکقسمة الماء إلی عنصرین: الاوکسجین و الهیدروجین، بحسب التحلیل الطبیعی.  
و من هذا الباب قسمة کل موجود إلی عناصره ا?ولیة البسیطة، وتسمی ا?جزاء طبیعیة أو عنصریة.  
وکقسمة الحبر إلی ماء ومادة ملونة مثلاً، و الورق إلی قطن ونوره، و الزجاج إلی رمل وثانی اکسید السلکون. و ذلک بحسب التحلیل الصناعی فی مقابل الترکیب الصناعی. وا?جزاء تسمی أجزاء صناعیة.  
وکقسمة المتر إلی أجزائه بحسب التحلیل الخارجی إلی ا?جزاء المتشابهة أو کقسمة السریر إلی الخشب و المسامیر بحسب التحلیل الخارجی إلی ا?جزاء غیر المتشابهة. ومثله قسمة البیت إلی ا?جر و الجص و الخشب و الحدید، أو إلی الغرفة و السرداب و السطح و الساحة، وقسمة السیارة إلی آلاتها المرکبة منها، و الانسان إلی لحم ودم وعظم وجلد وأعصاب …

2 قسمة الکلی إلی جزئیاته، أو (القسمة المنطقیة)

کقسمة الموجود إلی مادة ومجرد عن المادة، و المادة إلی جماد ونبات وحیوان، وکقسمة المفرد إلی اسم وفعل وحرف … وهکذا. وتمتاز القسمة المنطقیة عن الطبیعیة ان ا?قسام فی المنطقیة یجوز حملها علی المقسم وحمل المقسم علیها فنقول: هذا الاسم مفرد، و المفرد اسم. و لا یجوز الحمل فی الطبیعیة عدا ما کانت بحسب التحلیل العقلی، فلا یجوز أن تقول البیت سقف أو جدار و لا الجدار بیت.  
ولابد فی القسمة المنطقیة من فرض جهة وحدة جامعة فی المقسم تشترک فیها ا?قسام وبسببها یصح الحمل بین المقسم وا?قسام، کما لابد من فرض جهة افتراق فی ا?قسام علی وجه یکون لکل قسم جهة تباین جهة القسم ا?خر، وإلا لما صحت القسمة وفرض ا?قسام. وتلک الجهة الجامعة أما أن تکون مقومة للأقسام أی داخلة فی حقیقتها بأن کانت جنساً أو نوعاً و اما أن تکون خارجة عنها.  
1 - إذا کانت الجهة الجامعة مقومة للأقسام، فلها ثلاث صور:  
أ - أن تکون جنساً، وجهات الافتراق الفصول المقومة للأقسام، کقسمة المفرد إلی الاسم و الفعل و الحرف … فیسمی التقسیم (تنویعاً) وا?قسام أنواعاً.  
ب - أن تکون جنساً أو نوعاً، وجهات الافتراق العوارض العامة اللاحقة للمقسم، کقسمة الاسم إلی مرفوع ومجرور، فیسمی التقسیم (تصنیفاً) وا?قسام أصنافاً.  
ج - أن تکون جنساً أو نوعاً أو صنفاً، وجهات الافتراق العوارض الشخصیة اللاحقة لمصادیق المقسم، فیسمی التقسیم (تفریداً) وا?قسام أفراداً، کقسمة الانسان إلی زید وعمرو ومحمد وحسن … إلی آخرهم باعتبار المشخصات لکل جزئی جزئی منه.  
2 - إذا کانت الجهة الجامعة خارجة عن ا?قسام، فهی کقسمة ا?بیض إلی الثلج و القطن و غیرهما، وکقسمة الکائن الفاسد إلی معدن ونبات وحیوان، وکقسمة العالم إلی غنی وفقیر أو إلی شرقی وغربی … وهکذا.

أسالیب القسمة

اشارة

?جل أن نقسم الشیء قسمة صحیحة لابد من استیفاء جمیع ما له من ا?قسام، کما تقدم فی ا?صل الرابع، بمعنی أن تکون القسمة حاصرة لجمیع جزئیاته أو أجزائه. ولذلک أسلوبان:

1 - طریقة القسمة الثنائیة:

وهی طریقة التردید بین النفی و الاثبات، و النفی و الاثبات (وهما النقیضان) لا یرتفعان أی لا یکون لهما قسم ثالث و لا یجتمعان أی لا یکونان قسماً واحداً، فلا محالة تکون هذه القسمة ثنائیة أی لیس أکثر من قسمین، وتکون حاصرة جامعة مانعة، کتقسیمنا للحیوان إلی ناطق و غیر ناطق. و غیر الناطق یدخل فیه کل ما یفرض من باقی أنواع الحیوان غیر الانسان لا یشذ عنه نوع، وکتقسیمنا للطیور إلی جارحة و غیر جارحة، وا?نسان إلی عربی و غیر عربی، و العالم إلی فقیه و غیر فقیه … وهکذا.  
ثم یمکن أن نستمر فی القسمة فنقسم طرف النفی أو طرف الاثبات أو کلیهما إلی طرفین اثبات ونفی، ثم هذه ا?طراف ا?خیرة یجوز أن تجعلها أیضاً مقسماً فتقسمها أیضاً بین الاثبات و النفی … و هکذا تذهب إلی ما شئت أن تقسم إذا کانت هناک ثمرة من التقسیم.  
مثلاً إذا أردت تقسیم الکلمة، فتقول:  
1 - الکلمة تنقسم إلی: ما دل علی الذات و غیره  
2 - طرف النفی (الغیر) إلی: ما دل علی الزمان و غیره  
فتحصل لنا ثلاثة أقسام: ما دلّ علی الذات و هو (الاسم) ، و ما دلّ علی الزمان و هو (الفعل) ، و ما لم یدل علی الذات و الزمان و هو (الحرف). و التعبیر المألوف عند المؤلفین أن یقال:  
«الکلمة إما أن تدل علی الذات أو لا، وا?ول الاسم، و الثانی إما أن تدل علی الزمان أو لا؛ وا?ول الفعل؛ و الثانی الحرف». ویمکن وضع هذه القسمة علی هذا النحو:  
الکلمة:  
\*ما دل علی الذات غیره  
\*ما دل علی الزمان غیره  
(مثال ثان) إذا أردنا تقسیم الجوهر إلی أنواعه فیمکن تقسیمه علی هذا النحو:  
ینقسم  
1 - الجوهر إلی: ما یکون قابلاً للابعاد و غیره  
2 - ثم طرف الاثبات (القابل) إلی: نام و غیره  
3 - ثم طرف النفی (غیر النامی) إلی: جامدوغیره  
4 - ثم طرف الاثبات فی التقسیم (2) إلی: حساس و غیره  
وهکذا یمکن أن تستمر بالقسمة حتی تستوفی أقسام الحساس إلی جمیع أنواع الحیوان. ولک أیضاً أن تقسم الجامد و غیر الحساس. و قد رأیت انا قسمنا تارة طرف الاثبات وأخری طرف النفی. ویمکن وضع هذه القسمة علی هذا النحو:  
الجوهر  
قابل للابعاد غیره  
نام غیره  
حساس غیره غیره جامد غیره  
صاهل غیره  
ناهق غیره  
وهذه القسمة الثنائیة تنفع علی ا?کثر فی الشیء الذی لا تنحصر أقسامه، و إن کانت مطولة، ?نک تستطیع بها أن تحصر کل ما یمکن أن یفرض من ا?نواع أو ا?صناف بکلمة (غیره) ، ففی المثال ا?خیر تری (غیر الناهق) یدخل فیه جمیع ما للحیوان من ا?نواع غیر الناطقة و الصاهلة و الناهقة، فاستطعت أن تحصر کل ما للحیوان من أنواع.  
وتنفع هذه القسمة أیضاً فیما إذا أرید حصر ا?قسام حصراً عقلیاً کما یأتی، وتنفع أیضاً فی تحصیل الحد و الرسم. وسیأتی بیان ذلک.

2 - طریقة القسمة التفصیلیة:

وذلک بأن تقسم الشیء ابتداء إلی جمیع أقسامه المحصورة کما لو أردت أن تقسم الکلی إلی: نوع وجنس وفصل وخاصة وعرض عام.  
والقسمة التفصیلیة علی نوعین عقلیة واستقرائیة:  
1 - (العقلیة): و هی التی یمنع العقل أن یکون لها قسم آخر، کقسمة الکلمة المتقدمة، و لا تکون القسمة عقلیة إلاّ إذا بنیتها علی أساس النفی و الاثبات: (القسمة الثنائیة) فلأجل اثبات أن القسمة التفصیلیة عقلیة یرجعونها إلی القسمة الثنائیة الدائرة بین النفی و الاثبات، ثم إذا کانت ا?قسام أکثر من اثنین یقسمون طرف النفی أو الاثبات إلی النفی و الاثبات … و هکذا کلما کثرت ا?قسام، علی ما تقدم فی الثنائیة.  
2 - (الاستقرائیة): و هی التی لا یمنع العقل من فرض آخر لها، وانما تذکر ا?قسام الواقعة التی علمت بالاستقراء و التتبع، کتقسم ا?دیان السماویة إلی: الیهودیة و النصرانیة وا?سلامیة وکتقسیم مدرسة معینة إلی: صف أول وثان وثالث، عند ما لا یکون غیر هذه الصفوف فیها، مع امکان حدوث غیرها.

التعریف بالقسمة

إن القسمة بجمیع أنواعها هی عارضة للمقسم فی نفسها، خاصة به غالباً.  
ولما اعتبرنا فی القسمة أن تکون جامعة مانعة فا?قسام بمجموعها مساویة للمقسم، کما انها غالباً تکون أعرف منه. وعلیه یجوز تعریف المقسم بقسمته إلی أنواعه أو أصنافه، ویکون من باب تعریف الشیء بخاصته.  
و هو التعریف بالرسم الناقص، کما کان التعریف بالمثال من هذا الباب.  
ولنضرب لک مثلاً لذلک: أنا إذا قسمنا الماء بالتحلیل الطبیعی إلی أوکسجین وهیدروجین وعرفنا أن غیره من ا?جسام لا ینحلّ إلی هذین الجزأین، فقد حصل تمییز الماء تمییزاً عرضیّاً عن غیره بهذه الخاصة، فیکون ذلک نوعاً من المعرفة للماء المطمئن إلیها. و کذا لو عرفنا أن الورق ینحل إلی القطن و النورة مثلاً نکون قد عرفناه معرفة نطمئن إلیها تمیزه عن غیره … و هکذا فی جمیع أنواع القسمة.  
کسب التعریف بالقسمة  
أو  
کیف نفکر لتحصیل المجهول التصوری  
أنت تعرف ان المعلوم التصوری منه ما هو بدیهی لا یحتاج إلی کسب کمفهوم الوجود و الشیء، و منه ما هو نظری تحتاج معرفته إلی کسب ونظر.  
ومعنی حاجتک فیه إلی الکسب ان معناه غیر واضح فی ذهنک و غیر محدد ومتمیز، أو فقل غیر مفهوم لدیک و لا معروف، فیحتاج إلی التعریف، و الذی یعرّفه للذهن هو الحد و الرسم. و لیس الحد أو الرسم للنظری موضوعاً فی الطریق فی متناول الید، وإلا فما فرضته نظریاً مجهولاً لم یکن کذلک بل کان بدیهیاً معروفاً. فالنظری عندک فی الحقیقة لیس هو إلا الذی تجهل حده أو رسمه.  
إذن، المهم فی ا?مر أن نعرف الطریقة التی نحصل بها الحد و الرسم. وکل ما تقدم من ا?بحاث فی التعریف هی فی الحقیقة أبحاث عن معنی الحد و الرسم وشروطهما أو أجزائهما. و هذا وحده غیر کافٍ ما لم نعرف طریقة کسبهما وتحصیلهما، فانه لیس الغنی هو الذی یعرف معنی النقود وأجزاءها وکیف تتألف، بل الغنی من یعرف طریقة کسبها فیکسبها، و لیس المریض یشفی إذا عرف فقط معنی الدواء وأجزاءه بل لابد أن یعرف کیف یحصله لیتناوله.  
وقد أغفل کثیر من المنطقیین هذه الناحیة، و هی أهم شیء فی الباب. بل هی ا?ساس، و هی معنی التفکیر الذی به نتوصل إلی المجهولات. ومهمتنا فی المنطق أن نعرف کیف نفکر لنکسب العلوم التصوریة و التصدیقیة.  
وسیأتی ان طریقة التفکیر لتحصیل العلم التصدیقی هو الاستدلال و البرهان. اما تحصیل العلم التصوری فقد اشتهر عند المناطقة ان الحد لا یکتسب بالبرهان، و کذا الرسم. و الحق معهم ?ن البرهان مخصوص لاکتساب التصدیق، و لم یحن الوقت بعد لاُبیِّن للطالب سرّ ذلک، و إذا لم یکن البرهان هی الطریقة هنا فما هی طریقة تفکیرنا لتحصیل الحدود و الرسوم؟ وطبعاً لابدّ أن تکون هذه الطریقة طریقة فطریة یصنعها کل انسان فی دخیلة نفسه یخطئ فیها أو یصیب. ولکن نحتاج إلی الدلالة علیها لنکون علی بصیرة فی صناعتها. و هذا هو هدف علم المنطق. و هذا ما نرید بیانه، فنقول:  
الطریق منحصر بنوعین من القسمة: القسمة الطبیعیة بالتحلیل العقلی وتسمی طریقة التحلیل العقلی، و القسمة المنطقیة الثنائیة. ونحن أشرنا فی غضون کلامنا فی التعریف و القسمة إلی ذلک. و قد جاء وقت بیانه فنقول:

طریقة التحلیل العقلی

إذا توجهت نفسک نحو المجهول التصوری (المشکل) ، ولنفرضه (الماء) مثلاً عند ما یکون مجهولاً لدیک و هذا هو الدور ا?ول () فأول ما یجب أن تعرفه نوعه. أی تعرف انه داخل فی أی جنس من ا?جناس العالیة أو ما دونها، کأن تعرف أن الماء مثلاً من السوائل. و هذا هو (الدور الثانی). وکلما کان الجنس الذی عرفت دخول المجهول تحته قریباً کان الطریق أقصر لمعرفة الحد أو الرسم. وسیتضح.  
وإذا اجتزت الدور الثانی الذی لابدّ منه لکل من أراد التفکیر بأیة طریقة کانت، انتقلت إلی الطریقة التی تختارها للتفکیر ولابدّ أن تتمثل فیها ا?دوار الثلاثة ا?خیرة أو الحرکات الثلاث التی ذکرناها للفکر: الذاهبة و الدائریة و الراجعة.  
وإذ نحن اخترنا ا?ن (طریقة التحلیل العقلی) أولاً، فلنذکرها متمثلة فی الحرکات الثلاث:  
فانک عند ما تجتاز الدور الثانی تنتقل إلی الثالث و هو الحرکة الذاهبة حرکة العقل من المجهول إلی المعلومات. ومعنی هذه الحرکة بطریقة التحلیل المقصود بیانها هو أن تنظر فی ذهنک إلی جمیع ا?فراد الداخلة تحت ذلک الجنس الذی فرضت المشکل داخلاً تحته. و فی المثال تنظر إلی أفراد السوائل سواء کانت ماء أو غیر ماء باعتبار ان کلها سوائل.  
وهنا ننتقل إلی الرابع، و هو (الحرکة الدائریة) أی حرکة العقل بین المعلومات.  
و هو أشق ا?دوار وأهمها دائماً فی کل تفکیر، فإن نجح المفکر فیه، انتقل إلی الدور ا?خیر الذی به حصول العلم، وإلا بقی فی مکانه یدور علی نفسه بین المعلومات من غیر جدوی. و هذه الحرکة الدائریة بین المعلومات فی هذه الطریقة، هی أن یلاحظ الفکر مجامیع أفراد الجنس الذی دخل تحته المشکل، فیفرزها مجموعة مجموعة، فلأفراد المجهول مجموعة، ولغیره من أنواع الجنس ا?خری کل واحد مجموعة من ا?فراد. و فی المثال یلاحظ مجامیع السوائل: الماء، و الزئبق، و اللبن، و الدهن، إلی آخرها. و عند ذلک یبدأ فی ملاحظتها ملاحظة دقیقة، لیعرف ما تمتاز به مجموعة أفراد المشکل بحسب ذاتها وحقیقتها عن المجامیع ا?خری، أو بحسب عوارضها الخاصة بها. ولابد هنا من الفحص الدقیق و التجربة لیعرف فی المثال الخصوصیة الذاتیة أو العرضیة التی یمتاز بها الماء عن غیره من السوائل، فی لونه وطعمه، أو فی وزنه وثقله، أو فی أجزائه الطبیعیة. و لا یستغنی الباحث عن الاستعانة بتجارب الناس و العلماء وعلومهم. و البشر من القدیم \_ کما قلنا فی أول مبحث القسمة اهتموا بفطرتهم فی تقسیم ا?شیاء وتمییز ا?نواع بعضها عن بعض، فحصلت لهم بمرور الزمن الطویل معلومات قیمة هی ثروتنا العلمیة التی ورثناها من أسلافنا. وکل ما نستطیعه من البحث فی هذا الشأن هو التعدیل و التنقیح فی هذه الثروة، واکتشاف بعض الکنوز من ا?نواع التی لم یهتد إلیها السابقون، علی مرور الزمن وتقدم المعارف.  
فإن استطاع الفکر أن ینجح فی هذا الدور (الحرکة الدائریة) بأن عرف ما یمیز المجهول تمییزاً ذاتیاً أی عرف فصله، أو عرف ما یمیزه تمییزاً عرضیاً أی عرف خاصته، فإن معنی ذلک انه استطاع أن یحلل معنی المجهول إلی جنس وفصل، أو جنس وخاصة، تحلیلاً عقلیاً، فیکمل عنده الحد التام أو الرسم التام بتألیفه مما انتهی إلیه التحلیل. کما لو عرف الماء فی المثال بأنه سائل بطبعه لا لو له و لا طعم و لا رائحة أو انه له ثقل نوعی مخصوص أو انه قوام کل شیء حی.  
ومعنی کمال الحد أو الرسم عنده قد انتهی إلی الدور ا?خیر، و هو (الحرکة الراجعة) أی حرکة العقل من المعلوم إلی المجهول. وعندها ینتهی التفکیر بالوصول إلی الغایة من تحصیل المجهول.  
وبهذا اتضح معنی التحلیل العقلی الذی وعدناک ببیانه سابقاً فی القسمة الطبیعیة، و هو انما یکون باعتبار المتشارکات و المتباینات، أی انه بعد ملاحظة المتشارکات بالجنس یفرزها ویوزعها مجامیع أو فقل أنواعاً بحسب ما فیها من الممیزات المتباینة فیستخرج من هذه العملیة الجنس و الفصل مفردات الحد، أو الجنس و الخاصة مفردات الرسم، فکنت بذلک حللت المفهوم المراد تعریفه إلی مفرداته.  
(تنبیه): ان الکلام المتقدم فی الدور الرابع فرضناه فیما إذا کنت من أول ا?مر، لما عرفت نوع المشکل، عرفت جنسه القریب، فلم تکن بحاجة إلا للبحث عن ممیزاته عن ا?نواع المشترکة معه فی ذلک الجنس.  
أما لو کنت قد عرفت فقط جنسه العالی کأن عرفت ان الماء جوهر لا غیر، فانک ?جل أن تکمل لک المعرفة، لابد أن تفحص (أولاً) لتعرف أن المشکل من أی ا?جناس المتوسطة، بتمییز بعضها عن بعض بفصولها أو خواصها علی نحو العملیة التحلیلیة السابقة، حتی نعرف أن الماء جوهر ذو أبعاد أی جسم.  
ثم تفحص (ثانیاً) بعملیة تحلیلیة أخری لتعرفه من أی ا?جناس القریبة هو، فنعرف انه سائل، ثم تفحص (ثالثاً) بتلک العملیة التحلیلیة لتمیزه عن السوائل ا?خری بثقله النوعی مثلاً أو بأنه قوام کل شیء حی، فیتألف عندک تعریف الماء علی هذا النحو مثلاً (جوهر ذو أبعاد سائل قوام کل شیء حی) ویجوز أن تکتفی عن ذلک فتقول (سائل قوام کل شیء حی) مقتصراً علی الجنس القریب.  
وهذه الطریقة الطویلة من التحلیل التی هی عبارة عن عدة تحلیلات یلتجیء إلیها ا?نسان إذا کانت ا?جناس متسلسلة و لم یکن یعرف الباحث دخول المجهول إلا فی الجنس العالی. ولکن تحلیلات البشر التی ورثناها تغنینا فی أکثر المجهولات عن ارجاعها إلی ا?جناس العالیة، فلا نحتاج علی ا?کثر إلا لتحلیل واحد لنعرف به ما یمتاز به المجهول عن غیره.  
علی أنه یجوز لک أن تستغنی بمعرفة الجنس العالی أو المتوسط، فلا تجری إلا عملیة واحدة للتجلیل لتمیز المشکل عن جمیع ما عداه مما یشترک معه فی ذلک الجنس العالی أو المتوسط، غیر أن هذه العملیة لا تعطینا إلا حداً ناقصاً أو رسماً ناقصاً.

طریقة القسمة المنطقیة الثنائیة

انک بعد الانتهاء من الدورین ا?ولین أی دور مواجهة المشکل ودور معرفة نوعه، لک أن تعمد إلی طریقة أخری من التفکیر تختلف عن السابقة.  
فإن السابقة کانت النظرة فیها إلی ا?فراد المشترکة فی ذلک الجنس ثم تمییزها بعضها عن بعض لاستخراج ما یمیز المجهول.  
أما هذه فانک تتحرک إلی الجنس الذی عرفته فتقسمه بالقسمة المنطقیة الثنائیة إلی اثبات ونفی: الاثبات بما یمیز المجهول تمییزاً ذاتیاً أو عرضیاً، و النفی بما عداه. و ذلک إذا کان المعروف الجنس القریب، فنقول فی مثال الماء الذی عرف انه سائل: (السائل إما عدیم اللون و اما غیره) ، فتستخرج بذلک الحد التام أو الرسم التام وتحصل لدیک الحرکات الثلاث کلها.  
أما لو کان الجنس الذی عرفته هو الجنس العالی أو المتوسط فانک تأخذ أولاً الجنس العالی مثلاً، فتقسمه بحسب الممیزات الذاتیة أو العرضیة، ثم تقسم الجنس المتوسط الذی حصلته بالتقسیم ا?ول إلی أن یصل التقسیم إلی ا?نواع السافلة علی النحو الذی مثلنا به فی القسمة الثنائیة للجوهر وبهذا تصیر الفصول کلها معلومة علی الترتیب فتعرف بذلک جمیع ذاتیات المجهول علی التفصیل.

تمرینات

علی التعریف و القسمة  
(1) انقد التعریفات ا?تیة، وبین ما فیها من وجوه الخطأ إن کان:  
أ - الطائر: حیوان یبیض و - اللبن: مادة سائلة مغذیة  
ب - ا?نسان: حیوان بشری ز - العدد:  
کثرة مجتمعة من آحاد  
ج - العلم: نور یقذف فی القلب ح - الماء: سائل مفید  
د - القدام: الذی خلفه شیء ط - الکوکب: جرم سماوی منیر  
ه - المربع: شکل رباعی قائم الزوایا ی - الوجود:  
الثابت العین  
(2) من أی أنواع التعریف تعریف العلم بأنه (حصول صورة الشیء فی العقل) ، وتعریف المرکب بأنه (ما دل جزء لفظه علی جزء معناه حین هو جزء). وبین ما إذا کان الجنس مذکوراً فیها أم لا.  
(3) من أی أنواع التعریف تعریف الکلمة بأنها (قول مفرد) وتعریف الخبر بأنه (قول یحتمل الصدق و الکذب).  
(4) عرف النحویون الکلمة بعدة تعریفات:  
أ - لفظ وضع لمعنی مفرد.  
ب - لفظ موضوع مفرد.  
ج - قول مفرد.  
د - مفرد.  
فقارن بینها، واذکر أولاها وأحسنها، و الخلل فی أحدها إن کان.  
(5) لو عرفنا ا?ب بأنه (من له ولد) ، فهذا التعریف فاسد قطعاً، ولکن هل تعرف من أیة جهة فساده؟ و هل تری یلزم منه الدور؟ - و إذا کان یلزم منه الدور أو لا یلزم فهل تستطیع أن تعلل ذلک؟  
(6) اعترض بعض ا?صولیین علی تعریف اللفظ المطلق المقابل للمقید بأنه (ما دل علی شایع فی جنسه) ، فقال انه تعریف غیر مطرد و لا منعکس، فهل تعرف الطریق لرد هذا الاعتراض من أساسه علی الاجمال. و أنت إذا حققت ان هذا التعریف ماذا یسمی یسهل علیک الجواب، فتفطَّن!  
(7) جاء فی کتاب حدیث للمنطق تعریف الفصل بأنه (صفة أو مجموع صفات کلیة بها تتمیَّز أفراد حقیقة واحدة من أفراد غیرها من الحقائق المشترکة معها فی جنس واحد). انقده واذکر وجوده الخلل فیه علی ضوء ما درسته فی تعریف الفصل وشروط التعریف.  
(8) إن التی نسمیها بالکلیات الخمسة کان أرسطو یسمیها (المحمولات) ، وعنده ان المحمول لابدّ أن یکون من أحد الخمسة، فاعترضه بعض مؤلفی المنطق الحدیث بأن هذه الخمسة لا تحتوی جمیع أنواع المحمولات، ?نه لا یدخل فیه مثل (البشر هو ا?نسان).  
فالمطلوب أن تجیب عن هذا الاعتراض، علی ضوء ما درسته فی بحث (الحمل وأنواعه). وبین صواب ما ذهب إلیه أرسطو.  
(9) وعرف هذا البعض المتقدم اللفظین المتقابلین بأنهما (اللفظان اللذان لا یصدقان علی شیء واحد فی آن واحد). انقده علی ضوء ما درسته فی بحث التقابل وشروط التعریف.  
(10) کیف تفکر بطریقة التحلیل العقلی لاستخراج تعریف الکلمة و المفرد و المثلث و المربع.  
(11) استخرج بطریقة القسمة المنطقیة الثنائیة تعریف الفصل تارة و النوع أخری.  
(12) فرق بین القسمة العقلیة وبین الاستقرائیة فی القسمات التفصیلیة ا?تیة مع بیان الدلیل علی ذلک:  
أ - قسمة فصول السنة إلی ربیع وصیف وخریف وشتاء.  
ب - قسمة أوقات الیوم إلی فجر وصبح وضحی وظهر وعصر وأصیل وعشاء وعتمة.  
ج - قسمة الفعل إلی ماض ومضارع وأمر.  
د - قسمة الاسم إلی نکرة ومعرفة.  
ه - قسمة الاسم إلی مرفوع ومنصوب ومجرور.  
و - قسمة الحکم إلی وجوب وحرمة واستحباب وکراهة واباحة.  
ز - قسمة الصوم إلی واجب ومستحب ومکروه ومحرم.  
ح - قسمة الصلاة إلی ثنائیة وثلاثیة ورباعیة.  
ط - قسمة الحج إلی تمتع وقران وإفراد.  
ی - قسمة الخط إلی مستقیم ومنحن ومنکسر.  
ثم اقلب ما یمکن من هذه القسمات إلی قسمة ثنائیة، واستخرج منها بعض ریفات لبعض ا?قسام، واختر خمسة علی ا?قل.  
انتهی الجزء ا?ول

الباب الرابع: القضایا وأحکامها

1 القضایا

القضیة

تقدم فی الباب ا?ول ان الخبر هو القضیة، وعرفنا الخبر أو القضیة بأنه (المرکب التام الذی یصح أن نصفه بالصدق أو الکذب).  
وقولنا: المرکب التام، هو (جنس قریب) یشمل نوعی التام، الخبر و الانشاء. وباقی التعریف (خاصة) یخرج بها الانشاء، ?ن الوصف بالصدق أو الکذب من عوارض الخبر المختصة به، کما فصلناه هناک، فهذا التعریف تعریف بالرسم التام.  
و?جل أن یکون التعریف دقیقاً نزید علیه کلمة (لذاته) ، فنقول: القضیة هی المرکب التام الذی یصح أن نصفه بالصدق أو الکذب لذاته.  
وکذا ینبغی زیادة کلمة (لذاته) فی تعریف الانشاء. ولهذا القید فائدة، فانه قد یتوهم غافل فیظن ان التعریف ا?ول للخبر یشمل بعض الانشاءات فلا یکون مانعاً، ویخرج هذا البعض من تعریف الانشاء فلا یکون جامعاً.  
وسبب هذا الظن ان بعض الانشاءات قد توصف بالصدق و الکذب، کما لو استفهم شخص عن شیء یعلمه، أو سأل الغنی سؤال الفقیر، أو تمنی انسان شیئاً هو واجد له، فان هؤلاء نرمیهم بالکذب، و فی عین الوقت نقول للمستفهم الجاهل و السائل الفقیر و المتمنی الفاقد الیائس آن هم صادقون.  
و من المعلوم أن الاستفهام و الطلب بالسؤال و التمنی من أقسام الانشاء.  
ولکنا إذا دققنا هذه امثلة وأشباهها یرتفع هذا الظن، اننا نجد ان الاستفهام الحقیقی لا یکون إلا عن جهل، و السؤال لا یکون إلا عن حاجة، و التمنی لا یکون إلا عن فقدان و یأس، فهذه الانشاءات تدل بالدلالة الالتزامیة علی الخبار عن الجهل أو الحاجة أو الیأس، فیکون الخبر المدلول علیه بالالتزام هو الموصوف بالصدق أو الکذب، لا ذات الانشاء.  
فالتعریف اول للخبر فی حد نفسه لا یشمل هذه الانشاءات، ولکن ?جل التصریح بذلک دفعاً للالتباس، نضیف کلمة (لذاته) ، ?ن هذه الانشاءات المذکورة لئن اتصفت بالصدق أو الکذب، فلیس هذا الوصف لذاتها، بل ?جل مدالیلها الالتزامیة

أقسام القضایا

1 - (الحملیة)  
مثل: الحدید معدن، الربا محرم، الصدق ممدوح، الکاذب لیس بمؤتمن، البخیل لا یسود.  
وبتدقیق هذه ا?مثلة نجد:  
أن کل قضیة منها لها طرفان ونسبة بینهما، ومعنی هذه النسبة اتحاد الطرفین وثبوت الثانی للأول، أو نفی الاتحاد و الثبوت. وبالاختصار نقول: معناها ان (هذا ذاک) أو (هذا لیس ذاک) فیصح تعریف الحملیة بأنها:  
ما حکم فیها بثبوت شیء لشیء أو نفیه عنه  
2 - (الشرطیة)  
مثل: إذا أشرقت الشمس فالنهار موجود.  
ولیس إذا کان ا?نسان تماماً کان أمیناً.  
ومثل: اللفظ إما أن یکون مفرداً أو مرکباً.  
ولیس ا?نسان إما أن یکون کاتباً أو شاعراً.  
وعند ملاحظة هذه القضایا نجد:  
ان کل قضیة منها لها طرفان، وهما قضیتان با?صل. ففی المثال ا?ول لولا (إذا) و (فاء الجزاء) لکان قولنا (أشرقت الشمس) خبراً بنفسه و کذا (النهار موجود). و هکذا باقی ا?مثلة، ولکن لما جمع المتکلم بین الخبرین ونسب أحدهما إلی ا?خر جعلهما قضیة واحدة وأخرجهما عما کانا علیه من کون کل منهما خبراً یصح السکوت علیه، فانه لو قال (أشرقت الشمس …) وسکت فانه یعد مرکباً ناقصاً، کما تقدم فی بحث المرکب.  
وأما هذه النسبة بین الخبرین با?صل، فلیست هی نسبة الثبوت و الاتحاد کالحملیة، ?ن لا اتحاد بین القضایا، بل هی إما نسبة الاتصال و التصاحب، و التعلیق، أی تعلیق الثانی علی ا ?ول أو نفی ذلک کالمثالین ا?ولین، و اما نسبة التعاند و الانفصال و التباین أو نفی ذلک کالمثالین ا?خیرین.  
ومن جمیع ما تقدم نستطیع أن نستنتج عدة أمور:  
(ا?ول): تعریف القضیة الشرطیة بأنها (ما حکم فیها بوجود نسبة بین قضیة وأخری أو لا وجودها).  
الشرطیة: متصلة ومنفصلة:  
(الثانی): ان الشرطیة تنقسم إلی متصلة ومنفصلة، ?ن النسبة:  
1 - إن کانت هی الاتصال بین القضیتین وتعلیق احداهما علی ا ?خری أو نفی ذلک، کالمثالین ا?ولین، فهی المسماة (بالمتصلة).  
2 - و إن کانت هی الانفصال و العناد بینهما أو نفی ذلک، کالمثالین ا?خیرین فهی المسماة (بالمنفصلة).  
الموجبة و السالبة:  
(الثالث): ان القضیة بجمیع أقسامها سواء کانت حملیة أو متصلة أو منفصلة، تنقسم إلی، موجبة وسالبة، ?ن الحکم فیها:  
1 - إن کان بنسبة الحمل أو الاتصال أو الانفصال فهی (موجبة).  
2 - و إن کان بسلب الحمل أو الاتصال أو الانفصال فهی (سالبة).  
وعلی هذا فلیس من حق السالبة أن تسمی حملیة أو متصلة أو منفصلة، ?نها سلب الحمل أو سلب الاتصال أو سلب الانفصال، ولکن تشبیهها لها بالموجبة سمیت باسمها.  
ویسمی الایجاب و السلب (کیف القضیة) ، ?نه یسأل ب (کیف) الاستفهامیة عن الثبوت وعدمه

أجزاء القضیة

قلنا: إن کل قضیة لها طرفان ونسبة، وعلیه ففی کل قضیة ثلاثة أجزاء، ففی الحملیة:  
الطرف ا?ول: المحکوم علیه، ویسمی (موضوعاً).  
الطرف الثانی: المحکوم به، ویسمی (محمولاً).  
النسبة: و الدال علیها یسمی (رابطة)  
وفی الشرطیة:  
الطرف ا?ول: یسمی (مقدماً)  
والطرف الثانی: یسمی (تالیاً).  
والدال علی النسبة: یسمی (رابطة).  
ولیس من حق أطراف المنفصلة: أن تسمی مقدماً وتالیاً، ?نها غیر متمیزة بالطبع کالمتصلة، فإن لک أن تجعل أیا شئت منها مقدماً وتالیاً، و لا بتفاوت المعنی فیها، ولکن إنما سمیت بذلک فعلی نحو العطف علی المتصلة تبعاً لها، کما سمیت السالبة باسم الموجبة الحملیة أو المتصلة أو المنفصلة.

أقسام القضیة باعتبار الموضوع

الحملیة: شخصیَّة، وطبیعیة، ومهملة، ومحصورة.  
المحصورة: کلیّة وجزئیة  
نبتدئ بالتقسیم باعتبار الموضوع للحملیة، ثم نتبعه بتقسیم الشرطیة، فنقول:  
تنقسم الحملیة باعتبار الموضوع إلی ا?قسام ا?ربعة المذکورة فی العنوان ?ن الموضوع إما أن یکون جزئیاً حقیقیاً أو کلیاً:  
أ - فإن کان جزئیاً سمیت القضیة (شخصیة) و (مخصوصة) مثل: محمد رسول الله. الشیخ المفید مجدد القرن الرابع. بغداد عاصمة العراق. أنت عالم. هو لیس بشاعر. هذا العصر لا یبشر بخیر.  
ب - و إن کان کلیاً، ففیه ثلاث حالات تسمی - فی کل حالة - القضیة المشتملة علیه باسم مخصوص، فانه:  
1 - أما أن یکون الحکم فی القضیة علی نفس الموضوع الکلی بما هو کلی مع غض النظر عن أفراده، علی وجه لا یصح تقدیر رجوع الحکم إلی ا?فراد، فالقضیة تسمی (طبیعیة) ، ?ن الحکم فیها علی نفس الطبیعة من حیث هی کلیة، مثل: ا?نسان نوع. الناطق فصل. الحیوان جنس. الضاحک خاصة … وهکذا، فانک تری ان الحکم فی هذه ا?مثلة لا یصح ارجاعه إلی أفراد الموضوع، ?ن الفرد لیس نوعاً و لا فصلاً و لا جنساً و لا خاصة.  
2 - و اما أن یکون الحکم فیها علی الکلی بملاحظة أفراده، بأن یکون الحکم فی الحقیقة راجعاً إلی ا?فراد، و الکلی جعلی عنواناً ومرآة لها، إلا أنه لم یبین فیه کمیة ا?فراد، لا جمیعها و لا بعضها، فالقضیة تسمی (مهملة) لاهمال بیان کمیة أفراد الموضوع، مثل: ا?نسان فی خسر. رئیس القوم خادمهم. لیس من العدل سرعة العذل. المؤمن لا یکذب.  
فانه لیس فی هذه ا?مثلة دلالة علی أن الحکم عام لجمیع ما تحت الموضوع أو غیر عام.  
(تنبیه) قال الشیخ الرئیس فی الاشارات بعد بیان المهملة: «فإن کان ادخال ا?لف و اللام یوجب تعمیماً وشرکة وادخال التنوین یوجب تخصیصاً، فلا مهملة فی لغة العرب، ولیطلب ذلک فی لغة أخری. و اما الحق فی ذلک فلصناعة النحو و لا نخالطها بغیرها …». و الحق وجود المهملة فی لغة العرب إذا کانت اللام للحقیقة، فیشار بها إلی نفس الطبیعة من حیث وجودها فی مصادیقها، من دون دلالة علی إرادة الجمیع أو البعض. نعم إذا کانت للجنس فانها تفید العموم. ویفهم ذلک من قرائن ا?حوال. و هذا أمر یرجع فیه إلی کتب النحو وعلوم البلاغة.  
3 - و اما أن یکون الحکم فیها علی الکلی بملاحظة أفراده، کالسابقة، ولکن کمیة أفراده مبینة فی القضیة، إما جمیعاً أو بعضاً، فالقضیة تسمی (محصورة) وتسمی (مسوَّرة) أیضاً. و هی تنقسم بملاحظة کمیة ا?فراد إلی:  
أ - (کلیة): إذا کان الحکم علی جمیع ا?فراد، مثل: کل إمام معصوم. کل ماء طاهر. کل ربا محرم. لا شیء من الجهل بنافع. ما فی الدار دیار.  
ب - (جزئیة): إذا کان الحکم علی بعض ا?فراد، مثل: بعض الناس یکذبون. قلیل من عبادی الشکور. و ما أکثر الناس و لو حرصت بمؤمنین. لیس کل إنسان عالماً. رب أکلة منعت أکلات  
لا اعتبار إلا بالمحصورات  
القضایا المعتبرة التی یبحث عنها المنطقی، ویعتد بها، هی المحصورات، دون غیرها من باقی ا?قسام. و هذا ما یحتاج إلی البیان:  
أما (الشخصیة) ، فلأن مسائل المنطق قوانین عامة، فلا شأن لها فی القضایا الشخصیة التی لا عموم فیها.  
وأما (الطبیعیة) ، فهی بحکم الشخصیة، ?ن الحکم فیها لیس فیه تقنین قاعدة عامة، وانما الحکم کما قلنا علی نفس المفهوم بما هو من غیر أن یکون له مساس بأفراده.  
و هو بهذا الاعتبار کالمعنی الشخصی لا عموم فیه، فان ا?نسان فی مثال (ا?نسان نوع) لا عموم فیه. ?ن کلا من أفراده لیس بنوع.  
وأما (المهملة) ، فهی فی قوة الجزئیة، و ذلک ?ن الحکم فیها یجوز أن یرجع إلی جمیع ا?فراد ویجوز أن یرجع إلی بعضها دون البعض ا?خر، کما تقول: (رئیس القوم خادمهم) ، فانه إذا لم یبین فی هذه القضیة کمیة ا?فراد، فانک تحتمل ان کل رئیس قوم یجب أن یکون کخادم لقومه. وربما کان هذا الحکم من القائل غیر عام لکل من یصدق علیه رئیس قوم، فقد یکون رئیس مستغنیاً عن قومه إذ لا تکون قوته مستمدة منهم. و علی کلا التقدیرین یصدق (بعض الرؤساء لقومهم کخدم لهم) ، ?ن الحکم إذا کان فی الواقع للکل، فإن البعض له هذا الحکم قطعاً أما البعض ا?خر فهو مسکوت عنه. و إذا کان فی الواقع للبعض، فقد حکم علی البعض.  
إذن الجزئیة صادقة علی کلا التقدیرین قطعاً. و لا نعنی بالجزئیة إلا ما حکم فیها علی بعض ا?فراد من دون نظر إلی البعض الباقی بنفی و لا اثبات. فانک إذا قلت (بعض ا?نسان حیوان) ، فهی صادقة، ?نها ساکتة عن البعض ا?خر فلا تدلیل علی أن الحکم لا یعمه. و لا شک ان بعض ا?نسان حیوان و إن کان البعض الباقی فی الواقع أیضاً حیواناً ولکنه مسکوت عنه فی القضیة.  
وإذا کانت القضایا المعتبرة هی المحصورات خاصة سواء کانت کلیة أو جزئیة فإذا روعی مع (کم) القضیة () کیفها، ارتقت القضایا المعتبرة إلی أربعة أنواع: الموجبة الکلیة. السالبة الکلیة. الموجبة الجزئیة. السالبة الجزئیة.  
السور و ألفاظه  
یسمی اللفظ الدال علی کمیة أفراد الموضوع (سور القضیة) تشبیهاً له بسور البلد الذی یحدها ویحصرها. ولذا سمیت هذه القضایا (محصورة) و (مسورة). ولکل من المحصورات ا?ربع سور خاص بها:  
1 - (سور الموجبة الکلیة): کل. جمیع. عامة. کافة. لام الاستغراق … إلی غیرها من ا?لفاظ التی تدل علی ثبوت المحمول لجمیع أفراد الموضوع.  
2 - (سور السالبة الکلیة): لا شیء. لا واحد. النکرة فی سیاق النفی … إلی غیرها من ا?لفاظ الدالة علی سلب المحمول عن جمیع أفراد الموضوع.  
3 - (سور الموجبة الجزئیة): بعض. واحد. کثیر. قلیل. ربما. قلما … إلی غیرها مما یدل علی ثبوت المحمول لبعض أفراد الموضوع.  
4 - (سور السالبة الجزئیة): لیس بعض. بعض … لیس. لیس کل. ما کل … أو غیرها مما یدل علی سلب المحمول عن بعض أفراد الموضوع.  
وطلباً للاختصار نرمز لسور کل قضیة برمز خاص کما یلی:  
(کل): للموجبة الکلیة  
(لا): للسالبة الکلیة  
(ع):  
للموجبة الجزئیة.  
(س): للسالبة الجزئیة  
وإذا رمزنا دائماً للموضوع بحرف (ب) وللمحمول بحرف (ح) فیکون رموز المحصورات ا?ربع کما یلی:  
کل ب ح … الموجبة الکلیة  
لا ب ح … السالبة الکلیة  
ع ب ح … الموجبة الجزئیة  
س ب ح … السالبة الجزئیة

تقسیم الشرطیة

إلی شخصیة، ومهملة، ومحصورة  
لاحظنا ان الحملیة تنقسم إلی ا?قسام ا?ربعة السابقة باعتبار موضوعها. وللشرطیة تقسیم یشبه ذلک التقسیم، ولکن لا باعتبار الموضوع، إذ لا موضوع لها، بل باعتبار ا?حوال وا?زمان التی یقع فیها التلازم أو العناد.  
فتنقسم الشرطیة بهذا الاعتبار إلی ثلاثة أقسام فقط: شخصیة، مهملة، محصورة. و لیس من أقسامها الطبیعیة التی لا تکون إلا باعتبار الموضوع بما هو مفهوم موجود فی الذهن.  
1 - (الشخصیة): و هی ما حکم فیها بالاتصال، أو التنافی، أو نفیهما، فی زمن معین شخصی، أو حال معین کذلک.  
مثال المتصلة - إن جاء علی غاضباً فلا أسلم علیه. إذا مطرت السماء الیوم فلا أخرج من الدار. لیس إذا کان المدرس حاضراً ا?ن فإنه مشغول بالدرس.  
مثال المنفصلة - إما أن تکون الساعة ا?ن الواحدة أو الثانیة. و اما أن یکون زید و هو فی البیت نائماً أو مستیقظاً. لیس إما أن یکون الطالب و هو فی المدرسة واقفاً أو فی الدرس.  
2 - (المهملة): و هی ما حکم فیها بالاتصال أو التنافی أو رفعهما فی حال أو زمان ما، من دون نظر إلی عموم ا?حوال وا?زمان أو خصوصهما.  
مثال المتصلة - إذا بلغ الماء کراً فلا ینفعل بملاقاة النجاسة. لیس إذا کان ا?نسان کاذباً کان محموداً.  
مثال المنفصلة - القضیة إما أن تکون موجبة أو سالبة. لیس إما أن یکون الشیء معدناً أو ذهباً.  
3 - (المحصورة): و هی ما بُیِّن فیها أحوال الحکم وأوقاته کلاً أو بعضاً و هی علی قسمین کالحملیة:  
أ - (الکلیة): و هی إذا کان اثبات الحکم أو رفعه فیها یشمل جمیع ا?حوال أو ا?وقات.  
مثال المتصلة - کلما کانت ا?مة حریصة علی الفضیلة کانت سالکة سبیل السعادة. لیس أبداً، أو لیس البتة إذا کان ا?نسان صبوراً علی الشدائد کان غیر موفق فی أعماله.  
مثال المنفصلة - دائماً إما أن یکون العدد الصحیح زوجاً أو فرداً. لیس أبداً، أو لیس البتة إما أن یکون العدد الصحیح زوجاً أو قابلاً للقسمة علی اثنین.  
ب - (الجزئیة): إذا کان اثبات الحکم أو رفعه فیها یختص فی بعض غیر معین من ا?حوال وا?وقات.  
مثال المتصلة - قد یکون إذا کان ا?نسان عالماً کان سعیداً. و لیس کلما کان ا?نسان حازماً کان ناجحاً فی أعماله.  
مثال المنفصلة - قد یکون إما أن یکون ا?نسان مستلقیاً أو جالساً (وذلک عند ما یکون فی السیارة مثلاً إذ لا یمکنه الوقوف). قد لا یکون إما أن یکون ا?نسان مستلقیاً أو جالساً (وذلک عند ما یمکنه الوقوف منتصباً).  
السور فی الشرطیة  
السور فی الحملیة یدل علی کمیة أفراد الموضوع. أما فی الشرطیة فدلالته علی عموم ا?حوال وا?زمان أو خصوصها. ولکل من المحصورات ا?ربع سور یختص بها کالحملیة:  
1 - (سور الموجبة الکلیة): کلما. مهما. متی. ونحوها، فی المتصلة. ودائماً، فی المنفصلة.  
2 - (سور السالبة الکلیة): لیس أبداً. لیس البتة. فی المتصلة و المنفصلة.  
3 - (سور الموجبة الجزئیة): قد یکون، فیهما.  
4 - (سور السالبة الجزئیة): قد لا یکون، فیهما. و لیس کلما، فی المتصلة خاصة.

تقسیمات الحملیة

تمهید:  
تقدم ان الحملیة تنقسم باعتبار الکیف إلی موجبة وسالبة، وباعتبار الموضوع إلی شخصیة وطبیعیة ومهملة ومحصورة، و المحصورة إلی کلیة وجزئیة. و هذه تقسیمات تشارکها الشرطیة فیها فی الجملة کما تقدم.  
وا?ن نبحث فی هذا الفصل عن التقسیمات الخاصة بالحملیة، وهی: تقسیمها (أولاً) باعتبار وجود موضوعها فی الموجبة. وتقسیمها (ثانیاً) باعتبار تحصیل الموضوع و المحمول وعدولهما. وتقسیمها (ثالثاً) باعتبار جهة النسبة. فهذه تقسیمات ثلاثة  
1 - الذهنیة. الخارجیة. الحقیقیة.  
إن الحملیة الموجبة هی ما أفادت ثبوت شیء لشیء. و لا شک أن ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له، أی ان الموضوع فی الحملیة الموجبة یجب أن یفرض موجوداً قبل فرض ثبوت المحمول له، إذ لولا أن یکون موجوداً لما أمکن أن یثبت له شیء، کما یقولون فی المثل (العرش ثم النقش). فلا یمکن أن یکون سعید فی مثل (سعید قائم) غیر موجود، و مع ذلک یثبت له القیام.  
وعلی العکس من ذلک السالبة فانها لا تستدعی وجود موضوعها، ?ن المعدوم یقبل أن یسلب عنه کل شیء. ولذا قالوا (تصدق السالبة بانتفاء الموضوع). فیصدق نحو «أب عیسی بن مریم لم یأکل و لم یشرب و لم ینم و لم یتکلم … وهکذا»، ?نه لم یوجد فلم تثبت له کل هذه ا?شیاء قطعاً، فیقال لمثل هذه السالبة (سالبة بانتفاء الموضوع).  
والمقصود من هذا البیان ان الموجبة لابدّ من فرض وجود موضوعها فی صدقها وإلا کانت کاذبة.  
ولکن وجود موضوعها:  
1 - تارة یکون فی الذهن فقط فتسمی (ذهنیة) مثل: کل اجتماع النقیضین مغایر لاجتماع المثلین. کل جبل یاقوت ممکن الوجود. فان مفهوم اجتماع النقیضین وجبل الیاقوت غیر موجودین فی الخارج، ولکن الحکم ثابت لهما فی الذهن.  
2 - وأخری یکون وجود موضوعها فی الخارج علی وجه یلاحظ فی القضیة خصوص ا?فراد الموجودة المحققة منه فی أحد ا?زمنة الثلاثة نحو:  
کل جندی فی المعسکر مدرّب علی حمل السلاح. بعض الدور المائلة للانهدام فی البلد هدمت. کل طالب فی المدرسة مجد. وتسمی القضیة هذه (خارجیة).  
3 - وثالثة یکون وجوده فی نفس ا?مر و الواقع، بمعنی ان الحکم علی ا?فراد المحققة الوجود و المقدرة الوجود معاً، فکلما یفرض وجوده و إن لم یوجد أصلاً فهو داخل فی الموضوع ویشمله الحکم.  
نحو:  
کل مثلث مجموع زوایاه یساوی قائمتین. بعض المثلث قائم الزاویة. کل انسان قابل للتعلیم العالی. کل ماء طاهر.  
فانک تری فی هذه ا?مثلة ان کل ما یفرض للموضوع من أفراد (سواء کانت موجودة بالفعل أو معدومة ولکنها مقدرة الوجود) تدخل فیه ویکون لها حکمه عند وجودها. وتسمی القضیة هذه (حقیقیة).  
2 - المعدولة و المحصلة  
موضوع القضیة الحملیة أو محمولها قد یکون شیئاً (محصلاً) بالفتح، أی یدل علی شیء موجود، مثل: انسان. محمد. أسد. أو صفة وجودیة مثل: عالم. عادل. کریم. یتعلم.  
وقد یکون موضوعها أو محمولها شیئاً معدولاً أی داخلاً علیه حرف السلب علی وجه یکون جزءاً من الموضوع أو المحمول مثل: لا إنسان. لا عالم. لا کریم. غیر بصیر.  
وعلیه فالقضیة باعتبار تحصیل الموضوع و المحمول وعدولهما، تنقسم إل قسمین: محصلة ومعدولة.  
1 - (المحصلة): ما کان موضوعها ومحمولها محصلاً سواء کانت موجبة أو سالبة مثل: الهواء نقی. الهواء لیس نقیاً. وتسمی أیضاً (محصلة الطرفین).  
2 - (المعدولة): ما کان موضوعها أو محمولها أو کلاهما معدولاً، سواء کانت موجبة أو سالبة. وتسمی معدولة الموضوع أو معدولة المحمول أو معدولة الطرفین حسب دخول العدول علی أحد طرفیها أو کلیهما. ویقال لمعدولة أحد الطرفین: محصلة الطرف ا?خر: الموضوع أو المحمول.  
مثال معدولة الطرفین: کل لا عالم هو غیر صائب الرأی. کل غیر مجد لیس هو بغیر مخفق فی الحیاة.  
مثال معدولة الموضوع أو محصلة المحمول: غیر العالم مستهان. غیر العالم لیس بسعید.  
تنبیه  
تمتاز معدولة المحمول عن السالبة محصلة المحمول:  
1 - فی المعنی: فان المقصود بالسالبة سلب الحمل، وبمعدولة المحمول حمل السلب، أی یکون السلب فی المعدولة جزءاً من المحمول فیحمل المسلوب بما هو مسلوب علی الموضوع.  
2 - فی اللفظ: فان السالبة تجعل الرابطة فیها بعد حرف السلب لتدل علی سلب الحمل، و المعدولة تجعل الرابطة فیها قبل حرف السلب لتدل علی حمل السلب.  
وغالباً تستعمل (لیس) فی السالبة و (لا) أو (غیر) فی المعدولة.  
3 - الموجهات  
مادة القضیة:  
کل محمول إذا نسب إلی موضوع، فالنسبة فیه لا تخلو فی الواقع ونفس ا?مر من احدی حالات ثلاث (بالقسمة العقلیة).  
1 - (الوجوب). ومعناه: ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع ولزومه لها، علی وجه یمتنع سلبه عنه، کالزوج بالنسبة إلی ا?ربعة، فإن ا?ربعة لذاتها یجب أن تتصف بأنها زوج. و قولنا (لذات الموضوع) یخرج به ما کان لزومه ?مر خارج عن ذات الموضوع، مثل ثبوت الحرکة للقمر، فانها لازمة له، ولکن لزومها لا لذاته، بل لسبب وضع الفلک وعلاقته با?رض.  
2 - (الامتناع). ومعناه: استحالة ثبوت المحمول لذات الموضوع فیجب سلبه عنه، کالاجتماع بالنسبة إلی النقیضین، فان النقیضین لذاتهما لا یجوز أن یجتمعا.  
وقولنا: (لذات الموضوع) یخرج به ما کان امتناعه ?مر خارج عن ذات الموضوع، مثل سلب التفکیر عن النائم، فان التفکیر یمتنع عن النائم. ولکن لا لذاته، بل ?نه فاقد للوعی.  
(تنبیه) - یفهم مما تقدم ان الوجوب و الامتناع یشترکان فی ضرورة الحکم، ویفترقان فی أن الوجوب ضرورة الایجاب، و الامتناع ضرورة السلب.  
3 - (الامکان). ومعناه: أنه لا یجب ثبوت المحمول لذات الموضوع، و لا یمتنع، فیجوز الایجاب و السلب معاً، أی ان الضرورتین ضرورة الایجاب وضرورة السلب مسلوبتان معاً، فیکون الامکان معنی عدمیاً یقابل الضرورتین تقابل العدم و الملکة، ولذا یعبر عنه بقولهم (هو سلب الضرورة عن الطرفین معاً) ، أی طرف الایجاب وطرف السلب للقضیة.  
ویقال له: (الامکان الخاص) أو (الامکان الحقیقی) فی مقابل (الامکان العام) الذی هو أعم من الامکان الخاص  
الامکان العام:  
والمقصود منه: ما یقابل احدی الضرورتین ضرورة الایجاب أو السلب فهو أیضاً معناه سلب الضرورة، ولکن سلب ضرورة واحدة لا الضرورتین معاً، فإذا کان سلب (ضرورة الایجاب) فمعناه ان طرف السلب ممکن، و إذا کان سلب (ضرورة السلب) فمعناه ان طرف الایجاب ممکن.  
فلو قیل: هذا الشیء ممکن الوجود أی انه لا یمتنع أو فقل ان ضرورة السلب (وهی الامتناع) مسلوبة، و إذا قیل: هذا الشیء ممکن العدم أی انه لا یجب، أو فقل ان ضرورة الایجاب (وهی الوجوب) مسلوبة.  
ولذا عبر عنه الفلاسفة بقولهم:  
(هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل) أی مع السکوت عن الطرف الموافق، فقد یکون مسلوب الضرورة و قد لا یکون. و هذا الامکان هو الشایع استعماله عند عامة الناس و المتداول فی تعبیراتهم.  
و هو کما قلنا أعم من الامکان الخاص، ?نه إذا کان امکاناً للایجاب فانه یشمل الوجوب و الامکان الخاص، و إذا کان امکاناً للسلب فانه یشمل الامتناع و الامکان الخاص.  
مثال امکان الایجاب قولهم (الله ممکن الوجود) ، و (الانسان ممکن الوجود) ، فان معناه فی المثالین ان الوجود لا یمتنع، أی ان الطرف المقابل و هو عدمه لیس ضروریاً، و لو کان العدم ضروریاً لکان الوجود ممتنعاً لا ممکناً. و اما الطرف الموافق و هو ثبوت الوجود فغیر معلوم. فیحتمل أن یکون واجباً کما فی المثال ا?ول، ویحتمل ألا یکون واجباً کما فی المثال الثانی، بأن یکون ممکن العدم أیضاً، أی انه لیس ضروری الوجود کما لم یکن ضروری العدم، فیکون ممکناً بالامکان الخاص، فشمل هنا الامکان العام الوجوب و الامکان الخاص.  
مثال امکان السلب - قولهم:  
(شریک الباری ممکن العدم) ، و (الانسان ممکن العدم) ، فان معناه فی المثالین ان الوجود لا یجب، أی ان الطرف المقابل و هو وجوده لیس ضروریاً و لو کان الوجود ضروریاً لکان واجباً و کان عدمه ممتنعاً لا ممکناً. و اما الطرف الموافق، و هو العدم فغیر معلوم، فیحتمل أن یکون ضروریاً کما فی المثال ا?ول (وهو الممتنع) ، ویحتمل ألا یکون کذلک کما فی الثانی: بأن یکون ممکن الوجود أیضاً، و هو الممکن (بالامکان الخاص) ، فشمل هنا الامکان العام الامتناع و الامکان الخاص.  
وعلی هذا فالامکان العام معنی یصلح للانطباق علی کل من حالات النسبة الثلاث: الوجوب و الامتناع و الامکان، فلیس هو معنی یقابلها، بل فی الایجاب یصدق علی الوجوب و الامکان الخاص، و فی السلب علی الامتناع و الامکان الخاص. و هذه الحالات الثلاث للنسبة التی لا یخلو من احداها واقع القضیة تسمی (مواد القضایا) وتسمی (عناصر العقود) و (أصول الکیفیات). و الامکان العام خارج عنها و هو معدود من الجهات علی ما سیأتی.  
جهة القضیة  
تقدم معنی مادة القضیة التی لا تخرج عن احدی تلک الحالات الثلاث. و لهم اصطلاح آخر هنا و هو المقصود بالبحث، و هو قولهم (جهة القضیة) و الجهة غیر المادة، فان المقصود بها: ما یفهم نویتصور من کیفیة النسبة بحسب ما تعطیه العبارة من القضیة.  
والفرق بینهما مع ان کلا منهما کیفیة فی النسبة: ان المادة هی تلک النسبة الواقعیة فینفس ا?مر التی هی إما الوجوب أو الامتناع أو الامکان و لا یجب أن تفهم وتتصور فی مقام توجه النظر إلی القضیة، فقد تفهم وتبین فی العبارة و قد لا تفهم و لا تبین. و اما الجهة فهی خصوص ما یفهم ویتصور من کیفیة نسبة القضیة عند النظر فیها فاذا لم یفهم شیء من کیفیة النسبة فالجهة مفقودة، أی ان القضیة لا جهة لها حینئذٍ، و هی أی الجهة لا یجب أن تکون مطابقة للمادة الواقعیة فقد تطابقها و قد لا تطابقها.  
فإذا قلت: (ا?نسان حیوان بالضرورة) ، فان المادة الواقعیة هی الضرورة، و الجهة فیها أیضاً الضرورة فقد طابقت فی هذا المثال الجهة المادة وبتعبیر آخر إن المادة الواقعیة قد فهمت وبینت بنفسها فی هذه القضیة.  
وأما إذا قلت فی المثال: (ا?نسان یمکن أن یکون حیواناً) ، فان المادة فی هذه القضیة هی الضرورة لا تتبدل ?ن الواقع لا یتبدل بتبدل التعبیر و الادراک. ولکن الجهة هنا هی الامکان العام، فانه هو المفهوم و المتصور من القضیة، و هو لا یطابق المادة، ?نه فی طرف الایجاب یتناول الوجوب و الامکان الخاص کما تقدم، فیجوز أن تکون المادة واقعاً هی الضرورة کما فی المثال، ویجوز أن تکون هی الامکان الخاص، کما لو کانت القضیة هکذا (ا?نسان یمکن أن یکون کاتباً).  
وهکذا لو قلت (ا?نسان حیوان دائماً) فإن المادة هی الضرورة و الجهة هی الدوام الذی یصدق مع الوجوب و الامکان الخاص، ?ن الممکن بالامکان الخاص قد یکون دائم الثبوت کحرکة القمر مثلاً، وکزرقة العین، فلم تطابق الجهة المادة هنا.  
ثم ان القضیة التی یبین فیها کیفیة النسبة تسمی (موجَّهة) بصیغة اسم المفعول. و ما أهمل فیها بیان الکیفیة تسمی (مطلَقة) أو (غیر موجهة).  
ومما یجب أن یعلم انا إذ قلنا ان الجهة لا یجب أن تطابق المادة، فلا نعنی انه یجوز أن تناقضها، بل یجب ألا تناقضها، فلو کانت مناقضة لها علی وجه لا تجتمع معها، کما لو کانت المادة هی الامتناع مثلاً و کانت الجهة دوام الثبوت أو امکانه، فان القضیة تکون کاذبة.  
فیفهم من هذا ان من شروط صدق القضیة الموجهة ألا تکون جهتها مناقضة لمادتها الواقعیة

أنواع الموجهات

أقسام البسیطة:  
أنواع الموجهات  
تنقسم الموجهة إلی: بسیطة ومرکبة.  
و (المرکبة): ما انحلت إلی قضیتین موجهتین بسیطتین، احداهما موجبة وا?خری سالبة. ولذا سمیت مرکبة، وسیأتی بیانها. أما البسیطة فخلافها، و هی تنحل إلی أکثر من قضیة واحدة.  
أقسام البسیطة:  
واهم البسائط ثمان و إن کانت تبلغ أکثر من ذلک:  
1 (الضروریة الذاتیة)  
ویعنون بها ما دلت علی ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع أو سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجوداً من دون قید و لا شرط، فتکون مادتها وجهتها الوجوب فی الموجبة، و الامتناع فی السالبة نحو:  
الإنسان حیوان بالضرورة. الشجر لیس متنفسا بالضرورة.  
وعندهم ضروریة تسمی (الضروریة الأزلیة) و هی التی حکم فیها بالضرورة الصرفة بدون قید فیها حتی قید ما دام ذات الموضوع، و هی تنعقد فی وجود الله تعالی وصفاته، مثل: (الله موجود بالضرورة الأزلیة) ، و کذا (الله حی عالم قادر بالضرورة الأزلیة).  
2 (المشروطة العامة)  
وهی من قسم الضروریة، ولکن ضرورتها مشروطة ببقاء عنوان الموضوع ثابتا لذاته، نحو:  
الماشی متحرک بالضرورة ما دام علی هذه الصفة. أما ذات الموضوع بدون قید عنوان الماشی فلا یجب له التحرک.  
3 (الدائمة المطلقة)  
وهی ما دلت علی دوام ثبوت المحمول لذات الموضوع أو سلبه عنه ما دام الموضوع بذاته موجودا، سواء کان ضروریا له أو لا، نحو:  
(کل فلک متحرک دائما. لا زال الحبشی اسود) فإنه لا یمتنع أن یزول سواد الحبشی وحرکة الفلک، ولکنه لم یقع.  
4 (العرفیة العامة)  
وهی من قسم الدائمة، ولکن الدوام فیها مشروط ببقاء عنوان الموضوع ثابتا لذاته، فهی تشبه المشروطة العامة من ناحیة اشتراط جهتها ببقاء عنوان الموضوع، نحو:  
(کل کاتب متحرک الأصابع دائما ما دام کاتبا) ، فتحرک الأصابع لیس دائما ما دام الذات، ولکنه دائم ما دام عنوان الکاتب ثابتا لذات الکاتب.  
5 (المطلقة العامة)  
وتسمی الفعلیة، و هی ما دلت علی إن النسبة واقعة فعلا، وخرجت من القوة إلی الفعل ووجدت بعد أن لم تکن، سواء کانت ضروریة أو لا، وسواء کانت دائمة أو لا، وسواء کانت واقعة فی الزمان الحاضر أو فی غیره نحو:  
(کل إنسان ماش بالفعل وکل فلک متحرک بالفعل). وعلیه فالمطلقة العامة أعم من جمیع القضایا السابقة.  
6 (الحینیة المطلقة)  
وهی من قسم المطلقة، فتدل علی فعلیة النسبة أیضا، لکن فعلیتها حین اتصاف ذات الموضوع بوصفه وعنوانه، نحو:  
(کل طائر خافق الجناحین بالفعل حین هو طائر) ، فهی تشبه المشروطة و العرفیة من ناحیة اشتراط جهتها بوصف الموضوع وعنوانه.  
7 (الممکنة العامة)  
وهی ما دلت علی سلب ضرورة الطرف المقابل للنسبة المذکورة فی القضیة، فإن کانت القضیة موجبة دلت علی سلب ضرورة السلب، و إن کانت سالبة دلت علی سلب ضرورة الإیجاب.  
ومعنی ذلک أنها تدل علی أن النسبة المذکورة فی القضیة غیر ممتنعة سواء کانت ضروریة أو لا، وسواء کانت واقعة أو لا، وسواء کانت دائمة أو لا نحو (کل إنسان کاتب بالإمکان العام) أی أن الکتابة لا یمتنع ثبوتها لکل إنسان فعدمها لیس ضروریا، و إن اتفق أنها لا تقع لبعض الأشخاص.  
وعلیه فالممکنة العامة أعم من جمیع القضایا السابقة.  
8 (الحینیة الممکنة)  
وهی من قسم الممکنة ولکن امکانها بلحاظ اتصاف ذات الموضوع بوصفه وعنوانه، نحو:  
(کل ماش مضطرب الیدین بالامکان العام حین هو ماش).  
والحینیة الممکنة یؤتی بها عند ما یتوهم المتوهم ان المحمول یمتنع ثبوته للموضوع حین اتصافه بوصفه.  
أقسام المرکبة:  
قلنا فیما تقدم:  
أن المرکبة ما انحلت إلی قضیتین موجبة وسالبة ونزیدها هنا توضیحا، فنقول: أن المرکبة تتألف من قضیة مذکورة بعبارة صریحة هی الجزء الأول منها (سواء کانت موجبة أو سالبة، وباعتبار هذا الجزء الصریح تسمی المرکبة موجبة أو سالبة) و من قضیة أخری تخالف الجزء الأول بالکیف وتوافقه بالکم غیر مذکورة بعبارة صریحة، وإنما یشار إلیها، بنحو کلمة (لا دائما) و (لا بالضرورة).  
وإنما یلتجأ إلی الترکیب، عند ما تستعمل قضیة موجبة عامة تحتمل وجهین الضرورة و اللاضرورة أو الدوام و اللادوام، فیراد بیان أنها لیست بضروریة أو لیست بدائمة، فیضاف الی القضیة مثل کلمة لا بالضرورة أو لا دائما.  
مثل ما إذا قال القائل:  
(کل مصل یتجنب الفحشاء بالفعل) فیحتمل أن یکون ذلک ضروریا لا ینفک عنه ویحتمل إلا یکون ضروریا، فلأجل دفع الاحتمال ولأجل التنصیص علی انه لیس بضروری تُقیدُ القضیة بقولنا (لا بالضرورة).  
کما یحتمل أن یکون ذلک دائما ویحتمل إلا یکون، ولأجل دفع الاحتمال وبیان أنه لیس بدائم تقید القضیة بقولنا (لا دائما).  
فالجزء الأول و هو (کل مصلٍّ یتجنب الفحشاء بالفعل) قضیة موجبة کلیة مطلقة عامة، و الجزء الثانی و هو (لا بالضرورة) یشار به إلی قضیة سالبة کلیة ممکنة عامة لان معنی (لا بالضرورة) أن تجنب الفحشاء لیس بضروری لکل مصل، فیکون مؤداه أنه یمکن سلب تجنب الفحشاء علی المصلی ویعبر عن هذه القضیة بقولهم:  
(لا شیء من المصلی بمتجنب للفحشاء بالإمکان العام).  
وکذا لو کان الجزء الثانی هو (لا دائما) فإنه یشار به إلی قضیة سالبة کلیة ولکنها مطلقة عامة، لان معنی (لا دائما) أن تجنب الفحشاء لا یثبت لکل مصلٍّ دائما، فیکون المؤدی (لا شیء من المصلی بمتجنب للفحشاء بالفعل).  
وأهم القضایا المرکبة المتعارفة ست:  
1 (المشروطة الخاصة)  
وهی المشروطة العامة المقیدة باللادوام الذاتی. و المشروطة العامة هی الدالة علی ضرورة ثبوت المحمول للموضوع ما دام الوصف ثابتا له، فیحتمل فیها أن یکون المحمول دائم الثبوت لذات الموضوع و إن تجرد عن الوصف ویحتمل إلا یکون. ولأجل دفع الاحتمال وبیان انه غیر دائم الثبوت لذات الموضوع تقید القضیة باللادوام الذاتی، فیشار به إلی قضیة مطلقة عامة.  
فتترکب المشروطة الخاصة علی هذا من مشروطة عامة صریحة ومطلقة عامة مشار إلیها بکلمة (لا دائما) نحو (کل شجر نام بالضرورة ما دام شجراً لا دائما) أی لا شیء من الشجر بنام بالفعل. وإنما سمیت خاصة لأنها أخص من المشروطة العامة  
2 (العرفیة الخاصة)  
وهی العرفیة العامة المقیدة باللادوام الذاتی. ومعناه ان المحمول و إن کان دائماً ما دام الوصف هو غیر دائم ما دام الذات، فیرفع به احتمال الدوام ما دام الذات. ویشار باللادوام الی قضیة مطلقة عامة کالسابق نحو:  
(کل شجر نام دائما ما دام شجرا لا دائما) أی لا شیء من الشجر بنام بالفعل.  
فتترکب العرفیة الخاصة من عرفیة عامة صریحة ومطلقة عامة مشار الیها بکلمة (لا دائما). وانما سمیت خاصة لانها اخص من العرفیة العامة.  
إذ العرفیة العامة تحتمل الدوام ما دام الذات وعدمه، و العرفیة الخاصة مختصة بعدم الدوام ما دام الذات.  
3 (الوجودیة اللاضروریة)  
وهی المطلقة العامة المقیدة باللاضروریة الذاتیة، لان المطلقة العامة یحتمل فیها ان یکون المحمول ضروریا لذات الموضوع ویحتمل عدمه، ولأجل التصریح بعدم ضرورة ثبوته لذات الموضوع تقید بکلمة (لا بالضرورة) وسلب الضرورة معناه الامکان العام، لان الامکان العام هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل، فإذا سلبت الضرورة عن الطرف المذکور صریحا فی القضیة ولنفرضه حکما ایجابیا فمعناه أن الطرف المقابل و هو السلب موجه بالإمکان العام.  
وعلیه فیشار بکلمة (لا بالضرورة) إلی ممکنة عامة، فإذا قلت: (کل إنسان متنفس بالفعل لا بالضرورة) فإن (لا بالضرورة) إشارة إلی قولک: لا شیء من الإنسان بمتنفس بالإمکان العام.  
فتترکب إذن الوجودیة اللاضروریة من مطلقة عامة وممکنة عامة، وإنما سمیت وجودیة لأن المطلقة العامة تدل علی تحقق الحکم ووجوده خارجا، وسمیت لا ضروریة لتقیدها باللاضر  
4 (الوجودیة اللادائمة)  
وهی المطلقة العامة المقیدة بالادوام الذاتی، لأن المطلقة العامة یحتمل فیها أن یکون المحمول دائم الثبوت لذات الموضوع ویحتمل عدمه، ولأجل التصریح بعدم الدوام تقید القضیة بکلمة (لا دائما) ، فیشار بها إلی مطلقة عامة کما تقدم، فتترکب الوجودیة اللادائمة من مطلقتین عامتین، وسمیت وجودیة للسبب المتقدم.  
نحو (لا شیء من الإنسان بمتنفس بالفعل لا دائما) أی أن کل إنسان متنفس بالفعل.  
5 (الحینیة اللادائمة)  
وهی الحینیة المطلقة المقیدة بالادوام الذاتی، لأن الحینیة المطلقة معناها أن المحمول فعلی الثبوت للموضوع حین اتصافه بوصفه، فیحتمل فیها الدوام ما دام الموضوع وعدمه، ولأجل التصریح بعدم الدوام تقید (باللادوام الذاتی) الذی یشار به الی مطلقة عامة کما تقدم، فتترکب الحینیة اللادائمة من حینیة مطلقة، ومطلقة عامة. نحو (کل طائر خافق الجناحین بالفعل حین هو طائر لا دائما) ، أی لا شیء من الطائر بخافق الجناحین بالفعل.  
6 (الممکنة الخاصة)  
وهی الممکنة العامة المقیدة باللاضرورة الذاتیة، ومعناها أن الطرف الموافق المذکور فی القضیة لیس ضروریا کما کان الطرف المخالف حسب التصریح فی القضیة لیس ضروریا أیضا، فیرفع بقید اللاضرورة احتمال الوجوب إذا کانت القضیة موجبة واحتمال الامتناع إذا کانت سالبة. ومفاد مجموع القضیة بعد الترکیب هو الإمکان الخاص الذی هو عبارة عن سلب الضرورة عن الطرفین.  
فتترکب الممکنة الخاصة من ممکنتین عامتین، وتکون فیها الجهة نفس المادة الواقعیة إذا کانت صادقة.  
ویکفی لإفادة ذلک تقیید القضیة بالإمکان الخاص اختصارا، فنقول: (کل حیوان متحرک بالامکان الخاص) أی کل حیوان متحرک بالإمکان العام، و لا شیء من الحیوان بمتحرک بالإمکان العام.  
والتعبیر بالامکان الخاص بمنزلة ما لو قیدت الممکنة العامة باللاضرورة، کما لو قلت فی المثال: (کل حیوان متحرک بالامکان العام لا بالضرورة

تمرینات

1 اذکر ماذا بین الضروریة الذاتیة وبین الدائمة المطلقة من النسب الأربع و کذا ما بین الضروریة الذاتیة وبین المشروطة العامة و العرفیة العامة.  
2 اذکر النسبة بین الدائمة المطلقة وبین کل من المطلقة العامة و العرفیة العامة!  
3 ما النسبة بین المشروطة العامة و العرفیة العامة، و کذا بین الضروریة الذاتیة و المشروطة الخاصة.  
4 لو انا قیدنا المشروطة العامة باللاضروریة الذاتیة هل یصح الترکیب؟  
5 هل تری یصح تقیید الحینیة المطلقة باللاضروریة الذاتیة؟ و إذا صح ماذا ینبغی ان نسمی هذه القضیة المرکبة؟  
6 هل یصح تقیید الدائمة المطلقة باللاضرورة الذاتیة؟  
7 اذکر مثالا واحدا من نفسک لکل من الموجهات البیسطة ثم اجعلها مرکبة بواحدة من الترکیبات الستة المذکورة الممکنة لها  
1 اذکر ماذا بین الضروریة الذاتیة وبین الدائمة المطلقة من النسب الأربع و کذا ما بین الضروریة الذاتیة وبین المشروطة العامة و العرفیة العامة.  
2 اذکر النسبة بین الدائمة المطلقة وبین کل من المطلقة العامة و العرفیة العامة!  
3 ما النسبة بین المشروطة العامة و العرفیة العامة، و کذا بین الضروریة الذاتیة و المشروطة الخاصة.  
4 لو انا قیدنا المشروطة العامة باللاضروریة الذاتیة هل یصح الترکیب؟  
5 هل تری یصح تقیید الحینیة المطلقة باللاضروریة الذاتیة؟ و إذا صح ماذا ینبغی ان نسمی هذه القضیة المرکبة؟  
6 هل یصح تقیید الدائمة المطلقة باللاضرورة الذاتیة؟  
7 اذکر مثالا واحدا من نفسک لکل من الموجهات البیسطة ثم اجعلها مرکبة بواحدة من الترکیبات الستة المذکورة الممکنة لها

تقسیمات الشرطیة الأخری

تقدم أن الشرطیة تنقسم باعتبار نسبتها إلی متصلة ومنفصلة، وباعتبار الکیف الی موجبة وسالبة، وباعتبار الأحوال و الأزمان إلی شخصیة ومهملة ومحصورة، و المحصورة الی کلیة وجزئیة. و قد بقی تقسیم کل من المتصلة و المنفصلة إلی أقسامها.  
اللزومیة و الاتفاقیة  
تنقسم المتصلة باعتبار طبیعة الاتصال بین المقدم و التالی الی لزومیة واتفاقیة:  
1 (اللزومیة) و هی التی بین طرفیها اتصال حقیقی لعلاقة توجب استلزام احدهما للآخر، بأن یکون أحدهما علة للآخر، أو معلولین لعلة واحدة.  
نحو (إذا سخن الماء فإنه یتمدد) و المقدم علة للتالی. و نحو (إذا تمدد الماء فإنه ساخن) و التالی علة للمقدم، بعکس الأول. و نحو (إذا غلا الماء فانه یتمدد) وفیه الطرفان معلولان لعلة واحدة، لأن الغلیان و التمدد معلولان للسخونة إلی درجة معینة.  
2 (الاتفاقیة) و هی التی لیس بین طرفیها اتصال حقیقی لعدم العلقة التی توجب الملازمة، ولکنه یتفق حصول التالی عند حصول المقدم، کما لو اتفق أن محمدا الطالب لا یحضر الدرس إلا بعد شروع المدرس؛ فتؤلف هذه القضیة الشرطیة (کلما جاء محمد فإن المدرس قد سبق شروعه فی الدرس). و لیس هنا أیة علاقة بین مجیء محمد وسبق شروع الدرس، وإنما ذلک بمحض الصدفة المتکررة.  
ومن لم یتنور بنور العلم و المعرفة کثیرا ما یقع فی الغلط فیظن فی کثیر من الاتفاقیات أنها قضایا لزومیة لمجرد تکرر المصادفة  
أقسام المنفصلة  
أ. العنادیة و الاتفاقیة:  
للمنفصلة تقسیمات:  
أ. العنادیة و الاتفاقیة:  
وهذا التقسیم باعتبار طبیعة التنافی بین الطرفین، کالمتصلة فتنقسم إلی:  
1 (العنادیة) و هی التی بین طرفیها تناف وعناد حقیقی، بأن تکون ذات النسبة فی کل منهما، تنافی وتعاند ذات النسبة فی الآخر، نحو (العدد الصحیح أما أن یکون زوجا أو فردا).  
2 (الاتفاقیة) و هی التی لا یکون التنافی بین طرفیها حقیقیا ذاتیا، وإنما یتفق أن یتحقق أحدهما بدون الآخر لأمر خارج عن ذاتهما، نحو:  
(أما أن یکون الجالس فی الدار محمدا أو باقرا) إذا اتفق أن علم أن غیرهما لم یکن. ونحو:  
(هذا الکتاب أما أن یکون فی علم المنطق و اما أن یکون مملوکا لخالد) إذا اتفق أن خالدا لا یملک کتابا فی علم المنطق واحتمل أن یکون هذا الکتاب المعین فی هذا العلم  
ب الحقیقیة ومانعة الجمع ومانعة الخلو:  
1 (حقیقیة)  
وهذا التقسیم باعتبار امکان اجتماع الطرفین ورفعهما وعدم إمکان ذلک، فتنقسم إلی:  
1 (حقیقیة) و هی ما حکم فیها بتنافی طرفیها صدقا وکذبا فی الإیجاب وعدم تنافیهما کذلک فی السلب، بمعنی أنه لا یمکن اجتماعهما و لا ارتفاعهما فی الإیجاب، ویجتمعان ویرتفعان فی السلب.  
مثال الإیجاب العدد الصحیح أما أن یکون زوجا أو فردا، فالزوج و الفرد لا یجتمعان و لا یرتفعان.  
مثال السلب لیس الحیوان أما أن یکون ناطقا و اما أن یکون قابلا للتعلیم فالناطق و القابل للتعلیم یجتمعان فی الإنسان ویرتفعان فی غیره.  
وتستعمل الحقیقیة فی القسمة الحاصرة: الثنائیة و غیرها. واستعمالها أکثر من أن یحصی.  
2 (مانعة جمع)  
2 (مانعة جمع) ، و هی ما حکم فیها بتنافی طرفیها أو عدم تنافیهما صدقا لا کذبا، بمعنی أنه لا یمکن اجتماعهما ویجوز أن یرتفعا معاً فی الإیجاب ویمکن اجتماعهما و لا یمکن ارتفاعهما فی السلب.  
مثال الإیجاب أما أن یکون الجسم أبیض أو أسود. فالأبیض و الأسود لا یمکن اجتماعهما فی جسم واحد ولکنه یمکن ارتفاعهما فی الجسم الأحمر.  
مثال السلب لیس أما أن یکون الجسم غیر ابیض أو غیر أسود فإن غیر الأبیض و غیر الأسود یجتمعان فی الأحمر، و لا یرتفعان فی الجسم الواحد بان لا یکون غیر أبیض و لا غیر أسود بل یکون أبیض وأسود. و هذا محال.  
وتستعمل مانعة الجمع فی جواب من یتوهم إمکان الاجتماع بین شیئین، کمن یتوهم أن الإمام یجوز أن یکون عاصیا لله، فیقال له: (أن الشخص أما أن یکون إماما أو عاصیا لله) ومعناه أن الإمامة و العصیان لا یجتمعان و إن جاز أن یرتفعا بأن یکون شخص واحد لیس إماما وعاصیا.  
هذا فی الموجبة و اما فی السالبة فتستعمل فی جواب من یتوهم استحالة اجتماع شیئین، کمن یتوهم امتناع اجتماع النبوة و الإمامة فی بیت واحد، فیقال له (لیس إما أن یکون البیت الواحد فیه نبوة أو إمامة) ومعناه أن النبوة و الإمامة لا مانع من اجتماعهما فی بیت واح  
3 (مانعة خلو)  
3 (مانعة خلو) و هی ما حکم فیها بتنافی طرفیها أو عدم تنافیهما کذبا لا صدقا، بمعنی أنه لا یمکن ارتفاعهما ویمکن اجتماعهما فی الإیجاب ویمکن ارتفاعهما و لا یمکن اجتماعهما فی السلب:  
مثال الإیجاب الجسم إما أن یکون غیر أبیض أو غیر أسود، أی أنه لا یخلو من أحدهما و إن اجتمعا. و نحو (أما أن یکون الجسم فی الماء أو لا یغرق) فإنه یمکن اجتماعهما بان یکون فی الماء و لا یغرق ولکن لا یخلو الواقع من احدهما لامتناع أن لا یکون الجسم فی الماء ویغرق.  
مثال السلب لیس إما أن یکون الجسم أبیض و اما أن یکون أسود، ومعناه أن الواقع قد یخلو من احدهما و إن کانا لا یجتمعان.  
وتستعمل مانعة الخلو الموجبة فی جواب من یتوهم إمکان أن یخلو الواقع من الطرفین، کمن یتوهم أنه یمکن أن یخلو الشیء من أن یکون علة ومعلولا، فیقال له: (کل شیء لا یخلو إما أن یکون علة أو معلولا) ، و إن جاز أن یکون شیء واحد علة ومعلولا معا: علة لشیء ومعلولا لشیء آخر.  
وإما السالبة فتستعمل فی جواب من یتوهم أن الواقع لا یخلو من الطرفین، کما یتوهم انحصار أقسام الناس فی عاقل لا دین له، ودین لا عقل له، فیقال له: (لیس الانسان إما أن یکون عاقلا لا دّین له أو دیّنا لا عقل له) بل یجوز أن یکون شخص واحد عاقلا ودّینا معا  
تنبیه  
تنبیه  
قد یغفل المبتدئ عن بعض القضایا، فلا یسهل علیه إلحاقها بقسمها من أنواع القضایا، لا سیما فی التعبیرات الدارجة فی ألسنة المؤلفین التی لم توضع بصورة فنیة مضبوطة کما تقتضیها قواعد المنطق. و هذه الغفلة قد توقعه فی الغلط عند الاستدلال أو لا یهتدی إلی وجه الاستدلال فی کلام غیره. وتکثر هذه الغفلة فی الشرطیات.  
فلذلک وجب التنبیه علی أمور تنفع فی هذا الباب نرجو أن یستعین بها المبتدئ.  
1 تألیف الشرطیات  
أن الشرطیة تتألف من طرفین هما قضیتان بالأصل، و المنفصلة بالخصوص قد تتألف من ثلاثة أطراف فأکثر. فالطرفان أو الإطراف التی هی القضایا بالأصل قد تکون من الحملیات أو من المتصلات أو من المنفصلات أو من المختلفات بأن تتألف المتصلة مثلاً من حملیة ومتصلة. وترتقی أقسام تألیف الشرطیات إلی وجوه کثیرة لا فائدة فی إحصائها. و علی الطالب أن یلاحظ ذلک بنفسه، و لا یغفل عنه، فقد ترد علیه شرطیة مؤلفة من متصلة ومنفصلة، فیظن أنها أکثر من قضیة. وللتوضیح نذکر بعض الوجوه وأمثلتها:  
فمثلاً قد تتألف المتصلة من حملیة ومتصلة نحو:  
(إن کان العلم سببا للسعادة فإن کان الانسان عالما کان سعیدا) ، فإن المقدم فی هذه القضیة حملیة و التالی متصلة و هو إن کان الانسان عالما کان سعیدا.  
وقد تتألف المتصلة من حملیة ومنفصلة نحو:  
(إذا کان اللفظ مفردا فإما أن یکون اسما أو فعلا أو حرفا) فالمقدم حملیة و التالی منفصلة ذات ثلاثة أطراف.  
وقد تتألف المنفصلة من حملیة ومتصلة نحو (إما أن لا تکون حیلولة الأرض مسببا لخسوف القمر أو إذا حالت الأرض بین القمر و الشمس کان القمر منخسفا).  
وهکذا قد تتألف المتصلة أو المنفصلة من متصلتین أو منفصلتین أو متصلة ومنفصلة ویطول ذکر أمثلتها.  
ثم أن الشرطیة التی تکون طرفا فی شرطیة أیضاً تألیفها یکون من الحملیات أو الشرطیات أو المختلفات و هکذا فتنبه لذلک.  
2 المنحرفات  
ومن الموهمات فی القضایا انحراف القضیة عن استعمالها الطبیعی ووضعها المنطقی، فیشتبه حالها بأنها من أی نوع، ومثل هذه تسمی (منحرفة).  
وهذا الانحراف قد یکون فی الحملیة، کما لو اقترن سورها بالمحمول، مع أن الاستعمال الطبیعی أن یقرن بالموضوع، کقولهم:  
الانسان بعض الحیوان، أو الانسان لیس کل الحیوان. وحق الاستعمال فیهما أن یقال:  
بعض الحیوان انسان.  
ولیس کل حیوان انسانا.  
وقد یکون الانحراف فی الشرطیة، کما لو خلت عن أدوات الاتصال و العناد، فتکون بصورة حملیة و هی فی قوة الشرطیة، نحو (لا تکون الشمس طالعة أو یکون النهار موجودا) فهی إما فی قوة المتصلة و هی قولنا: (کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجودا و اما فی قوة المنفصلة و هی قولنا: أما أن لا تکون الشمس طالعة و اما أن یکون النهار موجودا.  
ونحو (لیس یکون النهار موجودا إلا و الشمس طالعة) و هی أیضا فی قوة المتصلة أو المنفصلة المتقدمتین. و نحو (لا یجتمع المال إلا من شح أو حرام) فإنها فی قوة المنفصلة و هی قولنا: إما أن یجتمع المال من شح أو من حرام، أو فی قوة المتصلة و هی قولنا: أن اجتمع المال فاجتماعه أما من شح أو من حرام. و هذه متصلة مقدمها حملیة وتالیها منفصلة بالأصل.  
وعلی الطالب أن یلاحظ ویدقق القضایا المستعملة فی العلوم، فإنها کثیرا ما تکون منحرفة عن أصلها فیغفل عنها. و لیستعمل فطنته فی إرجاعها إلی أصلها  
تطبیقات  
1 کیف ترد هذه القضیة إلی أصلها (لیس للإنسان إلا ما سعی)؟  
الجواب: أن هذه قضیة فیها حصر فهی تنحل إلی حملیتین موجبة وسالبة، فهی منحرفة. و الحملیتان هما: کل إنسان له نتیجة سعیه. و لیس للإنسان ما لم یسع إلیه.  
2 من أی القضایا قوله:  
(أزری بنفسه من استشعر الطمع)؟  
الجواب: أنها قضیة منحرفة عن متصلة و هی فی قوة قولنا: کلما استشعر المرء الطمع أزری بنفسه.  
3 کیف ترد هذه القضیة إلی أصلها: (ما خاب من تمسک بک)؟  
الجواب: أنها منحرفة عن حملیة موجبة کلیة وهی: کل من تمسک بک لا یخیب

تمرینات

1 لو قال القائل:  
(کلما کان الحیوان مجترا کان مشقوق الظلف) أو قال:  
(کلما کان الانسان قصیرا کان ذکیا) فماذا نعد هاتین القضیتین من اللزومیات أو من الاتفاقیات؟  
2 بین نوع هذه القضایا وارجع المنحرفة إلی أصلها.  
أ إذا ازدحم الجواب خفی الصواب.  
ب إذا کثرت المقدرة قلت الشهوة.  
ج من نال استطال.  
د رضی بالذل من کشف عن ضره.  
ه إنما یخشی الله من عباده العلماء.  
3 قولهم (الدهر یومان یوم لک ویوم علیک) من أی انواع القضایا. و إذا کانت منحرفة فأرجعها إلی تصلها وبین نوعها.  
4 من أی القضایا قول علی (ع) (لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة إما ظاهرا مشهورا أو خائفا مغمورا). و إذا کانت منحرفة فارجعها إلی أصلها وبین نوعها.

2 فی أحکام القضایا أو النسب بینها

تمهید

کثیرا ما یعانی الباحث مشقة فی البرهان علی مطلوبه مباشرة، بل قد یمتنع علیه ذلک أحیانا، فیلتجئ إلی البرهان علی قضیة أخری لها نسبة مع القضیة المطلوبة لیقارنها بها: فقد یحصل له من العلم بصدق القضیة المبرهن علیها العلم بکذب القضیة المطلوبة، أو بالعکس. و ذلک إذا کان هناک تلازم بین صدق أحداهما وکذب الأخری. و قد یحصل له من العلم بصدق القضیة المبرهن علیها العلم بصدق القضیة المطلوبة أو من العلم بکذب الأولی العلم بکذب الثانیة. و ذلک إذا کان صدق الأولی یستلزم صدق الثانیة أو کان کذبها یستلزم کذبها.  
فلا بد للمنطقی قبل الشروع فی مباحث الاستدلال و بعد إلمامه بجملة من القضایا أن یعرف النسب بینها، حتی یستطیع أن یبرهن علی مطلوبه أحیانا من طریق البرهنة علی قضیة أخری لها نسبتها مع القضیة المطلوبة، فینتقل ذهنه من القضیة المبرهن علی صدقها أو کذبها إلی صدق أو کذب القضیة التی یحاول تحصیل العلم بها.  
والمباحث التی تعرف بها النسب بین القضایا هی مباحث التناقض و العکس المستوی وعکس النقیض وملحقاتها. وتسمی (أحکام القضایا). ونحن نشرع إن شاء الله تعالی فی هذه المباحث علی هذا الترتیب المتقدم.

التناقض

الحاجة إلی هذا البحث و التعریف به:  
قلنا فی التمهید:  
أن کثیرا ما تمس الحاجة الی الاستدلال علی قضیة لیست هی نفس القضیة المطلوبة. ولکن العلم بکذبها یلزمه العلم بصدق القضیة المطلوبة او بالعکس، عند ما یکون صدق أحداهما یلزم کذب الأخری.  
والقضیتان اللتان لهما هذه الصفة هما القضیتان المتناقضتان، فإذا أردت مثلا أن تبرهن علی صدق القضیة (الروح موجودة) ، مع فرض انک لا تتمکن علی ذلک مباشرة، فیکفی أن تبرهن علی کذب نقیضها و هو (الروح لیست موجودة) فإذا علمت کذب هذا النقیض لا بد أن تعلم صدق الأولی، لان النقیضین لا یکذبان معا. و إذا برهنت علی صدق النقیض لا بد أن تعلم کذب الأولی لأن النقیضین لا یصدقان معا.  
وربما یظن أن معرفة نقیض القضیة أمر ظاهر کمعرفة نقائض المفردات، کالإنسان و اللانسان، التی یکفی فیها الاختلاف بالإیجاب و السلب. ولکن الأمر لیس بهذه السهولة إذ یجوز أن تکون الموجبة و السالبة صادقتین معا، مثل: بعض الحیوان انسان، وبعض الحیوان لیس بانسان. ویجوز أن تکونا کاذبتین معا، مثل: کل حیوان انسان، و لا شیء من الحیوان بإنسان.  
وعلیه، لا غنی للباحث عن الرجوع إلی قواعد التناقض المذکورة فی علم المنطق لتشخیص نقیض کل قضیة  
تعریف التناقض:  
قد عرفت فیما سبق المقصود من التناقض الذی هو أحد أقسام التقابل، ولنضعه هنا بعبارة جامعة فنیة فی خصوص القضایا، فنقول (تناقض القضایا: اختلاف فی القضیتین یقتضی لذاته ان تکون احداهما صادقة و الاخری کاذبة).  
ولا بد من قید (لذاته) فی التعریف، لانه ربما یقتضی اختلاف القضیتین تخالفهما فی الصدق و الکذب، ولکن لا لذات الاختلاف، بل لامر آخر، مثل: کل إنسان حیوان، و لا شیء من الإنسان بحیوان، فانه لما کان الموضوع أخص من المحمول صدقت إحدی الکلیتین وکذبت الأخری. إما لو کان الموضوع أعم من المحمول لکذبا معا نحو کل حیوان انسان و لا شیء من الحیوان بانسان، کما تقدم.  
ونعنی بالاختلاف الذی یقتضی تخالفهما فی الصدق هو الاختلاف الذی یقتضی ذلک فی أیة مادة کانت القضیتان، ومهما کانت النسبة بین الموضوع و المحمول، کالاختلاف بین الموجبة الکلیة و السالبة ال  
شروط التناقض  
لا بد لتحقق التناقض بین القضیتین من اتحادهما فی أمور ثمانیة، واختلافهما فی أمور ثلاثة:  
الوحدات الثمان:  
تسمی الأمور التی یجب اتحاد القضیتین المتناقضتین فیها (الوحدات الثمان) و هی ما یأتی:  
1 (الموضوع) ، فلو اختلفا فیه لم یتناقضا مثل: العلم نافع، الجهل لیس بنافع.  
2 (المحمول) ، فلو اختلفا فیه لم یتناقضا مثل: العلم نافع، العلم لیس بضار.  
3 (الزمان) ، فلا تناقض بین (الشمس مشرقة) أی فی النهار وبین (الشمس لیست بمشرقة) أی فی اللیل.  
4 (المکان) ، فلا تناقض بین (الأرض مخصبة) أی فی الریف وبین (الأرض لیست بمخصبة) أی فی البادیة.  
5 (القوة و الفعل) أی لا بد من اتحاد القضیتین فی القوة و الفعل، فلا تناقض بین (محمد میت) أی بالقوة وبین (محمد لیس بمیت) أی بالفعل.  
6 (الکل و الجزء) ، فلا تناقض بین (العراق مخصب) أی بعضه وبین (العراق لیس بمخصب) أی کله.  
7 (الشرط) ، فلا تناقض بین (الطالب ناجح آخر السنة) أی أن اجتهد وبین (الطالب غیر ناجح) أی إذا لم یجتهد.  
8 (الإضافة) فلا تناقض بین (الأربعة نصف) أی بالإضافة إلی الثمانیة، وبین (الأربعة لیست بنصف) أی بالإضافة إلی ا  
تنبیه  
هذه الوحدات الثمان هی المشهورة بین المناطقة. وبعضهم یضیف إلیها (وحدة الحمل) من ناحیة کونه حملا أولیا أو حملا شایعا. و هذا الشرط لازم، فیجب لتناقض القضیتین أن یتحدا فی الحمل، فلو کان الحمل فی إحداهما أولیا و فی الأخری شایعا، فإنه یجوز أن یصدقا معا، مثل قولهم (الجزئی جزئی) أی بالحمل الأولی (الجزئی لیس بجزئی) أی بالحمل الشایع، لان مفهوم الجزئی من مصادیق مفهوم الکلی، فإنه یصدق علی کثیرین.  
الاختلاف  
الاختلاف بالکم و الکیف:  
قلنا: لا بد من اختلاف القضیتین المتناقضتین فی أمور ثلاثة. و هی (الکم و الکیف و الجهة).  
الاختلاف بالکم و الکیف:  
أما الاختلاف بالکم و الکیف، فمعناه أن إحداهما إذا کانت موجبة کانت الأخری سالبة، و إذا کانت کلیة کانت الثانیة جزئیة. وعلیه.  
الموجبة الکلیة … نقیض … السالبة الجزئیة  
الموجبة الجزئیة … نقیض … السالبة الکلیة  
لانهما لو کانتا موجبتین أو سالبتین لجاز إن یصدقا أو یکذبا معا. و لو کانتا کلیتین لجاز أن یکذبا معا، کما لو کان الموضوع أعم، علی ما مثلنا سابقا. و لو کانتا جزئیتین لجاز أن یصدقا معا، کما لو کان الموضوع أیضا أعم. نحو:  
بعض المعدن حدید. وبعض المعدن لیس بحدید.  
الاختلاف بالجهة  
الاختلاف بالجهة  
أما الاختلاف بالجهة، فأمر یقتضیه طبع التناقض کالاختلاف بالإیجاب و السلب، لأن نقیض کل شیء رفعه، فکما یرفع الإیجاب بالسلب و السلب بالإیجاب، فلا بد من رفع الجهة بجهة تناقضها.  
ولکن الجهة التی ترفع جهة أخری قد تکون من إحدی الجهات المعروفة، فیکون لها نقیض صریح، مثل رفع الممکنة العامة بالضروریة وبالعکس، لأن الإمکان هو سلب الضرورة.  
وقد لا تکون من الجهات المعروفة التی لها عندنا اسم معروف، فلا بد أن نلتمس لها جهة من الجهات المعروفة تلازمها، فنطلق علیها اسمها فلا یکون نقیضا صریحا، بل لازم النقیض.  
مثلا (الدائمة) تناقضها (المطلقة العامة) ولکن لا بالتناقض الصریح، بل احداهما لازمة لنقیض الأخری، فإذا قلت: (الأرض متحرکة دائما) ، فنقیضها الصریح سلب الدوام، ولکن سلب الدوام لیس من الجهات المعروفة، فنلتمس له جهة لازمة، فنقول: لازم عدم الدوام أن سلب التحرک عن الأرض حاصل فی زمن من الأزمنة أی (ان الأرض لیست متحرکة بالفعل). و هذه مطلقة عامة تکون لازمة لنقیض الدائمة.  
وإذا قلت: (کل إنسان کاتب بالفعل) ، فنقیضها الصریح إن الإنسان لم تثبت له الکتابة کذلک، أی بالفعل. ولازم ذلک دوام السلب أی (ان بعض الإنسان لیس بکاتب دائما) و هذه دائمة و هی لازمة لنقیض المطلقة العامة.  
ولا حاجة إلی ذکر تفصیل نقائض الموجهات، فلتطلب من المطولات ان أرادها الطالب، علی انه فی غنی عنها وننصحه الا یتعب نفسه بتحصیلها فأنها قلیلة الجدوی.

من ملحقات التناقض: التداخل و التضاد و الدخول تحت التضاد

1 (المتداخلتان)  
تقدم أن التناقض فی المحصورات الأربع یقع بین الموجبة الکلیة و السالبة الجزئیة، وبین الموجبة الجزئیة و السالبة الکلیة، أی بین المختلفتین فی الکم و الکیف.  
ویبقی أن تلاحظ النسبة بین البواقی أی بین المختلفتین بالکم فقط أو بالکیف فقط، ومعرفة هذه النسب تنفع أیضا فی الاستدلال علی قضیة لمعرفة قضیة أخری لها نسبة معها کما سیأتی:  
وعلیه نقول: المحصورتان إن اختلفتا کما وکیفا فهما المتناقضتان و قد تقدم التناقض. و إن اختلفتا فی احدهما فقط فعلی ثلاثة أقسام.  
1 (المتداخلتان) وهما المختلفتان فی الکم دون الکیف أعنی الموجبتین أو السالبتین. وسمیتا متداخلتین لدخول احداهما فی الاخری لان الجزئیة داخلة فی الکلیة.  
ومعنی ذلک: ان الکلیة إذا صدقت صدقت الجزئیة المتحدة معها فی الکیف، و لا عکس.  
ولازم ذلک ان الجزئیة إذا کذبت کذبت الکلیة المتحدة معها فی الکیف و لا عکس.  
مثلا (کل ذهب معدن) فإنها صادقة و لا بد أن تصدق معها (بعض الذهب معدن) قطعا.  
ومثل (بعض الذهب أسود) فإنها کاذبة و لا بد أن تکذب معها (کل ذهب أسود)  
2 (المتضادتان)  
2 (المتضادتان) وهما المختلفتان فی الکیف دون الکم، وکانتا کلیتین. وسمیتا متضادتین لانهما کالضدین یمتنع صدقهما معا ویجوز أن یکذبا معا.  
ومعنی ذلک أنه إذا صدقت احداهما لا بد أن تکذب الأخری، و لا عکس، أی لو کذبت احداهما لا یجب أن تصدق الأخری.  
فمثلاً إذا صدق (کل ذهب معدن) یجب أن یکذب (لا شیء من الذهب بمعدن).  
ولکن إذا کذب (کل معدن ذهب) لا یجب بأن یصدق (لا شیء من المعدن بذهب) ، بل هی کاذبة فی المث  
3 (الداخلتان تحت التضاد)  
3 (الداخلتان تحت التضاد) وهما المختلفتان فی الکیف دون الکم، وکانتا جزئیتین. وإنما سمیتا داخلتین تحت التضاد، لانهما داخلتان تحت الکلیتین کل منهما تحت الکلیة المتفقة معها فی الکیف، من جهة، ولانهما علی عکس الضدین فی الصدق و الکذب، أی أنهما یمتنع اجتماعهما علی الکذب، ویجوز ان یصدقا معاً.  
ومعنی ذلک: أنه إذا کذبت احداهما لا بد أن تصدق الأخری، و لا عکس، أی أنه لو صدقت احداهما لا یجب أن تکذب الأخری.  
فمثلاً إذا کذب (بعض الذهب أسود) فإنه یجب أن یصدق (بعض الذهب لیس بأسود).  
ولکن إذا صدق (بعض المعدن ذهب) لا یجب أن یکذب (بعض المعدن لیس بذهب) ، بل هذه صادقة فی المثال.  
وقد جرت عادة المنطقیین من القدیم أن یضعوا لتناسب المحصورات جمیعا لأجل توضحیها لوحا علی النحو الآت

العکوس

سبق فی أول هذا الفصل أن قلنا: أن الباحث قد یحتاج للاستدلال علی مطلوبة إلی أن یبرهن علی قضیة أخری لها علاقة مع مطلوبة یستنبط من صدقها صدق القضیة المطلوبة للملازمة بینهما فی الصدق. و هذه الملازمة واقعة بین کل قضیة و (عکسها المستوی) وبینها وبین (عکس نقیضها). فنحن الآن نبحث عن القسمی  
العکس المستوی  
أما العکس المستوی فهو: (تبدیل طرفی القضیة مع بقاء الکیف و الصدق).  
أی أن القضیة المحکوم بصدقها تحول إلی قضیة تتبع الأولی فی الصدق و فی الإیجاب و السلب، بتبدیل طرفی الأولی بأن یجعل موضوع الأولی محمولا فی الثانیة و المحمول موضوعا، أو المقدم تالیا و التالی مقدما.  
وتسمی الأولی (الأصل) و الثانیة (العکس المستوی). فکلمة (العکس) هنا لها اصطلاحان: اصطلاح فی نفس التبدیل، واصطلاح فی القضیة التی وقع فیها التبدیل.  
ومعنی أن العکس تابع للأصل فی الصدق: أن الأصل إذا کان صادقا وجب صدق العکس. ولکن لا یجب أن یتبعه فی الکذب، فقد یکذب الأصل و العکس صادق. ولازم ذلک أن الأصل لا یتبع عکسه فی الصدق، ولکن یتبعه فی الکذب فإذا کذب العکس کذب الأصل، لأنه لو صدق الأصل یلزم منه صدق العکس و المفروض کذبه.  
فهنا قاعدتان تنفعان فی الاستدلال:  
1 إذا صدق الأصل صدق عکسه.  
2 إذا کذب العکس کذب أصله.  
وهذه القاعدة الثانیة متفرعة علی الأولی. کما علمت  
شروط العکس  
شروط العکس  
علمنا أن العکس إنما یحصل بشروط ثلاثة: تبدیل الطرفین وبقاء الکیف وبقاء الصدق. أما الکم فلا یشترط بقاؤه، وإنما الواجب بقاء الصدق و هو قد یقتضی بقاء الکم فی بعض القضایا و قد یقتضی عدمه فی البعض الآخر.  
والمهم فیما یأتی معرفة القضیة التی یقتضی بقاء الصدق فی عکسها بقاء الکم أو عدم بقائه.  
ولو تبدل الطرفان و کان الکیف باقیا. ولکن لم یبق الصدق، فلا یسمی ذلک عکسا. بل یسمی (انقلابا  
الموجبتان تنعکسان موجبة جزئیة:  
أی أن الموجبة الکلیة تنعکس موجبة جزئیة. و الموجبة الجزئیة تنعکس کنفسها. فإذا قلت:  
کل ح ب فعکسها ع ب ح  
و ع ح ب فعکسها ع ب ح  
ولا ینعکسان الی کل ب ح  
البرهان:  
(1) فی الکلیة: أن المحمول فیها إما أن یکون أعم من الموضوع أو مساویا له.  
وعلی التقدیرین تصدق الجزئیة قطعا لان الموضوع فی التقدیرین یصدق علی بعض أفراد المحمول، فإذا قلت:  
کل ماء سائل یصدق بعض السائل ماء  
وکل انسان ناطق یصدق بعض الناطق انسان  
ولکن لا تصدق الکلیة علی کل تقدیر، لان الموضوع فی التقدیر الأول لا یصدق علی جمیع أفراد المحمول، لأنه اخص من المحمول، فإذا قلت:  
(کل سائل ماء) فالقضیة کاذبة و هو المطلوب  
(2) و فی الجزئیة: أما أن یکون المحمول أعم مطلقا من الموضوع أو اخص مطلقا، أو أعم من وجه، أو مساویا. و علی بعض هذه التقادیر و هو التقدیر الأول و الثالث لا یصدق العکس موجبة کلیة، لأنه إذا کان المحمول أعم مطلقا أو من وجه، فإن الموضوع لا یصدق علی جمیع أفراد المحمول إنما یصدق لو کان أخص أو مساویا. إما عکسه إلی الموجبة الجزئیة فإنه یصدق علی کل تقدیر، فإذا قلت:  
بعض السائل ماء یصدق بعض الماء سائل  
وبعض الماء سائل یصدق بعض السائل ماء  
وبعض الطیر أبیض یصدق بعض الأبیض طیر  
وبعض الإنسان ناطق یصدق بعض الناطق انسا  
السالبة الکلیة تنعکس سالبة کلیة  
فیبقی الکم و الکیف معا، فإذا صدق قولنا:  
صدق لا شیء من الحیوان بشجر  
لا شیء من الشجر بحیوان  
والبرهان واضح: لان السالبة الکلیة لا تصدق إلاَّ مع تباین الموضوع و المحمول تباینا کلیا. و المتباینات لا یجتمعان أبدا، فیصح سلب کل منهما عن جمیع أفراد الآخر، سواء جعلت هذا موضوعا أو ذاک موضوعا.  
وللتدریب علی إقامة البراهین من طریق النقیض و العکس نقیم البرهان علی هذا الأمر بالصورة الآتیة:  
المفروض لا ب ح قضیة صادقة  
المدعی لا ح ب صادقة أیضا  
البرهان:  
لو لم تصدق لا ح ب  
لصدق نقیضها ع ح ب  
ولصدق ع ب ح (العکس المستوی للنقیض)  
وإذا لاحظنا هذا العکس المستوی (ع ب ح) ونسبناه الی الأصل (لا ب ح) وجدناه نقیضا له، فلو کان (ع ب ح) صادقا وجب ان یکون (لا ب ح) کاذبا، مع ان المفروض صدقه.  
فوجب ان تکون لا ح ب صادقة و هو المطلوب  
تعقیب:  
بهذا البرهان تعرف الفائدة فی النقیض و العکس المستوی عند الاستدلال لأنا لا بد أن نرجع فی هذا البرهان إلی الوراء، فنقول:  
المفروض أن لا ب ح صادقة  
فتکذب ع ب ح نقیضها  
وهذا النقیض عکس ع ح ب فیکذب أیضا  
لانه اذا کذب العکس کذب الأصل (القاعدة الثانیة)  
واذا کذب هذا الأصل اعنی ع ح ب  
صدق نقیضه لا ح ب و هو المطلوب  
فاستفدت (تارة) من صدق الأصل کذب نقیضه، و (أخری) من کذب العکس کذب أصله، و (ثالثة) من کذب الأصل صدق نقیضه.  
وسیمر علیک مثل هذا الاستدلال کثیرا، فدقق فیه جیدا، وعلیک بإتقان  
السالبة الجزئیة لا عکس لها:  
أی لا تنعکس أبدا لا إلی کلیة و لا إلی جزئیة، لأنه یجوز ان یکون موضوعها اعم من محمولها مثل (بعض الحیوان لیس بإنسان). و الأخص لا یجوز سلب الأعم عنه بحال من الأحوال لا کلیا و لا جزئیا، لأنه کلما صدق الأخص صدق الأعم معه، فکیف یصح سلب الأعم عنه، فلا یصدق قولنا (لا شیء من الإنسان بحیوان) و لا قولنا (بعض الإنسان لیس  
المنفصلة لا عکس لها:  
أشرنا فی صدر البحث إلی أن العکس المستوی یعم الحملیة و الشرطیة: ولکن عند التأمل نجد أن المنفصلة لا ثمرة لعکسها، لأنها أقصی ما تدل علیه تدل علی التنافی بین المقدم و التالی. و لا ترتیب طبیعی بینهما، فأنت بالخیار فی جعل ایهما مقدما و الثانی تالیا من دون أن یحصل فرق فی البین، فسواء أن قلت: العدد إما زوج أو فرد، أو قلت: العدد إما فرد أو زوج، فإن مؤداهما واحد.  
فلذا قالوا: المنفصلة لا عکس لها. أی لا ثمرة فیه.  
نعم لو حولتها إلی حملیة فإن أحکام الحملیة تشملها، کما لو قلت فی المثال مثلا: العدد ینقسم إلی زوج وفرد فإنها تنعکس إلی قولنا: ما ینقسم إلی زوج وفرد عدد  
عکس النقیض  
عکس النقیض  
عکس النقیض  
وهو العکس الثانی للقضیة الذی یستدل بصدقها علی صدقه. و لو طریقتان.  
1 طریقة القدماء، ویسمی (عکس النقیض الموافق) لتوافقه مع أصله فی الکیف، و هو (تحویل القضیة إلی أخری موضوعها نقیض محمول الأصل ومحمولها نقیض موضوع الأصل، مع بقاء الصدق و الکیف).  
وبالاختصار هو: (تبدیل نقیضی الطرفین مع بقاء الصدق و الکیف).  
فالقضیة: کل کاتب إنسان، تحول بعکس النقیض الموافق الی:  
کل (لا إنسان) هو (لا کاتب)  
2 طریقة المتأخرین، ویسمی (عکس النقیض المخالف) ، لتخالفه مع أصله فی الکیف، و هو (تحویل القضیة إلی أخری موضوعها نقیض محمول الأصل ومحمولها عین موضوع الأصل، مع بقاء الصدق دون الکیف).  
فالقضیة: کل کاتب إنسان، تحول بعکس النقیض المخالف إلی:  
لا شیء من (اللانسان) بکا  
قاعدة عکس النقیض  
من جهة الکم  
حکم السوالب هنا حکم الموجبات فی العکس المستوی، وحکم الموجبات حکم السوالب هناک، أی أن:  
1 السالبة الکلیة تنعکس جزئیة: سالبة فی الموافق وموجبة فی المخالف.  
2 السالبة الجزئیة تنعکس جزئیة ایضا:  
سالبة فی الموافق موجبة فی المخالف.  
3 الموجبة الکلیة تنعکس کلیة: موجبة فی الموافق سالبة فی المخالف.  
4 الموجبة الجزئیة لا تنعکس أصلا بعکس النقی  
البرهان  
البرهان  
ولا بد من إقامة البرهان علی کل واحد من تلک الأحکام السابقة، و فی هذه البراهین تدریب للطالب علی الاستفادة من النقیض و العکس فی الاستدلال. و قد استعملنا الأسلوب المتبع فی الهندسة النظریة لإقامة البرهان. فمن ألف أسلوب الکتب الهندسیة یسهل علیه ذلک. و قد تقدم مثال منه فی البرهان علی عکس السالبة الکلیة بالعکس المستوی موضحا ().  
ویجب أن یعلم أنا نرمز للنقیض بحرف علیه فتحة، للاختصار وللتوضیح. فی کل ما سیأتی، علی هذا النحو:  
بَ … نقیض الموضوع  
حَ … نقیض المحمول  
برهان عکس السالبة الکلیة:  
فلأجل إثبات عکس السالبة الکلیة بعکس النقیض نقیم برهانین: برهانا علی عکسها بالموافق وبرهانا علی عکسها بالمخالف، فنقول:  
(أولا) المدعی أنها تنعکس سالبة جزئیة بعکس النقیض الموافق و لا تنعکس سالبة کلیة، فهنا مطلوبان، أی أنه إذا صدقت.  
لا ب ح  
صدقت س حَ بَ (المطلوب الاول)  
ولا تصدق لا حَ بَ (المطلوب الثانی)  
البرهان:  
أن من المعلوم:  
1 أن السالبة الکلیة لا تصدق إلا إذا کان بین طرفیها تباین کلی. و هذا بدیهی.  
2 أن النسبة بین نقیضی المتباینین هی التباین الجزئی، و قد تقدم البرهان علی ذلک فی بحث النسب فی الجزء الأول.  
3 أن مرجع التباین الجزئی إلی سالبتین جزئیتین، کما أن مرجع التباین الکلی إلی سالبتین کلیتین. و هذا بدیهی أیضا.  
وینتج من هذه المقدمات الثلاث أنه:  
إذا صدق لا ب ح (أی یکون بین الطرفین تباین کلی)  
صدقت س بَ جَ السالبة الجزئیة بین النقیضین  
وصدقت أیضا س حَ بَ السالبة الجزئیة بین النقیضین  
وهو (المطلوب الأول)  
ثم یفهم من المقدمة الثانیة أن التباین الکلی لا یتحقق دائما بین نقیضی المتباینین، إذ ربما یکون بینهما العموم و الخصوص من وجه.  
أی أن السالبة الکلیة بین نقیضی المتباینین لا تصدق دائما.  
أو فقل لا تصدق دائما لا حَ بَ (المطلوب الثانی)  
(ثانیا) المدعی أن السالبة الکلیة تنعکس موجبة جزئیة بعکس النقیض المخالف و لا تنعکس موجبة کلیة، فهنا مطلوبان، أی أنه إذا صدقت:  
لا ب حَ  
صدقت ع حَ ب (المطلوب الأول)  
ولا تصدق کل حَ ب (المطلوب الثانی)  
البرهان:  
لما کان بین ب، ح تباین کلی کما تقدم فمعناه أن احدهما یصدق مع نقیض الآخر.  
أی أن ب یصدق مع حَ  
وإذا تصادق ب و حَ  
صدق علی الأقل ع حَ ب (المطلوب الأول)  
ثم أنه تقدم أن نقیضی المتباینین قد تکون بینهما نسبة العموم و الخصوص من وجه، فیصدق علی هذا التقدیر:  
حَ مع ب  
ولا یصدق حینئذ حَ مع ب والا لاجتمع النقیضان ب، بَ  
فلا یصدق کل حَ ب (المطلوب الثانی  
برهان عکس السالبة الجزئیة:  
ولآجل إثبات عکس السالبة الجزئیة بعکس النقیض أیضا نقیم برهانین للموافق و المخالف، فنقول:  
(أولا) المدعی أن السالبة الجزئیة تنعکس سالبة جزئیة بعکس النقیض الموافق، و لا تنعکس کلیة، فهنا مطلوبان، أی انه إذا صدقت:  
س ب ح  
صدقت س ح ب (المطلوب الاول)  
ولا تصدق لا حَ بَ (المطلوب الثانی)  
البرهان:  
من المعلوم أن السالبة الجزئیة تصدق فی ثلاثة فروض:  
1 أن یکون بین طرفیها عموم من وجه. وحینئذ یکون بین نقیضیهما تباین جزئی، کما تقدم فی بحث النسب.  
2 أن یکون بینهما تباین کلی، وبین نقیضیهما أیضا تباین جزئی کما تقدم.  
3 أن یکون الموضوع أعم مطلقاً من المحمول، فیکون نقیض المحمول أعم مطلقا من نقیض الموضوع.  
وعلی جمیع هذه التقاریر الثلاثة تصدق السالبة الجزئیة:  
س حَ بَ (المطلوب الأول)  
إما للتباین الجزئی بینهما أو لان نقیض ح أعم مطلقا من نقیض ب.  
ثم علی بعض التقاریر یکون بین نقیضی الطرفین عموم وخصوص من وجه أو مطلقا، فلا تصدق السالبة الکلیة:  
لا حَ بَ (المطلوب الثانی)  
(ثانیا) المدعی أن السالبة الجزئیة تنعکس موجبة جزئیة بعکس النقیض المخالف، و لا تنعکس کلیة، فهنا مطلوبان، أی إذا صدقت:  
س ب ح  
صدقت ع حَ ب (المطلوب الأول)  
ولا تصدق کل حَ ب (المطلوب الثانی)  
البرهان:  
تقدم أن علی جمیع التقادیر الممکنة للموضوع و المحمول فی السالبة الجزئیة إما أن یکون بین نقیضیهما تباین جزئی أو أن نقیض المحمول أعم مطلقا، فیلزم علی التقدیرین أن یصدق:  
بعض حَ بدون بَ  
فیصدق بعض حَ مع ب  
لان النقیضین (وهما بَ، ب) لا یرتفعان  
أی یصدق ع حَ ب (المطلوب الأول)  
ثم أن نقیضی الموضوع و المحمول قد یکون بینهما عموم من وجه.  
وقد تصدق ع حَ بَ  
ویمکن تحویلها إلی س حَ ب صادقة  
لان الأولی موجبة معدولة المحمول فیمکن جعلها سالبة محصلة المحمول إذ السالبة المحصلة المحمول أعم من الموجبة المعدولة المحمول إذا اتفقا فی الکم، و إذا صدق الأخص صدق الأعم قطعا، فإذا کانت:  
س حَ ب صادقة  
کذب نقیضها کل حَ ب (المطلوب الثانی)  
برهان عکس الموجبة الکلیة:  
ولأجل إثبات عکس الموجبة الکلیة بعکس النقیض، نقیم أیضا برهانین للموافق و المخالف فنقول:  
(أولا) المدعی أنها تنعکس موجبة کلیة بعکس النقیض الموافق، أی أنه إذا صدقت:  
کل ب ح (المفروض)  
صدقت کل حَ ب (المطلوب)  
البرهان:  
لو لم تصدق کل حَ بَ  
لصدقت س حَ بَ نقیضها  
فتصدق س ب ح (عکس نقیضها الموافق)  
فتکذب کل ب ح (نقیض العکس المذکور)  
وهذا خلف أی خلاف الفرض، لان هذا (نقیض العکس المذکور) هو نفس الأصل المفروض صدقه.  
فوجب أن تصدق کل حَ بَ (وهو المطلوب)  
(ثانیا) المدعی أن الموجبة الکلیة تنعکس سالبة کلیة بعکس النقیض المخالف، أی أنه إذا صدقت:  
کل ب ح (المفروض)  
صدقت لا ح ب (المطلوب)  
البرهان:  
لو لم تصدق لا حَ ب  
لصدقت ع حَ ب نقیضها  
فتصدق ع ب حَ عکسها المستوی  
وهذه موجبة جزئیة معدولة المحمول، فتحول الی سالبة جزئیة محصلة المحمول، و قد تقدم، فیحدث أن:  
س ب ح  
فتکذب کل ب ح نقیضها  
وهذا خلف، لأنه الأصل المفروض صدقه  
فوجب أن تصدق لا حَ ب (وهو المطلوب  
الموجبة الجزئیة لا تنعکس  
یکفینا للبرهنة علی عدم انعکاس الموجبة الجزئیة بعکس النقیض الموافق و المخالف مطلقا أن نبرهن علی عدم انعکاسها إلی الجزئیة. وبطریق أولی یعلم عدم انعکاسها إلی الکلیة، لأنه تقدم أن الجزئیة داخلة فی الکلیة، فإذا کذبت الجزئیة کذبت الکلیة. وعلیه فنقول:  
(أولا) المدعی أن الموجبة الجزئیة لا تنعکس إلی موجبة جزئیة بعکس النقیض الموافق.  
فإذا صدقت ع ب ح  
لا یلزم أن تصدق ع ح بَ  
البرهان:  
من موارد صدق الموجبة الجزئیة، أن یکون بین طرفیها عموم من وجه، فیکون حینئذ بین نقیضیهما نسبة التباین الجزئی الذی هو أعم من التباین الکلی و العموم من وجه، فیصدق علی تقدیر التباین الکلی:  
لا ح ب  
فیکذب نقیضها ع ح ب (وهو المطلوب)  
(ثانیا) المدعی أن الموجبة الجزئیة لا تنعکس الی السالبة الجزئیة بعکس النقیض المخالف.  
فإذا صدقت ع ب ح  
لا یلزم أن تصدق س ح ب  
البرهان:  
قد تقدم علی تقدیر التباین الکلی بین نقیضی الطرفین فی الموجبة الجزئیة و السالبة الکلیة:  
لا ح ب  
فتصدق کل حَ ب لان سلب السلب إیجاب  
فیکذب نقیضها س حَ ب (وهو المطلوب)  
ولأجل أن یتضح لک عدم انعکاس الموجبة الجزئیة بعکس النقیض تدبر هذا المثال و هو (بعض اللانسان حیوان) ، فإن هذه القضیة لا تنعکس بعکس النقیض الموافق الی (بعض اللاحیوان انسان) و لا إلی (کل لا حیوان انسان) لانهما کاذبتان، لأنه لا شیء من اللاحیوان بانسان.  
ولا تنعکس بالمخالف الی (لیس لا حیوان لا انسان) و لا إلی (لا شیء من اللاحیوان بلا انسان) ، لانهما کاذبتان أیضا، لان کل لا حیوان ه

تمرینات

1 إذا کانت هذه القضیة (کل عاقل لا تبطره النعمة) صادقة. فبین حکم القضایا الآتیة فی صدقها أو کذبها. مع بیان السبب:  
أ بعض العقلاء لا تبطره النعمة.  
ب لیس بعض العقلاء لا تبطره النعمة.  
ج جمیع من لا تبطرهم النعمة عقلاء.  
د لا شخص من العقلاء لا تبطره النعمة.  
ه کل من تبطره النعمة غیر عاقل.  
و لا شخص ممن تبطره النعمة بعاقل.  
ز بعض من لا تبطره النعمة عاقل.  
2 إذا کانت هذه القضیة (بعض المعادن لیس یذوب بالحرارة) کاذبة، فاستخرج القضایا الصادقة و الکاذبة التی تلزم من کذب هذه القضیة.  
3 استدل () فخر المحققین فی شرحه (الإیضاح) علی أن الماء یتنجس بالتغییر التقدیری بالنجاسة فقال:  
(أن الماء مقهور بالنجاسة عند التغییر التقدیری. لأنه کلما لم یصیرِّ الماء مقهورا لم یتغیر بها علی تقدیر المخالفة. وینعکس بعکس النقیض إلی قولنا: کلما تغیر الماء علی تقدیر المخالفة بالنجاسة کان مقهورا).  
فبین أی عکس نقیض هذا. وکیف استخراجه. ولاحظ ان القضیة المستعملة هنا شرطیة متصلة  
النقض

من ملحقات العکوس: النقض

النقض  
من المباحث التی لا تقل شأنا عن العکوس فی استنباط صدق القضیة من صدق أصلها، مباحث (النقض) ، فلا باس بالتعرض لها إلحاقا لها بالعکوس، فنقول:  
النقض: هو تحویل القضیة إلی أخری لازمة لها فی الصدق مع بقاء طرفی القضیة علی موضعهما.  
و هو علی ثلاثة أنواع:  
1 أن یجعل نقیض موضوع الأولی موضوعا للثانیة ونفس محمولها محمولا، ویسمی هذا التحویل (نقض الموضوع) ، و القضیة المحولة (منقوضة الموضوع).  
2 أن یجعل نفس موضوع الأولی موضوعا للثانیة ونقیض محمولها محمولا، ویسمی التحویل (نقض المحمول) و القضیة المحول (منقوضة المحمول).  
3 أن یجعل نقیض الموضوع موضوعا ونقیض المحمول محمولا. ویسمی التحویل (النقض التام). و القضیة المحولة (منقوضة الطرفین).  
ولنبحث عن قاعدة کل واحد من هذه الأنواع. ولنبدأ بقاعدة نقض المحمول لأنه الباب للباقی کما ستعرف السر فی ذل  
قاعدة نقض المحمول  
علینا لاستخراج منقوضة المحمول صادقة علی تقدیر صدق أصلها أن نغیر کیف القضیة ونستبدل محمولها بنقیضه. مع بقاء الموضوع علی حاله، وبقاء الکم.  
ولا بد من إقامة البرهان علی منقوضة محمول کل واحدة من المحصورات، فنقول:  
1 (الموجبة الکلیة) منقوضة محمولها سالبة کلیة نحو کل انسان حیوان فتحول بنقض محمولها إلی: (لا شیء من الانسان بلا حیوان).  
وللبرهان علی ذلک نقول:  
إذا صدقت کل ب ح (المفروض)  
صدقت لا ب ح (المطلوب)  
البرهان:  
إذا صدقت کل ب ح  
صدقت لا حَ ب عکس نقیضها المخالف  
وینعکس بالعکس المستوی إلی لا ب حَ و هو المطلوب  
2 (الموجبة الجزئیة) منقوضة محمولها سالبة جزئیة، نحو بعض الحیوان إنسان، فتتحول بنقض محمولها إلی: (لیس کل حیوان لا انسان. أی انه إذا صدقت:  
ع ب ح (المفروض)  
صدقت س ب حَ (المطلوب)  
البرهان:  
لو لم تصدق س ب حَ  
لصدق نقیضها کل ب حَ  
فتصدق لا ب ح (نقض المحمول)  
فیکذب نقیضها ع ب ح  
ولکنه عین الأصل فهو خلاف الفرض.  
فیجب ان یصدق س ب حَ (وهو المطلوب)  
3 (السالبة الکلیة) منقوضة محمولها موجبة کلیة، نحو لا شیء من الماء بجامد، فتتحول بنقض محمولها الی: (کل ماء غیر جامد).  
أی أنه إذا صدقت:  
لا ب ح (المفروض)  
صدقت کل ب حَ (المطلوب)  
البرهان:  
لو لم تصدق کل ب حَ  
لصدق نقیضها س ب حَ  
فتصدق ع ب ح لان سلب السلب ایجاب  
فیکذب نقیضها لا ب ح  
ولکنه عین الأصل فهو خلاف الفرض.  
فیجب أن یصدق کل ب حَ (وهو المطلوب)  
4 (السالبة الجزئیة) منقوضة محمولها موجبة جزئیة، نحو لیس کل معدن ذهبا، فتتحول بنقض محمولها إلی: (بعض المعدن غیر ذهب). أی انه إذا صدقت:  
س ب ح (المفروض)  
صدقت ع ب حَ (المطلوب)  
البرهان:  
إذا صدقت س ب ح (الأصل)  
صدقت ع حَ ب (عکس النقیض المخالف)  
وینعکس بالعکس المستوی الی ع ب حَ و هو المطلوب  
تنبیهات  
طریقة تحویل الأصل:  
(التنبیه الأول) الطریقة التی اتبعناها فی البرهان علی منقوضة محمول الموجبة الکلیة و السالبة الجزئیة طریق جدیدة فی البرهان، ینبغی أن نسمیها الآن (طریقة تحویل الأصل) قبل مجیء بحث القیاس فتدخل فی أحد أقسامه () کالطریق السابقة التی سمیناها: (طریقة البرهان علی کذب النقیض).  
وقد رأیت أننا فی هذه الطریقة (طریقة تحویل الأصل) أجرینا التحویلات التی سبقت معرفتنا لها علی الأصل، ثم علی المحول من الأصل تباعا، حتی انتهینا إلی المطلوب: فقد رأیت فی الموجبة الکلیة إنا حولنا الأصل الی عکس النقیض المخالف، فیصدق علی تقدیر صدق أصله، ثم حولنا هذا العکس الی العکس المستوی، فخرج لنا نفس المطلوب أعنی (منقوضة المحمول) ، فیصدق التحویل الثانی علی تقدیر صدق عکس نقیض الأصل (التحویل الأول) الصادق علی تقدیر صدق الأصل فیصدق التحویل الثانی علی تقدیر صدق الأصل، و هذا هو المقصود إثباته فتوصلنا إلی المطلوب بأقصر طریق.  
وسنتبع هذه الطریق السهلة فیما یأتی لنقض الموضوع و النقض التام، ویمکن أجراؤها أیضا فی البرهان علی عکوس النقیض باستخدام منقوضة المحمول. و علی الطالب ان یستعمل الحذق وینتبه إلی أنه أی التحویلات ینبغی استخدامه حتی یتوصل إلی مطلوبه  
تحویل معدولة المحمول:  
(التنبیه الثانی) و قد استعملنا فی عکس النقیض ونقض المحمول طریقتین من التحویل الملازم للأصل فی الصدق، و فی الحقیقة هما من باب نقض المحمول، ولکن لبداهتهما استدللنا بهما قبل أن یأتی البرهان علی منقوضة المحمول ولذا لم نسمها بنقض المحمول، وهما:  
أ (تحویل الموجبة بالمعدولة الی سالبة محصلة المحمول موافقة لها فی الکم) ، لان مؤداهما واحد، وإنما الفرق أن السلب محمول فی الموجبة و الحمل مسلوب فی السالبة.  
ب تحویل السالبة المعدولة المحمول إلی موجبة محصلة المحمول موافقة لها فی الکم، لأن سلب إیجاب. و هذا بدیهی واضح

تمرینات

1 برهن علی نقض محمول الموجبة الکلیة بطریق البرهان علی کذب النقیض.  
2 برهن علی نقض محمول السالبة الجزئیة بطریق البرهان علی کذب النقیض.  
3 برهن علی نقیض محمول السالبة الجزئیة بطریقة تحویل الأصل، بأخذ عکس النقیض الموافق أولا، ثم استمر إلی أن تستخرج منقوضة المحمول.  
4 جرب هل یمکن البرهان علی نقض محمول الموجبة الجزئیة بطریقة تحویل الأصل.  
5 برهن علی نقض محمول السالبة الکلیة بطریقة تحویل الأصل. وانظر ماذا ستکون النتیجة، وبین ما تجده.  
6 برهن علی عکس النقیض المخالف و الموافق لکل من المحصورات. عدا الموجبة الجزئیة، بطریقة تحویل الأصل، واستخدم لهذا الغرض قاعدتی نقض المحمول و العکس المستوی فقط.  
7 جرب أن تبرهن علی عکس النقیض المخالف و الموافق للموجبة الجزئیة بهذه الطریقة، وانظر انک ستقف فلا تستطیع الوصول الی النتیجة، فبین أسباب الوقوف  
قاعدة النقض التام ونقض الموضوع  
لاستخراج (منقوضة الطرفین) صادقة علینا أن نستبدل بموضوع القضیة الأصلیة نقیضه فنجعله موضوعا وبمحمولها نقیضه فنجعله محمولا، مع تغییر الکم دون الکیف.  
ولاستخراج (منقوضة الموضوع) صادقة علینا أن نستبدل بموضوع القضیة الأصلیة نقیضه فنجعله موضوعا ونبقی المحمول علی حاله، مع تغییر الکم و الکیف معا.  
ولا ینقض بهذین النقضین الا الکلیتان. و لا بد من البرهان لکل من المحصورات:  
1 (الموجبة الکلیة) نقضها التام موجبة جزئیة، ونقض موضوعها سالبة جزئیة، نحو کل فضة معدن، فنقضها التام: (بعض اللافضة هو لا معدن) ونقض موضوعها: (بعض اللافضة لیس هو معدنا).  
وللبرهان علی ذلک نقول:  
المفروض صدق کل ب ح  
والمدعی صدق ع بَ حَ (المطلوب الاول)  
وصدق س بَ ح (المطلوب الثانی)  
البرهان:  
اذا صدق کل ب ح  
صدق کل حَ بَ عکس النقیض الموافق  
فیصدق عکسه المستوی ع بَ حَ (وهو المطلوب الاول)  
وتنقض محمول هذا الأخیر فیحدث س بَ ح (وهو المطلوب الثانی)  
2 (السالبة الکلیة) نقضها التام سالبة جزئیة، ونقض موضوعها موجبة جزئیة نحو:  
لا شیء من الحدید بذهب، فنقضها التام: (بعض اللاحدید لیس بلا ذهب) ، ونقض موضوعها: (بعض اللاحدید ذهب).  
وللبرهان علی ذلک نقول:  
المفروض صدق لا ب ح  
والمدعی صدق س بَ حَ (المطلوب الأول)  
وصدق ع بَ حَ (المطلوب الثانی)  
البرهان:  
اذا صدق لا ب ح  
صدق لا ح ب العکس المستوی  
فیصدق عکس نقیضه الموافق س بَ حَ (وهو المطلوب الأول)  
وننقض محمول هذا التخیر فیحدث ع بَ ح (وهو المطلوب الثانی)  
3، 4 (الجزئیتان) لیس لهما نقض تام و لا نقض موضوع. وللبرهنة علی ذلک یکفی البرهان علی عدم نقضهما إلی الجزئیة، فیعلم بطریق أولی عدم نقضهما إلی الکلیة، کما قدمنا فی عدم انعکاس الموجبة الجزئیة بعکس النقیض، فنقول:  
(فی الموجبة الجزئیة):  
المفروض صدق ع ب ح  
المدعی لا تصدق دائما ع بَ حَ (المطلوب الاول)  
ولا تصدق دائما س بَ حَ (المطلوب الثانی)  
البرهان:  
تقدم فی عکس النقیض فی الموجبة الجزئیة أن فی بعض تقادیرها تکون النسبة بین نقیضی طرفیها التباین الکلی، فتصدق حینئذ السالبة الکلیة:  
لا بَ حَ  
فیکذب نقیضها ع بَ حَ (وهو المطلوب الأول)  
وتصدق أیضا منقوضة محمول هذه السالبة الکلیة  
کل بَ ح  
فیکذب نقیضها س بَ حَ (وهو المطلوب الثانی)  
(وفی السالبة الجزئیة):  
المفروض صدق س ب ح  
والمدعی لا تصدق دائما س بَ حَ (المطلوب الاول)  
ولا تصدق دائما ع بَ ح (المطلوب الثانی)  
البرهان:  
فی السالبة الجزئیة قد یکون الموضوع أعم من المحمول مطلقا نحو بعض الحیوان لیس بانسان، و لما کان:  
(أولا) نقیض الأعم أخص من نقیض الأخص مطلقا. فتصدق إذن الموجبة الکلیة:  
کل بَ حَ  
فیکذب نقیضها س بَ حَ (وهو المطلوب الاول)  
و (ثانیا) نقیض الأعم یباین عین الأخص تباینا کلیا، فتصدق إذن السالبة الکلیة:  
لا بَ ح  
فیکذب نقیضها ع بَ ح (وهو المطلوب الثانی)  
البدیهة المنطقیة أو الاستدلال المباشر البدیهی  
جمیع ما تقدم من أحکام القضایا (النقیض و العکوس و النقض) هی من نوع الاستدلال المباشر بالنسبة إلی القضیة المحولة عن الأصل، أی النقیض و العکس و النقض، لأنه یستدل فی النقض من صدق إحدی القضیتین علی کذب الأخری وبالعکس، ویستدل فی الباقی من صدق الأصل علی صدق ما حول ألیه عکسا أو نقضا، أو من کذب العکس و النقض علی کذب الأصل.  
وسمیناه مباشرا لان انتقال الذهن إلی المطلوب، أعنی کذب القضیة أو صدقها، إنما یحصل من قضیة واحدة معلومة فقط، بلا توسط قضیة أخری.  
وقد تقدم البرهان علی کل نوع من أنواع الاستدلال المباشر. وبقی نوع آخر منه بدیهی لا یحتاج إلی أکثر من بیانه. و قد یسمی (البدیهیة المنطقیة) فنقول:  
من البدیهیات فی العلوم الریاضیة أنه إذا أضفت شیئا واحداً إلی کل من الشیئین المتساویین فإن نسبة التساوی لا تتغیر، فلو کان:  
ب = ح  
وأضفت إلی کل منهما عددا معینا مثل عدد (4) لکان:  
ب+4=ح+4  
وکذلک إذا طرحت من کل منهما عددا معینا أو ضربتهما فیه أو قسمتهما علیه کعدد 4 فإن نسبة التساوی لا تتغیر، فیکون:  
ب - 4 = ح - 4  
و ب \* 4 = ح \* 4  
و ب ÷ 4 = ح ÷4  
وکذا لا تتغیر النسبة لو کان ب أکبر من حَ أو أصغر منه فانه یکون  
ب + 4 أکبر من ح + 4 أو أصغر منه  
و ب - 4 أکبر من ح - 4 أو أصغر منه وهکذا  
ونظیر ذلک نقول فی القضیة، فإنه لو صح أن تزید کلمة علی موضوع القضیة ونفس الکلمة علی محمولها، فإن نسبة القضیة لا تتغیر بمعنی بقاء الکم و الکیف و الصدق.  
فإذا صدق: کل انسان حیوان واضفت کلمة (رأس) الی طرفیها  
صدق: کل (رأس) انسان (رأس) حیوان.  
أو أضفت کلمة (یحب) مثلا  
صدق: کل (من یحب) انسانا (یحب) حیوانا  
وإذا صدق: لا شیء من الحیوان بحجر  
صدق: لا شیء من الحیوان (مستلقیا) بحجر (مستلقیا)  
وإذا صدق: بعض المعدن لیس بذهب  
صدق: بعض (قطعة) المعدن لیس (بقطعة) ذهب  
وهکذا یمکن لک أن تحول کل قضیة صادقة إلی قضیة أخری صادقة، بزیادة کلمة تصح زیادتها علی الموضوع و المحمول معا، بغیر تغییر فی کم القضیة وکیفها، سواء کانت الکلمة مضافة أو حالا أو وصفا أو فعلا أو أی شیء آخر من هذا القبیل.

الباب الخامس: الحجة وهیئة تألیفها أو مباحث الاستدلال

الحجة وهیئة تألیفها أو مباحث الاستدلال

تصدیر:  
إن أسمی هدف للمنطقی وأقصی مقصد له (مباحث الحجة) ، أی مباحث المعلوم التصدیقی الذی یستخدم للتوصل إلی معرفة المجهول التصدیقی. اما ما تقدم من الأبواب فکلها فی الحقیقة مقدمات لهذا المقصد حتی مباحث المعرف، لأن المعرف إنما یبحث عنه لیستعان به علی فهم مفردات القضیة من الموضوع و المحمول.  
و (الحجة) عندهم عبارة عما یتألف من قضایا یتجه بها إلی مطلوب یستحصل بها وإنما سمیت (حجة) لأنه یحتج بها علی الخصم لإثبات المطلوب، وتسمی (دلیلاً) لأنها تدل علی المطلوب، وتهیئتها وتألیفها لأجل الدلالة یسمی (استدلالاً).  
ومما یجب التنبیه علیه قبل کل شیء: أن القضایا لیست کلها یجب أن تطلب بحجة، و إلاّ لما انتهینا إلی العلم بقضیة أبداً، بل لا بد من الانتهاء إلی قضایا بدیهیة لیس من شأنها أن تکون مطلوبة، وإنما هی المبادئ للمطالب، و هی رأس المال للمتجر العلمی.

طرق الاستدلال او اقسام الحجة

من منا لم یحصل له العلم بوجود النار عند رؤیة الدخان؟ و من ذا الذی لا یتوقع صوت الرعد عند مشاهدة البرق فی السحاب؟ و من ذا الذی لا یستنبط أن النوم یجم القوی، و إن الحجر یبتل بوضعه فی الماء، و إن السکینة تقطع الاجسام الطریة؟ و قد نحکم علی شخص بأنه کریم لأنه یشبه فی بعض صفاته کریماً نعرفه، او نحکم علی قلم بأنه حسن لأنه یشبه قلماً جربناه … و هکذا إلی آلاف من امثال هذه الاستنتاجات تمرّ علینا کل یوم. و فی الحقیقة إن هذه الاستنتاجات الواضحة التی لا یخلو منها ذو شعور ترجع کلها إلی انواع الحجة المعروفة التی نحن بصدد بیانها، ولکن علی الأکثر لا یشعر المستنبط انه سلک أحد تلک الأنواع و إن کان من علماء المنطق. و قد تعجب لو قیل لک إن تسعة وتسعین فی المائة من الناس هم منطقیون بالفطرة من حیث لا یعلمون.  
ولمّا کان الانسان مع ذلک یقع فی کثیر من الخطأ فی أحکامه، او یعتذّر علیه تحصیل مطلوبه، لم یستغن عن دراسة الطرق العلمیة للتفکیر الصحیح و الاستدلال المنتج.  
والطرق العلمیة للاستدلال عدا طریق الاستدلال المباشر الذی تقدم البحث عنه هی ثلاثة أنواع رئیسة:  
1 (القیاس) ، و هو أن یستخدم الذهن القواعد العامة المسلم بصحتها فی الانتقال إلی مطلوبه.  
و هو العمدة فی الطرق.  
2 (التمثیل) ، و هو أن ینتقل الذهن من حکم أحد الشیئین إلی الحکم علی الآخر لجهة مشترکة بینهما.  
3 (الاستقراء) ، و هو أن یدرس الذهن عدة جزئیات، فیستنبط منها حکماً عاماً

1 القیاس

اشاره

تعریفه و الشرح:  
تعریفه:  
عرفوا القیاس بأنه: قول مؤلف من قضایا متی سلمت لزم عنه لذاته قول آخر.  
الشرح:  
1 (القول): جنس. ومعناه المرکب التام الخبری، فیعم القضیة الواحدة و الأکثر.  
2 (مؤلف من قضایا … إلی آخره): فصل. و القضایا جمع منطقی أی ما یشمل الأثنین، ویخرج بقید القضایا الاستدلال المباشر، لأنه کما سبق قضیة واحدة علی تقدیر التسلیم بها تستلزم قضیة أخری.  
3 (متی سلمت): من التسلیم. وفیه إشارة إلی أن القیاس لا یشترط فیه أن تکون قضایاه مسلّمة فعلاً، بل شرط کونه قیاساً أن یلزم منه علی تقدیر التسلیم بقضایاه قول آخر، کشأن الملازمة بین القضیة وبین عکسها او نقضها، فإنه علی تقدیر صدقها تصدق عکوسها ونقوضها. و اللازم یتبع الملزوم فی الصدق فقط، دون الکذب، کما تقدم فی العکس المستوی، لجواز کونه لازماً أعم. و منه یعرف: أن کذب القضایا المؤلفة لا یلزم منه کذب القول اللازم لها، نعم کذبه یستلزم کذبها.  
4 (لزم عنه): یخرج به الاستقراء و التمثیل، لأنهما و إن تألفا من قضایا لا یتبعهما القول الآخر علی نحو اللزوم لجواز تخلفه عنهما لأنهما أکثر ما یفیدان الظن، إلاّ بعض الاستقراء. وسیأتی.  
5 (لذاته): یخرج به قیاس المساواة. کما سیأتی فی محله، فإن قیاس المساواة إنما یلزم منه القول الآخر لمقدمة خارجة عنه، لا لذاته. مثل:  
ب یساوی ح. وح یساوی د … ینتج ب یساوی د  
ولکن لا لذاته، بل لصدق المقدمة الخارجیة وهی: مساوی المساوی مساو.  
ولذا لا ینتج مثل قولنا: ب نصف ج.  
و ج نصف د، لان نصف النصف لیس نصفاً، بل ربعا  
الاصطلاحات العامة فی القیاس:  
لابد اولاً من بیان المصطلحات العامة، عدا المصطلحات الخاصة بکل نوع التی سیرد ذکرها فی مناسباتها. وهی:  
1 (صورة القیاس). ویقصد بها هیئة التألیف الواقع بین القضایا.  
2 (المقدمة). و هی کل قضیة تتألف منها صورة القیاس. و المقدمات تسمی أیضاً (مواد القیاس).  
3 (المطلوب).  
و هو القول اللازم من القیاس. ویسمی (مطلوباً) عند أخذ الذهن فی تألیف المقدمات.  
4 (النتیجة). و هی المطلوب عینه، ولکن یسمی بها بعد تحصیله من القیاس.  
5 (الحدود). وهی: الأجزاء الذاتیة للمقدمة. ونعنی بالأجزاء الذاتیة الأجزاء التی تبقی بعد تحلیل القضیة فإذا فککنا وحللنا الحملیة مثلاً إلی أجزائها لا یبقی منها إلاّ الموضوع و المحمول، دون النسبة، لأن النسبة إنما تقوم بالطرفین للربط بینهما، فإذا أُفرد کل منهما عن الآخر فمعناه ذهاب النسبة بینهما. و اما السور و الجهة فهما من شؤون النسبة فلا بقاء لهما بعد ذهابها.  
و کذلک إذا حللنا الشرطیة إلی أجزائها لا یبقی منها الا المقدم و التالی.  
فالموضوع و المحمول او المقدم و التالی هی الأجزاء الذاتیة للمقدمات. و هی (الحدود) فیها.  
ولنوضح هذه المصطلحات بالمثال، فنقول:  
1. شارب الخمر: فاسق.  
2. وکل فاسق: ترد شهادته.  
3 … شارب الخمر: ترد شهادته.  
فبواسطة نسبة کلمة (فاسق) إلی شارب الخمر فی القضیة. رقم (1)  
ونسبة ردّ الشهادة إلی (کل فاسق) فی القضیة رقم (2) استنبطنا النسبة بین رد الشهادة و الشارب فی القضیة.رقم (3)  
فکل واحدة من القضیتین (1) و (2): مقدمة  
وشارب الخمر، وفاسق، وترد شهادته: حدود  
والقضیة رقم (3): مطلوب ونتیجة  
والتألیف بین المقدمتین: صورة القیاس  
ولا یخفی أنّا استعملنا هذه العلامة … النقط الثلاث، ووضعناها قبل النتیجة. و هی علامة هندسیة تستعمل للدلالة علی الانتقال إلی المطلوب وتقرأ (إذن). وسنستعملها عند استعمال الحروف فیما یاتی للاختصار وللتوضیح.

أقسام القیاس بحسب مادته وهیئته

قلنا إن المقدمات تسمی (مواد القیاس) ، وهیئة التألیف بینها تسمی (صورة القیاس) ، فالبحث عن القیاس من نحوین:  
1. من جهة (مادته) ، بسبب اختلافها مع قطع النظر عن الصورة، بأن تکون المقدمات یقینیة او ظنیة او من المسلّمات او المشهورات او الوهمیات او المخیلات او غیرها مما سیأتی فی بابه. ویسمی البحث فیها (الصناعات الخمس) الذی عقدنا لأجله الباب السادس الآتی، فإنه ینقسم القیاس بالنظر إلی ذلک إلی:  
البرهان و الجدل و الخطابة و الشعر و المغالطة.  
2. من جهة (صورته) بسبب اختلافها، مع قطع النظر عن شأن المادة. و هذا الباب معقود للبحث عنه من هذه الجهة.  
و هو ینقسم من هذه الجهة إلی قسمین اقترانی واستثنائی، باعتبار التصریح بالنتیجة او بنقیضها فی مقدماته وعدمه.  
(فالاول) و هو المصرح فی مقدماته بالنتیجة او بنقیضها، یسمی (استثنائیاً) ، لاشتماله علی کلمة الاستثناء، نحو:  
(1) ان کان محمد عالما، فواجب احترامه.  
(2) لکنه عالم.  
(3) … فمحمد واجب احترامه.  
فالنتیجة رقم (3) مذکورة بعینها فی المقدمة.رقم (1)  
(1) لو کان فلان عادلا، فهو لا یعصی الله.  
(2) ولکنه قد عصی الله.  
(3) … ما کان فلان عادلاً.  
فالنتیجة رقم (3) مصرح بنقیضها فی المقدمة.رقم (1)  
(والثانی) و هو غیر المصرح فی مقدماته بالنتیجة و لا بنقیضها، یسمی (اقترانیاً) ، کالمثال المتقدم فی اول البحث، فإن النتیجة و هی «شارب الخمر ترد شهادته» غیر مذکورة بهیئتها صریحاً فی المقدمتین و لا نقیضها مذکور، وإنما هی مذکورة بالقوة باعتبار وجود أجزائها الذاتیة فی المقدمتین، أعنی الحدین، وهما (شارب الخمر، وترد شهادته) ؛ فإن کل واحد منهما مذکور فی مقدمة مستقلة.  
???  
ثم الاقترانی قد یتألف من حملیات فقط، فیسمی (حملیاً). و قد یتألف من شرطیات فقط، او شرطیة وحملیة، فیسمی (شرطیاً) مثاله.  
(1) کلما کان الماء جاریاً، کان معتصماً.  
(2) وکلما کان معتصماً، کان لا ینجس بملاقاة النجاسة.  
(3) … کلما کان الماء جاریاً، کان لا ینجس بملاقاة النجاسة.  
فمقدمتاه شرطیتان متصلتان.  
مثال ثان: (1) الاسم کلمة.  
(2) و الکلمة إما مبنیة او معربة.  
(3) … الاسم إما مبنی او معرب.  
فالمقدمة رقم (1) حملیة، و المقدمة رقم (2) شرطیة منفصلة.  
ونحن نبحث أولاً عن الاقترانیات الحملیة، ثم الشرطیة، ثم الاستثنا  
- الاقتران الحملی  
حدوده:  
یجب ان یشتمل القیاس الاقترانی علی مقدمتین لینتجا المطلوب. ویجب أیضاً أن تشتمل المقدمتان علی حدود ثلاثة: حد متکرر مشترک بینهما، وحد یختص بالاولی، وحد بالثانیة. و الحد المتکرر المشترک هو الذی یربط بین الحدین الآخرین، ویحذف فی النتیجة التی تتألف من هذین الحدین إذ یکون أحدهما موضوعاً لها و الآخر محمولاً، فهو کالشمعة تفنی نفسها لتضیء لغیرها.  
ولنعد إلی المثال المتقدم فی المصطلحات العامة، لتطبیق الحدود علیه، فنقول:  
أ (فاسق): هو المتکرر المشترک الذی اعطی الربط بین:  
ب (شارب الخمر) ، و هو الحد المختص بالمقدمة الاولی، وبین:  
ج (ترد شهادته) ، و هو الحد المختص بالمقدمة الثانیة.  
تنتج المقدمتان: (شارب الخمر ترد شهادته) ، بحذف الحد المشترک و قد سموا کل واحد من الحدود الثلاثة باسم خاص ().  
أ. (الحد الاوسط) او (الوسط) و هو الحد المشترک، لتوسطه بین رفیقیه فی نسبة أحدهما إلی الآخر. ویسمی أیضاً (الحجة) لأنه یحتج به علی النسبة بین الحدین.  
ویسمی أیضاً (الواسطة فی الإثبات) ، لأن به یتوسط فی إثبات الحکم بین الحدین. ونرمز له بحرف (م).  
ب (الحد الأصغر) ، و هو الحد الذی یکون موضوعاً فی النتیجة. وتسمی المقدمة المشتملة علیه (صغری) ، سواء کان هو موضوعاً فیها ام محمولاً. ونرمز له بحرف (ب).  
ج (الحد الأکبر) ، و هو الذی یکون محمولاً فی النتیجة. وتسمی المقدمة المشتملة علیه (کبری) ، سواء کان هو محمولاً فیها او موضوعاً. ونرمز له بحرف (ح). و الحدان معاً یسمیان (طرفین).  
فاذا قلنا:  
کل ب م  
کل م ح  
ینتج … کل ب ح بحذف المتکرر (م)  
القواعد العامة للاقترانی:  
للقیاس الاقترانی سواء کان حملیاً أو شرطیاً قواعد عامة أساسیة یجب توفرها فیه، لیکون منتجاً، وهی:  
1 تکرر الحد الاوسط.  
أی یجب أن یکون مذکوراً بنفسه فی الصغری و الکبری من غیر اختلاف، وإلاّ لما کان حداً أوسط متکرراً، و لما وجد الارتباط بین الطرفین. و هذا بدیهی.  
مثلاً إذا قیل: (الحائط فیه فارة. وکل فارة لها أُذنان).  
فانه لا ینتج. (الحائط له أُذنان).  
لأن الحد الذی یتخیل أنه حد اوسط هنا لم یتکرر، فإن المحمول فی الصغری (فیه فارة) و الموضوع فی الکبری (فارة) فقط. ولأجل أن یکون منتجاً فإما أن نقول فی الکبری (وکل ما فیه فارة له أُذنان) ولکنها کاذبة. و اما أن نعتبر المتکرر کلمة (فارة) فقط، فتکون النتیجة هکذا (الحائط فیه ما له أُذنان) ، و هی صادقة.  
مثال ثان إذا قیل: (الذهب عین. وکل عین تدمع).  
فإنه لا ینتج: (الذهب یدمع).  
لآن لفظ (عین) مشترک لفظی، و المراد منه فی الصغری غیر المراد منه فی الکبری، فلم یتکرر الحد الاوسط، و لم یتکرر إلا اللفظ فقط.  
2. إیجاب إحدی المقدمتین:  
فلا إنتاج من سالبتین، لأن الوسط فی السالبتین لا یساعدنا علی إیجاد الصلة و الربط بین الأصغر و الأکبر، نظراً إلی أن الشیء الواحد قد یکون مبایناً لأمرین وهما لا تباین بینهما، کالفرس المباین للإنسان و الناطق، و قد یکون مبایناً لامرین هما متباینان فی أنفسهما کالفرس المباین للإنسان و الطائر، و الإنسان و الطائر أیضاً متباینان.  
وعلیه، فلا نعرف حال الحدین لمجرد مباینتهما للمتکرر انهما متلاقیان خارج الوسط ام متباینان، فلا ینتج الإیجاب و لا السلب. فاذا قلنا:  
لا شیء من الإنسان بفرس لا شیء من الفرس بناطق.  
فإنه لا ینتج السلب: (لا شیء من الإنسان بناطق) ، لأن الطرفین متلاقیان.  
ولو أبدلنا بالمقدمة الثانیة قولنا:  
لا شیء من الفرس بطائر.  
فإنه لا ینتج الإیجاب: (کل إنسان طائر) ، لأن الطرفین متباینان. ویجری هذا الکلام فی کل سالبتین.  
3. کلیة احدی المقدمتین:  
فلا إنتاج من مقدمتین جزئیتین، لأن الوسط فیهما لا یساعدنا أیضاً علی إیجاد الصلة بین الأصغر و الأکبر، لأن الجزئیة لا تدل علی أکثر من تلاقی طرفیها فی الجملة، فلا یعلم فی الجزئیتین أن البعض من الوسط الذی یتلاقی به مع الأصغر هو نفس البعض الذی یتلاقی به مع الأکبر، ام غیره. وکلاهما جائز. ومعنی ذلک أّنا لا نعرف حال الطرفین الأصغر و الأکبر امتلاقیان ام متباینان، فلا ینتج الإیجاب و لا السلب، کما نقول مثلا:  
أولاً بعض الإنسان حیوان. وبعض الحیوان فرس.  
فإنه لا ینتج الإیجاب: (بعض الإنسان فرس). و إذا أبدلنا بالمقدمة الثانیة قولنا: بعض الحیوان ناطق.  
فإنه لا ینتج السلب: (بعض الإنسان لیس بناطق).  
ثانیاً: بعض الإنسان حیوان وبعض الحیوان لیس بناطق.  
فإنه لا ینتج السلب: (بعض الإنسان لیس بناطق). و إذا أبدلنا بالمقدمة الثانیة قولنا: بعض الحیوان لیس بفرس.  
فإنه لا ینتج الإیجاب: (بعض الإنسان فرس). و هکذا یجری هذا الکلام فی کل جزئیتین مهما کان موضع الوسط فی المقدمتین موضوعاً أو محمولاً أو مختلفاً.  
4 النتیجة تتبع أخس المقدمتین:  
یعنی إذا کانت إحدی المقدمیتن سالبة کانت النتیجة سالبة لأن السلب أخس من الإیجاب. و إذا کانت جزئیة کانت النتیجة جزئیة لأن الجزئیة أخس من الکلیة.  
وهذا الشرط واضح لأن النتیجة متفرعة عن المقدمتین معاً فلا یمکن أن تزید علیهما فتکون أقوی منهما.  
5 لا إنتاج من سالبة صغری وجزئیة کبری:  
ولا بد أن تفرض الصغری کلیة و إلاّ لاختل الشرط الثالث. و لا بد أن تفرض الکبری موجبة و إلاّ لاختل الشرط الثانی.  
فإذا تألف القیاس من سالبة کلیة صغری وجزئیة موجبة کبری، فإنه لا یعلم أن الأصغر و الأکبر متلاقیان او متباینان خارج الوسط، لأن السالبة الکلیة تدل علی تباین طرفیها أی الأصغر مع الاوسط هنا. و الجزئیة الموجبة تدل علی تلاقی طرفیها فی الجملة أی الاوسط و الأکبر هنا، فیجوز أن یکون الأکبر خارج الاوسط مبایناً للأصغر کما کان الاوسط مبایناً له ویجوز أن یکون ملاقیاً له فمثلاً إذا قلنا:  
لا شیء من الغراب بإنسان، وبعض الإنسان أسود  
فإنه لا ینتج السلب: (بعض الغراب لیس بأسود) و لو أبدلنا بالمقدمة الثانیة قولنا: بعض الإنسان ابیض فانه لا ینتج الإیجاب: (بعض الغراب ابیض).  
وأنت هنا فی المثال بالخیار فی وضع الاوسط موضوعا فی المقدمتین او محمولا او مختلفا، فان الامر لا یختلف و العقم تجده کما هو فی الج

الأشکال الأربعة

قلنا: إن القیاس الاقترانی لا بد له من ثلاثة حدود:  
أوسط وأصغر وأکبر. ونضیف علیه هنا، فنقول:  
إن وضع الاوسط مع طرفیه فی المقدمتین یختلف، ففی الحملی قد یکون موضوعاً فیهما او محمولاً فیهما، او موضوعاً فی الصغری ومحمولاً فی الکبری، او بالعکس.  
فهذه أربع صور. وکل واحدة من هذه الصور تسمی (شکلاً). و کذا فی الشرطی یکون تالیاً ومقدماً.  
فالشکل فی اصطلاحهم علی هذا هو «القیاس الاقترانی باعتبار کیفیة وضع الاوسط من الطرفین» ولنتکلم عن کل واحد من الأشکال الأربعة فی الحملی، ثم نتبعه بالاقترانی ا  
الشکل الاول  
الشکل الاول  
وهو ما کان الاوسط فیه محمولاً فی الصغری موضوعاً فی الکبری. أی یکون وضع الحدین فی المقدمتین مع الاوسط عین وضع أحدهما مع الآخر فی النتیجة: فکما یکون الأصغر موضوعاً فی النتیجة یکون موضوعاً فی الصغری، و کما یکون الأکبر محمولاً فی النتیجة یکون محمولاً فی الکبری.  
ولهذا التفسیر فائدة نرید أن نتوصل إلیها. فإنه لأجل أن الأصغر وضعه فی النتیجة عین وضعه فی الصغری، و إن الأکبر وضعه فی النتیجة عین وضعه فی الکبری، کان هذا الشکل علی مقتضی الطبع، وبیّن الإنتاج بنفسه لا یحتاج إلی دلیل وحجة، بخلاف البواقی ولذا جعلوه اول الأشکال. وبه یستدل علی باقی  
شروطه:  
لهذا الشکل شرطان:  
1. (إیجاب الصغری) ، إذ لو کانت سالبة، فلا یعلم أن الحکم الواقع علی الأوسط فی الکبریأ یلاقی الأصغر فی خارج الأوسط ام لا، فیتحمل الأمران، فلا ینتج الإیجاب و لا السلب کما نقول مثلاً:  
لا شیء من الحجر بنبات وکل نبات نامٍ  
فانه لا ینتج الإیجاب: (کل حجر نام). و لو أبدلنا بالصغری قولنا (لا شیء من الإنسان بنبات).  
فإنه لا ینتج السلب: (لا شیء من الإنسان بنام). اما إذا کانت الصغری موجبة فإن ما یقع علی الأوسط فی الکبری لا بد أن یقع علی ما یقع علیه الاوسط فی الصغری.  
2. (کلیة الکبری) ، لأنه لو کانت جزئیة لجاز أن یکون البعض من الأوسط المحکوم علیه بالأکبر غیر ما حکم به علی الأصغر، فلا یتعدی الحکم من الأکبر إلی الأصغر بتوسط الأوسط. و فی الحقیقة إن هذا الشرط راجع إلی (القاعدة الاولی) ، لأن الاوسط فی الواقع علی هذا الفرض غیر متکرر؛ کما نقول مثلا:  
کل ماء سائل وبعض السائل یلتهب بالنار  
فإنه لا ینتج (بعض الماء یلتهب بالنار) ، لأن المقصود بالسائل الذی حکم به علی الماء خصوص الحصة منه التی تلتقی مع الماء، و هی غیر الحصة من السائل الذی یلتهب بالنار، و هو النفط مثلاً. فلم یتکرر الاوسط فی المعنی، و إن تکرر لفظاً.  
هذه شروطه من ناحیة الکم و الکیف، اما من ناحیة الجهة فقد قیل إنه یشترط فیه (فعلیة الصغری). ولکنا أخذنا علی أنفسنا ألاّ نبحث عن الموجهات، لأن أبحاثها المطولة تضیع علینا کثیراً مما تجب أن نعلمه. و لیس فیها کبیر فائدة لنا.  
ضروبه:  
کل مقدمة من القیاس فی حد نفسها یجوز أن تکون واحدة من المحصورات الأربع، فإذا اقترنت الصور الأربع فی الصغری مع الأربع فی الکبری. خرجت عندنا ست عشرة صورة للاقتران تحدث من ضرب أربعة فی أربعة. و ذلک فی جمیع الأشکال الأربعة.  
والصورة من تألیف المقدمتین تسمی بثلاثة أسماء: (ضرب) و (اقتران) و (قرینة).  
وهذه الاقترانات او الضروب الستة عشر بعضها منتج، فیسمی (قیاساً). وبعضها غیر منتج، فیسمی (عقیماً). وبحسب الشرطین فی الکم و الکیف لهذا الشکل الاول تکون الضروب المنتجة أربعة فقط. اما البواقی فکلها عقیمة، لأن الشرط الاول تسقط به ثمانیة ضروب، و هی حاصل ضرب السالبتین من الصغری فی الأربع من الکبری، و الشرط الثانی تسقط به أربعة حاصل ضرب الجزئیتین من الکبری فی الموجبتین من الصغری، فالباقی أربعة فقط.  
وکل هذه الأربعة بیّنة الإنتاج، ینتج کل واحد منها واحدة من المحصورات الأربع، فالمحصورات کلها تستخرج من أضرب هذا الشکل. ولذا سمی (کاملاً) و (فاضلاً). و قد رتبوا ضروبه علی حسب ترتب المحصورات فی نتائجه: فالاول ما ینتج الموجبة الکلیة، ثم ما ینتج السالبة الکلیة، ثم ما ینتج الموجبة الجزئیة، ثم ما ینتج السالبة الجزئیة.  
(الاول) من موجبتین کلیتین، ینتج موجبة کلیة.  
کل ب م  
وکل م ح مثاله  
… کل ب ح  
(الثانی) من موجبة کلیة وسالبة کلیة، ینتج سالبة کلیة.  
کل ب م  
و لا م ح مثاله  
… لا ب ح  
(الثالث) من موجبة جزئیة وموجبة کلیة، ینتج موجبة جزئیة.  
ع ب م  
وکل م ح مثاله  
… ع ب ح  
(الرابع) من موجبة جزئیة وسالبة کلیة، ینتج سالبة جزئیة.  
ع ب م  
و لا م ح مثاله  
… س ب ح  
الشکل الثانی  
وهو ما کان الوسط فیه محمولاً فی المقدمتین معاً، فیکون الأصغر فیه موضوعاً فی الصغری و النتیجة، ولکن الأکبر یختلف وضعه فإنه موضوع فی الکبری محمول فی النتیجة.  
و من هنا کان هذا الشکل بعیداً عن مقتضی الطبع، غیر بیّن الإنتاج یحتاج إلی الدلیل علی قیاسیته. ولأجل أن الأصغر فیه متحد الوضع فی النتیجة و الصغری موضوعاً فیهما کالشکل الاول؛ کان أقرب إلی مقتضی الطبع من باقی الأشکال الأخری، لأن الموضوع أقرب إلی الذهن.  
شروطه:  
للشکل الثانی شرطان ایضا:  
اختلاف المقدمتین فی الکیف وکلیة الکبری.  
(الاول) الاختلاف فی الکیف، فإذا کانت إحداهما موجبة کانت الأخری سالبة، لأن هذا الشکل لا ینتج مع الاتفاق فی الکیف، لأن الطرفین الأصغر و الأکبر قد یکونان متباینین، و مع ذلک یشترکان فی أن یحمل علیهما شیء واحد او یشترکان فی أن یسلب عنهما شیء آخر، ثم قد یکونان متلاقیین ویشترکان أیضاً فی أن یحمل علیهما او یسلب عنهما شیء واحد فلا ینتج الإیجاب و لا السلب.  
مثال ذلک:  
الأنسان و الفرس متباینان ویشترکان فی حمل الحیوان علیهما وسلب الحجر عنهما، فنقول:  
أ. کل إنسان حیوان. وکل فرس حیوان  
ب. لا شیء من الإنسان بحجر و لا شیء من الفرس بحجر  
والحق فی النتیجة فیهما السلب. ثم الإنسان و الناطق أیضاً یشترکان فی حمل الحیوان علیهما وسلب الحجر عنهما، فتبدل فی المثالین بالفرس الناطق، فیکون الحق فی النتیجة فیهما الإیجاب.  
اما إذا اختلف الحکمان فی الصغری و الکبری علی وجه لا یصح جمعهما علی شیء واحد، وجب أن یکون المحکوم علیه فی إحداهما غیر المحکوم علیه فی الأخری. فیتباین الطرفان الأصغر و الأکبر، وتکون النسبة بینهما نسبة السلب، فلذا تکون النتیجة فی الشکل الثانی سالبة دائماً، تتبع أخس المقدمتین.  
(الشرط الثانی) کلیة الکبری، لأنه لو کانت جزئیة مع الاختلاف فی الکیف لم یعلم حال الأصغر و الأکبر متلاقیان ام متنافیان، لأن الکبری الجزئیة مع الصغری الکلیة إذا اختلفتا فی الکیف لا تدلان إلا علی المنافاة بین الأصغر وبعض الأکبر المذکور فی الکبری. و لا تدلان علی المنافاة بین الأصغر و البعض الآخر من الأکبر الذی لم یذکر، کما لا تدلان علی الملاقاة، فیحصل الاختلاف.  
مثال ذلک:  
کل مجتر ذو ظلف وبعض الحیوان لیس بذی ظلف  
فإنه لا ینتج السلب: (بعض المجتر لیس بحیوان). و لو أبدلنا بالأکبر کلمة طائر، فإنه لا ینتج الإیجاب: (بعض المجتر طا  
ضروبه:  
بحسب الشرطین المذکورین فی هذا الشکل تکون الضروب المنتجة منه أربعة فقط، لأن الشرط الاول تسقط به ثمانیة، حاصل ضرب السالبتین من الصغری فی السالبتین من الکبری فهذه أربعة، وحاصل ضرب الموجتین فی الموجبتین، فهذه أربعة أخری. و الشرط الثانی تسقط به أربعة و هی السالبتان فی الصغری مع الموجبة الجزئیة فی الکبری، و الموجبتان فی الصغری مع السالبة الجزئیة فی الکبری.  
فالباقی أربعة ضروب منتجة، کلها یبرهن علیها بتوسط الشکل الاول کما ستری:  
(الضرب الاول) من موجبة کلیة وسالبة کلیة، ینتج سالبة کلیة  
مثاله:  
کل مجتر ذو ظلف  
ولا شیء من الطائر بذی ظلف  
… لا شیء من المجتر بطائر  
ویبرهن علیه بعکس الکبری بالعکس المستوی، ثم ضم العکس إلی نفس الصغری، فیتألف من الضرب الثانی من الشکل الاول، وینتج نفس النتیجة المطلوبة، فیقال باستعمال الرموز:  
المفروض کل ب م و لا ح م  
المدعی أنه ینتج … لا ب ح  
(البرهان): نعکس الکبری بالعکس المستوی إلی (لا م ج) ونضمها إلی الصغری فیحدث:  
کل ب م.  
و لا م ج (الضرب الثانی من الشکل الاول)  
ینتج … لا ب ج (وهو المطلوب)  
(الثانی) من سالبة کلیة وموجبة کلیة ینتج سالبة کلیة  
مثاله:  
لا شیء من الممکنات بدائم  
وکل حق دائم  
… لا شیء من الممکنات بحق  
یبرهن علیه بعکس الصغری، ثم یجعلها کبری وکبری الأصل صغری لها، ثم بعکس النتیجة، فیقال:  
المفروض لا ب م. کل ج م  
المدعی … لا ب ج  
البرهان:  
إذا صدقت لا ب م  
صدقت لا م ب (العکس المستوی)  
فنضم هذا العکس إلی کبری الأصل بجعله کبری لها فیکون:  
کل ج م و لا م ب (الضرب الثانی من الاول)  
… لا ج ب  
وتنعکس إلی لا ب ج (وهو المطلوب)  
(الثالث) من موجبة جزئیة وسالبة کلیة، ینتج سالبة جزئیة.  
مثاله: بعض المعدن ذهب  
ولا شیء من الفضة بذهب  
… بعض المعدن لیس بفضة  
ویبرهن علیه بما برهن به علی الضرب الاول، فیقال:  
المفروض ع ب م و لا ج م  
المدعی … س ب ج  
البرهان: إذا صدقت لا ج م (الکبری)  
صدقت لا م ج (العکس المستوی)  
وبضمه إلی الصغری یحدث:  
ع ب م و لا م ح (الضرب الرابع من الاول)  
… س ب ج (وهو المطلوب)  
(الرابع) من سالبة جزئیة وموجبة کلیة، ینتج سالبة جزئیة.  
مثاله: بعض الجسم لیس بمعدن  
وکل ذهب معدن  
… بعض الجسم لیس بذهب  
ولا یبرهن علیه (بطریقة العکس) () التی ذکرناها فی الضروب الثلاثة، لأن الصغری سالبة جزئیة لا تنعکس. وعکس الکبری جزئیة، لا یلتئم منها و من الصغری قیاس، لأنه لا قیاس من جزئیتین. فنفزع حینئذ للبرهان علیه إلی طریقة أخری تسمی (طریقة الخلف) ، فیقال:  
المفروض س ب م. وکل ج م  
المدعی … س ب ج  
البرهان:  
لو لم تصدق س ب ج  
لصدق نقیضها کل ب ج (النتیجة)  
فنجعل هذا النقیض صغری لکبری الأصل، فیتألف قیاس من الضرب الاول من الشکل الاول:  
کل ب ج. وکل ج م  
… کل ب م  
فیکذب نقیض هذه النتیجة س ب م  
وهو عین الصغری المفروض صدقها  
وهذا خلاف الفرض  
فوجب صدق س ب ج (وهو المطلوب)  
تمرین  
برهن علی کل واحد من الضروب الثلاثة الاولی بطریقة الخلف التی برهّنا بها علی الضرب الراب  
الشکل الثالث  
وهو ما کان الاوسط فیه موضوعا فی المقدمتین معا، فیکون الأکبر محمولا فی الکبری و النتیجة معا، ولکن الأصغر یختلف وضعه فانه محمول فی الصغری موضوع فی النتیجة.  
و من هنا کان هذا الشکل بعیدا عن مقتضی الطبع، وابعد من الشکل الثانی. لان الاختلاف کان فی موضوع النتیجة الذی هو اقرب إلی الذهن. و کان الاختلاف فی الثانی فی محمولها. ولأجل ان الأکبر فیه متحد الوضع فی الکبری و النتیجة کالشکل الاول کان اقرب من الرابع.  
شروطه:  
لهذا الشکل شرطان ایضا:  
إیجاب الصغری، وکلیة أحدی المقدمتین.  
أما (الاول) فلانه لو کانت الصغری سالبة. فلا نعلم حال الأکبر المحمول علی الاوسط بالسلب او الإیجاب، ایلاقی الأصغر الخارج عن الوسط او یفارقه.  
لانه لو کانت الکبری موجبة فان الاوسط یباین الأصغر ویلاقی الأکبر. وشیء واحد قد یلاقی ویباین شیئین متلاقیین او شیئین متباینین، کالناطق یلاقی الحیوان ویباین الفرس وهما متلاقیان ویلاقی الحیوان ویباین الشجر وهما متباینان.  
ولو کانت الکبری سالبة أیضاً، فان الاوسط یباین الأصغر و الأکبر معا. و الشیء الواحد قد یباین شیئین متلاقیین و قد یباین شیئین متباینین، کالذهب المباین للفرس و الحیوان وهما متلاقیان ویباین الشجر و الحیوان وهما متباینان. فإذا قیل:  
أ. لا شیء من الناطق بفرس وکل ناطق حیوان  
فانه لا ینتج السلب. و لو وضعنا مکان فرس (شجر) فانه لا ینتج الإیجاب.  
ب. لا شیء من الذهب بفرس لاشیء من الذهب بحیوان  
فانه لا ینتج السلب. و لو وضعنا مکان فرس (شجر) فانه لا ینتج الإیجاب.  
واما (الثانی) و هو کلیة إحدی المقدمتین، فلأنه قد تقدم فی القاعدة الثالثة من القواعد العامة للقیاس انه لا ینتج من جزئیتین. و لیس هنا ما یقتضی اعتبار کلیة خصوص إحدی المقدمتی  
ضروبه:  
بحسب الشرطین المذکورین تکون الضروب المنتجة من هذا الشکل ستة فقط. لان الشرط الاول تسقط به ثمانیة ضروب کالشکل الأول. و الشرط الثانی یسقط به ضربان: الجزئیتان الموجبتان، و الجزئیة الموجبة مع الجزئیة السالبة، فالباقی ستة یحتاج کل منها إلی برهان. ونتائجها جمیعا جزئیة. (الضرب الأول) من موجبتین کلیتین، ینتج موجبة جزئیة.  
مثاله: کل ذهب معدن  
وکل ذهب غالی الثمن  
بعض المعدن غالی الثمن  
ویبرهن علیه بعکس الصغری، ثم ضمها إلی کبری الأصل، فیکون من ثالث الشکل الاول، لینتج المطلوب.  
المفروض کل م ب وکل م ح  
المدعی ع ب ح  
البرهان:  
إذا صدقت کل م ب  
صدقت ع ب م (العکس المستوی)  
فنضم العکس إلی کبری الأصل لیکون  
ع ب م وکل م ح (ثالث الاول)  
ع ب ح (المطلوب)  
ولا ینتج کلیة لجواز أن یکون ب اعم من ح و لو من وجه، کالمثال.  
(الثانی) من کلیتین و الکبری سالبة، ینتج سالبة جزئیة.  
مثاله:  
کل ذهب معدن  
ولا شیء من الذهب بفضة  
… بعض المعدن لیس بفضة  
ویبرهن علیه بعکس الصغری کالاول، فنقول:  
المفروض کل م ب و لا م ح  
المدعی … س ب ح  
البرهان: نعکس الصغری فتکون (ع ب م) فنضمها إلی الکبری فیحدث:  
ع ب م و لا م ح (رابع الاول)  
… س ب ح (المطلوب)  
(الثالث) من موجبتین و الصغری جزئیة، ینتج موجبة جزئیة.  
مثاله:  
بعض الطائر ابیض  
وکل طائر حیوان  
… بعض الأبیض حیوان  
البرهان: بعکس الصغری کالاول، فنقول:  
المفروض ع م ب وکل م ح  
المدعی … ع ب ح  
البرهان: نعکس الصغری إلی (ع ب م) ، ونضمها إلی الکبری فیحدث:  
ع ب م وکل م ح (ثالث الاول)  
ع ب ح (المطلوب)  
(الرابع) من موجبتین و الکبری جزئیة ینتج موجبة جزئیة  
مثاله:  
کل طائر حیوان  
بعض الطائر ابیض  
بعض الحیوان ابیض  
ویبرهن علیه بعکس الکبری، ثم جعلها صغری وصغری الأصل کبری لها، ثم بعکس النتیجة، فنقول:  
المفروض کل م ب وع م ح  
المدعی … ع ب ح  
البرهان: نعکس الکبری إلی (ع ح م) ونجعلها صغری لصغری الأصل فیحدث:  
ع ح م کل م ب (ثالث الاول)  
ع ح ب  
وینعکس بالعکس المستوی إلی ع ب ح (المطلوب)  
(الخامس) من موجبة کلیة وسالبة جزئیة، ینتج سالبة جزئیة  
مثاله:  
کل حیوان حساس  
وبعض الحیوان لیس بانسان  
… بعض الحساس لیس بانسان  
ولا یبرهن علیه بطریق العکس، لان السالبة الجزئیة لا تنعکس؛ و الموجبة الکلیة تنعکس إلی جزئیة و لا قیاس بین جزئیتین. فلذلک یبرهن علیه بالخلف؛  
فنقول:  
المفروض کل م ب و س م ح  
المدعی س ب ح  
البرهان: لو لم تصدق س ب ح  
لصدق نقیضها کل ب ح  
نجعله کبری لصغری الأصل فیحدث:  
کل م ب وکل ب ح (الاول من الاول)  
کل م ح  
س م ح و هو عین الکبری الصادقة  
فیکذب نقیضها  
(هذا خلف) فیجب ان یصدق س ب ح (المطلوب)  
(السادس) من موجبة جزئیة وسالبة کلیة، ینتج سالبة جزئیة  
مثاله:  
بعض الذهب معدن  
ولا شیء من الذهب بحدید  
… بعض المعدن لیس بحدید  
ویبرهن علیه بعکس الصغری، ثم ضمه إلی کبری الأصل لیکون من رابع الشکل الاول، لینتج المطلوب.  
المفروض ع م ب و لا م ح  
المدعی … س ب ح  
البرهان: نعکس الصغری إلی (ع ب م) ، فنضمه إلی الکبری لیحدث:  
ع ب م و لا م ح (رابع الاول)  
… س ب ح (المطلوب)

تنبیهات

طریقة الخلف:  
1. أن کلا من ضروب الشکل الثالث یمکن إقامة البرهان علیه بطریقة الخلف. کضروب الثانی.  
و (الخلف): استدلال غیر مباشر یبرهن به علی کذب نقیض المطلوب. لیستدل به علی صدق المطلوب.  
و هو فی الأشکال خاصة یؤخذ نقیض النتیجة المطلوب إثباتها. فیقال لو لم تصدق لصدق نقیضها. وإذ فرض صدق النقیض یضم إلی إحدی المقدمتین المفروض صدقها. لیتألف من النقیض و هذه المقدمة ضرب من ضروب الشکل الاول. فینتج ما یناقض المقدمة الأخری الصادقة بالفرض. هذا خلف. فلا بد أن تکذب هذه النتیجة. وکذبها لا بد أن ینشا من کذب نقیض المطلوب. فیثبت صدق المطلوب. و قد تقدمت امثلته.  
وعلی الطالب أن یجری استعماله فی جمیع الضروب شحذا لذهنه. ولیلاحظ أیة مقدمة یجب أن یختارها من القیاس المفروض. لیلتئم من النقیض و من المقدمة الضرب المنتج  
دلیل الافتراض:  
2. و قد یستدل بدلیل (الافتراض) علی إنتاج بعض الضروب الذی تکون إحدی مقدمتیه جزئیة من هذا الشکل او من الثانی. و لا بأس بشرحه تنویراً لأفکار الطلاب. و إن کانوا فی غنی عنه بدلیل العکس و الخلف. و له مراحل ثلاث:  
الاولی (الفرض) ، و هو أن نفرض اسماً خاصاً للبعض الذی هو مورد الحکم فی القضیة الجزئیة، فنفرضه حرف (د). لأن فی قولنا مثلاً: (بعض الحیوان لیس بإنسان) لا بد أن یقصد فی البعض شیء معین یصح سلب الإنسان عنه. مثل فرس وقرد وطائر ونحوها. فنصطلح علی هذا الشیء المعین ونسمیه (د) ، ففی مثل القضیة: (بعض م ب) یکون (د) عبارة أخری عن قولنا (بعض م).  
الثانیة (استخراج قضیتین صادقتین بعد الفرض) ، فانه بعد الفرض المذکور نستطیع ان نحصل علی قضیتین صادقتین قطعا:  
1. قضیة موجبة کلیة، موضوعها الاسم المفروض (د) ومحمولها موضوع القضیة الجزئیة، ففی المثال المتقدم تکون (کل د م) صادقة، لان (د) بعض م حسب الفرض، و الاعم یحمل علی جمیع افراد الاخص قطعا.  
2. قضیة کلیة: موجبة او سالبة تبعا لکیف الجزئیة، موضوعها الاسم المفروض (د) ، ومحمولها محمول الجزئیة، ففی المثال تکون (کل د ب) صادقة، لان (د) هو البعض الذی هو کله (ب). و إذا کانت الجزئیة سالبة مثل (س م ب) تکون (لا د ب) صادقة، لان (د) هو البعض المسلوب عنه (ب).  
الثالثة (تألیف الاقترانات المنتجة للمطلوب) ، لانا بعد استخراج تلک القضیتین تزید ثروة معلوماتنا، فنستعملها فی تالیف اقترانات نافعة منهما و من المقدمتین للقیاس المفروض صدقهما، لاستخراج النتیجة المطلوب اثبات صدقها.  
ولنجرب هذا الدلیل بعد ان فهمنا مراحله، فی الاستدلال علی الضرب الخامس من الشکل الثالث، فنقول:  
المفروض کل م ب و س م ح (الخامس من الثالث)  
المدعی … س ب ح  
البرهان: بالافتراض  
نفرض بعض م (فی السالبة الجزئیة س م ح) الذی هو لیس ح، انه (د) ، فنستخرج القضیتین الصادقتین:  
1. کل د م  
2. لا د ح  
ثم ناخذ القضیة. رقم (1)  
ونجعلها صغری لصغری الاصل، فیحدث:  
کل د م و کل م ب (اول الشکل الاول)  
… کل د ب  
ثم هذه النتیجة نجعلها صغری للقضیة رقم (2) ، فیحدث:  
کل د ب و لا د ح (ثانی الشکل الثالث)  
… س ب ح (وهو المطلوب)  
ولنجربه ثانیا فی الاستدلال علی الضرب الرابع من الشکل الثانی، فنقول:  
المفروض س ب م و کل ح م  
المدعی … س ب ح  
البرهان: بالافتراض.  
نفرض (بعض ب) الذی هو لیس م انه (د) و ذلک فی السالبة الجزئیة (س ب م) ، فنستخرج القضیتین الصادقتین:  
(1) کل د ب  
(2) لا د م  
ثم ناخذ القضیة رقم (2) ونجعلها صغری لکبری الاصل، فیحدث:  
لا د م و کل ح م (ثانی الشکل الثانی)  
… لا د ح  
ثم نعکس القضیة رقم (1) الی: ع ب د  
ونضم هذا العکس الی النتیجة الاخیرة ونجعله صغری فیحدث:  
ع ب د و لا د ح (رابع الشکل الاول)  
… س ب ح (وهو المطلوب)  
فرایت انا استعملنا فی الاثناء العکس المستوی للقضیة رقم (1) ، لانه لولاه لما استطعنا ان نؤلف قیاسا الا من الشکل الثالث الذی هو متاخر عن الثانی.  
و کذلک نستعمل هذا العکس فی دلیل الافتراض علی الضرب الثالث من الثانی.  
وعلی الطالب ان یستعمل دلیل الافتراض فی غیر ما ذکرنا من الضروب التی تکون احدی مقدماتها جزئیة، لزیادة التمرین  
الرد:  
3 و من البراهین علی انتاج الاشکال الثلاثة عدا الاول (الرد) ، و هو تحویل الشکل الی الشکل الاول: اما بتبدیل المقدمتین فی الشکل الرابع، و اما بتحویل احدی المقدمتین الی عکسها المستوی، ففی الشکل الثانی تعکس الکبری فی بعض ضروبه القابلة للعکس، و فی الثالث تعکس الصغری فی بعض ضروبه القابلة للعکس، کما سبق … و فی بعض ضروبهما قد نحتاج الی استعمال نقض المحمول او عکس النقیض اذا لم نتمکن من العکس المستوی، حتی نتوصل الی الشکل الاول المنتج نفس النتیجة المطلوبة.  
وعلی الطالب ان یطبق ذلک بدقة علی جمیع ضروب الشکلین لغرض التمرین.  
الشکل الرابع  
وهو ما کان الاوسط فیه موضوعا فی الصغری محمولا فی الکبری عکس الاول، فیکون وضع الاصغر و الاکبر فی النتیجة یخالف وضعهما فی المقدمتین.  
و من هنا کان هذا الشکل ابعد الجمیع عن مقتضی الطبع غامض الانتاج عن الذهن.  
ولذا ترکه جماعة من علماء المنطق فی مؤلفاتهم واکتفوا بالثلاثة الاول  
شروطه:  
یشترط فی إنتاج هذا الشکل الشروط الثلاثة العامة فی کل شکل التی تقدم ذکرها فی القواعد العامة.  
وهی: ألا یتألف من سالبتین، و لا من جزئیتین، و لا من سالبة صغری وجزئیة کبری. ویشترط أیضا فیه شرطان خاصان به:  
1. ألا تکون إحدی مقدماته سالبة جزئیة.  
2. کلیة الصغری إذا کانت المقدمتان موجبتین، فلو ان الصغری کانت موجبة جزئیة، لما جاز أن تکون الکبری موجبة، بل یجب ان تکون سالبة کلیة.  
ضروبه:  
بحسب الشروط الخمسة تکون الضروب المنتجة منه خمسة فقط: لانه بالشرط الاول تسقط اربعة حاصل ضرب السالبتین فی السالبتین. وبالثانی تسقط ثلاثة: الجزئیتان سواء کانتا موجبتین او مختلفتین بالایجاب و السلب. وبالثالث یسقط واحد:  
السالبة الکلیة مع الموجبة الجزئیة. وبالرابع ضربان: السالبة الجزئیة صغری او کبری مع الموجبة الکلیة. وبالخامس ضرب واحد:  
الموجبة الجزئیة الصغری مع الموجبة الکلیة الکبری.  
فالباقی خمسة ضروب نقیم علیها البرهان:  
(الضرب الاول) من موجبتین کلیتین، ینتج موجبة جزئیة  
مثاله:  
کل إنسان حیوان  
وکل ناطق إنسان  
… بعض الحیوان ناطق  
ویبرهن علیه بالرد، بتبدیل المقدمتین احداهما فی مکان الأخری، فیرتد إلی الشکل الاول، ثم نعکس النتیجة لیحصل المطلوب، فیقال.  
المفروض کل م ب و کل ح م  
… ع ب ح  
البرهان: بالرد بتبدیل المقدمتین فیحدث:  
کل ح م کل م ب (الاول من الاول)  
… کل ح ب  
وینعکس إلی ع ب ح (وهو المطلوب)  
وإنما لا ینتج هذا الضرب کلیة لجواز ان یکون الأصغر اعم من الأکبر، کالمثال.  
(الثانی) من موجبة کلیة وموجبة جزئیة، ینتج موجبة جزئیة  
مثاله: کل انسان حیوان  
وبعض الولود انسان  
… بعض الحیوان ولود  
ویبرهن علیه بالرد بتبدیل المقدمتین ثم بعکس النتیجة، و لا ینتج کلیا لجواز عموم الاصغر.  
(الثالث) من سالبة کلیة وموجبة کلیة، ینتج سالبة کلیة  
مثاله:  
لا شیء من الممکن بدائم  
وکل محل للحوادث ممکن  
… لا شیء من الدائم بمحل للحوادث.  
ویبرهن علیه ایضا بالرد بتبدیل المقدمتین، ثم بعکس النتیجة.  
(الرابع) من موجبة کلیة وسالبة کلیة، ینتج سالبة جزئیة  
مثاله:  
کل سائل یتبخر  
ولا شیء من الحدید بسائل  
… بعض ما یتبخر لیس بحدید  
ولا یمکن البرهان علیه بالرد بتبدیل المقدمتین، لان الشکل الاول لا ینتج من صغری سالبة. ولکن یبرهن بعکس المقدمتین، وتالیف قیاس الشکل الاول من العکسین. لینتج المطلوب، فیقال:  
المفروض کل م ب و لا ح م  
المدعی … س ب ح  
البرهان: نعکس المقدمتین الی:  
ع ب م لا م ح (رابع الاول)  
… س ب ح (وهو المطلوب)  
الخامس من موجبة جزئیة وسالبة کلیة. ینتج سالبة جزئیة  
مثاله:  
بعض السائل یتبخر  
لا شیء من الحدید بسائل  
… بعض ما یتبخر لیس بحدید  
وهذا ایضا لا یبرهن علیه بتبدیل المقدمتین، لعین السبب، ویمکن ان یبرهن علیه بعکس المقدمتین کالسابق، بلا فر

تمرینات

1. برهن علی الضرب الثانی ثم الخامس من الشکل الرابع بدلیل الافتراض.  
2. برهن علی الضرب الثالث ثم الرابع من الشکل الرابع بدلیل الخلف.  
3. برهن علی الضرب الرابع من الشکل الثانی بطریقة (الرد) ، ولکن باخذ منقوضة محمول کل من المقدمتین ثم اخذ العکس المستوی لمنقوضة الکبری، لینتج المطلوب.  
4. برهن علی الضرب الخامس من الشکل الثالث بطریقة (الرد). ولکن باخذ منقوضة محمول کل من المقدمتین ثم اخذ العکس المستوی لمنقوضة الکبری لتالیف قیاس من الشکل الاول، ثم عکس نتیجة هذا القیاس لعکس النقیض الموافق، لیحصل المطلوب.  
5. برهن علی الضرب الاول ثم الثانی من الشکل الثانی بطریقة (الرد) ولکن باخذ منقوضة محمول کل من المقدمتین: وعلیک الباقی من البرهان فانک ستحتاج الی استخدام العکس المستوی فی کل من الضربین لتصل الی المطلوب، ویتبع ذلک حسن التفاتک ومهارتک فی موقع استعماله.  
6. جرب ان تبرهن علی الضرب الثالث من الشکل الثانی بطریقة الرد باخذ منقوضة المحمول لکل من المقدمتین. و إذا لم تتمکن من الوصول الی النتیجة فبین السر فی ذلک.  
7. برهن علی ضربین من ضروب الثالث بطریقة الخلف واختر منها ما شئت.  
(یحسن بالطالب ان یضع بین یدیه امثلة واقعیة للضروب التی یبرهن علیها فی جمیع هذه التمرینات، لیتضح له الامر بالمثال اکثر)

الاقترانی الشرطی

تعریفه وحدوده:  
تقدم معنی القیاس الاقترانی الحملی وحدوده. و لا یختلف عنه الاقترانی الشرطی الا من جهة اشتماله علی القضیة الشرطیة: اما بکلا مقدمتیه او مقدمة واحدة، فلذلک تکون حدوده نفس حدود الحملی من جهة اشتماله علی الاوسط و الاصغر و الاکبر، غایة الامر ان الحد قد یکون المقدم او التالی من الشرطیة، کما انه قد یکون الاوسط خاصة جزأ من المقدم او التالی، وسیجئ.  
فإذن یصح ان نعرفه بانه: (الاقترانی الذی کان بعض مقدماته او کلها من القضایا الشرطیة)  
اقسامه:  
للاقترانی الشرطی تقسیمات:  
1. (تقسیمه من جهة مقدماته): فقد یتألف من متصلتین، او منفصلتین، او مختلفتین بالاتصال و الانفصال، او من حملیة ومتصلة، او من حملیة ومنفصلة. فهذه أقسام خمسة.  
2. (تقسیمه باعتبار الحد الاوسط جزءا تاما او غیر تام): فانه لما کانت الشرطیة مؤلفة تألیفاً ثانیاً، أی أنها مؤلفة من قضیتین بالأصل، وکل منهما مؤلفة من طرفین. فلاشتراک بین قضیتین شرطیتین تارة فی جزء تام أی فی جمیع المقدم او التالی فی کل منهما، وأخری فی جزء غیر تام أی فی بعض المقدم او التالی فی کل منهما. وثالثة فی جزء تام من مقدمة وجزء غیر تام من اخری. فهذه ثلاثة اقسام:  
(الاول) ما اشترکت فیه المقدمتان فی جزء تام منهما، نحو:  
کلما کان الانسان عاقلا قنع بما یکفیه.  
وکلما قنع بما یکفیه استغنی.  
کلما کان الانسان عاقلا استغنی.  
(الثانی) ما اشترکت فیه المقدمتان فی جزء غیر تام منهما، نحو:  
إذا کان القرآن معجزة، فالقرآن خالد.  
وإذا کان الخلود معناه البقاء فالخالد لا یتبدل.  
… اذا کان القرآن معجزة، فاذا کان الخلود معناه البقاء، فالقرآن لا یتبدل.  
فلاحظ بدقة أن التالی من الصغری (فالقرآن خالد) و التالی من الکبری (فالخالد لا یتبدل) ، یتألف منهما قیاس اقترانی حملی من الشکل الاول، ینتج (القرآن لا یتبدل).  
فنجعل هذه النتیجة تالیا لشرطیة مقدمها مقدم الکبری، ثم نجعل هذه الشرطیة تالیا لشرطیة مقدمها مقدم الصغری. وتکون هذه الشرطیة الاخیرة هی (النتیجة) المطلوبة.  
وهذه هی طریقة اخذ النتیجة من هذا القسم إذا تالف من متصلتین. ونحن نکتفی بهذا المقدار من بیان هذا القسم. و لا نذکر اقسامه و لا شروطه لطول الکلام علیها ولمخالفته للطبع الجاری.  
(الثالث) ما اشترکت فیه المقدمتان فی جزء تام من احداهما غیر تام من الاخری. وانما نتصور هذا القسم فی المؤلف من الحملیة و الشرطیةوسیاتی شرحه وشرح شروطه. أما فی الشرطیات المحضة فلا بد ان نفرض احدی الشرطیتین بسیطة و الاخری مرکبة من حملیة وشرطیة بالاصل، لیکون الحد المشترک جزءا تاما من الاولی و غیر تام من الثانیة، نحو:  
اذا کانت النبوة من الله فاذا کان محمد نبیا فلا یترک امته سدی.  
واذا لم یترک امته سدی وجب ان ینصب هادیا.  
… اذا کانت النبوة من الله، فاذا کان محمدا نبیا وجب ان ینصب هادیا.  
فلاحظ: ان تالی الصغری مع الکبری یتألف منهما قیاس شرطی من القسم الاول، و هو ما اشترکت فیه المقدمتان بجزء تام، فینتج علی نحو الشکل الاول: (اذا کان محمد نبیا وجب ان ینصب هادیا) ، ثم نجعل هذه النتیجة تالیا لشرطیة مقدمها مقدم الصغری، فتکون هذه الشرطیة الجدیدة هی النتیجة المطلوبة.  
وهذه هی طریقة اخذ النتیجة من هذا القسم الثالث اذا تألف من متصلتین.  
ونکتفی بهذا البیان عن هذا القسم فی الشرطیات المحضة، للسبب المتقدم فی القسم الثانی.  
???  
یبقی الکلام عن القسم الاول و هو ما اشترکت فیه المقدمتان بجزء تام منهما، و عن القسم الثالث فی المؤلف من حملیة وشرطیة. و لما کانت هذه الاقسام موافقة للطبع الجاری، نحن نتوسع فی البحث عنها الی حد ما، فنقول: ینقسم کما تقدم الاقترانی الشرطی الی خمسة اقسام من جهة کون المقدمتین من المتصلات او المنفصلات او المختلفات، فنجعل البحث متسلسلا حسب هذه الا  
1. المؤلف من المتصلات  
هذا النوع اذا اشترکت مقدمتاه بجزء تام منهما یلحق بالاقترانی الحملی حذو القذة بالقذة: من جهة تألیفه للاشکال الاربعة، و من جهة شروطها فی الکم و الکیف، و من جهة النتائج، وبیانها بالعکس و الخلف و الافتراض.  
فلا حاجة الی التفصیل و التکرار. وانما علی الطالب ان یغیر الحملیة بالشرطیة المتصلة. نعم یشترط ان یتألف من لزومیتین. و هذا شرط عام لجمیع اقسام الاقترانات الشرطیة المتصلة، لان الاتفاقیات لا حکم لها فی الانتاج، نظرا الی أن العلاقة بین حدودها لیست ذاتیة، وانما یتألف منها صورة قیاس غیر حقیق  
2. المؤلف من المنفصلا  
تمهید:  
المنفصلة انما تدل علی العناد بین طرفیها فی الصدق و الکذب، فاذا اقترنت بمنفصلة اخری تشترک معها فی جزء تام او غیر تام، فقد لا یظهر الارتباط بین الطرفین علی وجه نستطیع ان نحصل علی نتیجة ثابتة، لان عناد شیء لامرین لا یستلزم العناد بینهما انفسهما و لا یستلزم عدمه. و هذا نظیر ما قلناه فی السالبتین فی القاعدة الثانیة من القواعد العامة من ان مبانیة شیء لامرین لا یستلزم تباینهما و لا عدمه، فإذن لا انتاج بین منفصلتین، فلا قیاس مؤلف من المنفصلات.  
وهذا صحیح الی حد ما اذا اردنا ان نجمد علی المنفصلتین علی حالهما، ولکن المنفصلة تستلزم متصلة، فیمکن تحویلها الیها، فاذا حولنا المنفصلتین معا تالف القیاس من متصلتین ینتج متصلة. و إذا اردنا ان نصر علی جعل النتیجة منفصلة، فان المتصلة ایضا یمکن تحویلها الی منفصلة لازمة لها، فنحصل علی نتیجة منفصلة کما نرید.  
وعلیه لا بد لنا اولا من معرفة تحویل المنفصلة الی متصلة لازمة لها وبالعکس، قبل البحث عن هذا النوع من القیاس، فنق  
تحویل المنفصلة الموجبة الی متصلة:  
قد بینا فی محله ان اقسام المنفصلة ثلاثة:  
1. (الحقیقیة) و هی تستلزم اربع متصلات موافقة لها فی الکم و الکیف فیجوز تحویلها الی کل واحد منها، فمنها متصلتان مقدم کل واحدة منهما عین احد الطرفین و التالی نقیض الاخر. لان الحقیقة لما دلت علی استحالة الجمع بین طرفیها، فاذا تحقق احدهما فانه یستلزم انتفاء الاخر. ومنها متصلتان مقدم کل واحدة منهما نقیض احد الطرفین و التالی عین الاخر، لان الحقیقة ایضا تدل علی استحالة الخلو من طرفیها فاذا ارتفع احدهما فهو یستلزم تحقق الاخر، فاذا صدق قولنا:  
العدد اما زوج أو فرد (قضیة حقیقیة)  
صدقت المتصلات الاربع:  
1. اذا کان العدد زوجا فهو لیس بفرد.  
2. اذا کان العدد فردا فهو لیس بزوج.  
3. اذا لم یکن العدد زوجا فهو فرد.  
4. اذا لم یکن العدد فردا فهو زوج.  
2. (مانعة الجمع) و هی تستلزم المتصلتین الاولیتین اللتین مقدم کل واحدة منهما عین احد الطرفین و التالی نقیض الاخر، لانها کالحقیقة فی دلالتها علی استحالة الجمع، و لا تدل علی استحالة الخلو، فاذا صدق:  
الشیء اما شجر او حجر (مانعة جمع)  
صدقت المتصلتان:  
1. اذا کان الشیء شجرا فهو لیس بحجر.  
2. اذا کان الشیء حجرا فهو لیس بشجر.  
ولا تصدق المتصلتان:  
3. اذا لم یکن الشیء شجرا فهو حجر  
4. اذا لم یکن الشیء حجرا فهو شجر  
3 (مانعة الخلو) و هی تستلزم المتصلتین الاخیرتین فقط اللتین مقدم کل واحدة منهما نقیض احد الطرفین و التالی عین الاخر، لانها کالحقیقیة فی دلالتها علی استحالة الخلو، و لا تدل علی استحالة الجمع، فاذا صدق:  
زید اما فی الماء او لا یغرق (مانعة خلو)  
صدقت المتصلتان:  
3. اذا لم یکن زید فی الماء فهو لا یغرق  
4. اذا غرق زید فهو فی الماء  
ولا تصدق المتصلتان الاولیان:  
1. اذا کان زید فی الماء فهو یغرق  
2. اذا غرق زید فهو لیس فی الماء  
تحویل المنفصلة السالبة الی متصلة  
اما المنفصلة السالبة کلیة أو جزئیة فانها تحول الی متصلة سالبة جزئیة: الحقیقیة الی أربع علی نحو الموجبة، وکل من مانعتی الجمع و الخلو الی اثنین علی نحو الموجبة أیضاً، فاذا قلنا علی نحو الحقیقیة:  
لیس البتة اما أن یکون الاسم معرباً او مرفوعاً  
فانه تصدق المتصلات الاربع الآتیة:  
1. قد لا یکون اذا کان الاسم معربا فهو لیس بمرفوع  
2. قد لا یکون اذا کان الاسم مرفوعا فهو لیس بمعرب  
3. قد لا یکون اذا لم یکن الاسم معربا فهو مرفوع  
4. قد لا یکون اذا لم یکن الاسم مرفوعا فهو معرب  
ولا تصدق بعض هذه المتصلات کلیا فی هذا المثال، فلو جعلنا المتصلة رقم (ا) مثلا کلیة هکذا:  
لیس ألبتة اذا کان الاسم معربا فهو لیس بمرفوع  
فانها کاذبة، لصدق نقیضها وهو:  
قد یکون اذا کان الاسم معربا فهو لیس بمرفوع  
وهکذا تحول مانعة الجمع و الخلو السالبتان. و علی الطالب ان یضع امثلة لهما.  
تحویل المتصلة الی منفصلة  
والمتصلة اللزومیة الموجبة تستلزم مانعة الجمع ومانعة الخلو، المتفقتین معها فی الکم و الکیف، فیجوز تحویلها الیهما.  
الاولی (مانعة الجمع) تتالف من عین المقدم ونقیض التالی، لان المقدم لما کان یستلزم التالی فهو لا یجتمع مع نقیضه قطعا، والا لاجتمع النقیضان أی التالی ونقیضه، فاذا صدق:  
کلما غرق زید فهو فی الماء  
صدقت  
دائما اما زید قد غرق او لیس فی الماء (مانعة جمع)  
الثانیة (مانعة الخلو) تتالف من نقیض المقدم وعین التالی، بعکس الاولی، لان المقدم لما کان لا یجتمع مع نقیض التالی، فلا یخلو الامر من نقیض المقدم وعین التالی، والا لو خلا منهما بان یرتفعا معا (وارتفاع نقیض المقدم بالمقدم وارتفاع التالی بنقیضه) فمعناه انه جاز اجتماع المقدم ونقیض التالی. و هذا خلف. ففی المثال المتقدم لا بد ان تصدق:  
دائما اما زید لم یغرق او فی الماء (مانعة خلو)  
والسالبة تحمل علی الموجبة فی تحویلها الی مانعة الجمع، ومانعة الخلو المتفقتین معها فی الکم و الکیف.  
التألیف من المنفصلات وشروطه  
بعد هذا التمهید المتقدم نشرع فی موضوع البحث، فنقول: لما کان المقدم و التالی فی المنفصلة لا امتیاز بینهما، فکذلک لا یکون بین المنفصلتین المؤلفتین امتیاز بالطبع، فایهما جعلتها الصغری صح لک، فلا تتألف من هذا النوع الاشکال الأربعة.  
ولکن لما کانت المنفصلتان یحولان إلی متصلتین. فینبغی ان تراعی صورة التألیف بین المتصلتین، و علی أی شکل تکون الصورة، و لا بد من مراعاة شروط ذلک الشکل الحادث، ولذا قد یضطر إلی جعل إحدی المقدمتین بالخصوص صغری، لیأتلف شکل متوفرة فیه الشروط.  
اما شروط هذا النوع فللمنطقیین فیها کلام واختلاف کثیر. و الظاهر ان الاختلاف ناشئ من عدم مراعاة وجوب تحویل المنفصلة الی متصلة، فیلاحظ اخذ النتیجة من المنفصلتین رأساً، فذکر بعضهم أو أکثرهم ان من جملة الشروط ایجاب المقدمتین معا والا یکونا مانعتی جمع و لا حقیقیتین. ولکن لو حولنا المنفصلتین الی متصلتین فانا نجدهما ینتجان و لو کانت احداهما سالبة او کلاهما مانعتی جمع او حقیقیتین. غیر انه یجب ان تؤلف المتصلتان علی صورة قیاس من احد الاشکال الاربعة حاویا علی شروط ذلک القیاس، کما قدمنا فمثلا لو کانت المقدمتان مانعتی جمع وجب تحویلهما الی متصلتین یؤلفان قیاسا من الشکل الثالث. کما سیاتی مثاله.  
اما لو تالفا علی غیر هذا الشکل فانهما لا ینتجان لعدم توفر شروط ذلک الشکل.  
وعلیه فنستطیع ان نقول: لهذا النوع شرط واحد عام، و هو ان یصح تحویل المنفصلتین الی متصلتین یؤلفان قیاسا من احد الاشکال الاربعة حاویا علی شروط ذلک الشکل. و علی الطالب ان یبذل جهده لاستخراج جمیع المتصلات اللازمة للمقدمتین، ثم یقارن بعضها ببعض لیحصل علی صورة القیاس المنتج لمطلوب  
طریقة اخذ النتیجة:  
مما تقدم کله نعرف الطریقة التی یلزم اتباعها لاستخراج النتیجة فی هذا النوع. ونحن حسب الفرض انما نبحث عن خصوص القسم الأول منه، و هو ما اشترکت فیه المقدمتان بجزء تام منهما. فعلینا أن نتبع ما یأتی:  
1. نحول کلا من المنفصلتین الی جمیع المتصلات التی یمکن ان تحول الیها.  
وقد تقدم ان الحقیقیة تحول الی اربع متصلات وکلا من مانعتی الجمع و الخلو الی اثنتین.  
2. نقارن بین المتصلات المحولة من احدی المقدمتین وبین المتصلات المحولة من الاخری، فنختار الصورة التی یتکرر فیها حد اوسط وتکون علی شکل تتوفر فیه شروطه. و علی الاکثر تکون الصورة المنتجة أکثر من واحدة. ویکفینا ان نختار واحدة منها تنتج المطلوب.  
3. ناخذ النتیجة متصلة، ونحولها اذا شئنا الی منفصلة لازمة لها اما مانعة جمع او مانعة خلو.  
فمثلا لو کان القیاس مؤلفا من حقیقتین، نحول الاولی الی أربع متصلات و الثانیة الی اربع أیضاً، فیحدث من مقارنة الاربع بالاربع ست عشرة صورة. و عند فحصها نجد ثمانی منها لا یتکرر فیها حد اوسط فلا یتألف منها قیاس. و الثمانی الباقیة ینتج بعضها الملازمة بین عینی الطرفین فی الحقیقیتین، وبعضها الآخر الملازمة بین نقیضیهما، و ذلک بمختلف الاشکال، وینبغی ان یختار الطالب منها ما هو أمس بمطلوبه.  
ولاجل التمرین نختبر بعض الامثلة:  
لو أن حاکما جیء له بمتهم فی قتل، و علی ثوبه بقعة حمراء، ادعی المتهم انها حبر، فاول شیء یصنعه الحاکم، لأجل التوصل إلی إبطال دعوی المتهم او تأییده، أن یقول:  
هذه البقعة اما دم او حبر (مانعة جمع)  
وهی اما دم او لا تزول بالغسل (مانعة خلو)  
فتحول مانعة الجمع الی المتصلتین:  
1. کلما کانت البقعة دما فهی لیست بحبر.  
2. کلما کانت حبرا فهی لیست بدم.  
وتحول مانعة الخلو الی المتصلتین:  
3. کلما لم تکن البقعة دما فلا تزول بالغسل.  
4. کلما زالت البقعة بالغسل فهی دم.  
وبمقارنة المتصلتین رقم 1، 2 بالمتصلتین رقم 3، 4 تحدث اربع صور: اثنتان منها لا یتکرر فیهما حد اوسط، وهما المؤلفتان من رقم 1، 3 و من رقم 2، 4.  
اما المؤلفة من رقم 1، 4 فهی من الشکل الاول اذا جعلنا رقم 4 صغری، فینتج ما یاتی:  
کلما کانت البقعة تزول بالغسل فلیست بحبر.  
ویمکن تحویل هذه النتیجة (المتصلة) الی المنفصلتین:  
اما ان تزول البقعة بالغسل و اما ان تکون حبرا (مانعة جمع) و اما ألا تزول بالغسل او لیست بحبر (مانعة خلو)  
واما المؤلفة من رقم 2، 3 فهی من الشکل الاول أیضا ینتج ما یلی: کلما کانت البقعة حبرا فلا تزول بالغسل  
ویمکن تحویل هذه النتیجة الی المنفصلتین:  
اما ان تکون البقعة حبرا و اما ان تزول بالغسل (مانعة جمع)  
واما الا تکون حبرا او لا تزول بالغسل (مانعة خلو)  
ولاحظ ان هاتین المنفصلتین عین المنفصلتین للنتیجة الاولی. و لیس الفرق الا بتبدیل الطرفین التالی و المقدم. و لیس هذا ما یوجب الفرق فی المنفصلة اذ لا تقدم طبعی بین جزءیها کما تقدم مر  
3. المؤلف من المتصلة و المنفصلة  
اصنافه:  
وهذا النوع أیضا ینقسم إلی الأقسام الثلاثة، ونحن حسب الفرض إنما نبحث عن القسم الأول منه و هو المشترک فی جزء تام من المقدمتین.  
وأصناف هذا القسم أربعة، لأن المتصلة إما صغری أو کبری، و علی التقدیرین إما أن یکون الحد المشترک مقدمها أو تالیها، فهذه أربعة. أما المنفصلة فلا فرق فیها بین أن یکون الحد المشترک مقدمها أو تالیها، إذ لا امتیاز بالطبع بین جزءیها.  
شروطه وطریقة اخذ النتیجة:  
لا یلتئم الإنتاج من المتصلة و المنفصلة إلاّ برد المنفصلة إلی متصلة. فیتألف القیاس حینئذ من متصلتین. فیرجع إلی النوع الأول و هو المؤلف من متصلتین فی شروطه وانتاجه، فإن أمکن بإرجاع المنفصلة إلی المتصلة تالیف قیاس منتج من أحد الأشکال الأربعة حاویاً علی الشروط فذاک، وإلاّ کان عقیماً.  
وبعضهم اشترط فیه إلاّ تکون المنفصلة سالبة، و هذا الشرط صحیح إلی حد ما لأن المنفصلة السالبة إنما تحوّل إلی متصلة سالبة حزئیة و السالبة الجزئیة لیس لها موقع فی الإنتاج فی جمیع الأشکال إلا فی الضرب الخامس من الشکل الثالث، المؤلف من موجبة کلیة وسالبة جزئیة و الضرب الرابع من الشکل الثانی المؤلف من سالبة جزئیة وموجبة کلیة. وهذان الضربان نادران.  
وعلیه فالمنفصلة السالبة إذا أمکن بتحویلها إلی متصلة سالبة جزئیة أن تؤلف مع المتصلة المذکورة فی الأصل أحد الضربین المذکورین، فإن القیاس یکون منتجاً، فلیس هذا الشرط صحیحاً علی إطلاقه. مثلاً إذا قلنا:  
لیس البتة إما أن یکون هذا إنساناً أو فرساً (مانعة خلو)  
وکلما کان هذا إنساناً کان حیواناً  
فإنهما لا ینتجان، لأنه اذا حولنا المنفصلة إلی متصلة لا تؤلف مع المتصلة المفروضة شکلاً منتجاً، إذ أن هذه المنفصلة مانعة الخلو تحوّل إلی المتصلتین:  
(1) قد لا یکون اذا لم یکن هذا إنساناً فهو فرس.  
(2) قد لا یکون إذا لم یکن هذا فرساً فهو انسان.  
فلو قرنا المتصلة رقم (1) بالمتصلة الأصلیة لا یتکرر فیهما حد أوسط، و لو قرنا المتصلة (2) بالأصلیة کان من الشکل الأول أو الرابع، و لا ینتج السالبة الجزئیة فیهولو أردنا أن نبدل من المتصلة الأصلیة قولنا:  
کلما کان هذا ناطقاً کان انساناً.  
فإنها تؤلف مع المتصلة رقم (2) الضرب الرابع من الشکل الثانی، فینتج:  
قد لا یکون إذا لم یکن هذا فرساً فهو ناطق  
4. المؤلف من الحملیة و المتصلة  
اصنافه:  
یجب فی هذا النوع أن یکون الإشتراک فی جزء تام من الحملیة غیر تام من المتصلة، کما تقدمت الإشارة الیه، فله قسم واحد لأن جزء الحملیة مفرد، وجزء الشرطیة قضیة بالأصل، فلا یصح فرض أن یکون الجزء بالمشترک تاماً فیهما و لا غیر تام فیهما. و هذا واضح.  
ولهذا النوع أربعة أصناف، لأن المتصلة اما صغری أو کبری، و علی التقدیرین فالشرکة إما فی مقدم المتصلة أو فی تالیها، فهذه أربعة. و القریب منها إلی الطبع صنفان. وهما ما کانت الشرکة فیهما فی تالی المتصلة، سواء کانت صغری أو کبری.  
طریقة اخذ النتیجة:  
ولأخذ النتیجة فی جمیع هذه الأصناف الأربعة نتبع ما یلی:  
1 أن نقارن الحملیة مع طرف المتصلة التی وقعت فیه الشرکة، فنؤلف منهما قیاساً حملیاً من أحد الأشکال الأربعة حاویاً علی شروط الشکل، لینتج (قضیة حملیة).  
2 ناخذ نتیجة التألیف السابق و هی الحملیة الناتجة، فنجعلها مع طرف المتصلة الآخر الخالی من الاشتراک، لنؤلف منهما النتیجة متصلة أحد طرفیها نفس طرف المتصلة الخالی من الاشتراک سواء کان مقدماً أو تالیاً، فیجعل أیضاً مقدماً او تالیاً، و الطرف الثانی الحملیة الناتجة من التألیف السابق.  
مثاله:  
کلما کان المعدن ذهباً، کان نادراً.  
کل نادر ثمین.  
… کلما کان المعدن ذهباً، کان ثمیناً.  
فقد ألفنا قیاساً حملیاً من تالی المتصلة ونفس الحملیة أنتج من الشکل الاول (کان المعدن ثمیناً). ثم جعلنا هذه النتیجة تالیاً للنتیجة المتصلة مقدمها مقدم المتصلة الاولی و هو طرفها الذی لم تقع فیه الشرکة.  
مثال ثان:  
لا احد من الأحرار بذلیل.  
وکلما کانت الحکومة ظالمة، فکل موجود فی البلد ذلیل.  
… کلما کانت الحکومة ظالمة، فلا أحد من الأحرار بموجود فی البلد.  
فقد ألفنا قیاساً حملیاً من الحملیة وتالی المتصلة أنتج من الشکل الثانی (لا أحد من الأحرار بموجود فی البلد) ، جعلنا هذه النتیجة تالیاً لمتصلة مقدمها مقدم المتصلة فی الأصل، و هو طرفها الذی لم تقع فیه الشرکة.  
الشروط:  
اما شروط إنتاج هذه الأصناف الأربعة، فلا نذکر منها إلا شروط القریب إلی الطبع منها، وهما الصنفان اللذان تقع الشرکة فیهما فی تالی المتصلة، سواء کانت صغری او کبری، کما مثلنا لهما. وشرطهما:  
أولاً أن یتألف من الحملیة وتالی المتصلة شکل یشتمل علی شروطه المذکورة فی القیاس الحملی.  
ثانیاً أن تکون المتصلة موجبة، فلو کانت سالبة، فیجب أن تحوّل إلی موجبة لازمة لها بنقض محمولها، أی تحول إلی منقوضة المحمول. وحینئذ یتألف القیاس الحملی من الحملیة فی الأصل ونقیض تالی المتصلة، مشتملاً علی شروط الشکل الذی یکون منه.  
مثاله:  
لیس البتة إذا کانت الدولة جائرة، فبعض الناس أحرار.  
وکل سعید حر.  
فإن المتصلة السالبة الکلیة، تحول إلی منقوضة محمولها موجبة کلیة، هکذا:  
کلما کانت الدولة جائرة، فلا شیء من الناس بأحرار.  
وبضمها إلی الحملیة ینتج من الشکل الثانی، علی نحو ما تقدم فی أخذ النتیجة، هکذا:  
کلّما کانت الدولة جائرة، فلا شیء من الناس بسعداء.  
(تنبیه) لهذا النوع و هو المؤلف من الحملیة و المتصلة أهمیة کبیرة فی الاستدلال، لا سیما أن قیاس الخلف ینحل إلی أحد صنفیه المطبوعین. ولیکن هذا علی بالک، فإنه سیأتی کیف ینحل قیاس الخلف إل  
5. المؤلف من الحملیة و المنفصلة  
وهذا النوع کسابقه یجب أن یکون الاشتراک فیه فی جزء تام من الحملیة غیر تام من المنفصلة. و قد تقدم وجهه.  
غیر أن الشرکة فیه للحملیة قد تکون مع جمیع أجزاء المنفصلة و هو القریب إلی الطبع و قد تکون مع بعضها، و علی التقدیرین تقع الحملیة إما صغری أو کبری، فهذه أربعة أصناف.  
مثاله:  
1 الثلاثة عدد.  
2 العدد اما زوج او فرد.  
3 الثلاثة اما زوج او فرد.  
وهذا المثال من الصنف الأول المؤلف من حملیة صغری مع کون الشرکة مع جمیع أجزاء المنفصلة، لأن المنفصلة فی المثال بتقدیر (دائماً إما العدد زوج و اما العدد فرد).  
فکلمة (العدد) المشترکة بین المقدمتین موجودة فی جزئی المنفصلة معاً.  
أما اخذ النتیجة فی المثال فقد رأیت أنا أسقطنا الحد المشترک، و هو کلمة (عدد) ، وأخذنا جزء الحملیة الباقی مکانه فی النتیجة التی هی منفصلة أیضا.  
و هو علی منهاج الشکل الأول فی الحملی.  
وهکذا نصنع فی أخذ نتائج هذا النوع. ونکتفی بهذا المقدار من البیان عن هذا النوع.  
خاتمة  
قد أطلنا فی بحث الاقترانات الشرطیة علی خلاف المعهود فی کتب المنطق المعتاد تدریسها، نظراً الی کثرة فائدتها و الحاجة إلیها فإن أکثر البراهین العلمیة تبتنی علی الاقترانات الشرطیة. و إن کنا ترکنا کثیرا من الأبحاث التی لا یسعها هذا المختصر، واقتصرنا علی أهم الاقسام التی هی أشد علوقاً بالط

القیاس الاستثنائی

تعریفه وتالیفه:  
تقدم ذکر هذا القیاس وتعریفه؛ و هو من الأقیسة الکاملة؛ أی التی لا یتوقف الإنتاج فیها علی مقدمة أخری، کقیاس المساواة ونحوه علی ما سیأتی فی التوابع.  
ولمّا تقدم أن الاستثنائی یذکر فیه بالفعل إما عین النتیجة أو نقیضها، فهنا نقول: یستحیل أن تکون النتیجة مذکورة بعینها أو بنقیضها علی أنها مقدمة مستقلة مسلّم بصدقها، لأنه حینئذ یکون الإنتاج مصادرة علی المطلوب. فمعنی أنها مذکورة بعینها أو بنقیضها أنها مذکورة علی أنها جزء من مقدمة.  
ولما کانت هی بنفسها قضیة و مع ذلک تکون جزء قضیة، فلا بد أن یفرض أن المقدمة المذکورة فیها قضیة شرطیة لأنها تتألف من قضیتین بالأصل. فیجب ان تکون علی هذا إحدی مقدمتی هذا القیاس شرطیة. أما المقدمة الاخری فهی الاستثنائیة أی المشتملة علی أداة الاستثناء التی من أجلها سمی القیاس استثنائیاً.  
والاستثنائیة یستثنی فیها أحد طرفی الشرطیة أو نقیضه لینتج الطرف الآخر أو نقیضه علی ما سیأتی تفصیل  
تقسیمه:  
وهذه الشرطیة قد تکون متصلة و قد تکون منفصلة وبحسبها ینقسم هذا القیاس إلی الاتصالی و الانفصال  
شروطه:  
ویشترط فی هذا القیاس ثلاثة أمور:  
1 کلیة إحدی المقدمتین، فلا ینتج من جزئیتین.  
2 ألاّ تکون الشرطیة اتفاقیة.  
3 إیجاب الشرطیة. ومعنی هذا الشرط فی المتصلة خاصة أن السالبة تحوّل إلی موجبة لازمة لها، فتوضع مکانها.  
ولکل من القسمین المتقدمین حکم فی الإنتاج، ونحن نذکرهما بالتفصیل  
حکم الاتصالی  
لأخذ النتیجة من الاستثنائی الاتصالی طریقتان.  
1 استثناء عین المقدم لینتج عین التالی، لأنه إذا تحقق الملزوم تحقق اللازم قطعاً، سواء أکان اللازم أعم أم مساویاً. ولکن لو استثنی عین التالی فإنه لا یجب أن ینتج عین المقدم، لجواز أن یکون اللازم أعم. وثبوت الأعم لا یلزم منه ثبوت الأخص.  
مثاله:  
کلما کان الماء جاریاً کان معتصماً. لکن هذا الماء جار.  
… فهو معتصم.  
فلو قلنا: (لکنه معتصم) فانه لا ینتج (فهو جار) ، لجواز أن یکون معتصماً و هو راکد کثیر.  
2. استثناء نقیض التالی، لینتج نقیض المقدم. لأنه إذا انتفی اللازم انتفی الملزوم قطعاً، حتی لو کان اللازم أعم، ولکن لو استثنی نقیض المقدم فإنه لا ینتج نقیض التالی، لجواز أن یکون اللازم أعم. وسلب الأخص لا یستلزم سلب الأعم، لأن نقیض الأخص أعم من نقیض الأعم.  
مثاله:  
کلما کان الماء جاریاً کان معتصماً. لکن هذا الماء لیس بمعتصم. فهو لیس بجار.  
فلو قلنا: (لکنه لیس بجار) فانه لا ینتج (لیس بمعتصم) لجواز ألا یکون جاریاً، و هو معتصم لأنه کث  
حکم الانفصالی  
لأخذ النتیجة من الاستثنائی الانفصالی ثلاث طرق:  
1 اذا کانت الشرطیة (حقیقیة) فإن استثناء عین أحد الطرفین ینتج نقیض الآخر، واستثناء نقیض أحدهما ینتج عین الآخر، فإذا قلت:  
العدد إما زوج أو فرد.  
فإن الاستثناء یقع علی أربع صور هکذا:  
أ لکن هذا العدد زوج ینتج فهو لیس بفرد  
ب لکن هذا العدد فرد ینتج فهو لیس بزوج  
ج لکن هذا العدد لیس بزوج ینتج فهو فرد  
د لکن هذا العدد لیس بفرد ینتج فهو زوج  
وهو واضح لا عسر فیه. هذا إذا کانت المنفصلة ذات جزءین. و قد تکون ذات ثلاثة أجزاء فأکثر، مثل (الکلمة إما اسم أو فعل أو حرف) فإذا استثنیت عین أحدها فقلت مثلاً (لکنها اسم) فانه ینتج حملیات بعدد الأجزاء الباقیة فتقول: (فهی لیست فعلاً، و لیست حرفاً).  
وإذا استثنیت نقیض أحدهما فقلت مثلاً: (لکنها لیست اسماً) فانه ینتج منفصلة من أعیان الأجزاء الباقیة، فتقول: (فهذه الکلمة إما فعل أو حرف). و قد یجوز بعد هذا أن تعتبر هذه النتیجة مقدمة لقیاس استثنائی آخر، فتستثنی عین أحد أجزائها أو نقیضه، لینحصر فی جزء معین.  
وهکذا یمکن أن تستعمل هذه الطریقة لو کانت أجزاء المنفصلة أکثر من ثلاثة فتستوفی الاستثناءات حتی یبقی قسم واحد ینحصر فیه الآمر. و قد تسمی هذه الطریقة طریقة الدوران و التردید أو برهان السبر و التقسیم، أو برهان الاستقصاء، کما سبق أن برهنا به لبیان النسبة بین النقیضین فی بحث النسب فی الجزء الاول.  
وهذه الطریقة نافعة کثیراً فی المناظرة و الجدل.  
2 اذا کانت الشرطیة (مانعة خلو) ، فإن استثناء نقیض أحد الطرفین ینتج عین الآخر و لا ینتج استثناء عین احدهما نقیض الآخر لأن المفروض أنه لا مانع من الجمع بین العینین فلا یلزم من صدق أحدهما کذب الآخر.  
3 اذا کانت الشرطیة (مانعة جمع) ، فإن استثناء عین أحد الطرفین ینتج نقیض الاخر. و لا ینتج استثناء نقیض أحدهما عین الآخر، لأن المفروض أنه یجوز أن یخلو الواقع منهما فلا یلزم من کذب أحدهما صدق الآخر. و هذا و ما قبله واضح.

خاتمة فی لواحق القیاس

القیاس المضمر أو الضمیر:  
إنا فی أکثر کلامنا وکتاباتنا نستعمل الأقیسة و قد لا نشعر بها. ولکن علی الغالب لا نلتزم بالصورة المنطقیة للقیاس: فقد نحذف إحدی المقدمات أو النتیجة اعتمادا علی وضوحها أو ذکاء المخاطب أو لغفلة، کما أنه قد نذکر النتیجة أولاً قبل المقدمات أو نخالف الترتیب الطبیعی للمقدمات. ولذا یصعب علینا أحیانا أن نرد کلامنا إلی صورة قیاس کاملة.  
والقیاس الذی تحذف منه النتیجة أو إحدی المقدمات یسمی (القیاس المضمر) و ما حذفت کبراه فقط یسمی (ضمیراً) کما إذا قلت (هذا انسان لأنه ناطق). وأصله هو.  
هذا ناطق (صغری)  
وکل ناطق انسان (کبری)  
… فهذا انسان (نتیجة)  
فحذفت منه الکبری وقدمت النتیجة.  
وقد تقول (هذا إنسان لأن کل ناطق إنسان) فتحذف الصغری مع تقدیم النتیجة.  
وقد تقول (هذا ناطق، لأن کل ناطق إنسان) فتکتفی بالمقدمتین عن ذکر النتیجة، لأنها معلومة. وقس علی ذلک ما یمر علی  
کسب المقدمات بالتحلیل:  
أظنکم تتذکرون أنا فی أول الکتاب ذکرنا أن العقل تمرّ علیه خمسة أدوار لأجل أن یتوصل إلی المجهول. وقلنا إن الأدوار الثلاثة الأخیرة منها هی (الفکر) و قد طبقنا هذه الأدوار علی کسب التعریف فی آخر الجزء الأول. و الآن حل الوقت الذی نطبق فیه هذه الأدوار علی کسب المعلوم التصدیقی بعدما تقدم من درس أنواع القیاس.  
فلنذکر تلک الأدوار الخمسة لنوضحها:  
. 1 (مواجهة المشکل). و لا شک أن هذا الدور لازم لمن یفکر لکسب المقدمات لتحصیل أمر مجهول لأنه لو لم یکن عنده أمر مجهول مشکل قد التفت إلیه وواجهه فوقع فی حیرة من الجهل به لما فکر فی الطریق إلی حله. ولذا یکون هذا الدور من مقدمات الفکر لا من الفکر نفسه.  
2 (معرفة نوع المشکل). و الغرض من معرفة نوعه أن یعرف من جهة الهیئة أنه قضیة حملیة أو شرطیة متصلة أو منفصلة؛ موجبة أو سالبة معدولة أو محصلة موجهة أو غیر موجهة وهکذا. ثم یعرفه من جهة المادة أنه یناسب أی العلوم و المعارف أو أی القواعد و النظریات. و لا شک أن هذه المعرفة لازمة قبل الاشتغال بالتفکیر وتحصیل المقدمات و إلاّ لوقف فی مکانه وارتطم ببحر من المعلومات لا تزیده إلا جهلاً فیتلبّد ذهنه و لا یستطیع الانتقال إلی معلوماته فضلاً عن أن ینظمها ویحل بها المشکل. فلذا کان هذا الدور لا بد منه للتفکیر؛ و هو من مقدماته لا منه نفسه.  
3 (حرکة العقل من المشکل الی المعلومات). و هذا أول أدوار الفکر وحرکاته، فإن الإنسان عند ما یفرغ من مواجهة المشکل ومعرفة نوعه یفزع فکره إلی طریق حله فیرجع إلی المعلومات التی اختزنها عنده لیفتش عنها لیقتنص منها ما یساعده علی الحل. فهذا الفزع و الرجوع إلی المعلومات هو حرکة للعقل وانتقال من المجهول إلی المعلوم، و هو مبدأ التفکیر، فلذا کان أول أدوار الفکر.  
4. (حرکة العقل بین المعلومات). و هذا هو الدور الثانی للفکر و هو أهم الأدوار و الحرکات وأشقها، وبه یمتاز المفکرون وعنده تزل الأقدام ویتورط المغرورون فمن استطاع ان یحسن الفحص عن المعلومات ویرجع إلی البدیهیات فیجد ضالته التی توصله حقا إلی حل المشکل فهذا الذی أوتی حظاً عظیماً من العلم. و لیس هناک قواعد مضبوطة لفحص المعلومات وتحصیل المقدمات الموصلة إلی المطلوب من حل المشکل وکشف المجهول.  
ولکن لنا طریقة عامة یمکن الرکون إلیها لکسب المقدمات نسمیها (التحلیل) ولأجلها عقدنا هذا الفصل فنقول:  
إذا واجهنا المشکل فلا بد أنه قضیة من القضایا ولتکن حملیة فإذا أردنا حله من طریق الاقترانی الحملی نتبع ما یلی:  
أولاً نحلل المطلوب و هو حملیة بالفرض إلی موضوع ومحمول و لا بد أن الموضوع یکون الحد الأصغر فی القیاس و المحمول الحد الأکبر فیه فنضع الأصغر و الأکبر کلاً منهما علی حدة.  
ثانیاً ثم نطلب کل ما یمکن حمله علی الأصغر و الأکبر وکل ما یمکن حمل الأصغر و الأکبر علیه سواء کان جنساً أو نوعاً أو فصلاً أو خاصة أو عرضاً عاماً. ونطلب أیضاً کل ما یمکن سلبه عن کل واحد منهما وکل ما یمکن سلب کل واحد منهما عنه. فتحصل عندنا عدة قضایا حملیة إیجابیة وسلبیة.  
ثالثاً ثم ننظر فیما حصلنا علیه من المعلومات. فنلائم بین القضایا التی فیها الحد الأصغر یکون موضوعاً أو محمولاً من جهة وبین القضایا التی فیها الحد الأکبر یکون موضوعاً أو محمولاً من جهة أخری، فإذا استطعنا ان نلائم بین قضیتین من الطرفین علی وجه یتألف منهما شکل من الاشکال متوفرة فیه الشروط فقد نجحنا واستطعنا أن نتوصل إلی المطلوب و إلاّ فعلینا أن نلتمس طریقاً آخر.  
وهذه الطریقة عیناً تتبع إذا کان المطلوب قضیة شرطیة فنؤلف معلوماتنا من قضایا شرطیة إذا لم نختر ارجاع الشرطیة إلی حملیة لازمة لها.  
واذا اردنا حل المطلوب من طریق القیاس الاستثنائی نتبع ما یلی:  
أولاً نفحص عن کل ملزومات المطلوب و عن کل لوازمه ثم عن کل ملزومات نقیضه و عن کل لوازمه.  
ثانیاً ثم نفحص عن کل ما یعاند نقیضه صدقاً وکذباً أو صدقاً فقط أو کذباً فقط.  
ثالثاً ثم نؤلف من الفحص الأول قضایا متصلة إذا وجدنا ما یؤلفها ونستثنی عین المقدم ونقیض التالی من کل من القضایا فأیّهما یصح، یتألف به قیاس استثنائی اتصالی ننتقل منه إلی المطلوب.  
أو نؤلف من الفحص الثانی قضایا منفصلة حقیقیة أو من اختیها إذا وجدنا أیضاً ما یؤلفها ونستثنی عین الجزء الآخر المعاند للمطلوب أو نقیضه ونستثنی نقیض الجزء الآخر فی جمیع القضایا المؤلفة فأیها یصح، یتألف به قیاس استثنائی انفصالی ننتقل منه إلی المطلوب.  
5 (حرکة العقل من المعلومات إلی المجهول) و هذه الحرکة آخر مرحلة من الفکر عند ما یتم له تألیف قیاس منتج فإنه لا بد أن ینتقل منه إلی النتیجة التی تکون هی المطلوب و هی حل المشکل

القیاسات المرکبة

تمهید وتعریف:  
لا بد للاستدلال علی المطلوب من الانتهاء فی التحلیل إلی مقدمات بدیهیة لا یحتاج العلم بها إلی کسب ونظر، وإلا لتسلسل التحلیل إلی غیر النهایة، فیستحیل تحصیل المطلوب. و الانتهاء الی البدیهیات علی نحوین: تارة ینتهی التحلیل من أول الأمر إلی کسب مقدمتین بدیهیتین فیقف، ونحصل المطلوب منهما، فیتألف منهما قیاس یسمی (بالقیاس البسیط) ، لأنه قد حصل المطلوب به وحده. و هذا مفروض جمیع الأقیسة التی تکلمنا عن أنواعها وأقسامها.  
وأخری ینتهی التحلیل من أول الأمر إلی مقدمتین إحداهما کسبیة أو کلاهما کسبیتان، فلا یقف الکسب عندهما حینئذ، بل تکون المقدمة الکسبیة مطلوباً آخر لا بد لنا من کسب المقدمات ثانیاً لتحصیله، فنلتجئ إلی تألیف قیاس آخر تکون نتیجته نفس الکسبیة، أی أن نتیجة هذا القیاس الثانی تکون مقدمة للقیاس الأول. و لو کانت المقدمتان معاً کسبیتین فلا بد حینئذ من تألیف قیاسین لتحصیل المقدمتین.  
ثم إن هذه المقدمات المؤلفة ثانیاً لتحصیل مقدمة القیاس الأول أو مقدمتیه إن کانت کلها بدیهیة وقف علیها الکسب، و إن کانت بعضها أو کلها کسبیة احتاجت إلی تألیف اقیسة بعددها … و هکذا حتی نقف فی مطافنا علی مقدمات بدیهیة لا تحتاج إلی کسب ونظر. ومثل هذه التألیفات المترتبة التی تکون نتیجة أحدها مقدمة فی الآخر لینتهی بها إلی مطلوب واحد هو المطلوب الأصلی تسمی (القیاس المرکب) ، لأنه یترکب من قیاسین أو أکثر.  
فالقیاس المرکب إذن هو: «ما تألف من قیاسین فأکثر لتحصیل مطلوب واحد».  
وفی کثیر من الأحوال نستعمل القیاسات المرکبة، فلذلک قد نجد فی بعض البراهین مقدمات کثیرة فوق اثنتین مسوقة لمطلوب واحد، فیظنها من لا خبرة له أنها قیاس واحد، و هی فی الحقیقة ترد إلی قیاسات متعددة متناسقة علی النحو الذی قدمناه، وإنما حذفت منه النتائج المتوسطة، أو بعض المقدمات علی طریقة (القیاس المضمر) الذی تقدّم شرحه. وإرجاعها إلی أصلها قد یحتاج إلی فطنة ودربة.  
اقسام القیاس المرکب:  
وعلی ما تقدم ینقسم القیاس المرکب إلی موصول ومفصول:  
1 (الموصول) ، و هو الذی لا تنطوی فیه النتائج؛ بل تذکر مرة نتیجة لقیاس ومرة مقدمة لقیاس آخر، کقولک:  
أ کل شاعر حساس  
ب وکل حساس یتألم  
… کل شاعر یتألم.  
ثم تأخذ هذه النتیجة فتجعلها مقدمة لقیاس آخر لینتج المطلوب الأصلی الذی سقت لأجله القیاس المتقدم، فنقول من رأس:  
أ. کل شاعر یتألم  
ب. وکل من یتألم قوی العاطفة  
… کل شاعر قوی العاطفة.  
وهذه عین النتیجة السابقة فی الوصول. و المفصول أکثر استعمالاً فی العلوم اعتماداً علی وضوح النتائج المتوسطة فیحذفونها.  
والقیاسات المرکبة قد یسمی بعضها بأسماء خاصة لخصوصیة فیها و لا بأس بالبحث عن بعضها تنویراً للأذهان. منه

قیاس الخلف

قد سبق منا ذکر لقیاس الخلف مرتین: مرة فی أول تنبیهات الشکل الثالث وسمیناه (طریقة الخلف) وشرحناه هناک بعض الشرح. و قد کنا استخدمناه للبرهان علی بعض ضروب الشکلین الثانی و الثالث. ومرة أخری نبهنا علیه فی آخر القسم الرابع من الاقترانی الشرطی و هو المؤلف من متصلة وحملیة إذ قلنا إن قیاس الخلف ینحل إلی قیاس شرطی من هذا القسم.  
و من الخیر للطالب الآن أن یرجع إلی هذین البحثین قبل الدخول فی التفصیلات الآتیة.  
والذی ینبغی أن یعلم أن الباحث قد یعجز عن الاستدلال علی مطلوبه بطریقة مباشرة، فیحتال إلی اتخاذ طریقة غیر مباشرة فیلتمس الدلیل علی بطلان نقیض مطلوبه لیثبت صدق مطلوبه لأن النقیضین لا یکذبان معاً. وإبطال النقیض لأثبات المطلوب هو المسمی (بقیاس الخلف) ، ولذا أشرنا فیما سبق فی تنبیهات الشکل الثالث إلی أن طریقة الخلف من نوع الاستدلال غیر المباشر.  
و من هنا یحصل لنا تعریف قیاس الخلف بأنه:  
«قیاس مرکب یثبت المطلوب بابطال نقیضه»  
أما أنه قیاس مرکب فلأنه یتألف من قیاسین: اقترانی شرطی مؤلف من متصلة وحملیة واستثنائی  
کیفیته:  
إذا أردنا إثبات المطلوب بإبطال نقیضه، فعلینا أن نستعمل الطریقة التی سنشرحها ولنرجع قبل کل شیء إلی الموارد التی استعملنا لها قیاس الخلف فیما سبق، ولنختر منها للمثال (الضرب الرابع من الشکل الثانی) ، فنقول:  
المفروض صدق ا س ب م و 2 کل ج م  
المدعی صدق النتیجة: س ب ج  
و (خلاصة البرهان) بالخلف أن نقول: لو لم یصدق المطلوب لصدق نقیضه ولکن نقیضه لیس بصادق لأن صدقه یستلزم الخلف، فیجب أن یکون المطلوب صادقاً. و هذا کما تری قیاس استثنائی یستدل علی کبراه بلزوم الخلف. ولبیان لزوم الخلف عند صدق النقیض یستدل بقیاس اقترانی شرطی مؤلف من متصلة مقدمها المطلوب منفیاً وتالیها نقیض المطلوب و من حملیة مفروضة الصدق.  
و (تفصیل البرهان) بالخلف نتبع ما یأتی من المراحل مع التمثیل بالمثال الذی اخترناه.  
1 نأخذ نقیض المطلوب (کل ب ج) ونضمه إلی مقدمة مفروضة الصدق ولتکن الکبری و هی (کل ج م) فیتألف منهما قیاس من الشکل الأول.  
کل ب ج، کل ج م  
ینتج کل ب م  
2 ثم نقیس هذه النتیجة الحاصلة الی المقدمة الأخری المفروضة الصدق و هی (س ب م) فنجد أنهما نقیضان: فإما أن تکذب (س ب م) و المفروض صدقها، هذا خلف أی خلاف ما فرض من صدقها، و اما ان تکذب هذه النتیجة الحاصلة و هی (کل ب م). و هذا هو المتعین.  
3 ثم نقول حینئذ: لا بد أن یکون کذب هذه النتیجة المتقدمة ناشئاً من کذب إحدی المقدمتین، لأن تألیف القیاس لا خلل فیه حسب الفرض، و لا یجوز کذب المقدمة المفروضة الصدق، فلا بد أن یتعین کذب المقدمة الثانیة التی هی (نقیض المطلوب) کل ب ج، فیثبت المطلوب (س ب ج).  
4 وبالأخیر یوضع الاستدلال هکذا:  
أ. من قیاس اقترانی شرطی.  
1 الصغری التی هی قولنا (لو لم یصدق س ب ج فکل ب ح)  
2 الکبری المفروض صدقها هو قولنا (کل ج م)  
فینتج حسبما ذکرناه فی أخذ نتیجة النوع الرابع من الشرطی:  
(لو لم یصدق س ب ج فکل ب م) …  
ب من قیاس استثنائی.  
1 الصغری نتیجة الشرطی السابق وهی:  
لو لم یصدق س ب ج فکل ب م.  
2 الکبری قولنا: و (لکن کل ب م کاذبة)  
لأنه نقیضها و هو (س ب م) صادق حسب الفرض  
فینتج: یجب أن یکون (س ب ج) صادقاً و هو المطلوب

قیاس المساواة

اشارة

من القیاسات المشکلة التی یمکن إرجاعها إلی القیاس المرکب (قیاس المساواة) وإنما سمی قیاس المساواة لأن الأصل فیه المثال المعروف (أ مساو لب وب مساو لج ینتج أ مساو لج) ، وإلاّ فهو قد یشتمل علی المماثلة و المشابهة ونحوهما کقولهم:  
الإنسان من نطفة و النطفة من العناصر، فالإنسان من العناصر، وکقولهم:  
الجسم جزء من الحیوان و الحیوان جزء من الإنسان، فالجسم جزء من الإنسان.  
وصدق قیاس المساواة یتوقف علی صدق مقدمة خارجیة محذوفة و هی نحو مساوی المساوی مساوٍ، وجزء الجزء جزء، و المماثل للمماثل مماثل … وهکذا.  
ولذا لا ینتج لو کذبت المقدمة الخارجیة نحو:  
(الاثنان نصف الأربعة و الأربعة نصف الثمانیة) ، فانه لا ینتج: الاثنان نصف الثمانیة، لأن نصف النصف لیس  
تحلیل هذا القیاس:  
وهذا القیاس کما تری علی هیئة مخالفة للقیاس المألوف المنتج، إذ لا شرکة فیه فی تمام الوسط، لأن موضوع المقدمة الثانیة و هو (ب) جزء من محمول الأولی و هو (مساو لب) ، فلا بد من تحلیله وإرجاعه إلی قیاس منتظم بضم تلک المقدمة الخارجیة المحذوفة إلی مقدمتیه لیصیر علی هیئة القیاس. و فی بادئ النظر لا ینحل المشکل بمجرد ضم المقدمة الخارجیة، فلا یظهر کیف یتألف قیاس تشترک فیه المقدمات فی تمام الوسط، و انه من أی انواع القیاس ولذا عد عسر الانحلال إلی الحدود المترتبة فی القیاس المنتج لهذه النتیجة وعده بعضهم من القیاسات المفردة، وبعضهم عده من المرکبة.  
والأصح أن نعده من المرکبات، فنقول إنه مرکب من قیاسین.  
(القیاس الأول): صغراه المقدمة الأولی (أ مساوٍ لب)  
وکبراه (کل مساوٍ لب مساوٍ لمساوی ج)  
و هذه الکبری صادقة مأخوذة من المقدمة الثانیة من قیاس المساواة أی (ب مساو لج) لأنه بحسبها یکون (ما یساوی ج) عبارة ثانیة عن (ب) فلو قلت: کل ما یساوی ب یساوی ب، تکون قضیة صادقة بدیهیة ویصح أن تبدل عبارة (ما یساوی ج) بحرف (ب) فنقول مکانها (مساو لب مساو لمساوی ج). وعلیه یکون هذا القیاس الأول من الشکل الأول الحملی و الأوسط فیه: مساوٍ لب.  
فینتج (أ مساوٍ لمساوی ج)  
(القیاس الثانی): صغراه النتیجة السابقة من الأول (أ مساوٍ لمساوی ج).  
وکبراه المقدمة الخارجیة المذکورة و هی (المساوی لمساوی ج مساوٍ لج) فینتظم قیاساً من الشکل الأول الحملی أیضاً و الأوسط فیه (مساوٍ لمساوی ج).  
فینتج أ مساو لج (وهو المطلوب)

1 القواعد و الاصول

1 مصطلحات هذه الصناعة

لهذه الصناعة ککل صناعة مصطلحات خاصة بها و الآن نذکر بعضها فی المقدمة للحاجة فعلاً، ونرجئ الباقی إلی مواضعه.  
1 کلمة (الجدل) ، إن الجدل لغة هو اللدد و اللجاج فی الخصومة بالکلام، مقارناً غالباً لاستعمال الحیلة الخارجة أحیاناً عن العدل و الإنصاف. ولذا نهت الشریعة الإسلامیة عن المجادلة، لا سیما فی الحج و الاعتکاف.  
وقد نقل مناطقة العرب هذه الکلمة واستعملوها فی الصناعة التی نحن بصددها و التی تسمی بالیونانیة (طوبیقا).  
وهذه لفظة (الجدل) أنسب الألفاظ العربیة إلی معنی هذه الصناعة علی ما سیأتی توضیح المقصود بها، حتی من مثل لفظ المناظرة، و المحاورة و المباحثة، و إن کانت کلّ واحدة منها تناسب هذه الصناعة فی الجملة، کما استعملت کلمة (المناظرة) فی هذه الصناعة أیضا، فقیل (آداب المناظرة) و ألفت بعض المتون بهذا الاسم.  
وقد یطلقون لفظ (الجدّل) أیضاً علی نفس استعمال الصناعة کما أطلقوه علی ملکة استعمالها، فیریدون به حینئذ القول المؤلف من المشهورات أو المسلمات الملزم للغیر و الجاری علی قواعد الصناعة. و قد یقال له ایضا:  
القیاس الجدلی أو الحجة الجدلیة أو القول الجدلی. أما مستعمل الصناعة فیقال له: (مجادل) و (جدلی).  
2 کلمة (الوضع). ویراد بها هنا (الرأی المعتقد به أو الملتزم به) ، کالمذاهب و الملل و النحل و الأدیان و الآراء السیاسیة و الاجتماعیة و العلمیة، و ما إلی ذلک.  
والإنسان کما یعتنق الرأی ویدافع عنه لأنه عقیدته، قد یعتنقه لغرض آخر فیتعصب له ویلتزمه و إن لم یکن عقیدة له، فالرأی علی قسمین: رأی معتقد به ورأی ملتزم به، وکل منهما یتعلق به غرض الجدلی لإثباته أو نقضه، فأراد أهل هذه الصناعة أن یعبروا عن قسمین بکلمة واحدة جامعة، فاستعملوا کلمة (الوضع) اختصاراً، ویریدون به مطلق الرأی الملتزم سواء أکان معتقداً به‌ام لا.  
کما قد یسمّون أیضا نتیجة القیاس فی الجدل (وضعاً) و هی التی تسمی فی البرهان (مطلوبا). و علی هذا یکون معنی الوضع قریباً من معنی الدعوی التی یراد إثباتها أو إبطالها.

2 وجه الحاجة الی الجدل

إن الإنسان لا ینفک عن خلاف ومنازعات بینه وبین غیره من أبناء جلدته، فی عقائده وآرائه من دینیة وسیاسیة واجتماعیة ونحوها، فتتألف بالقیاس إلی کل وضع طائفتان: طائفة تناصره وتحافظ علیه، وأخری ترید نقضه وهدمه وینجر ذلک إلی المناظرة و الجدال فی الکلام، فیلتمس کلّ فریق الدلیل و الحجّة لتأیید وجهة نظره وإفحام خصمه أمام الجمهور.  
والبرهان سبیل قویم مضمون لتحصیل المطلوب، ولکن هناک من الأسباب ما یدعو إلی عدم الأخذ به فی جملة من المواقع، و اللجوء إلی سبیل آخر، و هو سبیل الجدل الذی نحن بصدده. و هنا تنبثق الحاجة إلی الجدل، فإّنه الطریقة المفیدة بعد البرهان. أما الأسباب الداعیة إلی عدم الأخذ بالبرهان فهی أمور.  
1 إن البرهان واحد فی کلّ مسألة لا یمکن أن یستعمله کل من الفریقین المتنازعین لأن الحق واحد علی کلّ حال، فإذا کان الحق مع أحد الفریقین فإنّ الفریق الآخر یلتجئ إلی سبیل الجدل لتأیید مطلوبه.  
2 إن الجمهور أبعد ما یکون عن إدراک المقدمات البرهانیة إذا لم تکن من المشهورات الذایعات بینهم، وغرض المجادل علی الأکثر إفحام خصمه أمام الجمهور فیلتجئ هنا إلی استعمال المقدمات المشهورة بالطریقة الجدلیة و إن کان الحق فی جانبه ویمکنه استعمال البرهان.  
3 انه لیس کل احد یقوی علی إقامة البرهان او إدراکه فیلتجئ المنازع إلی الجدل لعجزه عن البرهان أو لعجز خصمه عن إدراکه.  
4 إن المبتدئ فی العلوم قبل الوصول إلی الدرجة التی یتمکن فیها من إقامة البرهان علی المطالب العلمیة یحتاج إلی ما یمّرن ذهنه وقوته العقلیة علی الاستدلال علی المطالب بطریقة غیر البرهان، کما قد یحتاج إلی تحصیل القناعة و الاطمئنان إلی تلک المطالب قبل أن یتمکن من البرهان علیها. و لیس له سبیل إلی ذلک إلاّ سبیل الجدّل.  
وبمعرفة هذه الأسباب تظهر لنا قوة الحاجة الی الجدل ونستطیع ان نحکم بأنّه یجب لکل من تهمه المعرفة وکلّ من یرید أن یحافظ علی العقائد و الآراء أیة کانت أن یبحث عن صناعة الجدل وقوانینها وأصولها. و المتکفل بذلک هذا الفن الذی عنی به متقدموا الفلاسفة من الیونانیین وأهمله المتأخرون فی الدورة الإسلامیة إهمالاً لا مبرر له عدا فئة قلیلة من أعاظم العلماء کالرئیس ابن سینا و الخواجة نصیر الدین الطوسی إمام المحققین.

3 المقارنة بین الجدل و البرهان

قلنا إن الجدل أسلوب آخر من الاستدلال، و هو یأتی بالمرتبة الثانیة بعد البرهان، فلا بد من بحث المقارنة بینهما وبیان ما یفترقان فیه فنقول:  
1 إن البرهان لا یعتمد إلاّ علی المقدمات التی هی حق من جهة ما هو حق، لتنتج الحق، أما (الجدل) فإنّما یعتمد علی المقدمات المسلمة من جهة ما هی مسلمة، و لا یشترط فیها أن تکون حقاّ، و إن کانت حقاّ واقعاّ، إذ لا یطلب المجادل الحق بما هو حق کما قلنا بل إنّما یطلب إفحام الخصم و إلزامه بالمقدمات المسلمة سواء أکانت مسلمة عند الجمهور و هی المشهورات العامة و الذائعات، أم مسلمة عند طائفة خاصة یعترف بها الخصم، أم مسلمة عند شخص الخصم خاصة.  
2 إن الجدل لا یقوم إلا بشخصین متخاصمین، أما البرهان فقد یقام لغرض تعلیم الغیر وإیصاله إلی الحقائق فیقوم بین شخصین کالجدل، و قد یقیمه الشخص لیناجی به نفسه ویعلّمها لتصل إلی الحق.  
3 انه تقدم فی البحث السابق أن البرهان واحد فی کل مسألة لا یمکن أن یقیمه کل من الفریقین المتنازعین. أما الجدل فإنه یمکن ان یستعمله الفریقان معاً ما دام الغرض منه إلزام الخصم وإفحامه لا الحق بما هو حق، و ما دام إنه یعتمد علی المشهورات و المسلّمات التی قد یکون بعضها فی جانب الإثبات وبعضها الآخر فی عین الوقت فی جانب النفی. بل یمکن لأحد الفریقین أن یقیم کثیراً من الأدلة الجدلیة بلا موجب للحصر علی رأی واحد، بینما إن البرهان لا یکون إلاّ واحداً لا یتعدد فی المسألة الواحدة، و إن تعدد ظاهراً بتعدد العلل الأربع علی ما تقدم فی بحث البرهان.  
4 إن صورة البرهان لا تکون إلاّ من القیاس علی ما تقدم فی بحث البرهان أما المجادل فیمکن أن یستعمل القیاس و غیره من الحجج کالاستقراء و التمثیل، فالجدل أعم من البرهان من جهة الصورة، غیر أن أکثر ما یعتمد الجدل علی القیاس و الاستقراء.

4 تعریف الجدل

ویظهر بوضوح من جمیع ما تقدم صحة تعریف فن الجدل بما یلی:  
(إنه صناعة علمیة یقتدر معها حسب الإمکان علی إقامة الحجة من المقدمات المسلمة علی أی مطلوب یراد و علی محافظة أی وضع یتفق، علی وجه لا تتوجه علیه مناقضة).  
وإنما قید التعریف بعبارة (حسب الإمکان) فلأجل التنبیه علی أن عجز المجادل عن تحصیل بعض المطالب لا یقدح فی کونه صاحب صناعة، کعجز الطبیب مثلاً عن مداواة بعض الأمراض فإنه لا ینفی کونه طبیباً.  
ویمکن التعبیر عن تعریف الجدل بعبارة أخری کما یلی:  
(الجدل صناعة تمکن الإنسان من إقامة الحجج المؤلفة من المسلمات أو من ردها حسب الإرادة و من الاحتراز عن لزوم المناقضة فی المحافظة علی الوضع).

5 فوائد الجدل

مما تقدم تظهر لنا الفائدة الأصلیة من صناعة الجدل ومنفعتها المقصودة بالذات، و هی أن یتمکن المجادل من تقویة الآراء النافعة وتأییدها و من إلزام المبطلین و الغلبة علی المشعوذین، وذوی الآراء الفاسدة علی وجه یدرک الجمهور ذلک. ولهذا الصناعة فوائد أخر تقصد منها بالعرض، نذکر بعضها:  
1 ریاضة الأذهان وتقویتها فی تحصیل المقدمات واکتسابها، إذ یتمکن ذو الصناعة من إیراد المقدمات الکثیرة و المفیدة فی کل باب و من إقامة الحجة علی المطالب العلمیة و غیرها.  
2 تحصیل الحق و الیقین فی المسألة التی تعرض علی الإنسان، فإنه بالقوة الجدلیة التی تحصل له بسبب هذه الصناعة یتمکن من تألیف المقدمات لکل من طرفی الإیجاب و السلب فی المسألة. وحینئذ بعد الفحص عن حال کل منهما و التأمل فیهما قد یلوح الحق له، فیمیز أنه فی أی طرف منهما، ویزیف الطرف الآخر الباطل.  
3 التسهیل علی المتعلم المبتدئ لمعرفة المصادرات فی العلم الطالب له، بسبب المقدمات الجدلیة، إذ أنه بادئ بدء ینکرها ویستوحش منها، لأنه لم یقو بعد علی الوصول إلی البرهان علیها. و المقدمات الجدلیة تفیده التصدیق بها وتسهل علیه الاعتقاد بها فیطمئن إلیها قبل الدخول فی العلم ومعرفة براهینها.  
4 وتنفع هذه الصناعة أیضا طالب الغلبة علی خصومه، إذ یقوی علی المحاورة و المخاصمة و المراوغة و إن کان الحق فی جانب خصمه، فیستظهر علی خصمه الضعیف عن مجادلته ومجاراته، لا سیما فی هذا العصر الذی کثرت فیه المنازعات فی الآراء السیاسیة و الاجتماعیة.  
5 وتنفع أیضا الرئیس للمحافظة علی عقائد أتباعه عن المبتدعات.  
6 وتنفع أیضا الذین یسمّونهم فی هذا العصر المحامین الذین اتخذوا المحاماة و الدفاع عن حقوق الناس مهنة لهم، فإنهم أشد ما تکون حاجتهم إلی معرفة هذه الصناعة، بل إنها جزء من مهنتهم فی الحقیقة.

6 السؤال و الجواب

تقدم أن الجدل لا یتم إلاّ بین طرفین متنازعین فالجدلی شخصان: (أحدهما) محافظ علی وضع وملتزم له غایة سعیه ألا یلزمه الغیر و لا یفحمه و (ثانیهما) ناقض له وغایة سعیه ان یلزم المحافظ ویفحمه.  
و (الاول) یسمی (المجیب). واعتماده علی المشهورات فی تقریر وضعه، إما المشهورات المطلقة أو المحدودة بحسب تسلیم طائفة معینة.  
و (الثانی) یسمی (السائل) واعتماده فی نقض وضع المجیب علی ما یسلّمه المجیب من المقدمات و إن لم تکن مشهورة.  
ولتوضیح سرّ التسمیة بالسائل و المجیب نقول: إن الجدل إنما یتم بأمرین سؤال وجواب، و ذلک لأن المقصود الأصلی من صناعة الجدل عندهم ان تتم بهذه المراحل الأربع:  
1 أن یوجه من یرید نقض وضع ما أسئلة إلی خصمه المحافظ علی ذلک الوضع بطریق الاستفهام، بأن یقول:  
(هل هذا ذاک؟) أو (ألیس إذا کان کذا فکذا؟) ویتدرج بالأسئلة من البعید عن المقصود، إلی القریب منه حسبما یرید أن یتوصل به إلی مقصوده من تسلیم الخصم، من دون أن یشعره بأنه یرید مهاجمته ونقض وضعه، أو یشعره بذلک ولکن لا یشعره من أیة ناحیة یرید مهاجمته منها، حتی لا یراوغ ویحتال فی الجواب.  
2 أن یستل السائل من خصمه من حیث یدری و لا یدری الاعتراف و التسلیم بالمقدمات التی تستلزم نقض وضعه المحافظ علیه.  
3 أن یؤلف السائل قیاساً جدلیاً مما اعترف و سلم به خصمه (المجیب) بعد فرض اعترافه وتسلیمه، لیکون هذا القیاس ناقضاً لوضع المجیب.  
4 أن یدافع المحافظ (المجیب) ویتخلص عن المهاجمة إن استطاع بتألیف قیاس من المشهورات التی لا بد أن یخضع لها السائل و الجمهور.  
وهذه الطریقة من السؤال و الجواب هی الطریقة الفنیة المقصودة لهم فی هذه الصناعة و هی التی تظهر بها المهارة و الحذق فی توجیه الأسئلة و التخلص من الاعتراف أو الإلزام.  
و من هذه الجهة کانت التسمیة بالسائل و المجیب، لا لمجرد وقوع سؤال وجواب بأی نحو اتفق. و المقصود من صناعة الجدل اتقان تأدیة هذه الطریقة حسبما تقتضیه القوانین و الأصول الموضوعة فیها.  
ونحن یمکننا أن نتوسع فی دائرة هذه الصناعة، فنتعدی هذه الطریقة المتقدمة إلی غیرها، بأن نکتفی بتألیف القیاس من المشهورات أو المسلمات لنقض وضع او للمحافظة علی وضع، لغرض افحام الخصوم، علی أی نحو یتفق هذا التألیف و إن لم یکن علی نحو السؤال و الجواب و لم یمر علی تلک المراحل الاربع بترتیبها. ولعل تعریف الجدل المتقدم لا یابی هذه التوسعة.  
بل یمکن ان نتعدی الی ابعد من ذلک حینئذ، فلا نخص الصناعة بالمشافهة، بل نتعدی بها إلی التحریر و المکاتبة. و فی هذه العصور لا سیما الأخیرة منها بعد انتشار الطباعة و الصحف أکثر ما تجری المناقشات و المجادلات فی الکتابة، وتبتنی علی المسلمات و المشهورات، علی غیر الطریقة البرهانیة، من دون أن تتألف صورة سؤال وجواب. و مع ذلک نسمیها قیاسات جدلیة، أو ینبغی أن نسمیها کذلک، وتشملها کثیر من أصول صناعة الجدل وقواعدها فلا ضیر فی دخولها فی هذه الصناعة وشمول بعض قواعدها وآدابها لها.

7 مبادئ الجدل

أشرنا فیما سبق إلی أن مبادئ الجدل الأولیة التی تعتمد علیها هذه الصناعة هی المشهورات و المسلمات، و إن المشهورات مبادئ مشترکة بالنسبة إلی السائل و المجیب، و المسلمات مختصة بالسائل.  
کما أشرنا إلی أن المشهورات یجوز أن تکون حقاً واقعاً وللجدلی أن یستعملها فی قیاسه. أما استعمال الحق غیر المشهور بما هو حق فی هذه الصناعة فإنه یعد مغالطة من الجدلی لأنه فی استعمال أیة قضیة لا یدعی أنها فی نفس الأمر حق. وانما یقول:  
إن هذا الحکم ظاهر واضح فی هذه القضیة ویعترف بذلک الجمیع ویکون الحکم مقبولا لدی کل احد.  
ثم أنا أشرنا فی بحث (المشهورات) أن للشهرة أسباباً توجبها، وذکرنا أقسام المشهورات حسب اختلاف أسباب الشهرة، فراجع. و السرّ فی کون الشهرة لا تستغنی عن السبب أن شهرة المشهور لیست ذاتیة، بل هی أمر عارض، وکل عارض لا بد له من سبب. و لیست هی کحقیة الحق التی هی أمر ذاتی للحق لا تعلل بعلة.  
وسبب الشهرة لا بد أن یکون تألفه الأذهان وتدرکه العقول بسهولة، ولولا ذلک لما کان الحکم مقبولاً عند الجمهور وشایعاً بینهم.  
وعلی هذا یتوجه علینا سؤال وهو: إذا کانت الشهرة لا تستغنی عن السبب، فکیف جعلتم المشهورات من المبادئ الأولیة أی لیست مکتسبة؟  
والجواب إن سبب حصول الشهرة لوضوحه لدی الجمهور تکون أذهان الجمهور غافلة عنه و لا تلتفت الی سرّ انتقالها إلی الحکم المشهور، فیبدو لها أن المشهورات غیر مکتسبة من سبب کأنها من تلقاء نفسها انتقلت إلیها، وإنما یعتبر کون الحکم مکتسباً إذا صدر الانتقال إلیه بملاحظة سببه. و هذا من قبیل القیاس الخفی فی المجربات و الفطریات التی قیاساتها معها، علی ما أوضحناه فی موضعه، فإنما مع کونها لها قیاس و هو السبب الحقیقی لحصول العلم بها عدّوها من المبادئ غیر المکتسبة، نظراً إلی أن حصول العلم فیها عن سبب خفی غیر ملحوظ للعالم ومغفول عنه لوضوحه لدیه.  
ثم لا یخفی أنه لیس کل ما یسمی مشهوراً هو من مبادئ الجدل، فإن الشهرة تختلف بحسب اختلاف الأسباب فی کیفیة تأثیرها فی الشهرة. وبهذا الاعتبار تنقسم المشهورات إلی ثلاثة أقسام:  
1 المشهورات الحقیقیة، و هی التی لا تزول شهرتها بعد التعقیب و التأمل فیها.  
2 المشهورات الظاهریة، و هی المشهورات فی بادئ الرأی التی تزول شهرتها بعد التعقیب و التأمل مثل قولهم:  
(انصر أخاک ظالماً أو مظلوماً) ، فإنه یقابله المشهور الحقیقی وهو: (لا تنصر الظالم و إن کان اخاک).  
3 الشبیهة بالمشهورات، و هی التی تحصل شهرتها بسبب عارض غیر لازم تزول الشهرة بزواله، فتکون شهرتها فی وقت دون وقت وحال دون حال، مثل استحسان الناس فی العصر المتقدم لإطلاق الشوارب تقلیداً لبعض الملوک و الامراء، فلما زال هذا السبب زالت هذه العادة وزال الاستحسان.  
ولا یصلح للجدل إلاّ القسم الأول دون الأخیرین، أما الظاهریة فإنما تنفع فقط فی صناعة الخطابة کما سیأتی، و اما الشبیهة بالمشهورات فنفعها خاص بالمشاغبة کما سیأتی فی صناعة المغالطة.

8 مقدمات الجدل

کل ما هو مبدأ للقیاس معناه أنه یصلح أن یقع مقدمة له ولکن لیس یجب فی کل ما هو مقدمة أن یکون من المبادئ، بل المقدمة إما أن تکون نفسها من المبادئ أو تنتهی إلی المبادئ. وعلیه فمقدمات القیاس الجدلی یجوز أن تکون فی نفسها مشهورة. ویجوز أن تکون غیر مشهورة، ترجع إلی المشهورة کما قلنا فی مقدمات البرهان إنها تکون بدیهیة وتکون نظریة تنتهی إلی البدیهیة.  
والرجوع إلی المشهورة علی نحوین:  
أ أن تکتسب شهرتها من المقارنة و المقایسة إلی المشهورة. وتسمی (المشهورة بالقرائن). و المقارنة بین القضیتین إما لتشابهما فی الحدود أو لتقابلهما فیها. وکل من التشابه و التقابل یوجب انتقال الذهن من تصور شهرة إحداهما إلی تصور شهرة الثانیة، و إن لم یکن هذا الانتقال فی نفسه واجباً، وإنما تکون شهرة أحداهما مقرونة بشهرة الأخری.  
مثال التشابه: قولهم إذا کان إطعام الضیف حسناً فقضاء حوائجه حسن أیضاً، فإنّ حسن إطعام الضیف مشهور وللتشابه بین الإطعام وقضاء الحوائج تستوجب المقارنة بینهما انتقال الذهن إلی حسن قضاء حوائج الضیف. ومثال التقابل: قولهم:  
إذا کان الإحسان إلی الأصدقاء حسناً کانت الإساءة إلی الأعداء حسنة، فإن التقابل بین الأحسان و الإساءة وبین الأصدقاء و الأعداء یستوجب انتقال الذهن من إحدی القضیتین إلی الأخری بالمقارنة و المقایسة.  
ب أن تکون المقدمة مکتسبة شهرتها من قیاس مؤلف من المشهورات منتج لها بان تکون هذه المقدمة المفروضة مأخوذة من مقدمات مشهورة. نظیر المقدمة النظریة فی البرهان إذا کانت مکتسبة من مقدمات بدیهیة.

9 مسائل الجدل

کل قضیة کان السائل قد أورد عینها فی حال سؤاله أو أورد مقابلها فإنها تسمی (مسالة الجدل) و بعد أن یسلّم بها المجیب ویجعلها السائل جزءاً من قیاسه هی نفسها تسمی (مقدمة الجدل).  
إذا عرفت ذلک فکل قضیة لها ارتباط فی نقض الوضع الذی یراد نقضه تصلح أن تقع مورداً لسؤال السائل، ولکن بعض القضایا یجدر به أن یتجنبها نذکر بعضها:  
(منها) أنه لا ینبغی للسائل أن یجعل المشهورات مورداً لسؤاله، فإن السؤال عنها معناه جعلها فی معرض الشک و التردید و هذا ما یشجع المجیب علی إنکارها ومخالفة المشهور. فلو التجأ السائل لإیراد المشهورات فلیذکرها علی سبیل التمهید للقواعد التی یرید أن یستفید منها لنقض وضع المجیب. باعتبار أن تلک المشهورات مفروغ عنها لا مفّر من الاعتراف بها.  
و (منها) أنه لا ینبغی له أن یسأل عن ماهیة الأشیاء و لا عن لمیتها (علّیتها) لأن مثل هذا السؤال إنما یرتبط بالتعلم و الاستفادة لا بالجدل و المغالبة، بل السؤال عن الماهیة لو احتاج إلیه فینبغی أن یضعه علی سبیل الاستفسار عن معنی اللفظ، أو علی سبیل السؤال عن رأیه و قوله فی الماهیة، بأن یسأل هکذا (هل تقول إن الإنسان هو الحیوان الناطق أو لا؟) أو یسأل هکذا: (لو لم یکن حد الإنسان هو الحیوان الناطق فما حده إذن؟).  
وکذلک السؤال فی اللمیة لا بد أن یجعل السؤال عن قوله ورأیه فیها لا عن أصل العلیة.

10 مطالب الجدل

إن الجدل ینفع فی جمیع المسائل الفلسفیة و الاجتماعیة و الدینیة و العلمیة و السیاسیة و الأدبیة وجمیع الفنون و المعارف وکل قضیة من ذلک تصلح أن تکون مطلوبة به. ویستثنی من ذلک قضایا لا تطلب بالجدل.  
منها (المشهورات الحقیقیة المطلقة) لأنها لما کانت بهذه الشهرة لا یسع لأحد إنکارها و التشکیک بها حتی یحتاج إثباتها إلی حجة. وحکمها من هذه الجهة حکم البدیهیات فإنه لا تطلب بالبرهان. ویجمعها أنها غیر مکتسبة فلا تکتسب بحجة.  
ومن ینکر المشهورات لا تنفع معه حجة جدلیة لأن معنی إقامتها إرجاعه إلی القضایا المشهورة و قد ینکرها أیضاً. ومثل هذا المنکر للمشهورات لا ردّ له إلا العقاب أو السخریة و الاستهزاء أو إحساسه: فمن ینکر مثل حسن عبادة الخالق وقبح عقوق الوالدین فحقه العقاب و التعذیب. ومنکر مثل أن القمر مستمد نوره من الشمس یسخر به ویضحک علیه. ومنکر مثل أن النار حارة یکوی بها لیحس بحرارتها.  
نعم قد یطلب المشهور بالقیاس الجدلی فی مقابل المشاغب کما تطلب القضیة الأولیة بالبرهان فی مقابل المغالط.  
أما المشهورات المحدودة أو المختلف فیها فلا مانع من طلبها بالحجة الجدلیة فی مقابل من لا یراها مشهورة أو لا یعترف بشهرتها، لینبهه علی شهرتها بما هو أعرف وأشهر.  
ومنها (القضایا الریاضیة ونحوها) لأنها مبتنیة علی الحس و التجربة، فلا مدخل للجدل فیها و لا معنی لطلبها بالمشهورات کقضایا الهندسة و الحساب و الکیمیاء و المیکانیک و نحو ذلک.

11 ادوات هذه الصناعة

عرفنا فیما سبق أن الجدل یعتمد علی المسلّمات و المشهورات غیر أن تحصیل ملکة هذه الصناعة (بأن یتمکن المجادل من الانتفاع بالمشهورات و المسلّمات فی وقت الحاجة عند الاحتجاج علی خصمه أو عند الاحتراز من الانقطاع و المغلوبیة) لیس بالأمر الهین کما قد یبدو لأول وهلة. بل یحتاج إلی مران طویل حتی تحصل له الملکة شأن کل ملکة فی کل صناعة. ولهذا المران موارد أربعة هی أدوات للملکة إذا استطاع الإنسان أن یحوز علیها فإن لها الاثر البالغ فی حصول الملکة وتمکن الجدلی من بلوغ غرضه.  
ونحن واصفون هنا هذه الأدوات. ولیعلم الطالب أنه لیس معنی معرفة وصف هذه الأدوات أنه یکون حاصلاً علیها فعلاً، بل لا بد من السعی لتحصیلها بنفسه عملا واستحضارها عنده، فإن من یعرف معنی المنشار لا یکون حاصلاً لدیه و لا یکون ناشراً للخشب، بل الذی ینشره من تمکن من تحصیل نفس الآلة وعمل بها فی نشر الخشب. نعم معرفة أوصاف الآلة طریق لتحصیلها و الانتفاع بها.  
والأدوات الأربع المطلوبة هی کما یلی:  
(الأداة الأولی) أن یستحضر لدیه أصناف المشهورات من کل باب و من کل مادة علی اختلافها، ویعدها فی ذاکرته لوقت الحاجة، و إن یفصل بین المشهورات المطلقة وبین المحدودة عند أهل کل صناعة أو مذهب، و إن یمیز بین المشهورات الحقیقیة و غیرها، و إن یعرف کیف یستنبط المشهور ویحصل علی المشهورات بالقرائن وینقل حکم الشهرة من قضیة إلی أخری.  
فإذا کمل له کل ذلک وجمعه عنده فإن احتاج إلی استعمال مشهور: کان حاضراً لدیه متمکناً به من الاحتجاج علی خصمه.  
وهذه الأداة لازمة للجدلی، لأنه لا ینبغی له أن ینقطع أمام الجمهور و لا یحسن منه أن یتأنی ویطلب التذکر أو المراجعة فإنه یفوت غرضه ویعد فاشلاً لأن غایته آنیة، و هی الغلبة علی خصمه أمام الجمهور. فیفوت غرضه بفوات الآوان، علی العکس من طالب الحقیقة بالبرهان، فإن تأنیه وطلبه للتذکر و التأمل لا ینقصه و لا ینافی غرضه من تحصیل الحقیقة و لو بعد حین.  
ومما ینبغی أن یعلم أن هذه الملکة (ملکة استحضار المشهور عند الحاجة) یجوز أن تتبّعض، بأن تکون مستحضرات المجادل خاصة بالموضوع المختص به: فالمجادل فی الأمور الدینیة مثلاً یکفی أن یستحضر المشهورات النافعة فی موضوعه خاصة، و من یجادل فی السیاسة إنما یستحضر خصوص المشهورات المختصة بهذا الباب فیکون صاحب ملکة فی جدل السیاسة فقط … و هکذا فی سائر المذاهب و الآراء.  
وعلیه فلا یجب فی الجدلی المختص بموضوع أن تکون ملکته عامة لجمیع المشهورات فی جمیع العلوم و الآراء.  
(الأداة الثانیة) القدرة و القوة علی التمییز بین معانی الألفاظ المشترکة و المنقولة و المشککة و المتواطئة و المتباینة و المترادفة و ما إلیها من أحوال الألفاظ، و القدرة علی تفصیلها علی وجه یستطیع أن یرفع ما یطرأ من غموض واشتباه فیها، حتی لا یقتصر علی الدعوی المجردة فی إیرادها فی حججه، بل یتبین وجه الاشتراک أو التشکیک أو غیر ذلک من الأحوال.  
وهناک أصول وقواعد قد یرجع إلیها لمعرفة المشترک اللفظی وتمییزه عن المشترک المعنوی ولمعرفة باقی أحوال اللفظ: لا یسعها هذا الکتاب المختصر. ولأجل أن یتنبه الطالب لهذه الأبحاث نذکر مثالاً لذلک، فنقول:  
لو اشتبه لفظ فی کونه مشترکاً لفظیاً أو معنویاً فانه قد یمکن رفع الاشتباه بالرجوع إلی اختلاف اللفظ بحسب الاعتبارات، مثل کلمة (قوة) فإنها تستعمل بمعنی القدرة کقولنا قوة المشی و القیام مثلاً، وتستعمل بمعنی القابلیة و التهیؤ للوجود مثل قولنا الأخرس ناطق بالقوة و البذرة شجرة بالقوة. فلو شککنا فی أنها موضوعة لمعنی أعم أو لکل من المعنیین علی حدة، فإنه یمکن أن نقیس اللفظ الی ما یقابله فنری فی المثال أن اللفظ بحسب کل معنی یقابله لفظ آخر و لیس له مقابل واحد، فمقابل القوة بالمعنی الأول الضعف ومقابلها بالمعنی الثانی الفعلیة. ولتعدد التقابل نستظهر أن لها معنیین لا معنی واحداً وإلاّ لکان لها مقابل واحد.  
وکذلک یمکن ان تستظهر أن للفظة معنیین علی نحو الاشتراک اللفظی، إذا تعدد جمعها بتعدد معناها، مثل لفظة (أمر) فإنها بمعنی شیء تجمع علی (أمور) وبمعنی طلب الفعل تجمع علی (أوامر). فلو کان لها معنی واحد مشترک لکان لها جمع واحد.  
ثم إن کثیراً ما تقع المنازعات بسبب عدم تحقیق معنی اللفظ، فینحو کل فریق من المتنازعین منحی من معنی اللفظ غیر ما ینحوه الفریق الآخر ویتخیل کل منهما أن المقصود لهما معنی واحد هو موضع الخلاف بینهما.  
و من له خبرة فی أحوال اللفظ یستطیع أن یکشف مثل هذه المغالطات ویوقع التصالح بین الفریقین. ویمکن التمثیل لذلک بالنزاع فی مسألة جواز رؤیة الله، فیمکن أن یرید من یجیز الرؤیة هی الرؤیة القلبیة أی الادراک بالعقل بینما أن المقصود لمن یحیلها هی الرؤیة بمعنی الإدراک بالبصر. فتفصیل معنی الرؤیة وبیان أن لها معنیین قد یزیل الخلاف و المغالطة. و هکذا یمکن کشف النزاع فی کثیر من الأبحاث. و هذا من فوائد هذه الأداة.  
(الأداة الثالثة) القدرة و القوة علی التمییز بین المتشابهات سواء کان التمییز بالفصول أو بغیرها. وتحصل هذه القوة (الملکة) بالسعی فی طلب الفروق بین الأشیاء المتشابهة تشابهاً قریباً لا سیما فی تحصیل وجوه اختلاف أحکام شیء واحد بل تحصل بطلب المباینة بین الأشیاء المتشابهة بالجنس.  
وتظهر فائدة هذه الأداة فی تحصیل الفصول و الخواص للأشیاء، فیستعین بذلک علی الحدود و الرسوم. وتظهر الفائدة للمجادل کما لو ادعی خصمه مثلاً أن شیئین لهما حکم واحد باعتبار تشابهها فیقیس أحدهما علی الآخر، أو أن الحکم ثابت للعام الشامل لهما، فإنه أی المجادل إذا میز بینهما وکشف ما بینهما من فروق تقتضی اختلاف أحکامها ینکشف اشتباه الخصم ویقال له مثلاً: إن قیاسک الذی ادعیته قیاس مع الفارق.  
مثاله ما تقدم فی بحث المشهورات فی دعوی منکر الحسن و القبح العقلیین إذ استدل علی ذلک بأنه لو کان عقلیاً لما کان فرق بینه وبین حکم العقل بأن الکل أعظم من الجزء مع أن الفرق بینهما ظاهر. فاعتقد المستدل أن حکمی العقل فی المسألتین نوع واحد واستدل بوجود الفرق علی إنکار حکم العقل فی مسألة الحسن و القبح.  
وقد أوضحنا هناک فرق بین العقلین وبین الحکمین بما أبطل قیاسه فکان قیاساً مع الفارق. و هذا المثال أحد موارد الانتفاع بهذه الأداة.  
(الأداة الرابعة) القدرة علی بیان التشابه بین الأشیاء المختلفة عکس الأداة الثالثة، سواء کان التشابه بالذاتیات أو بالعرضیات. وتحصل هذه القدرة (الملکة) بطلب وجوه التشابه بین الأمور المتباعدة جداً أو المتجانسة، وبتحصیل ما به الاشتراک بین الأشیاء و إن کان أمراً عدمیاً.  
ویجوز أن یکون وجه التشابه نسبة عارضة. و الحدود فی النسبة إما أن تکون متصلة أو منفصلة: أما المتصلة فکما لو کان شیء واحد منسوباً أو منسوباً إلیه فی الطرفین، أو أنه فی أحد الطرفین منسوباً و فی الثانی منسوباً إلیه، فهذه ثلاثة أقسام:  
(مثال الاول) ما لو قیل: نسبة الإمکان إلی الوجود کنسبته إلی العدم.  
و (مثال الثانی) ما لو قیل نسبة البصر إلی النفس کنسبة السمع إلیها.  
و (مثال الثالث) ما لو قیل: نسبة النقطة إلی الخط کنسبة الخط إلی السطح.  
أما المنفصلة ففیما إذا لم یشترک الطرفان فی شیء واحد أصلاً کما لو قیل: نسبة الأربعة إلی الثمانیة کنسبة الثلاثة إلی الستة.  
وفائدة هذه الأداة اقتناص الحدود و الرسوم بالاشتراک مع الأداة السابقة. فإن هذه الأداة تنفع لتحصیل الجنس وشبه الجنس، و الأداة السابقة تنفع فی تحصیل الفصول و الخواص کما تقدم.  
وتنفع هذه الأداة فی إلحاق بعض القضایا ببعض آخر فی الشهرة أو فی حکم آخر، ببیان ما به الاشتراک فی موضوعیهما، بعد أن یعلل الحکم بالأمر المشترک کما فی التمثیل.  
وتنفع هذه الأداة أیضاً الجدلی فیما لو ادعی خصمه الفرق فی الحکم بین شیئین، فیمکنه أن یطالب بإیراد الفرق، فاذا عجز عن بیانه لا بد أن یسلم بالحکم العام ویذعن. و إن کان بحسب التحقیق العلمی لا یکون العجز عن إیراد الفرق بل حتی نفس عدم الفرق مقتضیاً لالحاق شیء بشبیهه فی الحکم.

2 المواضع

1 معنی الموضع

للتعبیر (بالموضع) أهمیة خاصة فی هذه الصناعة، فینبغی أن نتقن جیداً معنی هذه اللفظة قبل البحث عن أحکامه، فنقول:  
الموضع باصطلاح هذه الصناعة هو الأصل أو القاعدة الکلیة التی تتفرع منها قضایا مشهورة.  
وبعبارة ثانیة أکثر وضوحاً، الموضع: کل حکم کلی تنشعب منه وتتفرع علیه أحکام کلیة کثیرة کل واحد منها بمثابة الجزئی بالإضافة إلی ذلک الکلی الأصل لها، و فی عین الوقت کل واحد من هذه الأحکام المتشعبة مشهور فی نفسه یصح أن یقع مقدمة فی القیاس الجدلی بسبب شهرته.  
ولا یشترط فی الأصل (الموضع) أن یکون فی نفسه مشهوراً، فقد یکون و قد لا یکون. وحینما یکون فی نفسه مشهوراً صح أن یقع کالحکم المنشعب منه مقدمة فی القیاس الجدلی، فیکون موضعاً باعتبار ومقدمة باعتبار آخر.  
مثال الموضع قولهم:  
إذا کان أحد الضدین موجوداً فی موضوع کان ضده الآخر موجوداً فی ضد ذلک الموضوع.  
فهذه القاعدة تسمی موضعاً، لأنه تنشعب منها عدة أحکام مشهورة تدخل تحتها مثل قولهم:  
إذا کان الإحسان للاصدقاء حسناً فالإساءة إلی الأعداء حسنة أیضاً  
و قولهم:  
إذا کانت معاشرة الجهال مذمومة فمقاطعة العلماء مذمومة، و قولهم:  
إذا جاء الحق زهق الباطل  
و قولهم:  
إذا کثرت الأغنیاء قلّت الفقراء… و هکذا.  
فهذه الأحکام وأمثالها أحکام جزئیة بالقیاس إلی الحکم الأول العام، و فی نفسها أحکام کلیة مشهورة.  
(مثال ثانٍ للموضع): قولهم:  
إذا کان شیء موجوداً فی وقت أو موضع أو حال أو موضوع أو نافع أو جمیل فهو مطلقاً ممکن أو نافع أو جمیل  
فهذه القاعدة تسمی موضعاً، لأنه تنشعب منها عدة أحکام مشهورة، مثل أن یقال:  
إذا کذب الرجل مرة فهو کاذب مطلقاً  
و إذا کان السیاسی یذیع السرّ فی بیته فهو مذیع للسرّ مطلقاً و  
اذا صبر الإنسان فی حال الشدة فهو صابر مطلقاً  
و إذا ملک الإنسان العقار فهو مالک مطلقاً و  
مثل إن یقال:  
إذا أمکن الطالب أن یجتهد فی مسألة فقهیة فالاجتهاد ممکن له مطلقاً  
و إذا کان الصدق نافعاً فی الحال الاعتیادیة فهو نافع مطلقاً  
و إذا حسنت مجاملة العدو فی حال اللقاء فهی حسنة مطلقاً …  
و هکذا تتشعب من ذلک الموضع کثیر من أمثال هذه الأحکام المشهورة التی هی من جزئیاته.  
وأکثر المواضع لیست مشهورة. وإنما الشهرة لجزئیاتها فقط. و السرّ فی ذلک:  
1 إن تصور العام أبعد عن عقول العامة من تصور الخاص، فلا بد أن تکون شهرة کل عام أقل من شهرة ما هو أخص منه. لأن صعوبة التصور تستدعی صعوبة التصدیق. و هذه الصعوبة تمنع الشهرة و إن لم تمنعها فإنها تقللها علی الأقل.  
2 إن العام یکون فی معرفة النقض أکثر من الخاص، لأن نقض الخاص یستدعی نقض العام و لا عکس. ولهذا یکون الاطلاع علی کذب العام أسهل وأسرع.  
ولأجل التوضیح نجرب ذلک فی الموضع الأول المذکور آنفاً:  
فإنا عند ملاحظة الأضداد نجد أن السواد و البیاض مثلاً من الأضداد، مع أنهما معاً یعرضان علی موضوع واحد و هو الجسم، لا أن البیاض یعرض علی نوع من الجسم مثلاً و السواد یعرض علی ضده کما یقتضیه هذا الموضع.  
إذن هذا الموضع کاذب لا قاعدة کلیة فیه. فانظر کیف اطلعنا بسهولة علی کذب هذا العام.  
أما الأحکام المشهورة المنشعبة منه کمثال الإحسان الی الأصدقاء و الإساءة إلی الأعداء، فإن النقض المتقدم للوضع لا یستلزم نقضها، لما قلناه إن نقض العام لا یستدعی نقض الخاص. مثلاً نجد امتناع تعاقب الضدین مثل الزوجیة و الفردیة علی موضوع واحد بأن یکون عدد واحد مرة زوجاً ومرة فرداً، فکون بعض أصناف الأضداد کالبیاض و السواد یجوز تعاقبهما علی موضوع واحد لا یستلزم ان یکون کل ضدین کذلک، فجاز أن یکون الإحسان و الإساءة من قبیل الزوجیة و الفردیة لا من قبیل السواد و البیاض.  
وحینئذ یجب ملاحظة جزئیات هذا الحکم المنشعب من الموضع، فإذا لا حظناها و لم نعثر فیما بینها علی نقض له و لم نطلع علی مشهور آخر یقابله، فلا بد أن یکون فی موضع التسلیم و لا یلتفت إلی الأضداد الأخری الخارجة عنه.  
والخلاصة إن کذب الموضع لا یستکشف منه کذب الحکم المنشعب منه المشهور.

2 فائدة الموضع وسر التسمیة

وعلی ما تقدم یتوجه السؤال عن الفائدة من المواضع فی هذه الصناعة إذا کانت الشهرة لیست له!  
والجواب: إن الفائدة منه هی أن صاحب هذه الصناعة یستطیع أن یعد المواضع ویحفظها عنده أصولا وقواعد عامة، لیستنبط منها المشهورات النافعة له فی الجدل عند الحاجة للإبطال أو الإثبات. وإحصاء المواضع (القواعد العامة) أسهل وأجدی فی التذکر من إحصاء جزئیاتها (المشهورات المنشعبة منها).  
ولذا قالوا ینبغی للمجادل ألاّ یصرح بالموضع الذی استنبط منه المشهور؛ بل یحتفظ به بینه وبین نفسه، حتی لا یجعله معرضاً للنقض و الرد، لأن نقضه ورده کما تقدم أسهل وأسرع.  
ومن أجل هذا سمّی الوضع موضعاً لأنه موضع للحفظ و الانتفاع و الاعتبار.  
وقیل: إنما سمی موضعاً لانه یصلح أن یکون موضع بحث ونظر.  
و هو وجیه أیضاً وقیل غیر ذلک، و لا یهم التحقیق فیه.

3 اصناف المواضع

جمیع المواضع فی المطالب الجدلیة إنما تتعلق بإثبات شیء لشیء أو نفیه عنه، أی تتعلق بالإثبات و الإبطال.  
وهذا علی إطلاقه مما لا یسهل ضبطه وإعداد المواضع بحسبه. فلذلک وجب علی من یرید إعداد المواضع وضبطها لیسهل علیه ذلک أن یصنفها لیلاحظ فی کل صنف ما یلیق به من المواضع ویناسبه.  
والتصنیف فی هذا الباب إنما یحسن بتقسیم المحمولات حسبما یلیق بها فی هذه الصناعة. و قد بحث المنطقیون هنا عن أقسام المحمولات بالأسلوب المناسب لهذه الصناعة، و إن اختلف عن الأسلوب المعهود فی بحث الکلیات.  
ونحن لأجل أن نضع خلاصة لأبحاثهم وفهرساً لمباحثهم فی هذا الباب نسلک طریقتهم فی التقسیم، فنقول:  
إن المحمول إما أن یکون مساویاً للموضوع فی الانعکاس () و اما أن لا یکون:  
و (الأول) لا یخلو عن أحد أمرین:  
(أ) أن یکون دالاً علی الماهیة. و الدال علی الماهیة أحد شیئین حد أو أسم.  
والاسم ساقط عن الاعتبار هنا لأن حمله علی الموضوع حمل لفظی لا حقیقی، فلا یتعلق به غرض المجادل. فینحصر الدال علی الماهیة فی (الحدّ) فقط.  
(ب) أن لا یکون دالاً علی الماهیة. ویسمی هنا (خاصة) و قد یسمی أیضا (رسماً) ، لأنه یکون موجباً لتعریف الماهیة بتمییزها عمّا عداها.  
و (الثانی) لا یخلو أیضا عن أحد أمرین:  
(أ) أن یکون واقعاً فی طریق ما هو. ویسمی هنا (جنساً). و الجنس بهذا الاصطلاح یشمل الفصل باصطلاح باب الکلیات، إذ لا فائدة تظهر فی هذا الفن بین الجنس و الفصل.  
وإنما کان الفصل من أقسام ما لیس بمساوٍ للموضوع، فلانه بحسب مفهومه وذاته بالقوة یمکن أن یقع علی الأشیاء المختلفة بالحقیقة، و إن کان فعلاً لا یقع إلاّ علی الأشیاء المتفقة الحقیقة، فإن الناطق مثلاً لا یقع فعلاً إلا علی أفراد الإنسان، ولکنه بالقوة وبحسب مفهومه یصلح للصدق علی غیر الإنسان لو کان له النطق، فلا یمتنع فرض صدقه علی غیر الإنسان. فلم یکن مفهوماً مساویاً للإنسان. وبهذا الاعتبار یسمی هنا (جنساً).  
(ب) أن لا یکون واقعاً فی طریق ما هو، ویسمی (عرضاً). و العرض شامل للعرض العام وللعرض الذی هو أخص من الموضوع، إذ أن کلاً منهما غیر مساوٍ للموضوع، کما أنه غیر واقع فی جواب ما هو.  
وعلی هذا فالمحمولات أربعة: حد، وخاصة، وجنس، وعرض. أما (النوع) فلا یقع محمولاً، لأنه إما أن یحمل علی الشخص أو علی الصنف، و لا اعتبار بحمله علی الشخص هنا، لأن موضوعات مباحث الجدل کلیات. و اما الصنف فحمل النوع علیه بمثابة حمل اللوازم، لأن النوع لیس نوعاً للصنف، فیدخل النوع من هذه الجهة فی باب العرض.  
وعلیه فالنوع بما هو نوع لا یقع محمولاً فی القضیة. بل إنما یقع موضوعاً فقط.  
إذا عرفت أقسام المحمولات علی النحو المتقدم الذی یهم الجدلی فاعلم أنه لا یتعلق غرض المجادل فی مقام المخاصمة فی أن محموله فی مطلوبه أی قسم منها، فإن کل غرضه أن یتوصل إلی إثبات حکم أو إبطاله، أما أنه جنس أو خاصة أو أی شیء آخر فلیس ذلک یحتاج إلیه.  
وإنما الذی یحتاج إلیه قبل المخاصمة و المجادلة أو یعد المواضع لاستنباط المشهورات التی تنفعه عند المخاصمة. وإعداد هذه المواضع فی هذه الصناعة یتوقف علی تفصیل المحمولات حسب تلک الأقسام لیعرف لکل محمول ما یناسبه من المواضع.  
وعلیه فالمواضع منها ما یخص الحد مثلاً فینظر لأجل إثباته فی أنه یجب أن یکون موجوداً لموضوعه و انه مساوٍ له و انه واقع فی طریق ما هو و انه قائم مقام الاسم فی الدلالة علی الموضوع.  
ومنها ما یخص الخاصة، فینظر لأجل إثباتها فی أنها یجب أن تکون موجودة لموضوعها و انه مساویة له و انه غیر واقعة فی طریق ما هو … و هکذا باقی أقسام المحمولات.  
فتکون المواضع علی ما تقدم أربعة أصناف:  
ثم إن هناک مواضع عامة للإثبات و الإبطال لا یخص أحد المحمولات الأربعة بالخصوص وتنفع فی جمیع المحمولات. وتسمی (مواضع الإثبات و الإبطال).  
فیضاف هذا الصنف إلی الأصناف السابقة، فتکون خمسة.  
ثم لا حظوا إن کثیراً ما یهم الجدلی إثبات أن هذا المحمول أشد من غیره أو اضعف أو أولی و غیر أولی. و هذا إنما یصح فرضه فی الأعراض الخاصة لأنها هی التی تقبل التفاوت. فزادوا صنفاً سادساً وسمّوه (مواضع الأولی و الآثر) ثم لا حظوا أنه قد یتوجه نظر الجدلی إلی بحث آخر، و هو إثبات الاتحاد بین الشیئین إما بحسب الجنس أو النوع أو العارض أو الوجود؛ فسمّوا المواضع فی ذلک (مواضع هو هو).  
وعلی هذا فتکون المواضع سبعة، وتفصیل هذه المواضع یحتاج إلی فن مستقل لا تسعه هذه الرسالة المختصرة. علی أن کل مجادل مختص بفن کالفقیه و المتکلم و المحامی و السیاسی لا بد أن یتقن فنّه قبل أن یبرز إلی الجدال فیطلع علی ما فیه من مشهورات ومسلّمات و ما یقتضیه من المشهورات. فلا تکون له کبیر حاجة إلی معرفة المواضع فی علم المنطق وتحضیرها من طریقه.  
ولأجل ألا نکون قد حرمنا الطالب من التنبه للمقصود من المواضع نذکر بعض المواضع لبعض الأصناف السبعة المتقدمة، ونحیله علی الکتب المطولة فی هذا الفن إذا أراد الاستزادة، فنقول.

4 مواضع الإثبات و الإبطال

مواضع الإثبات و الإبطال نفعها عام فی جمیع المحمولات کما تقدم، وإثبات وإبطال الأعراض داخلة فی هذا الباب أیضاً. وأشهر المواضع فی هذا الباب عدّوها عشرین موضعاً، و ما ذکرناه من أمثلة المواضع فیما سبق هی من مواضع الإثبات و الإبطال. ونذکر الآن مثالاً واحداً غیرها، وهو:  
أن العارض علی المحمول عارض علی موضوعه، فیمکن أن تثبت عروض شیء للموضوع بعروضه لمحموله، وتبطل عروضه للموضوع بعدم عروضه لمحموله، فمثلاً یقال:  
الجمهور عاطفی. فالجمهور موضوع وعاطفی محمول. و هذا المحمول و هو العاطفی یوصف بأنه تقوی فیه طبیعة المحاکاة فیثبت من ذلک ان الجمهور یوصف بأنه تقوی فیه طبیعة المحاکاة.  
ویقال ایضا:  
السیاسی نفعی. ثم إن هذا المحمول، و هو النفعی، یوصف بانه یقدّم منفعته الخاصة علی المصلحة العامة. فیثبت أن السیاسی یقدم منفعته الخاصة علی المصلحة العامة.  
ویقال ایضا:  
الصادق عادل. ثم إن هذا المحمول، و هو العادل. لا یوصف بکونه ظالماً أی لا یعرض علیه الظلم. فیبطل بذلک کون الصادق ظالماً.  
ومعنی هذا الموضع أنک تستنبط من مشهورین مشهوراً ثالثاً. و المشهوران هما حمل المحمول علی موضوعه واتصاف المحمول بصفة کالمثالین الأولین، فتستنبط المشهور الثالث و هو حمل صفة المحمول علی الموضوع. أو المشهوران هما حمل المحمول علی موضوعه وعدم اتصاف المحمول بصفة کالمثال الأخیر، فتستنبط منهما المشهور الثالث و هو إبطال اتصاف الموضوع بتلک الصفة.

5 مواضع الأولی و الآثر

أصل هذا الباب ترجیح شیء واحد من شیئین بینهما مشارکة فی بعض الوجوه. و الألفاظ المستعملة المتداولة فی التفضیل هی کلمة آثر وأولی وأفضل وأکثر وأازید وأشد وأشرف وأقدم و ما یجری مجری ذلک. و ما یقابل کل واحد منها، مثل الأنقص و الأخس و الأقل و الأضعف وهکذا. ولکل من کلمات التفضیل هذه خصوصیة یطول الکلام فی شرحها.  
وإنما یحتاج إلی المواضع فی هذا الباب ففی الأمور التی لا یظهر فیها التفاضل لأول وهلة، و إلاً فما هو ظاهر التفاضل فیه مثل إن الشمس أکثر ضوءاً من القمر یکون إیراد المواضع لإثباته حشواً ولغواً.  
وکثیراً ما یقع التنازع بین الناس فی تفضیل شخص علی شخص أو شیء علی شیء، من ماکولات وملبوسات ومسکونات ومراتب ووظائف وأخلاق وعادات … وهکذا.  
والتنازع تارة یکون من هو الأفضل مع الاتفاق علی وجه الفضیلة، کأن یتنازع شخصان فی أن حاتم الطائی أکثر کرماً أم معن بن زائدة مع الاتفاق بینهما علی أن الکرم فضیلة و انه قد اتصفا بها معاً. ومثل هذا النزاع إنما یتوقف علی ثبوت حوادث تاریخیة تکشف عن الأفضلیة و لیس علی هذا الفن.  
وأخری یکون النزاع فی وجه الافضلیة کأن یتنازعا فی أنه أیهما أولی بأن یوصف بالکرم، مع الاتفاق علی أن معناً مثلاً یجود بفضل ما له وحاتماً یجود بکل ما یملک، و مع الاتفاق أیضاً علی أن ما جاد به معن أکثر بکثیر فی تقدیر المال مما جاد به حاتم. وحینئذ یکون النزاع فی العبرة فی الأفضلیة بالکرم هل هو بمقدار العطاء فیکون معن أفضل من حاتم أو بما یتحقق به معنی الإیثار فیکون حاتم أفضل.  
ویمکن أن یتمسک القائل الأول بموضع فی هذا الباب، و هو (إن ما یفید خیراً أکثر فهو آثر وأولی بالفضل) ، فیکون معن أفضل. ویمکن أن یتمسک القائل الثانی بموضع آخر فیه، و هو «إن ما ینبعث من تضحیة أکثر بالحاجة و النفس فهو آثر وأولی بالفض» فیکون حاتم أفضل. فهذان موضعان من هذا الباب یمکن أن یستدل بهما الخصمان المتجادلان.  
هذا أقصی ما أمکن بیانه من المواضع. وعلیک بالمطولات فی استقصائها إن أردت، و من الله تعالی التوفیق.

3 الوصایا

1 تعلیمات للسائل

تقدم فی الباب الأول من هو (السائل). وعلیه لتحصیل غرضه و هو الحصول علی اعتراف (المجیب) أن یتبع التعلیمات الثلاثة الآتیة:  
1 أن یحضر لدیه قبل توجیه السؤال الموضع أو المواضع التی منها یستخرج المقدمة المشهورة اللازمة له.  
2 أن یهییء فی نفسه قبل السؤال أیضاً الطریقة و الحیلة التی یتوسل بها لتسلیم المجیب بالمقدمة و التشنیع علی منکرها.  
3 لما کان من اللازم علیه أن یصرح بما یضمره فی نفسه من المطلوب الذی یستلزم نقض وضع الخصم فلیجعل هذا التصریح آخر مراحل أسئلته وکلامه، بعد أن یأخذ من الخصم الاعتراف و التسلیم بما یرید ویتوثق من عدم بقاء مجال عنده للإنکار.  
هذه هی الخطوط الأولی الرئیسة التی یجب أن یتبعها السائل فی مهمته. ثم لأخذ الاعتراف طرق کثیرة، ینبغی أن یتبع إحدی الوصایا () الآتیة لتحقیقها:  
1 ألاّ یطلب من أول الأمر التسلیم من الخصم بالمقدمة اللازمة لنقض وضعه. وبعبارة ثانیة: ینبغی ألاّ یقتحم المیدان فی الجدل فی أول جولة بالسؤال عن نفس المقدمة المطلوبة له. و السر فی ذلک أن المجیب حینئذ یکون فی مبدأ قوته وانتباهه، فقد یتنبه الی مطلوب السائل، فیسرع فی الإنکار ویعاند.  
2 و إذا انتهی به السؤال عن المطلوب، فلا ینبغی أیضاً أن یوجه السؤال رأساً عن نفس المطلوب، خشیة أن یشعر الخصم فیفّر من الاعتراف، بل له مندوحة عن ذلک باتّباع أحد الطرق أو الحیل () الاتیة:  
(الاولی) ان یوجه السؤال عن امر اعم من مطلوبه، فاذا اعترف بالاعم الزمه قهرا بالاعتراف بالاخص بطریقة القیاس الاقترانی.  
(الثانیة) ان یوجه السؤال عن امر اخص، فاذا اعترف به، فبطریقة الاستقراء یستطیع ان یلزم خصمه بمطلوبه.  
(الثالثة) ان یوجه السؤال عن امر یساویه، فاذا اعترف به، فبطریقة التمثیل یتمکن من الزامه اذا کان ممن یری التمثیل حجة.  
(الرابعة) ان یعدل عن السؤال عن الشیء الی السؤال عما یشتق منه، مثل ما اذا اراد ان یثبت ان الغضبان مشتاق للانتقام فقد ینکر الخصم ذلک لو سئل عنه فیدعی مثلا ان الاب یغضب علی ولده و لا یشتاق الی الانتقام منه، فیعدل الی السؤال عن نفس الغضب، فیقال:  
الیس الغضب هو شهوة الانتقام؟ فاذا اعترف به یقول له: إذن الغاضب مشتهٍ للانتقام.  
(الخامسة) ان یقلب السؤال بما یوهم الخصم ان یرید الاعتراف منه بنقیض ما یرید، کما لو أراد مثلا اثبات ان اللذة خیر، فیقول:  
ألیست اللذة لیست خیراً؟  
فهذا السؤال قد یوهم المخاطب أنّه یرید الاعتراف بنقیض المطلوب، فیبادر عادة الی الاعتراف بالمطلوب إذا کان من طبعه العناد لما یریده السائل.  
ولکلّ من هذه الحیل الخمس مواضع قد تنفع فیها احداها و لا تنفع الاخری.  
فعلی السائل الذکی ان یختار ما یناسب المقام.  
3 ألا یرتب المقدمات فی المخاطبة ترتیباً قیاسیاً علی وجه یلوح للخصم انسباقها الی المطلوب، بل ینبغی ان یشوش المقدمات ویخل بترتیبها فیراوغ فی الوصول الی المطلوب علی وجه لا یشعر الخصم.  
4 ان یتظاهر فی سؤاله أنّه کالمستفهم الطالب للحقیقة المقدم للانصاف علی الغلبة، بل ینبغی أن یلوح علیه المیل الی مناقضة نفسه وموافقة خصمه، لینخدع به الخصم المعاند فیطمئن الیه. وحینئذ یسهل علیه استلال الاعتراف منه من حیث یدری و لا یدری.  
5 ان یأتی بالمقدمات فی کثیر من الأحوال علی سبیل مضرب المثل أو الخبر، ویدعی فی قوله ظهور ذلک وشهرته وجری العادة علیه، لیجد الخصم إن جحدها أمام الجمهور مما یوجب الاستخفاف به و الاستهانة له، فیجبن عن انکارها.  
6 أن یخلط الکلام بما لا ینفع فی مقصوده، لیضیع علی الخصم ما یریده من المقدمة المطلوبة بالخصوص. و الأفضل أن یجعل الحشو حقاً مشهوراً فی نفسه، فإنه یضطر إلی التسلیم به، و إذا سلّم به أمام الجمهور قد یندفع مضطراً إلی التسلیم بما هو مطلوب انسیاقاً مع الجمهور الذی یفقد علی الأکثر قوة التمییز.  
7 إن من الخصوم من هو مغرور بعلمه معتد بذکائه، فلا یبالی أن یسلّم فی مبدأ الأمر بما یلقی علیه من الأسئلة، ظناً منه بأن السائل لا یتمکن من أن یظفر منه بتسلیم ما یهدم وضعه وبأنه یتمکن حینئذ من اللجاج و العناد.  
فمثل هذا الشخص ینبغی للسائل أن یمهد له بتکثیر الأسئلة عما لا جدوی له فی مقصوده، حتی اذا استنفذ غایة جهده قد یتسرب إلیه الملل و الضجر فیضیع علیه وجه القصد أو یخضع للتسلیم.  
8 إذا انتهی إلی مطلوبه من الاستلزام لنقض وضع الخصم فعلیه أن یعبر عنه بأسلوب قوی الأداء لا یشعر بالشک و التردید، و لا یلقیه علی سبیل الاستفهام، فإن الاستفهام هنا یضعف أسلوبه فیفتح به للخصم مجالاً لإنکار الملازمة أو إنکار المشهور، فیرجع الکلام من جدید جذعاً. و قد یشق علیه أن یوجه هذه المرة أسئلة نافعة فی المقصود، فیغلب علی أمره.  
9 أن یفهم نفسیة الجماعات و الجماهیر من جهة أنها تنساق إلی الأغراء وتتاثر ببهرجة الکلام حتی یستغل ذلک للتأثیر فیها، و المفروض أن الغرض الأصیل من الجدل التغلب علی الخصم أمام الجمهور. وینبغی له أن یلاحظ أفکار الحاضرین ویجلب رضاهم باظهار أن هدفه نصرتهم وجلب المنفعة لهم، لیسهل علیه أن یجرهم إلی جانبه فیسلموا بما یرید التسلیم به منهم. وبهذا یستطیع ان یقهر خصمه علی الموافقة للجمهور فی تسلیم ما سلّموا به، لأن مخالفة الجمهور فیما اتفقوا علیه أمامهم یشعر الإنسان بالخجل و الخیبة.  
10 و هو آخر وصایا السائل اذا ظهر علی الخصم العجز عن جوابه وانقطع عن الکلام فلا یحسن منه أن یلح علیه أو یسخر منه أو یقدح فیه، بل لا یحسن أن یعقبه بکل کلام یظهر مغلوبیته وعجزه، فإن ذلک قد یثیر الجمهور نفسه ویسقط احترامه عندهم فیخسر تقدیرهم من حیث یرید النجاح و الغلبة.

2 تعلیمات للمجیب

إن (المجیب) کما قدمنا مدافع عن مهاجمة خصمه (السائل). و المدافع غالباً أضعف کفاحاً من المهاجم وأقرب إلی المغلوبیة، لأن المبادأة بید المهاجم، فهو یستطیع ان ینظم هجومه بالاسئلة کیف یشاء، ویترک منها ما یشاء. و المجیب علی الاکثر مقهور علی مماشاة السائل فی المحاورة.  
وعلی هذه فمهمة بالمجیب أشق وأدق، و اللازم له عدة طرق مترتبة یسلکها بالتدریج أولاً فأولاً، فإن لم یسلک الأول أخذ بالثانی وهکذا. و هی حسب الترتیب:  
أولاً ان یحاول الالتفاف علی السائل، بأن یحوّر الکلام إن استطاع فیعکس علیه الدائرة بتوجیه الأسئلة مهاجماً و لا بد أن السائل له وضع یلتزم به یخالف وضع المجیب. فینقلب حینئذ المهاجم مدافعاً و المدافع مهاجماً. وبهذه الطریقة یصبح أکثر تمکنا من الأخذ بزمام المحاورة، بل یصبح فی الحقیقة هو السائل.  
ثانیاً إذا عجز عن الطریقة الأولی، و هی الالتفاف، یحاول إرباک السائل وإشغاله بأمور تبعد علیه المسافة کسباً للوقت کیما یعد عدته للجواب الشافی، مثل أن یجد فی أسئلته لفظاً مشترکاً فیستفسر عن معانیه لیترکه یفصلها ثم یناقشه فیها. أو هو یتولی تفصیلها لیذکر أی المعانی یصح السؤال عنه وأیها لا یصح. و فی هذه قد تحصل فائدة أخری فإنه بتفصیل المعانی المشترکة قد تنبثق له طریقة للهرب عمّا یلزمه به السائل بأن یعترف مثلاً بأحد المعانی الذی لا یلزم منه نقض وضعه.  
ثالثاً إذا لم تنجح الطریقة الثانیة و هی طریقة الإشغال و الإرباک یحاول إن استطاع الامتناع من الاعتراف بما یستلزم نقض وضعه. وینبغی أن یعلم أنه لا ضیر علیه بالاعتراف بالمشهورات إذا کان وضعه مشهوراً حقیقیاً، لأنه غالباً لا ینتج المشهور إلا مشهوراً، فلا یتوقع من المشهورات أن تنتج ما یناقض وضعه المشهور.  
ولیس معنی الهرب من الاعتراف أن یمتنع من الاعتراف بکل شیء یلقی علیه. فإن هذه الحالة قد تظهره أمام الجمهور بمظهر المعاند المشاغب فیصبح موضعا للسخریة و النقد، بل یحاول الهرب من الاعتراف بخصوص ما یوجب نقض وضعه.  
رابعا إذا وجد أن الطریقة الثالثة لا تنفع و هی طریقة الهرب من الاعتراف (وذلک عند ما یکون المسؤول عنه الذی یحذر من الاعتراف به مشهوراً مطلقاً، لان العناد فی مثله أکثر قبحاً من الالتزام به) فعلیه الا یعلن عن إنکاره له صراحة، لأنه لو فعل ذلک فی مثله فهو یخسر أمام الحاضرین کرامة نفسه، و فی نفس الوقت یخسر وضعه الملتزم له. فلا مناص له حینئذ من اتباع أحد طریقین:  
(الاول) أن یعلن الاعتراف. و لا ضیر علیه فی ذلک، لأنه إن دل علی شیء فإنّما یدل علی ضعف وضعه الذی یلتزمه لا علی قصور نفسه وعلمه. و هذا و إن کان من وجهة یکشف عن قصور نفسه إذ یلتزم بما لا ینبغی الالتزام به، ولکن ینبغی له لتلاقی ذلک فی هذا الموقف (وهو أدق المواقف التی تمر علی المجیب المنصف المحب للحق و الفضیلة) أن یعلن أنه طالب للحق ومؤثر للانصاف و العدل له أو علیه.  
وهذا لعله یعوض عما یخسر من المحافظة علی وضعه بالاحتفاظ علی سمعته وکرامته.  
(الثانی) اذا وجد انه یعز علیه اعلان الاعتراف فان اخر ما یمکنه أن یفعله أن یتلطف فی أسلوب الامتناع الذی التزمه لا یعترفون بذلک، فیلقی تبعة الانکار علی غیره. أو یقول:  
کیف یطلب منی الاعتراف وأنا بعد لم أوضح مقصودی، فیؤجل ذلک الی مراجعة أو مشاورة، أو نحو ذلک من أسالیب الهرب من التصریح بالانکار أو من التصریح بالاعتراف.  
خامسا بعد أن تعز علیه جمیع السبل من الهرب من الاعتراف، ویعترف بالمشهور، فإنه یبقی له طریق واحد لا غیر.  
و هو مناقشة الملازمة بین المشهور المعترف به وبین نقض وضعه، بأن یلحق المشهور مثلاً بقیود وشرائط تجعله لا ینطبق علی مورد النزاع، أو نحو ذلک من الأسالیب التی یتمکن بها من مناقشة الملازمة. و هذه مرحلة دقیقة شاقة تحتاج الی علم ومعرفة وفطنة.

3 تعلیمات مشترکة للسائل و المجیب او اداب المناظرة

(أولا) ان یکون ماهرا فی عدة اشیاء:  
1 فی إیراد عکس القیاس، بأن یتمکن من جعل القیاس الواحد أربعة اقیسة بحسب تقابل التناقض و التضاد.  
2 فی إیراد العکس المستوی وعکس النقیض ونقض المحمول و الموضوع، فإن هذا یفیده فی التوسع بإیراد الحجج المتعددة علی مطلوبه أو ابطال مطلوب غیره.  
3 فی إیراد مقدمات کثیرة لاثبات کل مطلوب من مواضع مختلفة و کذلک إبطاله. الی غیر ذلک من أشیاء تزید فی قوة إیراد الحجج المتعددة.  
(ثانیاً) ان یکون لسناً منطقیاً یستطیع ان یجلب انتباه الحاضرین وانظارهم نحوه، ویحسن ان یثیر اعجابهم به وتقدیرهم لبراعته الکلامیة.  
(ثالثاً) ان یتخیر الالفاظ الجزلة الفخمة، ویتجنب العبارات الرکیکة العامیة، ویتقی التمتمة و الغلطة فی الالفاظ و الاسلوب، للسبب المتقدم.  
(رابعاً) ألا یدع لخصمه مجال الاستقلال بالحدیث فیستغل أسماع الحاضرین وانتباههم له، لأن استغلال الحدیث فی الاجتماع مما یعین علی الظهور عل الغیر و الغلبة علیه.  
(خامساً) أن یکون متمکنا من إیراد الامثال و الشواهد من الشعر و النصوص الدینیة و الفلسفیة و العلمیّة وکلمات العظماء و الحوادث الصغیرة الملائمة. و ذلک عند الحاجة طبعا. بل ینبغی أن یکثر من ذلک ما وجد الیه سبیلاً، فانه یعنیه کثیراً علی تحقیق مقصوده و الغلبة علی خصمه. و المثل و الواحد قد یفعل فی النفوس ما لا تفعله الحجج المنطقیة من الانصیاع الیه و التسلیم به.  
(سادساً) أن یتجنب عبارة الشتم و اللعن، و السخریة و الاستهزاء، و نحو ذلک مما یثیر عواطف الغیر ویوقظ الحقد و الشحناء. فإنَّ هذا یفسد الغرض من المجادلة التی یجب أن تکون بالتی هی احسن.  
(سابعاً) ألا یرفع صوته فوق المألوف المتعارف، فاّن هذا لا یکسبه إلا ضعفاً، و لا یکون إلا دلیلاً علی الشعور بالمغلوبیة، بل الذی یجب علیه أن یلقی الکلام القوی الأداء لا یشعر بالتردد و الارتباک و الضعف و الانهیار، و إن أداه بصوت منخفض هادئ فإن تأثیره هذا الاسلوب أعظم بکثیر من تأثیر إسلوب الصیاح و الصراخ.  
(ثامناً) أن یتواضع فی خطاب خصمه، ویتجنب عبارات الکبریاء و التعاظم و الکلمات النابیة القبیحة.  
(تاسعاً) أن یتظاهر بالاصغاء الکامل لخصمه، و لا یبدأ بالکلام الا من حیث ینتهی من بیان مقصوده، فان الاستباق الی الکلام سؤالاً وجواباً قبل أن یتم خصمه کلامه یربک علی الطرفین سیر المحادثة ویعقد البحث من جهة ویثیر غضب الخصم من جهة اخری.  
(عاشراً) أن یتجنب (حد الامکان) مجادلة طالب الریاء و السمعة ومؤثر الغلبة و العناد ومدعی القوة و العظمة، فان هذا من جهة یعدیه بمرضه فینساق بالاخیر مقهوراً الی ان یکون شبیها به فی هذا المرض.  
و من جهة اخری لا یستطیع مع مثل هذا الشخص أن یتوصل الی نتیجة مرضیة فی المجادلة.  
ولو اضطر الی مجادلة مثل هذا الخصم، فلا ضیر علیه أن یستعمل الحیل فی محاورته ویغالطه فی حججه، بل لا ضیر علیه فی استعمال حتی مثل الاستهزاء و السخریة واخجاله.  
و (الوصیة الاخیرة) لکل مجادل مهما کان الا یکون همه الا الوصول الی الحق وایثار الانصاف و إن ینصف خصومه من نفسه، ویتجنب العناد بالاصرار علی الخطأ، فانّه خطأ ثان، بل ینبغی أن یعلن ذلک ویطلبه من خصمه بالحاح حتی لا یشذّ الطرفان عن طلب الحق و العدل و الانصاف.  
وهذا أصعب شیء یأخذ الانسان به نفسه، فلذلک علیه أن یستعین علی نفسه بطلب المعونة من الله سبحانه فإنّه تعالی مع المتقین الصابرین.

2 الاستقراء

حل الشبهة

فنقول فی حل الشبهة إن الاستقراء علی أنحاء:  
1 أن یبنی علی صرف المشاهدة فقط، فإذا شاهد بعض الجزئیات او أکثرها أن لها وصفاً واحداً، استنبط أن هذا الوصف یثبت لجمیع الجزئیات کمثال استقراء بعض الحیوانات أنها تحرک فکها الأسفل عند المضغ. ولکن هذا الاستنباط قابل للنقض فلا یکون الحکم فیه قطعیاً و علی هذا النحو اقتصر نظر المنطقیین القدماء فی بحثهم.  
2 أن یبنی مع ذلک علی التعلیل أیضاً. بأن یبحث المشاهد لبعض الجزئیات عن العلة فی ثبوت الوصف فیعرف أن الوصف إنما ثبت لتلک الجزئیات المشاهدة لعلة أو خاصیة موجودة فی نوعها و لا شبهة عند العقل أن العلة لا یتخلف عنها معلولها أبداً. فیجزم المشاهد المستقری حینئذ جزماً قاطعاً بثبوت الوصف لجمیع جزئیات ذلک النوع و إن لم یشاهدها. کما إذا شاهد الباحث أن بعض العقاقیر یؤثر الإسهال فبحث عن علة هذا التأثیر وحلل ذلک الشیء إلی عناصره، فعرف تاثیرها فی الجسم الإسهال فی الأحوال الاعتیادیة، فانه یحکم بالقطع أن هذا الشیء یحدث هذا الأثر دائماً.  
وجمیع الاکتشافات العلمیة وکثیر من أحکامنا علی الأمور التی نشاهدها من هذا النوع، و لیست هذه الأحکام قابلة للنقض فلذلک تکون قطعیة، کحکمنا بأن الماء ینحدر من المکان العالی، فإنا لا نشک فیه مع أنا لم نشاهد من جزئیاته إلاّ أقل القلیل، و ما ذلک إلا لأنا عرفنا السر فی هذا الانحدار. نعم اذا انکشف للباحث خطأ ما حسبه أنه عله و إن للوصف علة أخری فلا بد أن یتغیر حکمه وعلمه.  
3 أن یبنی علی بدیهة العقل، کحکمنا بأن الکل أعظم من الجزء فإن تصور الکل وتصور الجزء وتصور معنی أعظم هو کاف لهذا الحکم. و لیس هذا فی الحقیقة استقراء لأنه لا یتوقف علی المشاهدة، فإن تصور الموضوع و المحمول کاف للحکم و إن لم تشاهد جزئیاً واحداً منها.  
4 أن یبنی علی المماثلة الکاملة بین الجزئیات، کما إذا اختبرنا بعض جزئیات نوع من الثمر فعلمنا بأنه لذیذ الطعم مثلاً فإنا نحکم حکماً قطعیاً بأن کل جزئیات هذا النوع لها هذا الوصف، و کما إذا برهنا مثلاً علی أن مثلثاً معیناً تساوی زوایاه قائمتین فإنا نجزم جزماً قاطعاً بإن کل مثلث هکذا، فیکفی فیه فحص جزئی واحد، و ما ذلک إلا لأن الجزئیات متماثلة متشابهة فی التکوین فوصف واحد منها یکون وصفاً للجمیع بغیر فرق.  
وبعد هذا البیان لهذه الأقسام الأربعة یتضح أن لیس کل استقراء ناقص لا یفید الیقین إلا إذا کان مبنیاً علی المشاهدة المجردة، ویسمی القسم الثانی و هو الاستقراء المبنی علی التعلیل فی المنطق الحدیث (بطریق الاستنباط) أو طریق البحث العلمی و له أبحاث لا یسعها هذا الکتاب.

شبهة مستعصیة

إن القیاس الذی هو العمدة فی الأدلة علی المطالب الفلسفیة و هو المفید للیقین لما کان یعتمد علی مقدمة کلیة علی کل حال، فإن الأساس فیه لا محالة هو الاستقراء، لما قدمنا أن کل قاعدة کلیة لا تحصل لنا إلاّ بطریق فحص جزئیاتها.  
ولا شک أن أکثر القواعد العامة غیر متناهیة الأفراد، فلا یمکن تحصیل الاستقراء التام فیها.  
فیلزم علی ذلک أن تکون أکثر قواعدنا التی نعتمد علیها لتحصیل الأقیسة ظنیة، فیلزم أن تکون أکثر أقیستنا ظنیة وأکثر أدلتنا غیر برهانیة فی جمیع العلوم و الفنون. و هذا ما لا یتوهمه أحد.  
فهل یمکن أن ندعی أن الاستقراء الناقص یفید العلم الیقینی، فنخالف جمیع المنطقیین الأقدمین. ربما تکون هذه الدعوی قریبة إلی القبول، إذ تجد أنا نتیقّن بامور عامة و لم یحصل لنا استقراء جمیع أفرادها، کحکمنا قطعاً بأن الکل أعظم من الجزء، مع استحالة استقراء جمیع ما هو کل و ما هو جزء، وکحکمنا بأن الاثنین نصف الأربعة مع استحالة استقراء کل اثنین وکل أربعة، وکحکمنا بأن کل نار محرقة و إن کل إنسان یموت مع استحالة استقراء جمیع أفراد النار و الإنسان … و هکذا ما لا یحصی من القواعد البدیهیة فضلاً عن النظریة.

أقسامه

والاستقراء علی قسمین تام وناقص لأنه إما أن یتصفح فیها حال الجزئیات بأسرها أو بعضها.  
والأول (التام) ، و هو یفید الیقین. وقیل بأنه یرجع إلی القیاس المقسم () المستعمل فی البراهین، کقولنا: کل شکل إما کروی و اما مضلع وکل کروی متناه وکل مضلع متناه، فینتج (کل شکل متناه).  
والثانی (الناقص) و هو ألاّ یفحص المستقری إلاّ بعض الجزئیات کمثال الحیوان من أنه یحرک فکه الأسفل عند المضغ، بحکم الاستقراء لأکثر أنواعه.  
وقالوا إنه لا یفید إلاّ الظن لجواز أن یکون أحد جزئیاته لیس له هذا الحکم، کما قیل إن التمساح یحرک فکه الأعلی عند المضغ.

تعریفه

عرفنا الاستقراء فیما سبق بأنه هو «أن یدرس الذهن عدة جزئیات فیستنبط منها حکماً عاماً» کما لو درسنا عدة أنواع من الحیوان فوجدنا کل نوع منها یحرک فکه الأسفل عند المضغ، فنستنبط منها قاعدة عامة، وهی: إن کل حیوان یحرک فکه الأسفل عند المضغ.  
والاستقراء هو الأساس لجمیع أحکامنا الکلیة وقواعدنا العامة، لأن تحصیل القاعدة العامة و الحکم الکلی لا یکون إلاّ بعد فحص الجزئیات واستقرائها فإذا وجدناها متحدة فی الحکم نلخص منها القاعدة او الحکم الکلی. فحقیقة الاستقراء هو الاستدلال بالخاص علی العام، وعکسه القیاس، و هو الاستدلال بالعام علی الخاص، لأن القیاس لا بد أن یشتمل علی مقدمة کلیة الغرض منها تطبیق حکمها العام علی موضوع النتیجة.

3 التمثیل

تعریفه

هذا ثالث أنواع الحجة وبه تنتهی مباحث (الباب الخامس). و التمثیل علی ما عرفناه سابقاً هو «أن ینتقل الذهن من حکم أحد الشیئین إلی الحکم علی الآخر لجهة مشترکة بینهما». وبعبارة اخری هو: «إثبات الحکم فی جزئی لثبوته فی جزئی آخر مشابه له».  
و (التمثیل) هو المسمی فی عرف الفقهاء (بالقیاس) الذی یجعله اهل السنة من أدلة الأحکام الشرعیة. و الإمامیة ینفون حجیته ویعتبرون العمل به محقاً للدین وتضییعاً للشریعة.  
مثاله: إذا ثبت عندنا أن النبیذ یشابه الخمر فی تاثیر السکر علی شاربه، و قد ثبت عندنا أن حکم الخمر هو الحرمة، فلنا أن نستنبط أن النبیذ أیضاً حرام أو علی الأقل محتمل الحرمة للاشتراک بینهما فی جهة الإسکار.

ارکانه

وللتمثیل أربعة أرکان:  
1. (الأصل) و هو الجزئی الأول المعلوم ثبوت الحکم له، کالخمر فی المثال.  
2. (الفرع) و هو الجزئی الثانی المطلوب إثبات الحکم له کالنبیذ فی المثال.  
3. (الجامع) و هو جهة الشبه بین الأصل و الفرع. کالإسکار فی المثال.  
4. (الحکم) المعلوم ثبوته فی الأصل و المراد إثباته للفرع، کالحرمة فی المثال.  
فإذا توفرت هذه الأرکان انعقد التمثیل، فلو کان الأصل غیر معلوم الحکم أو فاقداً للجامع المشترک لا یحصل التمثیل. و هذا واضح.

قیمته العلمیة

إن التمثیل علی بساطته من الأدلة التی لا تفید إلاّ الاحتمال. لأنه لا یلزم من تشابه شیئین فی أمر بل فی عدة أمور أن یتشابها من جمیع الوجوه، فإذا رأیت شخصاً مشابها لشخص آخر فی طوله أو فی ملامحه أو فی بعض عاداته و کان أحداهما مجرماً قطعاً فإنه لیس لک أن تحکم علی الآخر بأنه مجرم أیضاً، لمجرد المشابهة بینهما فی بعض الصفات أو الأفعال.  
نعم إذا قویت وجوه الشبه بین الأصل و الفرع وکثرت یقوی عندک الاحتمال حتی یقرب من الیقین ویکون ظناً. و القیافة من هذا الباب، فإنا قد نحکم علی شخص أنه صاحب أخلاق فاضلة أو شریر بمجرد أن نراه لأنا کنا قد عرفنا شخصاً قبله یشبهه کثیراً فی ملامحه أو عاداته و کان ذا خلق فاضل أو شریراً … ولکن کل ذلک لا یغنی عن الحق شیئاً.  
غیر أنه یمکن أن نعلم أن (الجامع) أی جهة المشابهة علة تامة لثبوت الحکم فی الأصل، وحینئذ نستنبط علی نحو الیقین أن الحکم ثابت فی الفرع لوجود علته التامة فیه، لأنه یستحیل تخلف المعلول عن علته التامة. ولکن الشأن کله إنما هو فی إثبات أن الجامع علة تامة للحکم. لأنه یحتاج إلی بحث وفحص لیس من السهل الحصول علیه حتی فی الأمور الطبیعیة. و التمثیل من هذه الجهة یلحق بقسم الاستقراء المبنی علی التعلیل الذی أشرنا الیه سابقاً، بل هو نفسه.  
أما اثبات أن الجامع هو العلة التامة لثبوت الحکم فی المسائل الشرعیة، فلیس لنا طریق إلیه إلا من ناحیة الشارع نفسه، ولذا لو کانت العلة منصوصاً علیها من الشارع فإنه لا خلاف بین الفقهاء جمیعاً فی الاستدلال بذلک علی ثبوت الحکم فی الفرع، کقوله: «ماء البئر واسع لا یفسده شیء … لأن له مادة»، فإنه یستنبط منه أن کل ماء له مادة کماء الحمّام وماء حنفیة الإسالة فهو واسع لا یفسده شیء.  
وفی الحقیقة أن التمثیل المعلوم فیه أن الجامع علة تامة یکون من باب القیاس البرهانی المفید للیقین، إذ یکون فیه الجامع حدا أوسط و الفرع حداً أصغر و الحکم حداً أکبر، فنقول فی مثال الماء:  
1. ماء الحمّام له مادة.  
2. وکل ماء له مادة واسع لا یفسده شیء (بمقتضی التعلیل فی الحدیث).  
ینتج … ماء الحمّام واسع لا یفسده شیء.  
وبهذا یخرج عن اسم التمثیل واسم القیاس باصطلاح الفقهاء الذی کان محل الخلاف عندهم.

تمرینات علی الاقیسة

1 استدل بعضهم علی نفی الوجود الذهنی بأنه لو کانت الماهیات موجودة فی الذهن لکان الذهن حاراً بارداً بتصور الحرارة و البرودة ومستقیماً ومستدیراً و هکذا و اللازم باطل فالملزوم مثله. و المطلوب ان تنظم هذا الکلام قیاساً منطقیاً مع بیان نوعه.  
2 استدل بعضهم علی أن الله تعالی عالم بأن فاقد الشیء لا یعطیه، و هو سبحانه قد خلق فینا العلم فهو عالم، فبین نوع هذا الاستدلال ونظمه.  
3 المروی أن العلماء ورثة الأنبیاء ولکنهم لمّا لم یرثوا منهم المال و العقار فقد ورثوا العلم و الأخلاق، فهل هذا استدلال منطقی؟ وبین نوعه.  
4 استدل بعضهم علی ثبوت الوجود الذهنی فقال:  
«لا شک فی أنا نحکم حکماً إیجابیاً علی بعض الأشیاء المستحیلة کحکمنا بأن اجتماع النقیضین یغایر اجتماع الضدین. و الموجبة تستدعی وجود موضوعها و لما لم یکن هذا الوجود فی الخارج فهو فی الذهن» فکیف تنظم هذا الدلیل علی القواعد المنطقیة مع بیان نوعه و انه بسیط أو مرکب. مع العلم أن قوله:  
«ولما لم یکن هذا الوجود … الخ» عبارة عن قیاس استثنائی.  
5 واستدلوا علی لزوم وجود موضوع القضیة الموجبة بأن ثبوت شیء لشیء یستدعی ثبوت المثبت له، فکیف تنظم هذا الکلام قیاساً منطقیاً.  
6 ضع القضایا الآتیة فی صورة قیاس مع بیان نوعه وشکله «صاحب الحجة البرهانیة لا یغلب» لأنه «کان علی حق» و «کل صاحب حق لا یغلب». و إذا کانت القضیة الاولی شرطیة علی هذه الصورة: «إذا کانت الحجة برهانیة فصاحبها لا یغلب» فکیف تؤلف المقدمات لتجعل هذه الشرطیة نتیجة لها و من أی نوع یکون القیاس حینئذ.  
7 ضع القضایا الآتیة فی صورة قیاس مع بیان نوعه: «إنما یخشی الله من عباده العلماء» ولکن «لما لم یخش خالد الله سبحانه فهو لیس من العلماء».  
8 ما الشکل الذی ینتج جمیع المحصورات الأربع.  
9 افحص عن السر فی الشکل الثالث الذی یجعله لا ینتج إلا جزئیة.  
10 فی أی شکل یجوز فیه أن تکون کبراه جزئیة ویکون منتجاً.  
11 اذا کانت إحدی المقدمتین فی القیاس جزئیة فلماذا یجب أن تکون المقدمة الأخری کلیة.  
12 إذا کانت الصغری فی القیاس سالبة فهل یجوز أن تکون الکبری جزئیة ولماذا؟  
13 کیف نحصل النتیجة من هذین المنفصلتین: «الإنسان إما عالم أو جاهل» حقیقیة. و «الإنسان إما جاهل أو سعید» مانعة خلو.  
14 هل یمکن أن نؤلف من المنفصلتین الآتیتین قیاساً منتجاً: «إما أن یسعی الطالب أو لا ینجح فی الامتحان» مانعة خلو. و «الطالب إما أن یسعی أو یتهاون» مانعة جمع.  
15 جاء سائل إلی شخص وألخ بالطلب کثیراً فاستنتج المسؤول من الحاحه أنه لیس بمستحق و هذا الاستنتاج بطریق قیاس الاستثناء فکیف تستخرجه؟  
16 ارجع البراهین فی قاعدة نقض المحمول (من صفحة 186 الی 190) إلی قیاسات منطقیة طبقاً لما عرفته من القواعد فی القیاس البسیط و المرکب.  
17 حاول أن تطبق أیضاً البراهین فی عکس النقیض علی قواعد القیاس.  
18 البرهان علی نقض محمول الموجبة الکلیة (صفحة 186) یمکن إرجاعه إلی قیاس المساواة وإلی قیاس شرطی من متصلتین، فکیف ذلک؟ و کذلک نظائره.

الباب السادس: الصّناعات الخمس

تمهید

اشارة

تقدم أن للقیاس مادة وصورة. و البحث عنه یقع من کلتا الجهتین. و ما تقدم فی (الباب الخامس) کان بحثاً عنه من جهة صورته، أی هیئة تألیفه، علی وجه لو تألف القیاس بحسب الشروط التی للهیئة و کانت مقدماته (أی مواده) مسلّمة صادقة کان منتجاً لا محالة، أی کانت نتیجته صادقة تبعاً لصدق مقدماتها. ومعنی ذلک أن القیاس إذا احتفظ بشروط الهیئة فإن مقدماته لو فرض صدقها فإن صدقها یستلزم صدق النتیجة.  
ولا یبحث هناک عماً إذا کانت المقدمات صادقة فی أنفسها أم لا، بل إنما یبحث عن الشروط التی بموجبها یستلزم صدق النتیجة، علی تقدیر فرض صدق المقدمات.  
وقد حل الآن الوفاء بما وعدناک به من البحث عن القیاس من جهة مادته.  
والمقصود من المادة مقدماته فی أنفسها مع قطع النظر عن صحة تألیفها بعضها مع بعض. و هی تختلف من جهة الاعتقاد بها و التسلیم بصدقها وعدمهما، و إن کانت صورة القیاس واحدة لا تختلف: فقد تکون القضیة التی تقع مقدمة مصدقاً بها و قد لا تکون. و المصدق بها قد تکون یقینیة و قد تکون غیر یقینیة، علی التفصیل الذی سیأتی.  
وبحسب اختلاف المقدمات، وبحسب ما تؤدی إلیه من نتائج، وبحسب أغراض تألیفها، ینقسم القیاس الی البرهان و الجدل و الخطابة و الشعر و المغالطة.  
والبحث عن هذه الاقسام الخمسة او استعمالها هی (الصناعات الخمس) ، فیقال مثلا: صناعة البرهان. صناعة الجدل … هکذا.  
وقبل الدخول فی بحثها واحدة واحدة تذکر من باب المقدمة انواع القضایا المستعملة فی القیاس واقسامها. او فقل حسب الاصطلاح العلمی (مبادئ الاقیسة). ثم نذکر بعد ذلک الصناعات فی خمسة فصول:

المقدمة فی مبادئ الأقیسة

سبق أن قلنا فی تصدیر الباب الخامس: أنه لا یجب فی کل قضیة أن تطلب بدلیل وحجة، بل لا بد من الانتهاء فی الطلب إلی قضایا مستغنیة عن البیان وإقامة الحجة.  
والسّر فی ذلک أن مواد الأقیسة سواء کانت یقینیة أو غیر یقینیة إما أن تکون فی حد نفسها مستغنیة عن البیان وإقامة الحجة، بمعنی أنه لیس من شأنها أن تکون مطلوبة بحجة، و اما ان تکون محتاجة إلی البیان. ثم هذه الأخیرة المحتاجة لا بد أن ینتهی طلبها الی مقدمات مستغنیة بنفسها عن البیان والا لزم التسلسل فی الطلب الی غیر النهایة. او نقول: انه یلزم من ذلک إلاّ ینتهی الإنسان الی علم أبداً، ویبقی فی جهل إلی آخر الآباد. و الوجدان یشهد علی فساد ذلک.  
وهاتیک المقدمات المستغنیة عن البیان تسمّی (مبادئ المطالب) أو (مبادئ الأقیسة). و هی ثمانیة أصناف: یقینیات، ومظنونات، ومشهورات، ووهمیات، ومسلمات، ومقبولات، ومشبهات، ومخیلات. ونذکرها الان بالتفصیل:

1. الیقینات

اشارة

تقدم فی أول الجزء الأول أن للیقین معنیین: الیقین بالمعنی الأعم و هو مطلق الاعتقاد الجازم، و الیقین بالمعنی الأخص و هو الاعتقاد المطابق للواقع الذی لا یحتمل النقیض لا عن تقلید.  
والمقصود بالیقین هنا هو هذا المعنی الأخیر، فلا یشمل الجهل المرکب و لا الظن و لا التقلید و إن کان معه جزم.  
توضیح ذلک إن الیقین بالمعنی الأخص یتقوم من عنصرین: (الأول) إن ینضم إلی الاعتقاد بمضمون القضیة اعتقاد ثانٍ إما بالفعل أو بالقوة القریبة من الفعل أن ذلک المعتقد به لا یمکن نقضه. و هذا الاعتقاد الثانی هو المقوم لکون الاعتقاد جازماً أی الیقین بالمعنی الأعم.  
و (الثانی) أن یکون هذا الاعتقاد الثانی لا یمکن زواله. وإنما یکون کذلک اذا کان مسبباً عن علته الخاصة الموجبة له فلا یمکن انفکاکه عنها. وبهذا یفترق عن التقلید لأنه ان کان معه اعتقاد ثان فان هذا الاعتقاد یمکن زواله لأنه لیس عن علة توجبه بنفسه، بل إنما هو من جهة التبعیة للغیر ثقة به وإیماناً بقوله فیمکن فرض زواله، فلا تکون مقارنة الاعتقاد الثانی للأول واجبة فی نفس الأمر.  
ولأجل اختلاف سبب الاعتقاد من کونه حاضراً لدی العقل أو غائباً یحتاج إلی الکسب … تنقسم القضیة الیقینیة إلی بدیهیة، ونظریة کسبیة تنتهی لا محالة إلی البدیهیات، فالبدیهیات إذن هی أصول الیقینیات، و هی علی ستة أنواع بحکم الاستقراء: اولیات، ومشاهدات، وتجربیات، ومتواترات، وحدسیات، وفطریات

1 الأولیات

وهی قضایا یصدّق بها العقل لذاتها، أی بدون سبب خارج عن ذاتها، بأن یکون تصور الطرفین مع توجه النفس الی النسبة بینهما () کافیاً فی الحکم و الجزم بصدق القضیة، فکلما وقع للعقل أن یتصور حدود القضیة الطرفین علی حقیقتها وقع له التصدیق بها فوراً عند ما یکون متوجهاً لها. و هذا مثل قولنا «الکل أعظم من الجزء» و «النقیضان لا یجتمعان».  
وهذه (الأولیات) منها ما هو جلی عند الجمیع إذ یکون تصور الحدود حاصلاً لهم جمیعاً کالمثالین المتقدمین، ومنها ما هو خفی عند بعض لوقوع الالتباس فی تصور الحدود، ومتی ما زال الالتباس بادر العقل إلی الاعتقاد الجازم.  
ونحن ذاکرون هنا مثالاً دقیقاً علی ذلک مستعینین بنباهة الطالب الذکی علی إیضاحه.  
و هو قولهم «الوجود موجود» فإن بعض الباحثین اشتبه علیه معنی موجود، إذ یتصور أن معناه (أنه شیء له الوجود) ، فقال:  
لا یصح الحکم علی الوجود بأنه موجود، وإلاّ لکان للوجود وجود آخر، و هذا الآخر أیضا موجود، فیلزم أن یکون له وجود ثالث … وهکذا، فیتسلسل إلی غیر النهایة. ولأجله أنکر هذا القائل أصالة الوجود وذهب إلی أصالة الماهیة.  
ولکن نقول: إن هذا الزعم ناشیء عن غفلة عن معنی (موجود) فإنه قد یتضح للفظ موجود معنی آخر واسع من الاول.  
و هو المعنی المشترک الذی یشمله ویشمل معنی ثانیاً، و هو ما لا یکون الوجود زائداً علیه بل لکونه موجوداً هو بعینه کونه وجوداً، لا أن له وجوداً آخر، و ذلک بأن یکون معنی موجود منتزعاً من صمیم ذات الوجود لا بإضافة وجود آخر زائد علیه. فإنه یقال مثلاً: الإنسان موجود و هو صحیح، ولکن بإضافة الوجود إلی الإنسان، ویقال ایضا:  
الوجود موجود.  
و هو صحیح أیضاً، ولکن بنفسه لا بإضافة وجود ثان إلیه، و هو أحق بصدق الموجود علیه. کما یقال:  
الجسم أبیض بإضافة البیاض إلیه. ویقال:  
البیاض أبیض، ولکنه بنفسه لا بیاض آخر، وصدق الأبیض علیه أولی من صدقه علی الجسم الذی صار أبیض بتوسط إضافة البیاض إلیه.  
وعلی هذا یکون المشتق منتزعاً من نفس الذات المتصفة بدلاً من إضافة شیء خارج عنها إلیها. فتکون کلمة أبیض (وکذلک کلمة موجود ونحوها) معناها أعم مما کان منتزعاً من اتصاف الذات بالمبدأ الخارج عنها ومما کان منتزعاً من نفس الذات التی هی نفس المبدأ.  
فإذا زال الالتباس واتضح للعقل معنی کلمة (موجود) لا یتردد فی صحة حملها علی الوجود، بل یراه أولی فی صدق الموجود علیه من غیره، کما لم یتردد فی صحة حمل الأبیض علی البیاض. و لا تحتاج مثل هذه القضیة و هی (الوجود موجود) إلی البرهان، بل هی من الأولیات، و إن بدت غیر واضحة للعقل قبل تصور معنی موجود وصارت من أدق المباحث الفلسفیة ویبتنی علیها کثیر من مسائل علم الفلسفة الدقیقة.

2 المشاهدات

وتسمی أیضاً (المحسوسات) ، و هی القضایا التی یحکم بها العقل بواسطة الحس، و لا یکفی فیها تصور الطرفین مع النسبة، ولذا قیل: من فقد حساً فقد فقد علماً.  
والحس علی قسمین: (ظاهر) و هو خمسة أنواع البصر و السمع و الذوق و الشم و اللمس. و القضایا المتیقنة بواسطته تسمی (حسیات) کالحکم بأن الشمس مضیئة و هذه النار حارة و هذه الثمرة حلوة و هذه الوردة طیبة الرائحة … وهکذا. وحس (باطن) ، و القضایا المتیقنة بواسطته تسمی (وجدانیات) ، کالعلم بان لنا فکرة وخوفاً و ألماً ولذة وجوعاً وعطشاً … و نحو ذلک.

3 التجربیات

أو المجربات، و هی القضایا التی یحکم بها العقل بواسطة تکرر المشاهدة منا فی إحساسنا، فیحصل بتکرر المشاهدة ما یوجب أن یرسخ فی النفس حکم لا شک فیه، کالحکم بأن کل نار حارة، و إن الجسم یتمدد بالحرارة، ففی المثال الاخیر عند ما نجرب أنواع الجسم المختلفة من حدید ونحاس وحجر و غیرها مرات متعددة ونجدها تتمدد بالحرارة فإنا نجزم جزماَ باتاً بأن ارتفاع درجة حرارة الجسم من شأنها أن تؤثر التمدد فی حجمه، کما أن هبوطها یؤثر التقلص فیه. وأکثر مسائل العلوم الطبیعیة و الکیمیاء و الطب من نوع المجربات.  
وهذا الاستنتاج فی التجربیات من نوع الاستقراء الناقص المبنی علی التعلیل الذی قلنا عنه فی الجزء الثانی أنه یفید القطع بالحکم. و فی الحقیقة إن هذا الحکم القطعی یعتمد علی قیاسین خفیین: استثنائی واقترانی یستعملهما الإنسان فی دخیلة نفسه وتفکیره من غیر التفات غالباً.  
والقیاس الاستثنائی هکذا:  
لو کان حصول هذا الأثر اتفاقیا لا لعلة توجبه لما حصل دائما. ولکنه قد حصل دائما (بالمشاهدة)  
… حصول هذا الأثر لیس اتفاقیاً بل لعلة توجبه.  
والقیاس الاقترانی هکذا:  
الصغری (نفس نتیجة القیاس السابق) حصول هذا الأثر معلول لعلة الکبری (بدیهیة أولیة) کل معلول لعلة یمتنع تخلفه عنها  
… (ینتج من الشکل الأول) هذا الأثر یمتنع تخلفه عن علته  
وهاتان المقدمتان للاستثنائی بدیهیتان، و کذا کبری الاقترانی، فرجع الحکم فی القضایا المجربات الی القضایا الأولیة و المشاهدات فی النهایة.  
ثم لا یخفی أنا لا نعنی من هذا الکلام أن کل تجربة تستلزم حکماً یقینیاً مطابقاً للواقع، فإن کثیراً من أحکام سواد الناس المبنیة علی تجاربهم ینکشف خطأهم فیها، إذ یحسبون ما لیس بعلة علة، أو ما کان علة ناقصة علة تامة، أو یاخذون ما بالعرض مکان ما بالذات.  
وسر خطأهم أن ملاحظتهم للأشیاء فی تجاربهم لا تکون دقیقة علی وجه تکفی لصدق المقدمة الثانیة للقیاس الاستثنائی المتقدم، لأنه قد یکون حصول الأثر فی الواقع لیس دائمیاً فظن المجرب أنه دائمی اعتمادا علی اتفاقات حسبها دائمیة اما لجهل او غفلة او لقصور لصدق المقدمة الثانیة للقیاس الاستثنائی المتقدم، لأنه قد یکون حصول الاثر فی الواقع لیس دائمیا فظن المجرب أنه دائمی اعتماداً علی اتفاقات حسبها دائمیة إما لجهل أو غفلة أو لقصور إدراک او تسرع فی الحکم، فأهمل جملة من الحوادث و لم یلاحظ فیها تخلف الاثر. و قد تکون ملاحظته للحوادث قاصرة بأن یلاحظ حوادث قلیلة وجد حصول الاثر مع ما فرضه علة، و فی الحقیقة ان العلة شیء آخر اتفق حصوله فی تلک الحوادث فلذا لم یتخلف الآثر فیها. و لو استمّر فی التجربة و غیر فیما یجربه لوجد غیر ما اعتقده أولاً.  
مثلاً قد یجرب الإنسان الخشب یطفو علی الماء فی عدة حوادث متکررة، فیعتقد أن ذلک خاصیة فی الخشب و الماء، فیحکم خطأ أن کل خشب یطفو علی الماء.  
ولکنه لو جرّب بعض أنواع الخشب الثقیل الوزن لوجد أنه لا یطفو فی الماء العذب، بل قد یرسب إلی القعر او إلی وسط الماء، فانه لا شک حینئذ یزول اعتقاده الاول.  
ولو غیّر التجربة فی عدة أجسام غیر الخشب، ودقق فی ملاحظته ووزن الأجسام و الوسائل بدقة وقاس وزن بعضها ببعض، لحصل له حکم آخر بأن العلة فی طفو الخشب علی الماء أن الخشب أخف وزناً من الماء. وتحصل له قاعدة عامة هی أن الجسم الجامد یطفو علی السائل إذا کان أخف وزناً منه، ویرسب إلی القعر إذا کان أثقل وزناً، وإلی وسطه اذا ساواه فی الوزن فالحدید مثلاً یرسب فی الماء، ویطفو فی الزئبق لأنه أخف وزناً منه.

4 المتواترات

وهی قضایا تسکن إلیها النفس سکوناً یزول معه الشک ویحصل الجزم القاطع. و ذلک بواسطة أخبار جماعة یمتنع تواطؤهم علی الکذب ویمتنع اتفاق خطأهم فی فهم الحادثة () ، کعلمنا بوجود البلدان النائیة التی لم نشاهدها وبنزول القرآن الکریم علی النبی وبوجود بعض الأمم السالفة أو الأشخاص.  
وبعض حصر عدد المخبرین لحصول التواتر فی عدد معین.  
و هو خطأ، فإن المدار إنما هو حصول الیقین من الشهادات عند ما یعلم امتناع التواطؤ علی الکذب وامتناع خطأ الجمیع. و لا یرتبط الیقین بعدد مخصوص من المخبرین تؤثر فیه الزیادة و النقصان.

5 الحدسیات

وهی قضایا مبدأ الحکم بها حدس من النفس قوی جداً یزول معه الشک ویذعن الذهن بمضمونها، مثل حکمنا بأن القمر وزهرة وعطارد وسائر الکواکب السیارة مستفاد نورها من نور الشمس، و إن انعکاس شعاع نورها إلی الأرض یضاهی انعکاس الأشعة من المرآة إلی الأجسام التی تقابلها. ومنشأ هذا الحکم أو الحدس اختلاف تشکلها عند اختلاف نسبتها من الشمس قرباً وبعداً. وکحکمنا بأن الأرض علی هیئة الکرة، و ذلک لمشاهدة السفن مثلاً فی البحر أول ما یبدو منها اعالیها ثم تظهر بالتدریج کلما قربت من الشاطیء. وکحکم علماء الهیئة حدیثاً بدوران السیارات حول الشمس وجاذبیة الشمس لها لمشاهدة اختلاف أوضاع هذه السیارات بالنسبة إلی الشمس و إلینا، علی وجه یثیر الحدس بذلک.  
والحدسیات جاریة مجری المجربات فی الأمرین المذکورین، أعنی تکرر المشاهدة ومقارنة القیاس الخفی، فإنه یقال فی القیاس مثلاً: هذا المشاهد من الاختلاف فی نور القمر لو کان بالاتفاق أو بأمر خارج سوی الشمس لما استمر علی نمط واحد علی طول الزمن. و لما کان علی هذه الصورة من الاختلاف، فیحدس الذهن أن سببه انعکاس أشعة الشمس علیه.  
وهذا القیاس المقارن للحدس یختلف باختلاف العلل فی ماهیاتها باختلاف الموارد، و لیس کذلک المجربات فان لها قیاساً واحداً لا یختلف، لأن السبب فیها غیر معلوم الماهیة إلاّ من جهة کونه سبباً فقط. و هذه الجهة لا تختلف باختلاف الموارد.  
وذلک لأن الفرق بین المجربات و الحدسیات أن المجربات إنما یحکم فیها بوجود سبب ما و إن هذا السبب موجود فی الشیء الذی تتفق له هذه الظاهرة دائماً من غیر تعیین لماهیة السبب. أما فی الحدسیات فإنها بالإضافة إلی ذلک یحکم فیها بتعیین ماهیة السبب أنه أی شیء هو. و فی الحقیقة إن الحدسیات مجربات مع إضافة، و الإضافة هی الحدس بماهیة السبب، ولذا ألحقوا الحدسیات بالمجربات.  
قال الشیخ العظیم خواجا نصیر الدین الطوسی فی شرح الإشارات: «إن السبب فی المجربات معلوم السببیة غیر معلوم الماهیة و فی الحدسیات معلوم بالوجهین».  
ومن مارس العلوم یحصل له من هذا الجنس علی طریق الحدس قضایا کثیرة قد لا یمکنه إقامة البرهان علیها و لا یمکنه الشک فیها. کما لا یسعه أن یشرک غیره فیها بالتعلیم و التلقین إلاّ أن یرشد الطالب إلی الطریق التی سلکها. فإن استطاع الطالب بنفسه سلوک الطریق قد یفضیه إلی الاعتقاد  
ما لم یحصل للجاحد نفس الطریق الی الحدس.  
وکذلک المجربات و المتواترات لا یمکن إثباتها بالمذاکرة و التلقین ما لم یحصل للطالب ما حصل للمجرب من التجربة وللمتیقن بالخبر من التواتر. ولهذا یختلف الناس فی الحدسیات و المجربات و المتواترات و إن کانت کلها من أقسام البدیهیات. و لیس کذلک الأولیات فإن الناس فی الیقین بها شرع سواء، و کذلک المحسوسات عند من کانوا صحیحی الحواس. ومثلها الفطریات الآتی ذکرها.

6 الفطریات

وهی القضایا التی قیاساتها معها، أی أن العقل لا یصدق بها بمجرد تصور طرفیها کالأولیات، بل لا بد لها من وسط، إلاّ أن هذا الوسط لیس مما یذهب عن الذهن حتی یحتاج إلی طلب وفکر، فکلما أحضر المطلوب فی الذهن حضر التصدیق به لحضور الوسط معه.  
مثل حکمنا بأن الأثنین خمس العشرة، فإن هذا حکم بدیهی إلا أنه معلوم، بوسط، لأن الأثنین عدد قد انقسمت العشرة إلیه والی اربعة أقسام أخری کل منها یساویه، وکل ما ینقسم عدد إلیه وإلی أربعة أقسام أخری کل منها یساویه فهو خمس ذلک العدد، فالاثنان خمس العشرة. ومثل هذا القیاس حاضر فی الذهن لا یحتاج إلی کسب ونظر. ومثل هذا القیاس یجری فی کل نسبة عدد إلی آخر، غیر أن هذه النسب یختلف بعضها عن بعض فی سرعة مبادرة الذهن إلی المطلوب وعدمها بسبب قلة الأعداد وزیادتها، أو بسبب عادة الأنسان علی التفکر فیها وعدمه. فإنک تری الفرق واضحاً فی سرعة انتقال الذهن بین نسبة 2 إلی 4 وبین نسبة 13 إلی 26، مع أن النسبة واحدة و هی النصف. أو بین نسبة 3 إلی 12 وبین نسبة 17 إلی 68 مع أن النسبة واحدة هی الربع … وهکذا.

تمرینات

1 بیّن أی قسم من البدیهیات الست یشترک فی معرفتها جمیع الناس، وأی قسم منها یجوز أن یختلف فی معرفتها الناس.  
2 هل یضر فی بداهة الشیء أن یجهله بعض الناس؟ ولماذا؟ (راجع بحث البدیهی فی الجزء الأول).  
3 ارجع إلی ما ذکرناه فی الجزء الأول من أسباب التوجه لمعرفة البدیهی. وبیّن حاجة کل قسم من البدیهیات الست إلی أی سبب منها. ضع ذلک فی جدول.  
4 عین کل مثال من الأمثلة الآتیة أنه من أی الأقسام الستة وهی:  
أ ان لکل معلول علة.  
ب لا یتخلف المعلول عن العلة.  
ج یستحیل تقدم المعلول علی العلة.  
د یستحیل تقدم الشیء علی نفسه.  
ه الضدان لا یجتمعان.  
و الظرف أوسع من المظروف.  
ز الصلاة واجبة فی الإسلام.  
ح السماء فوقنا و الارض تحتنا.  
ط إذا انتفی اللازم انتفی الملزوم.  
ی الثلاثة لا تنقسم بمتساویین.  
یا انتفاء الملزوم لا یلزم منه انتفاء اللازم لجواز کونه أعم.  
یب نقیضا المتساویین متساویان.  
5 یقول المنطقیون إن إنتاج الشکل الأول بدیهی فمن أی البدیهیات هو؟  
6 بنی علماء الریاضیات جمیع براهینهم علی مبادئ بسیطة یدرکها العقل الأول وهلة یسمونها البدیهیات نذکر بعضها، فبین أنها من أی أقسام البدیهیات الست وهی:  
أ إذا أضفنا أشیاء متساویة إلی أخری متساویة کانت النتائج متساویة.  
ب اذا طرحنا أشیاء متساویة من أخری متساویة کانت البواقی متساویة.  
ج المضاعفات الواحدة للاشیاء المتساویة تکون متساویة، فإن کان شیئان متساویین کان ثلاثة أمثال أحدهما مساویاً لثلاثة أمثال الآخر.  
د اذا انقسم کل من الأشیاء المتساویة إلی عدد واحد من أجزاء متساویة کانت هذه الأجزاء فی الجمیع متساویة.  
ه الأشیاء التی یمکن أن ینطبق کل منها علی الآخر انطباقاً تاماً فهی متساویة.  
(راجع بحث البدیهیة المنطقیة آخر الباب الرابع (فی الجزء 2) تجد توضیح بعض هذه البدیهیات الریاضیة)

2. المظنونات

مأخوذة من (الظن). و الظن فی اللغة أعم من اصطلاح المنطقیین هنا فإن المفهوم منه لغة حسب تتبع موارد استعماله هو الاعتقاد فی غائب بحدس أو تخمین من دون مشاهدة أو دلیل أو برهان، سواء کان اعتقاداً جازماً مطابقاً للواقع ولکن غیر مستند إلی علته کالاعتقاد تقلیداً للغیر، أو کان اعتقاداً جازماً غیر مطابق للواقع و هو الجهل المرکب، أو کان اعتقاداً غیر جازم بمعنی ما یرجح فیه أحد طرفی القضیة النفی أو الإثبات مع تجویز الطرف الآخر.  
و هو یساوق الظن بالمعنی الأخص باصطلاح المنطقیین المقابل للیقین بالمعنی الأعم.  
والظن المقصود به باصطلاح المناطقة هو المعنی الأخیر فقط، و هو ترجیح أحد طرفی القضیة النفی أو الإثبات مع تجویز الطرف الآخر.  
و هو الظن بالمعنی الأخص.  
فالمظنونات علی هذا هی قضایا یصدق بها اتباعاً لغالب الظن مع تجویز نقیضه، کما یقال مثلا: فلان یسارّ عدوی فهو یتکلم علیّ، أو فلان لا عمل له فهو سافل. أو فلان ناقص الخلقة فی أحد جوارحه ففیه مرکب النقص.

3 المشهورات

اشارة

المشهورات وتسمی (الذایعات) ایضا.  
وهی قضایا اشتهرت بین الناس وذاع التصدیق بها عند جمیع العقلاء أو أکثرهم او طائفة خاصة. و هی علی معنیین:  
1 المشهورات بالمعنی الاعم، و هی التی تطابقت علی الاعتقاد بها اراء العقلاء کافة، و إن کان الذی یدعو الی الاعتقاد بها کونها اولیة ضروریة فی حدّ نفسها و لها واقع وراء تطابق الاراء علیها. فتشمل المشهورات بالمعنی الأخص الاتیة وتشمل مثل الأولیات و الفطریات التی هی من قسم الیقینیات البدیهیة.  
وعلی هذا فقد تدخل القضیة الواحدة مثل قولهم (الکلّ أعظم من الجزء) فی الیقینیات من جهة، و فی المشهورات من جهة أخری.  
2 المشهورات بالمعنی الأخص او المشهورات الصرفة، و هی أحق بصدق وصف الشهرة علیها، لانها القضایا التی لا عمدة لها فی التصدیق إلا الشهرة وعموم الاعتراف بها، کحسن العدل وقبح الظلم، وکوجوب الذب عن الحرم واستهجان ایذاء الحیوان لا لغرض.  
فلا واقع لهذه القضایا وراء تطابق الآراء علیها، بل واقعها ذلک، فلو خلّی الانسان وعقله المجرد وحَّسه ووهمه و لم تحصل له اسباب الشهرة الاتیة، فانه لا یحصل له حکم بهذه القضایا و لا یقضی عقله او حسّه او همه فیها بشیء. و لا ینافی ذلک أنه بنفسه یمدح العادل ویذم الظالم ولکن هذا غیر الحکم بتطابق الآراء علیها. و لیس کذلک حال حکمه بأن الکل أعظم من الجزء کما تقدم فانه لو خلّی ونفسه کان له هذا الحکم. و علی هذا فیکون الفرق بین المشهورات و الیقینیات مع أن کلا منها تفید تصدیقاً جازماً أن المعتبر فی الیقینیات کونها مطابقة لما علیه الواقع ونفس الأمر المعبر عنه بالحق و الیقین، و المعتبر فی المشهورات مطابقتها لتوافق الآراء علیها، اذ لا واقع لها غیر ذلک. وسیاتی ما یزید هذا المعنی توضیحاً.  
ولذلک لیس المقابل للمشهور هو الکاذب، بل الذی یقابله الشنیع و هو الذی ینکره الکافة أو الأکثر. ومقابل الکاذب هو الصادق.

اقسام المشهورات

اشارة

اعلم ان المشهورات قد تکون مطلقة و هی المشهورة عند الجمیع، و قد تکون محدودة و هی المشهورة عند قوم کشهرة امتناع التسلسل عند المتکلمین ().  
وتنقسم أیضاً الی جملة اقسام بحسب اختلاف أسباب الشهرة. و هی حسب الاستقراء یمکن عدّ أکثرها کما یلی:

1 الواجبات القبول

وهی ما کان السبب فی شهرتها کونها حقاً جلیاً، فیتطابق من اجل ذلک علی الاعتراف بها جمیع العقلاء کالاولیات و الفطریات ونحوهما. و هی التی تسمی بالمشهورات بحسب المعنی الأعم کما تقدم، من جهة عموم الاعتراف بها.

2 التأدیبات الصلاحیة

وتسمی المحمودات و الآراء المحمودة. و هی ما تطابق علیها الآراء من أجل قضاء المصلحة العامة للحکم بها باعتبار أن بها حفظ النظام وبقاء النوع، کقضیة حسن العدل وقبح الظلم. ومعنی حسن العدل أن فاعله ممدوح لدی العقلاء، ومعنی قبح الظلم أن فاعله مذموم لدیهم. و هذا یحتاج الی التوضیح و البیان، فنقول:  
إن الانسان إذا أحس الیه أحد بفعل یلائم مصلحته الشخصیة فانه یثیر فی نفسه الرضا عنه، فیدعوه ذلک الی جزائه، واقل مراتبه المدح علی فعله. و إذا أساء الیه أحد بفعل لا یلائم مصلحته الشخصیة فانه یثیر فی نفسه السخط علیه، فیدعوه ذلک الی التشفی منه و الانتقام، واقل مراتبه ذمّه علی فعله.  
و کذلک الانسان یصنع إذا أحسن أحد بفعل یلائم المصلحة العامة من حفظ النظام الاجتماعی وبقاء النوع الانسانی، فانه یدعوه ذلک الی جزائه و علی الأقل یمدحه ویثنی علیه، و إن لم یکن ذلک الفعل یعود بالنفع لشخص المادح، وانما ذلک الجزاء لغایة حصول تلک المصلحة العامة التی تناله بوجه. و إذا أساء أحد بفعل لا یلائم المصلحة العامة ویخلّ بالنظام وبقاء النوع، فإن ذلک یدعوه الی جزائه بذمه علی الأقل، و إن لم یکن یعود ذلک الفعل بالضرر علی شخص الذام، وانما ذلک لغرض دفع المفسدة العامة التی یناله ضررها بوجه.  
وکل عاقل یحصل له هذا الداعی للمدح و الذم لغرض تحصیل تلک الغایة العامة. و هذه القضایا التی تطابقت علیها آراء العقلاء من المدح و الذم لأجل تحصیل المصلحة العامة تسمی (الاراء المحمودة) و التأدیبات الصلاحیة. و هی لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء. وسبب تطابق آرائهم شعورهم جمیعاً بما فی ذلک من مصلحة عامة.  
وهذا هو معنی التحسین و التقبیح العقلیین اللذین وقع الخلاف فی اثباتهما بین الاشاعرة و العدلیة، فنفتهما الفرقة الاولی واثبتتهما الثانیة. فإذ یقول العدلیة بالحسن القبح العقلیین یریدون ان الحسن و القبح من الاراء المحمودة و القضایا المشهورة التی تطابقت علیها الاراء لما فیها من التادیبات الصلاحیة، و لیس لها واقع وراء تطابق الاراء ().  
والمراد من (العقل) اذ یقولون ان العقل یحکم بحسن الشیء او قبحه هو (العقل العملی) ویقابله (العقل النظری). و التفاوت بینهما انما هو بتفاوت المدرکات، فان کان المدرک مما ینبغی ان یعلم مثل قولهم (الکل اعظم من الجزء) الذی لا علاقة له بالعمل، یسمی ادراکه (عقلا نظریا). و إن کان المدرک مما ینبغی ان یفعل ویؤتی به اولا یفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم، یسمی ادراکه (عقلا عملیا).  
ومن هذا التقریر یظهر کیف اشتبه الامر علی من نفی الحسن و القبح فی استدلالهم علی ذلک، بأنه لو کان الحسن و القبح عقلیین لما وقع التفاوت بین هذا الحکم وحکم العقل بان الکل اعظم من الجزء، لان العلوم الضروریة لا تتفاوت. ولکن لا شک بوقوع التفاوت بین الحکمین عند العقل.  
وقد غفلوا فی استدلالهم اذ قاسوا قضیة الحسن و القبح علی مثل قضیة الکل اعظم من الجزء. وکانهم ظنوا أن کل ما حکم به العقل فهو من الضروریات، مع ان قضیة الحسن و القبح من المشهورات بالمعنی الاخص و من قسم المحمودات خاصة، و الحاکم بها هو العقل العملی. وقضیة الکل اعظم من الجزء من الضروریات الاولیة و الحاکم بها هو العقل النظری. و قد تقدم الفرق بین العقلین کما تقدم الفرق بین المشهورات و الضروریات. فکان قیاسهم قیاسا مع الفارق العظیم، و التفاوت واقع بینهما لا محالة، و لا یضر هذا فی کون الحسن و القبح عقلیین، فانه اختلط علیهم معنی العقل الحاکم فی مثل هذه القضایا، فظنوه شیئاً واحداً، کما لم یفرقوا بین المشهورات و الیقینیات فحسبوهما شیئاً واحداً، مع أنهما قسمان متقابلان.

3 الخلقیات

وتسمی الاراء المحمودة أیضاً و هی حسب تعریف المنطقیین ما تطابق علیها اراء العقلاء من اجل قضاء الخلق الانسانی بذلک؛ کالحکم بوجوب محافظة الحرم أو الوطن، وکالحکم بحسن الشجاعة و الکرم وقبح الجبن و البخل.  
والخلق ملکة فی النفس تحصل من تکرر الافعال الصادرة من المرء علی وجه یبلغ درجة یحصل منه الفعل بسهولة، کالکرم فانه لا یکون خلقا للانسان الا بعد أن یتکرر منه فعل العطاء بغیر بدل حتی یحصل منه الفعل بسهولة من غیر تکلف.  
(أقول): هکذا عرفوا الخلقیات و الخلق. فجعلوا السبب فی حصول الشهرة فیها هو الخلق بهذا المعنی باعتباره داعیا للعقل العملی الی ادراک أن هذا مما ینبغی فعله أو مما ینبغی ترکه. ولکنا اذا وقفنا نجد أن الاخلاق الفاضلة غیر عامة عند الجمهور، بل القلیل منهم من یتحلی بها، مع أنه لا ینکر أن الخلقیات مشهورة یحکم بها حتی من لم یرزق الخلق الفاضل، فان الجبان یری حسن الشجاعة ویمدح صاحبها ویتمناها لنفسه اذا رجع الی نفسه وأصغی الیها، ولکنه یجبن فی موضع الحاجة الی الشجاعة، و کذلک البخیل و المتکبر و الکاذب. و لو کان الخلق بذلک المعنی هو السبب للحکم فیها لحکم الجبان بحسن الجبن وقبح الشجاعة، و البخیل بقبح الکرم وحسن الامساک، و الکذاب بقبح الصدق وحسن الکذب … وهکذا. و الصحیح فی هذا الباب أن یقال:  
إن الله تعالی خلق فی قلب الانسان حساً وجعله حجة علیه یدرک به محاسن الافعال ومقابحها، و ذلک الحس هو (الضمیر) بمصطلح علم الاخلاق الحدیث، و قد یسمی بالقلب أو العقل العملی او العقل المستقیم أو الحس السلیم عند قدماء الاخلاق. وتشیر الیه کتب الاخلاق عندهم.  
فهذا الحس فی القلب أو الضمیر هو صوت الله المدوی فی دخیلة نفوسنا یخاطبها به ویحاسبها علیه. ونحن نجده کیف یؤنب مرتکب الرذیلة ویقّر عین فاعل الفضیلة.  
و هو موجود فی قلب کل انسان، وجمیع الضمائر تتحد فی الجواب عند استجوابها عن الافعال، فهی تشترک جمیعا فی التمییز بین الفضیلة و الرذیلة، و إن اختلفت فی قوة هذا التمییز وضعفه، کسائر قوی النفس اذ تتفاوت فی الافراد قوة وضعفا.  
ولاجل هذا کانت (الخلقیات) من المشهورات، و إن کانت الاخلاق الفاضلة لیست عامة بین البشر، بل هی من خاصة الخاصة.  
نعم الاصغاء الی صوت الضمیر و الخضوع له لا یسهل علی کل انسان الا بالانقطاع الی دخیلة نفسه و التحول عن شهواته واهوائه. کما أن الخلق عامة لا یحصل له و إن کان له ذلک الاصغاء الا بتکرر العمل واتخاذه عادة حتی تتکوّن عنده ملکة الخلق التی یسهل معها الفعل. وبالاخص الخلق الفاضل، فان افعاله التی تحققه تحتاج الی مشقة وجهاد وریاضة، لانها دائما فی حرب مع الشهوات و الرغبات. و لیس الظفر الا بعد الحرب.

4 الانفعالیات

وهی التی یقبلها الجمهور بسبب انفعال نفسانی عام، کالرقة و الرحمة و الشفقة و الحیاة و الانفة و الحمیة و الغیرة، و نحو ذلک من الانفعالات التی لا یخلو منها انسان غالباً.  
فتری الجمهور یحکم مثلاً بقبح تعذیب الحیوان لا لفائدة، و ذلک اتباعا لما فی الغریزة من الرقة و الرحمة. بل الجمهور بغریزته یحکم بقبح تعذیب ذی الروح مطلقا و إن کان لفائدة لو لا أن تصرف عنه الشرایع و العادات.  
والجمهور یمدح من یعین الضعفاء و المرضی ویعنی برعایة الایتام و المجانین لانه مقتضی الرحمة و الشفقة، کما یحکم بقبح کشف العورة لانه مقتضی الحیاء، ویمدح المدافع عن الاهل و العشیرة أو الوطن و الامة لانه مقتضی الحمیة و الغیرة … الی غیر ذلک من الاحکام العامة عند الناس.

5 العادیات

وهی التی یقبلها الجمهور بسبب جریان العادة عندهم، کاعتیادهم احترام القادم بالقیام، و الضیف بالضیافة، و الرجل الدینی أو الملک بتقبیل یده، فیحکمون لاجل ذلک بوجوب هذه الاشیاء لمن یستحقها.  
والعادات العامة کثیرة. و قد تکون عادة لاهل بلد فقط أو قطر أو أمة أو جمیع الناس، فتختلف لاجلها القضایا التی یحکم بها حسب العادة، فتکون مشهورة عند أهل بلد أو قطر أو أمة غیر مشهورة عند غیرهم، بل یکون المشهور ضدها.  
والناس یمدحون المحافظ علی العادات، ویذمون المخالف المستهین بها. سواء کانت العادات سیئة أو حسنة، فنراهم یذمون من یرسل لحیته اذا کانوا اعتادوا حلقها، ویذمون الحلیق لانهم اعتادوا ارسالها. ونراهم یذمون من یلبس غیر المالوف لمجرد آن هم لم یعتادوا لبسه.  
ومن أجل ذلک نری الشارع حَّرم (لباس الشهرة) ، و الظاهر ان سر التحریم أن لباس الشهرة یدعو الی اشمئزاز الجمهور من اللابس وذمهم له. واهم أغراض الشارع الالفة بین الناس وتقاربهم واجتماع کلمتهم. وورد عنه (رحم الله امرأ جبّ الغیبة عن نفسه).  
کما ورد فی الشریعة الاسلامیة المطهرة ان منافیات المّروة مضرة فی العدالة کالاکل حال المشی فی الطریق العام أو السوق و الجلوس فی الاماکن العامة کالمقاهی لشخص لیس من عادة صنفه ذلک. و ما منافیات المروة الا منافیات العادة المالوفة.

6 الاستقرائیات

وهی التی یقبلها الجمهور بسبب استقرائهم التام أو الناقص، کحکمهم بان تکرار الفعل الواحد ممل، و إن الملک الفقیر لا بد أن یکون ظالما، الی کثیر من امثال ذلک من القضایا الاجتماعیة و الاخلاقیة ونحوها.  
وکثیراً ما یکفی عوام الناس وجمهورهم بوجود مثال واحد أو أکثر للقضیة، فتشتهر بینهم عند ما لم یقفوا علی نقض ظاهر لها، کتشاؤم الاوربیین من رقم (13) لان واحدا منهم أو أکثر اتفق له ان نکب عند ما کان له هذا الرقم، وکتشاؤم العرب من نعاب الغراب وصیحة البومة کذلک. ومثل هذا کثیر عند الناس.

4 الوهمیات

والمقصود بها القضایا الوهمیة الصرفة. و هی قضایا کاذبة الا أن الوهم یقضی بها قضاء شدید القوة، فلا یقبل ضدها و ما یقابلهاحتی مع قیام البرهان علی خلافها.  
فان العقل یؤمن بنتیجة البرهان ولکن الوهم یعاند و لا یزال یتمثل ما قام البرهان علی خلافه کما ألفه، ممتنعا من قبول خلافه.  
ولذا تعد الوهمیات من المعتقدات:  
الا تری أن وهم الاکثر یستوحش من الظلام ویخاف منه، مع ان العقل لا یجد فرقا فی المکان بین ان یکون مظلما أو منیراً، فان المکان هو المکان فی الحالین، و لیس للظلمة تأثیر فیه یوجب الضرر أو الهلاک. ویخاف أیضاً من المیت و هو جماد لا یتحرک و لا یضر لا ینفع، و لو عادت الیه الحیاة فرضا فهو انسان مثله کما کان حیا، و قد یکون من أحب الناس الیه.  
ومع توجه النفس الی هذه البدیهیة العقلیة ینکرها الوهم ویعاند، فیستولی علی النفس فقد تضطرب من الظلمة و من المیت، لان البدیهة الوهمیة أقوی تاثیراً علی النفس من البرهان.  
ولاجل ان یتضح لک هذا الامر جرب نفسک واسأل اصدقاءک: کیف یتمثل لاحدکم فی وهمه دورة شهور السنة؟ تامل ما أرید ان أقول لک. فان الانسان علی الاکثر لا بد أن یتوهم دورة شهور السنة أو ایامها بشکل محسوس من الاشکال الهندسیة (تأمل فی نفسک جیداً) انه لا بد ان نتوهم هذه الدورة علی شکل دائرة منتظمة، أو غیر منتظمة، أو مضرساً بعدد الشهور، أو شکلاً مضلعاً متساوی الاضلاع أو غیر منتظم فی اضلاع اربعة أو اکثر أو اقل. مع ان السنة ودورة ایامها وشهورها من المعانی المجردة غیر المحسوسة، و هذا واضح للعقل، غیر ان الوهم اذا خطرت له السنة تمثلها فی شکل هندسی وهمی یخترعه فی ایام طفولته من حیث لا یشعر، ویبقی وهمه معاندا مصراً علی هذا التمثل الکاذب. ولعلم الانسان بکذب هذا الوهم وسخافته قد یخجل من ذکره لغیره ولکنه لا ینفک عنه فی سره. وإنما أذکر هذا المثال لانه یسیر لا خطر فی ذکره و هو یؤدی الغرض من ذکره.  
والسر فی ذلک أن الوهم تابع منقاذ للحس ومکبل به، فما لا یقبله الحس لا یقبله الوهم الا لابسا ثوب المحسوس، و إن کانت له قابلیة ادراک المجردات عن الحس کقابلیته لادراک المحسوسات.  
فاذا کانت احکام الوهم جاریة فی نفس المحسوسات فان العقل یصدقه فیها فیتطابقان فی الحکم، کما فی الاحکام الهندسیة، ومثل ما اذا حکم الوهم بأن هذین الجسمین لا یحلان فی مکان واحد بوقت واحد، فإن العقل أیضاً یساعده فیه لحکمه بأن کل جسمین مطلقاً کذلک، فیتطابقان.  
وإذا کانت احکامه فی غیر المحسوسات، و هی التی نسمیها بالقضایا الوهمیة الصرفة، فلا بد أن تکون کاذبة لاصرار الوهم علی تمثیلها علی نهج المحسوسات.  
وهی بحسب ضرورة العقل لیست منها، کما سبق فی الامثلة المتقدمة، فان العقل هو الذی ینزع عنها ثوب الحس الذی اضفاه علیها الوهم.  
ومن امثلة ذلک حکم الوهم بأن کل موجود لا بد ان یکون مشاراً الیه و له وضع وحیز. و لا یمکنه ان یتمثله الا کذلک، حتی انه یتمثل الله تعالی فی مکان مرتفع علینا، وربما کانت له هیئة انسان مثلا. ویعجز أیضاً عن تمثیل القبلیة و البعدیة غیر الزمانیة، ویعجز عن تمثیل اللا نهایة، فلا یتمثل عنده کیف أنه تعالی کان و لیس معه شیء حتی الزمان، و انه سرمدی لا أول لوجوده و لا آخر. و إن کان العقل حسبما یسوق الیه البرهان یستطیع ان یؤمن بذلک ویصدق به تصدیقا لا یتمثل فی النفس، لان الوهم له السیطرة و الاستیلاء علیها من هذه الجهة.  
فإن کان الوهم مسیطراً علی النفس علی وجه لا یدع له مجالا للتصدیق بوجود مجرد عن الزمان و المکان، فان العقل عند ما یمنعها من تجسیمه وتمثیله کالمحسوس تهرب النفس من حکم العقل وتلتجیء إلی أن تنکر وجوده رأساً شأن الملحدین.  
ومن أجل هذا کان الناس لغلبة الوهم علی نفوسهم بین مجسم وملحد. وقلَّ من یتنور بنور العقل ویجرد نفسه عن غلبة اوهامها، فیسمو بها الی ادراک ما لا یناله الوهم. ولذا قال تعالی فی کتابه المجید:  
}وما اکثر الناس و لو حرصت بمؤمنین{ فنفی الایمان عن أکثر الناس. ثم هؤلاء المؤمنون القلیلون قال عنهم: }وما یؤمن أکثرهم بالله الا وهم مشرکون{ یعنی آن هم فی حین ایمانهم هم مشرکون. و ما ذلک الا لانهم لغلبة الوهم انما یعبدون الاصنام التی ینحتونها باوهامهم، والا کیف یجتمع الایمان و الشرک فی آن واحد اذا ارید بالشرک من الایة معناه المعروف و هو العبادة للاصنام الظاهریة.  
والخلاصة، ان القضایا الوهمیة الصرفة التی نسمیها (الوهمیات) هی عبارة عن احکام الوهم فی المعانی المجردة عن الحس. و هی قضایا کاذبة لا ظل لها من الحقیقة، ولکن بدیهة الوهم لا تقبل سواها. ولذلک یستخدمها المغالط فی اقیسته، کما سیاتی فی (صناعة المغالطة). الا ان العقل السلیم من تأثیر الوهم یتجرد عنه و لا یخضع لحکمه، فیکشف کذب احکامه للنفس

5 المسلمات

وهی قضایا حصل التسالم بینک وبین غیرک علی التسلیم بأنها صادقة، سواء کانت صادقة فی نفس الامر، أو کاذبة کذلک، أو مشکوکة.  
والطرف الآخر ان کان خصما فإن استعمال المسلمات فی القیاس معه یراد به افحامه. و إن مسترشدا فإنه یراد به ارشاده واقناعه لیحصل له الاعتقاد بالحق بأقرب طریق عند ما لا یکون مستعداً لتلقی البرهان وفهمه.  
ثم ان المسلمات اما (عامة) سواء کان التسلیم بها من الجمهور عند ما تکون من المشهورات او کان التسلیم بها من طائفة خاصة کأهل دین او ملة او علم خاص.  
وخصوص هذه المسلمات فی علم خاص تسمی (الاصول الموضوعة) لذلک العلم، عند ما یکون التسلیم بها عن مسامحة علی سبیل حسن الظن من المتعلم بالمعلم. و هذه الاصول الموضوعة هی مبادئ ذلک العلم التی تبتنی علیها براهینه و إن کان قد یبرهن علیها فی علم آخر، و اما اذا کان التسلیم بها من المتعلم من باب المجاراة مع الاستنکار و التشکیک بها کما یقع ذلک فی المجادلات فتسمی حینئذ ب (المصادرات).  
واما (خاصة) اذا کان التسلیم بها من شخص معین و هو طرفک الآخر فی مقام الجدل و المخاصمة، کالقضیة التی تؤخذ من اعترافات الخصم، لیبتنی علیها الاستدلال فی ابطال مذهبه أو دفعه.

6 المقبولات

وهی قضایا مأخوذة ممن یوثق بصدقه تقلیداً، اما لأمر سماوی کالشرایع و السنن المأخوذة عن النبی و الامام المعصوم، و اما لمزید عقله وخبرته کالمأخوذات من الحکماء وافاضل السلف و العلماء الفنیین من آراء فی الطب أو الاجتماع أو الاخلاق أو نحوها، وکأبیات تورد شواهد لشاعر معروف، وکالامثال السائرة التی تکون مقبولة عند الناس و إن لم تؤخذ من شخص معین، وکالقضایا الفقهیة الماخوذة تقلیدا عن المجتهد.  
ان هذه القضایا وامثالها هی من أقسام المعتقدات. و الاعتقاد بها أما علی سبیل القطع أو الظن الغالب، ولکن علی کل حال منشأ الاعتقاد بها هو التقلید للغیر الموثوق بقوله کما قدمنا. وبهذا تفترق عن الیقینیات و المظنونات.  
وقد تکون قضیة واحدة یقینیة عند شخص ومقبولة عند شخص آخر باعتبارین، کما قد تکون من المشبهات أو المسلمات باعتبار ثالث أو رابع … وهکذا.

7 المشبهات

وهی قضایا کاذبة یعتقد بها، لأنها تشبه الیقینیات او المشهورات فی الظاهر، فیغالط فیها المستدل غیره لقصور تمییز ذلک الغیر بین ما هو هو وبین ما هو غیره، او لقصور نفس المستدل، او لغیر ذلک.  
والمشابهة اما من ناحیة لفظیة مثل ما لو کان اللفظ مشترکاً أو مجازاً فاشتبه الحال فیه، و اما من ناحیة معنویة مثل ما لو وضع ما لیس بعلة علة و نحو ذلک. وتفصیل اسباب الاشتباه یأتی فی (صناعة المغالطة) ، لان مادة المغالطة هی المشبهات و الوهمیات. وأهمها المشبهات.

8 المخیلات

وهی قضایا لیس من شأنها ان توجب تصدیقا، الا انها توقع فی النفس تخییلات تؤدی الی انفعالات نفسیة، من انبساط فی النفس او انقباض، و من استهانة بالامر الخطیر او تهویل او تعظیم للشیء الیسیر، و من سرور وانشراح او حزن وتالم، و من شجاعة واقدام او جبن واحجام.  
وتاثیر هذه القضایا (التی هی مواد مواد صناعة الشعر کما سیأتی) فی النفس ناشئ من تصویر المعنی بالتعبیر تصویرا خیالیا خلاباً و إن کان لا واقع له.  
وکلما استعملت المجازات و التشبیهات و الاستعارات وأنواع البدیع فی مثل هذه القضایا کانت أکثر تاثیرا فی النفس، لان هذه المزایا تضفی علی الالفاظ و المعانی جمالا یستهوی المشاعر ویثیر التخیلات. و إذا أنضم الیها الوزن و القافیة او التسجیع و الازدواج زاد تأثیرها. ثم یتضاعف الاثر اذا کان الصوت المؤدی لها رقیقا ومشتملا علی نغمة موسیقیة مناسبة للوزن ونوع التخییل.  
کل ذلک یدل علی ان المخیلات لیس تاثیرها فی النفس لاجل کونها تتضمن حقیقة یصدق بها، بل حتی لو علم کذبها فان لها ذلک التاثیر المنتظر منها. و ما ذلک الا لان التصویر فیها للمعنی مع ما ینضم الیه من مساعدات هو الذی یستهوی النفس ویؤثر فیها. وسیاتی تفصیل ذلک فی صناعة الشعر.  
وبهذا ینتهی ما اردناه من الکلام علی مواد الاقیسة فی هذه المقدمة. و لا بد قبل الدخول فی الصناعات الخمس من بیان الحصر فیها وبیان فائدتها علی الاجمال؛  
فنقول:

أقسام الأقیسة بحسب المادة

تقدم فی التمهید لهذا الباب أن القیاس بحسب اختلاف المقدمات من حیث المادة وبحسب ما تؤدی الیه من نتائج وبحسب اغراض تألیفها، ینقسم الی البرهان و الجدل و الخطابة و الشعر و المغالطة.  
بیان ذلک: إن القیاس بحسب اختلاف المقدمات من جهة کونها یقینیة أو غیر یقینیة اما ان یفید تصدیقاً و اما تاثیراً آخر غیر التصدیق من التخیل و العجب ونحوهما. ثم (الأول) اما ان یفید تصدیقا جازما لا یقبل احتمال الخلاف أو تصدیقا غیر جازم یجوز فیه الخلاف أی (ظنیا). ثم ما یفید تصدیقا جازما اما أن یعتبر فیه ان یکون تألیفه لغرض ان ینتج حقا أم لا. ثم ما یعتبر فیه انتاج الحق اما ان تکون النتیجة حقا واقعا ام لا.  
فهذه خمسة أنواع:  
1 ما یفید تصدیقا جازما و کان المطلوب حقا واقعا، و هو (البرهان) و الغرض منه معرفة الحق من جهة ما هو حق واقعا.  
2 ما یفید تصدیقا جازما، و قد اعتبر فیه ان یکون المطلوب حقا ولکنه لیس بحق واقعا.  
و هو (المغالطة).  
3 ما یفید تصدیقا جازما ولکن لم یعتبر فیه أن یکون المطلوب حقا، بل المعتبر فیه عموم الاعتراف أو التسلیم، و هو (الجدل). و الغرض منه افحام الخصم و الزامه.  
4 ما یفید تصدیقا غیر جازم.  
و هو (الخطابة) و الغرض منه اقناع الجمهور.  
5 ما یفید غیر التصدیق من التخیل و التعجب ونحوهما و هو (الشعر) و الغرض منه حصول الانفعالات النفسیة.  
ثم ان البحث عن کل واحد من هذه الصناعات الخمس أو القدرة علی استعمالها عند الحاجة یسمی (صناعة) ، فیقال:  
صناعة البرهان وصناعة المغالطة … الخ.  
والصناعة اصطلاحا ملکة نفسانیة وقدرة مکتسبة یقتدر بها علی استعمال أمور لغرض من الاغراض، صادرا ذلک الاستعمال عن بصیرة بحسب الامکان، کصناعة الطب و التجارة و الحیاکة مثلا. ولذا من یغلط فی اقیسته لا عن بصیرة ومعرفة بموقع الغلط لا یقال ان عنده صناعة المغالطة، بل من عنده الصناعة هو الذی یعرف أنواع المغالطات ویمیز بین القیاس الصحیح من غیره ویغالط فی اقیسته عن عمد وبصیرة.  
والصناعة علی قسمین علمیة وعملیة، و هذه الصناعات الخمس من الصناعات العلمیة النافعة، وسیأتی فی البحث الآتی بیان فائدتها.

فائدة الصناعات الخمس علی الاجمال

اما منافع هذه الصناعات الخمس و الحاجة الیها، فان صناعتی البرهان و المغالطة تختص فائدتهما علی الاکثر بمن یتعاطی العلوم النظریة ومعرفة الحقائق الکونیة، ولکن منفعة صناعة البرهان له فبالذات کمعرفة الاغذیة فی نفعها لصحة الانسان، ومنفعة صناعة المغالطة له فبالعرض کمعرفة السموم فی نفعها للاحتراز عنها.  
واما الثلاث الباقیة، فان فائدتها عامة للبشر وتدخل فی أکثر المصالح المدنیة و الاجتماعیة. وأکثر ما تظهر فائدة صناعة الجدل لاهل الادیان وعلماء الفقة وأهل المذاهب السیاسیة لحاجتهم الی المناظرة و النقاش.  
وأکثر ما تظهر فائدة صناعتی الخطابة و الشعر للسیاسیین وقواد الحروب ودعاة الاصلاح لحاجتهم الی اقناع الجمهور ورضاهم وبعث الهمم فیهم وتحریض الجنود و الاتباع علی الاقدام و التضحیة. بل کل رئیس وصاحب دعوة حقة أو باطلة لا یستغنی عن استعمال هذه الصناعات الثلاث للتأثیر علی أتباعه ومریدیه ولتکثیر أنصاره.  
ومن العجب اهمال اکثر المؤلفین فی المنطق بحث هذه الصناعات، تفریطا بغیر وجه مقبول، الا اولئک الذین ألفوا المنطق مقدمة للفلسفة، فان من حقهم ان یقتصروا علی مباحث البرهان و المغالطة، کما صنع صاحب الاشارات و الحاج هادی السبزواری فی منظومته، اذ لا حاجة لهم فی باقی الصناعات.  
وأهم ما یحتاج الیه منها ثلاث: البرهان و الجدل و الخطابة. و قد ورد فی القران الکریم الترغیب فی استعمال الاسالیب الثلاثة فی الدعوة الالهیة و ذلک قوله تعالی:  
}وادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة وجادلهم بالتی هی احسن{، فان الحکمة هی البرهان، و الموعظة الحسنة من صناعة الخطابة، و من آداب الجدل أن یکون بالتی هی أحسن.  
هذا کل ما أردنا ذکره فی المقدمة. و قد آن الشروع فی بحث هذه الصناعات فی خمسة فصول. و علی الله التکلان.

1 صناعة البرهان

1 حقیقة البرهان

ان العلوم الحقیقیة التی لا یراد بها الا الحق الصراح لا سبیل لها الا سبیل البرهان، لانه هو وحده من بین انواع القیاس الخمسة یصیب الحق ویستلزم الیقین بالواقع. و الغرض منه معرفة الحق من جهة ما هو حق، سواء کان سعی الانسان للحق لاجل نفسه لیناجیها به ولیعمر عقله بالمعرفة، أو لغیره لتعلیمه وارشاده الی الحق.  
ولذلک یجب علی طالب الحقیقة الا یتبع الا البرهان، و إن استلزم قولا لم یقل به احد قبله.  
وقد عرفوه بأنه: «قیاس مؤلف من یقینیات ینتج یقینا بالذات اضطرارا» و هو نعم التعریف سهل واضح مختصر.  
ومن الواضح أن کل حجة لا بد ان تتألف من مقدمتین، و المقدمتان قد تکونان من القضایا الواجبة القبول، و هی الیقینیات التی مرَّ ذکرها، و قد لا تکونان منها، بل تکون واحدة منهما أو کلتاهما من أنواع القضایا الأخری السبع التی تقدم شرحها فی مقدمة هذا الباب.  
ثم المقدمة الیقینیة اما أن تکون فی نفسها بدیهیة من احدی البدیهیات الست المتقدمة، و اما ان تکون نظریة تنتهی الی البدیهیات.  
فاذا تألفت الحجة من مقدمتین یقینیتین سمیت (برهانا). و لا بدَّ أن ینتجا قضیة یقینیة لذات القیاس المؤلف منهما اضطرارا، عند ما یکون تألیف القیاس فی صورته یقینیا أیضا، کما کان فی مادته، فیستحیل حینئذ تخلف النتیجة لاستحالة تخلف المعلول عن علته، فیعلم بها اضطرارا لذات المقدمتین، بما لهما من هیئة التألیف علی صورة قیاس صحیح.  
وهذا معنی أن نتیجة البرهان ضروریة. ویعنون بالضرورة هنا معنی آخر غیر معنی (الضرورة) فی الموجهات، علی ما سیأتی.  
والخلاصة ان البرهان یقینی واجب القبول مادة وصورة، وغایته ان ینتج الیقین الواجب القبول، أی الیقین بالمعنی الاخص.

2 البرهان قیاس

ذکرنا فی تعریف البرهان بانه (قیاس) ، وعلیه فلا یسمی الاستقراء و لا التمثیل برهانا. وعلل بعضهم ذلک بأن الاستقراء و التمثیل لا یفیدان الیقین، ویجب فی البرهان أن یفید الیقین.  
والحق ان الاستقراء قد یفید الیقین، و کذلک التمثیل علی ما تقدم فی بابهما فی الجزء الثانی، بل تقدم ان أساس أکثر کبریات الاقیسة هو الاستقراء المعلل، و مع ذلک لا یسمی الاستقراء و لا التمثیل برهانا. و السر فی ذلک ان الاستقراء المفید للیقین و کذا التمثیل انما یفید الیقین حیث یعتمد علی القیاس، کما شرحناه فی التجریبات. وأشرنا فی الجزء الثانی ص 295 الی أن الاستقراء التام یرجع الی القیاس المقسم فراجع. اما الاستقراء الناقص المبنی علی المشاهدة فقط فانه لا یفید الیقین لانه لا یرجع الی القیاس و لا یعتمد علیه. فاتضح بالاخیر ان المفید للیقین هو القیاس فقط.  
ولیس معنی ذلک ان العلوم تستغنی عن الاستقراء و التمثیل أو التقلیل من شأنهما فی العلوم، بل العلوم الطبیعیة بأنواعها وعلم الطب ونحوه کلها تبتنی علی المجربات التی لا تحصل للعقل بدون الاستقراء و التمثیل، ولکن انما تفید الیقین حیث تعتمد علی القیاس. فرجع الامر کله الی القیاس.

3 البرهان لمّی وانیَّ

ان العمدة فی کل قیاس هو الحد الاوسط فیه، لانه هو الذی یؤلف العلاقة بین الاکبر و الاصغر، فیوصلنا الی النتیجة (المطلوب). و فی البرهان خاصة لا بد أن یفرض الحد الاوسط علة للیقین بالنتیجة، أی للیقین بنسبة الأکبر الی الأصغر، والا لما کان الاستدلال به اولی من غیره. ولذا یسمی الحد الأوسط (واسطة فی الاثبات).  
وعلیه فالحد الاوسط اما ان یکون مع کونه واسطة فی الاثبات واسطة فی الثبوت أیضا، أی یکون علة لثبوت الاکبر للاصغر، و اما أن لا یکون واسطة فی الثبوت.  
فان کان الاول (أی انه واسطة فی الاثبات و الثبوت معا) فان البرهان حینئذ یسمی (برهان لِمَ) او (البرهان اللمی) ، لانه یعطی اللمیة () فی الوجود و التصدیق معا، فهو معط للمیة مطلقاً فسمی به، کقولهم:  
«هذه الحدیدة ارتفعت حرارتها وکل حدیدة ارتفعت حرارتها فهی متمددة فینتج هذه الحدیدة متمددة» فالاستدلال بارتفاع الحرارة علی التمدد استدلال بالعلة علی المعلول. فکما اعطت الحرارة الحکم بوجود التمدد فی الذهن للحدیدة کذلک هی معطیة فی نفس الامر و الخارج وجود التمدد لها.  
وان کان الثانی (أی انه واسطة فی الاثبات فقط و لم یکن واسطة فی الثبوت) ، فیسمی (برهان ان) او (البرهان الانَّی) ، لانه یعطی الانیة (). والانیة مطلق الوجود.

4 أقسام البرهان الانَّی

والبرهان الإنَّی علی قسمین:  
1 ان یکون الاوسط معلولاً للاکبر فی وجوده فی الاصغر، لا علة، عکس (برهان لم) ، کما لو قیل فی المثال المتقدم:  
«هذه الحدیدة متمددة، وکل حدیدة متمددة مرتفعة درجة حرارتها». فالاستدلال بالتمدد علی ارتفاع درجة الحرارة استدلال بالمعلول علی العلة. فیقال فیه: انه یستکشف بطریق الان من وجود المعلول علی وجود العلة، فیکون العلم بوجود المعلول سببا للعلم بوجود العلة. فلذلک یکون المعلول واسطة فی الاثبات أی علة للعلم بالعلة، و إن کان معلولا لها فی الخارج. ویسمی هذا القسم من البرهان الإنَّی (الدلیل).  
2 ان یکون الاوسط و الاکبر معاً معلولین لعلة واحدة، فیستکشف من وجود أحدهما وجود الآخر، فکل منهما اذا سبق العلم به یکون العلم به علة للعلم بالآخر، ولکن لا لأجل أن أحدهما علة للآخر، بل لکونهما متلازمین فی الوجود لاشتراکهما فی علة واحدة اذا وجدت لا بد أن یوجدا معا فاذا علم بوجود احدهما یعلم منه وجود علته لاستحالة وجود المعلول بلا علة، و إذا علم بوجود العلة علم منها وجود المعلول الآخر لاستحالة تخلف المعلول عن العلة. فیکون العلم علی هذا بأحد المعلولین مستلزما للعلم بالآخر بواسطة.  
ولیس لهذا القسم الثانی اسم خاص. وبعضهم لا یسمیه البرهان الانی، بل یجعل البرهان الانی مختصا بالقسم الأول المسمی بالدلیل، ویجعل هذا القسم واسطة بینه وبین اللمی. فتکون اقسام البرهان ثلاثة: لمی و انی وواسطة بینهما.  
وفی الحقیقة ان هذا القسم فیه استکشافان واستدلالان: استدلال بالمعلول علی العلة المشترکة، ثم استدلال بالعلة المشترکة علی المعلول الاخر، کما تقدم، ففیه خاصة البرهان الانی فی الاستدلال الاول وخاصة البرهان اللمی فی الاستدلال الثانی. فلذا جعلوه واسطة بینهما لجمعه بین الطریقتین. و الاحسن جعله قسما ثانیا للانی کما صنع کثیر من المنطقیین رعایة للاستدلال الاول فیه. و الامر سهل.

5 الطریق الاساس الفکری لتحصیل البرهان

عند العقلاء قضیتان أولیتان لا یشک فیهما الا مکابر أو مریض العقل، لانهما اساس کل تفکیر، و لم یتم اختراع و لا استنباط و لا برهان بدونهما، حتی الاعتقاد بوجود خالق الکائنات وصفاته مرتکز علیهما. وهما:  
1 (ان کل ممکن لا بد له من علة فی وجوده). ویعبر عن هذه البدیهة أیضا بقولهم:  
(استحالة وجود الممکن بلا علة).  
2 (کل معلول یجب وجوده عند وجود علته). ویعبر عنها أیضا بقولهم:  
(استحالة تخلف المعلول عن العلة).  
ولما کان الیقین بالقضیة من الحوادث الممکنة فلا بد له من علة موجبة لوجوده، بناء علی البدیهة الأولی. و هذه العلة قد تکون من الداخل و قد تکون من الخارج.  
(الأول) ان تکون من الداخل. ومعنی ذلک ان نفس تصور اجزاء القضیة (طرفی النسبة) علة للحکم و العلم بالنسبة، کقولنا: «الکل أعظم من الجزء» و قولنا: «النقیضان لا یجتمعان». و البدیهیتان اللتان مرَّ ذکرهما فی صدر البحث أیضا من هذا الباب، فان نفس تصور الممکن و العلة کاف للحکم باستحالة وجود الممکن بلا علة، ونفس تصور العلة و المعلول کاف للحکم باستحالة تخلفه عن علته. فلا یحتاج الیقین فی مثل هذه القضایا الی شیء آخر وراء نفس تصوَّر طرفی القضیة. ولذا تسمی هذه القضایا ب (الاولیة) کما تقدم فی بابها، لانها اسبق من کل قضیة لدی العقل. ولاجل هذا قالوا ان القضایا الاولیات هی العمدة فی مبادئ البرهان.  
(الثانی) ان تکون العلة من الخارج. و هذه العلة الخارجة علی نحوین:  
1 أن تکون أحدی الحواس الظاهرة أو الباطنة، و ذلک فی المشاهدات و المتواترات اللتین هما من البدیهیات الست. وقضایاها من الجزئیات، فإن العقل هو الذی یدرک أن هذه النار حارة أو مکة موجودة، ولکن ادراکه لهذه الاشیاء لیس ابتداء بمجرد تصوَّر الطرفین و لا بتوسط مقدمات عقلیة. وانما بتوسط احدی الحواس و هی جنوده التی یستعین بها فی ادراک المشاهدات ونحوها، فإنه یدرک الطعم بالذوق و اللون بالبصر و الصوت بالسمع … وهکذا، ثم یدرک بقوة أخری بأن ماله هذا اللون الاصفر مثلا له هذا الطعم الحامض.  
وقول الحکماء ان العقل لا یدرک الجزئیات، فإن غرضهم أنه لا یدرک الجزئیات بنفسه بدون استعمال آلة ادراکیة، والا فلیس المدرک للکلیات و الجزئیات الا القوة العاقلة. و لا یمکن أن یکون للسمع و البصر ونحوهما وجود وادراک مع قطع النظر عنها، غیر ان ادراک القوة العاقلة للمحسوسات لا یحتاج الی أکثر من استعمال آلة الادراک المختصلة فی ذلک المحسوس.  
ویختص ادراک القوة العاقلة بتوسط الآلة فی خصوص الجزئیات، لأن الحسَّ بانفراده لا یفید رأیاً کلیاً، لأن حکمه مخصوص بزمان الاحساس فقط، و إذا أراد أن یتجاوز الادراک الی الأمور الکلیة فلا بد أن یستعین بمقدمات عقلیة وقیاسات منطقیة لیستفید منها الرأی الکلی. فالمشاهدات و کذلک المتوترات تصلح لأن تکون مبادئ یقتنص منها التصورات الکلیة و التصدیقات العامة، بل لو لا تتبع المشاهدات لم نحصل علی کثیر من المفاهیم الکلیة و الآراء العلمیة. ولذا قیل (من فقد حسا فقد علما). وتفصیل هذه الابحاث یحتاج الی سعة من القول لا یساعد علیه هذا الکتاب.  
2 ان تکون العلة الخارجة هی القیاس المنطقی. و هذا القیاس علی قسمین:  
(القسم الاول) ان یکون حاضراً لدی العقل لا یحتاج الی إعمال فکر، فلا بد أن یکون معلوله و هو الیقین بالنتیجة حاضراً أیضاً ضروری الثبوت. و هذا شأن المجربات و الحدسیات و الفطریات التی هی من أقسام البدیهیات، اذ قلنا سابقا ان المجربات و الحدسیات تعتمد علی قیاس خفی حاضر لدی الذهن، و الفطریات قضایا قیاساتها معها.  
وانما سمیت (ضروریة) لضرورة الیقین بها بسبب حضور علتها لدی العقل بلا کسب.  
وإلی هنا انتهی بنا القول إلی استقصاء جمیع البدیهیات الست (التی هی أساس البراهین ورکیزة کل تفکیر ورأس المال العلمی لتاجر العلوم) ، والی استقصاء أسباب الیقین بها. فالاولیات علة یقینها من الداخل، و المشاهدات و المتواترات علتها من الخارج و هی الالة الحاسة، و الثلاث الباقیة علتها من الخارج ایضا و لیست هی الا القیاس الحاضر.  
(القسم الثانی) ان لا یکون القیاس حاضراً لدی العقل، فلا بد للحصول علی الیقین من السعی لاستحضاره بالفکر و الکسب العلمی، و ذلک بالرجوع إلی البدیهیات (وهذا هو موضع الحاجة الی البرهان) ، فاذا حضر هذا القیاس انتظم البرهان اما علی طریق اللم أو الإن. فاستحضار علة الیقین غیر الحاضرة هو الکسب و هو المحتاج إلی النظر و الفکر. و الذی یدعو الی هذا الاستحضار البدیهیة الأولی المذکورة فی صدر البحث و هی استحالة وجود الممکن بلا علة، و إذا حضرت العلة انتظم البرهان کما قلنا أی یحصل الیقین بالنتیجة، و ذلک بناء علی البدیهیة الثانیة، و هی استحالة تخلف المعلول عن العلة.  
فاتضح من جمیع ما ذکرنا کیف نحتاج الی البرهان وسر الحاجة إلیه، و انه یرتکز اساسه علی هاتین البدیهتین اللتین هما الطریق الاساس الفکری لتحصیل کل برهان.

6 البرهان اللمی مطلق و غیر مطلق

قد عرفت ان البرهان اللمی ما کان الاوسط فیه علة لثبوت الأکبر للاصغر ومعنی ذلک أنه علة للنتیجة. و هذا علی نحوین:  
1 ان یکون علة لوجود الأکبر فی نفسه علی الاطلاق، ولاجل هذا یکون علة لثبوته للاصغر، باعتبار أن المحمول الذی هو الاکبر هنا لیس وجوده الا وجوده لموضوعه و هو الأصغر، و لیس له وجود مستقل عن وجود موضوعه، کالمثال المتقدم و هو مثال علیه ارتفاع الحرارة لتمدد الحدیدة. ویسمی هذا النحو (البرهان اللمی المطلق).  
2 ان لا یکون علة لوجود الأکبر علی الاطلاق، وانما یکون علة لوجوده فی الأصغر. ویسمی هذا النحو (البرهان اللمی غیر المطلق). وانما صح ان یکون علة لوجود الاکبر فی الاصغر و لیس علة لنفس الاکبر فباعتبار ان وجود الأکبر فی الأصغر غیر علة نفس الأکبر. و المقتضی لکون البرهان لمیّاً لیس الا علیة الأوسط لوجود الأکبر فی الأصغر، سواء کان علة أیضا لوجود الأکبر فی نفسه، کما فی النحو الأول أی البرهان اللمی المطلق، او کان معلولا للأکبر فی نفسه، أو کان معلولاً للأصغر، أو لیس معلولا لکل منهما.  
مثال الأول و هو ما کان معلولاً للأکبر قولنا: «هذه الخشبة تتحرک إلیها النار. وکل خشبة تتحرک إلیها النار توجد فیها النار» فوجود النار أکبر، وحرکة النار أوسط، و الحرکة علة لوجود النار فی الخشبة، ولکنَّها لیست علة لوجود النار مطلقاً، بل الأمر بالعکس فإن حرکة النار معلولة لطبیعة النار.  
ومثال الثانی و هو ما کان معلولاً للأصغر قولنا: «المثلث زوایاه تساوی قائمتین. وکل ما یساوی قائمتین نصف زوایا المربع» فالأوسط (مساواة القائمتین) معلول للأصغر و هو (زوایا المثلث): و هو فی الوقت نفسه علة لثبوت الأکبر (نصف زوایا المربع) للاصغر (زوایا المثلث).  
ومثال الثالث و هو ما لم یکن معلولاً لکل من الأصغر و الأکبر نحو:  
«هذا الحیوان غراب. وکل غراب أسود» فالغراب و هو الأوسط لیس معلولاً للأصغر و لا للأکبر، مع أنه علة لثبوت وصف السواد لهذا الحیوان.

7 معنی العلة فی البرهان اللمی

قلنا: ان البرهان اللمی ما کان فیه الأوسط علة لثبوت الأکبر للأصغر، و قد یسبق ذهن الطالب إلی أن المراد من العلة خصوص العلة الفاعلیة، ولکن فی الواقع أن العلة تقال علی أربعة أنواع و البرهان اللمی یقع بجمیعها، وهی:  
1 (العلة الفاعلیة) أو الفاعل أو السبب أو مبدأ الحرکة. ما شئت فعبر. و قد یعبر عنها بقولهم (ما منه الوجود) ، ویقصدون المفیض و المفید للوجود () أو المسبب للوجود کالبانی للدار و النجار للسریر و الاب للولد و نحو ذلک.  
ومثال أخذ الفاعل فی البرهان: «لم صار الخشب یطفو علی الماء؟ فیقال:  
لان الخشب ثقله النوعی أخف من ثقل الماء النوعی». ومثاله أیضاً ما تقدم فی مثال تمدد الحدید بالحرارة.  
2 (العلة المادیة) أو المادة التی یحتاج إلیها الشیء لیتکون ویحقق بالفعل بسبب قبوله للصورة. و قد یعبر عنها بقولهم (ما فیه الوجود) کالخشب و المسمار للسریر، و الجص و الآجر و الخشب ونحوها للدار، و النطفة للمولود. ومثال أخذ المادة فی البرهان قولهم:  
«لمَ یفسد الحیوان؟ فیقال:  
لانه مرکب من الاضداد».  
3 (العلة الصوریة) أو الصورة. و قد یعبَّر عنها بقولهم:  
(ما به الوجود) ، أی الذی یحصل به الشیء بالفعل، فانه ما لم تقترن الصورة بالمادة لم یتکوَّن الشیء و لم یتحقق، کهیئة السریر و الدار وصورة الجنین التی بها یکون انسانا. ومثال أخذ الصورة فی البرهان قولهم:  
«لمَ کانت هذه الزاویة قائمة؟ فیجاب: لأن ضلعیها متعامدان».  
4 (العلة الغائیة) أو الغایة. و قد یعبر عنها بقولهم:  
(ما له الوجود) ، أی التی لاجلها وجد الشیء وتکوَّن، کالجلوس للکرسی و السکنی للبیت. ومثال أخذ الغایة فی البرهان قولهم:  
«أنشأت البیت؟ فیجیب: لکی اسکنه» و «لمَ یرتاض فلان؟ فیجاب: لکی یصح». وهکذا.

8 تعقیب وتوضیح فی اخذ العلل حدودا وسطی

لا شک انما یحصل البرهان علی وجه یجب أن یعلم الذهن بوجود المعلول عند العلم بوجود العلة، إذا کانت العلة علی وجه إذا حصلت لا بد ان یحصل المعلول عندها. ومعنی ذلک ان العلة لا بد أن تکون کاملة تامة السببیة، والا اذا فرض حصول العلة و لا یحصل عندها المعلول لا یلزم من العلم بها العلم به.  
وعلیه یمکن للمتأمل أن یعقب علی کلامنا السابق، فیقول:  
إن العلة التامة التی لا یتخلف عنها المعلول هی الملتئمة من العلل الأربع فی الکائنات المادیة، اما کل واحدة منها فلیست بعلة تامة، فکیف صح أن تفرضوا وقوع البرهان اللمی فی کل واحدة منها؟  
وهذا کلام صحیح فی نفسه، ولکن إنما صح فرض وقوع البرهان اللمی فی واحدة من الأربع ففی موضع تکون العلل الباقیة مفروضة الوقوع متحققة و إن لم یصرح بها، فیلزم حینئذ من فرض وجود تلک العلة التی أخذت حداً أوسط وجود المعلول بالفعل لفرض حصول باقی العلل. لا لأنه یکتفی بأحدی العلل الاربع مجردة فی التعلیل، و لا لأن الواحدة منها هی مجموع العلل، بل لانها حسب الفرض لا ینفک وجودها عن وجود جمیعها، فتکون کل واحدة مشتملة علی البواقی بالقوة وقائمة مقامها. ولنتکلم عن کل واحدة من العلل کیف یکون فرض وجودها فرضا للبواقی فنقول:  
اما العلة الصوریة فإنه اذا فرض وجود الصورة فقد فرض وجود المعلول بالفعل لأن فعلیة الصورة فعلیة لذیها، فلا بد مع فرض وجود المعلول أن تکون العلل کلها حاصلة والا لما وجد وصار فعلیا.  
وکذا (العلة الغائیة) فانما یفرض وجود الغایة بعد فرض وجود ذی الغایة و هو المعلول، لأن الغایة فی وجودها الخارجی متاخرة عن وجود المعلول بل هی معلولة له، وانما العلة له هی الغایة بوجودها الذهنی العلمی.  
واما (العلة المادیة) فإنه فی کثیر من الأمور الطبیعیة یلزم عند حصول استعداد المادة لقبول الصورة حصول الصورة بالفعل، کما لو وضعت البذرة مثلاً فی أرض طیبة فی الوقت المناسب و قد سقیت بالماء فلا بد ان یحصل النبات، باعتبار ان الفاعل قوة طبیعیة فی جوهر المادة فلا یمکن الا أن یصدر عنها فعلها عند حصول الاستعداد التام، لأنه اذا طلبت المادة عند استعدادها بلسان حالها أن یفیض بارئ الکائنات علیها الوجود، فانه تعالی لا بخل فی ساحته، فلا بد ان یفیض علیها وجودها اللائق بها. و إذا وجدت الصورة فهو فرض وجود المعلول، لأن معنی حصول الصورة کما سبق حصول المعلول بالفعل.  
نعم بعض الأمور الطبیعیة لا یلزم من حصول استعداد المادة حصول الصورة بالفعل. و ذلک عند ما یکون حدوث تلک الصورة متوقفة علی حرکة من علة محرکة خارجة، کاستعداد النخلة للثمر، فإنما تتم ثمرتها بالفعل بعد التلقیح، و التلقیح حرکة من فاعل محرک خارج و هو الملقح.  
و من هذا الباب الأمور الصناعیة فإن مجرد استعداد الخشب لأن یصیر کرسیاً لا یصیره کرسیاً بالفعل ما لم یعمل الصانع فی نشره وترکیبه علی الوجه المناسب. وعلیه لا یقع البرهان اللمی فی أمثال هذه المواد، فلا تقع کل مادة حداً أوسط فلذا لا یصح أن یعلل کون الشیء کرسیا بقولنا: لأنه خشب.  
واما (العلة الفاعلیة) ، فلیس یجب من فرض الفاعل فی کثیر من الأشیاء وجود المعلول، بل لا یؤخذ حداً أوسط الا اذا کان فاعلا تاما، بمعنی أنه مشتمل علی تمام جهات تأثیره، کما اذا دل علی استعداد المادة ووجود جمیع الشرائط، فیما اذا کان المعلول من الأمور الطبیعیة المادیة. و ذلک کفرض وجود الحرارة فی الحدید الذی یلزم منه بالضرورة وجود التمدد، فالفاعل بدون الموضوع القابل لا یکون فاعلاً تاما، کما لا یکون القابل بدون الفاعل قابلاً بالفعل.  
ومن هذا الکلام یعلم ویتضح أنه لیس علی المطلوب الواحد فی الحقیقة الا برهان لمی واحد مشتمل علی جمیع العلل بالفعل أو بالقوة، و إن تعددت البراهین بحسب الظاهر بتعدد العلل حسب اختلافها، فالسؤال بلمَ إنما یطلب به معرفة العلة التامة، فإذا أجیب بالعلة الناقصة فإنه لا ینقطع السؤال بلم. و ما دام هنا شرط أو جزء من العلة لم یذکر فالسؤال باق حتی یجاب بجمیع العلل التی تتألف منها العلة التامة. وحینئذ یسقط السؤال بلم وینقطع.

9 شروط مقدمات البرهان

ذکروا لمقدمات شروطا ارتقت فی أکثر عباراتهم إلی سبعة، وهی:  
1 أن تکون المقدمات کلها یقینیة (وقد سبق أن ذلک هو المقوم لکون القیاس برهانا وتقدم أیضاً معنی الیقین هنا). فلو کانت أحدی مقدمتیه غیر یقینیة لم یکن برهاناً، و کان اما جدلیاً أو خطابیاً أو شعریاً أو مغالطیاً علی حسب تلک المقدمة. ودائما یتبع القیاس فی تسمیته أخس مقدماته.  
2 أن تکون المقدمات أقدم وأسبق بالطبع من النتائج لأنها لا بد أن تکون عللا لها بحسب الخارج. و هذا الشرط مختص ببرهان (لمَ).  
3 أن تکون أقدم عند العقل بحسب الزمان من النتائج حتی یصح التوصل بها إلی النتائج. فإن الأقدم فی نفس الأمر و هو الأقدم بالطبع شیء و الأقدم بالنسبة إلینا وبحسب عقولنا شیء آخر، فإنه قد یکون ما هو الأقدم بحسب الطبع کالعلة لیس أقدم بالنسبة إلی عقولنا بأن یکون العلم بالمعلول أسبق وأقدم من العلم بها، فإنه لا یجب فی کل ما هو أقدم بحسب الطبع أن یکون أقدم عند العقل فی المعرفة.  
4 أن تکون أعرف عند العقول من النتائج لیصح أن تعرفها، لأن المعرَّف یجب أن یکون أعرف من المعرَّف. ومعنی أنها أعرف أن تکون أکثر وضوحاً ویقینا لتکون سببا لوضوح النتائج، بداهة أن الوضوح و الیقین یجب أن یکون أولاً وبالذات للمقدمات، وثانیاً وبالعرض للنتائج.  
5 ان تکون مناسبة للنتائج، ومعنی مناسبتها أن تکون محمولاتها ذاتیة أولیة لموضوعاتها، علی ما سیأتی من معنی الذاتی و الأولی هنا، لأن الغریب لا یفید الیقین بما لا یناسبه لعدم العلة الطبیعیة بینهما. وبعبارة أخری کما قال الشیخ الرئیس فی کتاب البرهان من الشفا ص 72 «فإن الغربیة لا تکون عللا، و لو کانت المحمولات البرهانیة یجوز أن تکون غریبة لم تکن مبادئ البرهان عللا، فلا تکون مبادئ البرهان عللا للنتیجة».  
6 أن تکون ضروریة اما بحسب الضرورة الذاتیة أو بحسب الوصف. و لیس المراد من (الضروری) هنا المعنی المقصود منه فی القیاس، فإنه إذا قیل هناک: (کل ح ب بالضرورة) یعنون به أن کل ما یوصف بأنه (ح) کیفما اتفق وصفه به فهو موصوف بأنه (ب) بالضرورة و إن لم یکن موصوفا بأنه (ح) بالضرورة. و اما هنا فیعنون به المشروطة العامة أی ان کل ما یوصف بانه (ح) بالضرورة فانه موصوف بأنه (ب).  
7 ان تکون کلیة. و هنا أیضا لیس المراد من (الکلیة) المعنی المراد فی القیاس.  
بل المراد أن یکون محمولها مقولا علی جمیع أشخاص الموضوع فی جمیع الازمنة قولاً أولیاً و إن کان الموضوع جزئیاً أو مهملا، فالکلیة هنا یصح أن تقابلها الشخصیة.  
والمقصود من معنی الکلیة فی القیاس أن یکون المحمول مقولا علی کل واحد و إن لم یکن فی کل زمان. و لم یکن الحمل أولیا فتقابل الکلیة هناک القضیة الجزئیة و المهملة.  
وهذان الشرطان الأخیران یختصان بالنتائج الضروریة الکلیة، فلو جوزنا أن تکون نتیجة البرهان غیر ضروریة و غیر کلیة، فما کان بأس فی ان تکون أحدی المقدمات ممکنة أو غیر کلیة بذلک المعنی من الکلیة، لأنه لیس یجب فی جمیع مطالب العلوم أن تکون ضروریة أو کلیة، إلا أن یراد من الضروریة ضروریة الحکم و هو الاعتقاد الثانی و إن کانت جهة القضیة هی الامکان، فإن الیقین کما تقدم یجب أن یکون الاعتقاد الثانی فیه لا یمکن زواله. ولکن هذا الشرط عین الشرط یقینیة المقدمات و هو الشرط الاول.

10 معنی الذاتی فی کتاب البرهان

تقدم انه یشترط فی مقدمات البرهان أن تکون المحمولات ذاتیة للموضوعات وللذاتی فی عرف المنطقیین عدة معانی أحدهما الذاتی فی کتاب البرهان. و لا بأس ببیانها جمیعاً لیتضح المقصود هنا، فنقول:  
1 الذاتی فی باب الکلیات، ویقابله (العرضی). و قد تقدم فی الجزء الاول ص 90.  
2 الذاتی فی باب الحمل و العروض، ویقابله (الغریب) ، اذ یقولون: «ان موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة».  
و هو له درجات و فی الدرجة الأولی ما کان موضوعه مأخوذا فی حده، کالانف فی حد الفطوسة حینما یقال (الانف أفطس) فهذا المحمول ذاتی لموضوعه، لأنه إذا أرید تعریف الأفطس أخذ الأنف فی تعریفه. ثم قد یکون موضوع المعروض له ماخوذا فی حده، کحمل المرفوع علی الفاعل فإن الفاعل لا یؤخذ فی تعریف المرفوع ولکن الکلمة التی هی معروضة للفاعل تؤخذ فی تعریفه کما تؤخذ فی تعریف الفاعل. و قد یکون جنس المعروض له مأخوذا فی حده، کحمل المبنی علی الفعل الماضی مثلاً فإن الفعل لا یؤخذ فی تعریف المبنی ولکن جنسه و هو الکلمة هی التی تؤخذ فی حده. و قد یکون معروض الجنس ماخوذا فی حده کحمل المنصوب علی المفعول المطلق مثلا فان المفعول المطلق لا یؤخذ فی حده المنصوب و لا جنسه، و هو المفعول یؤخذ فی حده بل معروض المفعولیة و هو الکلمة تؤخذ فی حده. ویمکن جمع هذه المحمولات الذاتیة بعبارة واحدة فیقال:  
(المحمول الذاتی للموضوع ما کان موضوعه أو أحد مقوماته واقعاً فی حده) لأن جنس الموضوع مقوم له و کذا معروضه لأنه یدخل فی حده و کذا معروض جنسه کذلک.  
3 (الذاتی) فی باب الحمل أیضاً، و هو ما کان نفس الموضوع فی حد ذاته کافیا لانتزاع المحمول بدون حاجة إلی ضم شیء إلیه و هو الذی یقال له: (المنتزع عن مقام الذات) ویقابله ما یسمی المحمول بالضمیمة، مثل حمل الموجود علی الوجود وحمل الأبیض علی البیاض، لا مثل حمل الموجود علی الماهیة وحمل الأبیض علی الجسم، فإن هذا هو المحمول بالضمیمة فإن الماهیة موجودة ولکن لا بذاتها بل لعروض الوجود علیها، و الجسم أبیض ولکن لا بذاته بل لضم البیاض إلیه وعروضه علیه بخلاف حمل الموجود علی الوجود فإنه ذاتی له بدون ضم وجود آخر له بل بنفسه موجود، و کذا حمل الأبیض علی البیاض فإنه أبیض بذاته بدون ضم بیاض آخر إلیه فهو ذاتی له.  
4 (الذاتی) فی باب الحمل أیضا، ولکنه فی هذا القسم وصف لنفس الحمل لا للمحمول کما فی الاصطلاحین الاخیرین، فیقال الحمل الذاتی ویقال له الاولی أیضا. ویقابله الحمل الشایع الصناعی و قد تقدم ذلک فی الجزء الأول.  
5 (الذاتی) فی باب العلل، ویقابله (الاتفاقی) ، مثل ان یقال:  
اشتعلت النار فاحترق الحطب وابرقت السماء فقصف الرعد، فإنه لم یکن ذلک اتفاقیا بل اشتعال النار یتبعه احراق الحطب اذا مسها و البرق یتبعه الرعد لذاته، لا مثل ما یقال:  
فتح الباب فابرقت السماء، أو نظر لی فلان فاحترق حطبی أو حسدنی فلان فاصابنی مرض فإن هذه وأمثالها تسمی أمور اتفاقیة.  
اذا عرفت هذه المعانی للذاتی فاعلم أن مقصودهم من الذاتی فی کتاب البرهان ما یعم المعنی الأول و الثانی ویجمعهما فی البیان ان یقال:  
«الذاتی هو المحمول الذی یؤخذ فی حد الوضوع أو الموضوع أو احد مقوماته یؤخذ فی حده».

11 معنی الاوّلی

والمراد من الأولی هنا هو المحمول لا بتوسط غیره أی لا یحتاج إلی واسطة فی العروض فی حمله علی موضوعه، کما نقول: حسم أبیض وسطح أبیض فإن حمل أبیض علی السطح حمل أوَّلی اما حمله علی الجسم فبتوسط السطح فکان واسطة فی العروض، لأن حمل الابیض علی السطح أولاً وبالذات و علی الجسم ثانیاً وبالعرض.  
والتدقیق فی معنی الذاتی و الاولی له موضع آخر لا یسعه هذا المختصر. ولکن مما یجب ان یعلم هنا ان بعض کتب أصول الفقه المتأخرة وقع فیها تفسیر الذاتی الذی هو فی باب موضوع العلم المقابل له الغریب، بمعنی الاولی المذکور هنا.  
فوقعت من أجل ذلک اشتباهات کثیرة نستطیع التخلص منها إذا فرقنا بین الذاتی و الاوَّلی و لا نخلط أحدهما بالآخر.

2 صناعة الجدل أو آداب المناظرة

1 القواعد و الاصول

1 مصطلحات هذه الصناعة

لهذه الصناعة ککل صناعة مصطلحات خاصة بها و الآن نذکر بعضها فی المقدمة للحاجة فعلاً، ونرجئ الباقی إلی مواضعه.  
1 کلمة (الجدل) ، إن الجدل لغة هو اللدد و اللجاج فی الخصومة بالکلام، مقارناً غالباً لاستعمال الحیلة الخارجة أحیاناً عن العدل و الإنصاف. ولذا نهت الشریعة الإسلامیة عن المجادلة، لا سیما فی الحج و الاعتکاف.  
وقد نقل مناطقة العرب هذه الکلمة واستعملوها فی الصناعة التی نحن بصددها و التی تسمی بالیونانیة (طوبیقا).  
وهذه لفظة (الجدل) أنسب الألفاظ العربیة إلی معنی هذه الصناعة علی ما سیأتی توضیح المقصود بها، حتی من مثل لفظ المناظرة، و المحاورة و المباحثة، و إن کانت کلّ واحدة منها تناسب هذه الصناعة فی الجملة، کما استعملت کلمة (المناظرة) فی هذه الصناعة أیضا، فقیل (آداب المناظرة) و ألفت بعض المتون بهذا الاسم.  
وقد یطلقون لفظ (الجدّل) أیضاً علی نفس استعمال الصناعة کما أطلقوه علی ملکة استعمالها، فیریدون به حینئذ القول المؤلف من المشهورات أو المسلمات الملزم للغیر و الجاری علی قواعد الصناعة. و قد یقال له ایضا:  
القیاس الجدلی أو الحجة الجدلیة أو القول الجدلی. أما مستعمل الصناعة فیقال له: (مجادل) و (جدلی).  
2 کلمة (الوضع). ویراد بها هنا (الرأی المعتقد به أو الملتزم به) ، کالمذاهب و الملل و النحل و الأدیان و الآراء السیاسیة و الاجتماعیة و العلمیة، و ما إلی ذلک.  
والإنسان کما یعتنق الرأی ویدافع عنه لأنه عقیدته، قد یعتنقه لغرض آخر فیتعصب له ویلتزمه و إن لم یکن عقیدة له، فالرأی علی قسمین: رأی معتقد به ورأی ملتزم به، وکل منهما یتعلق به غرض الجدلی لإثباته أو نقضه، فأراد أهل هذه الصناعة أن یعبروا عن قسمین بکلمة واحدة جامعة، فاستعملوا کلمة (الوضع) اختصاراً، ویریدون به مطلق الرأی الملتزم سواء أکان معتقداً به‌ام لا.  
کما قد یسمّون أیضا نتیجة القیاس فی الجدل (وضعاً) و هی التی تسمی فی البرهان (مطلوبا). و علی هذا یکون معنی الوضع قریباً من معنی الدعوی التی یراد إثباتها أو إبطالها.

2 وجه الحاجة الی الجدل

إن الإنسان لا ینفک عن خلاف ومنازعات بینه وبین غیره من أبناء جلدته، فی عقائده وآرائه من دینیة وسیاسیة واجتماعیة ونحوها، فتتألف بالقیاس إلی کل وضع طائفتان: طائفة تناصره وتحافظ علیه، وأخری ترید نقضه وهدمه وینجر ذلک إلی المناظرة و الجدال فی الکلام، فیلتمس کلّ فریق الدلیل و الحجّة لتأیید وجهة نظره وإفحام خصمه أمام الجمهور.  
والبرهان سبیل قویم مضمون لتحصیل المطلوب، ولکن هناک من الأسباب ما یدعو إلی عدم الأخذ به فی جملة من المواقع، و اللجوء إلی سبیل آخر، و هو سبیل الجدل الذی نحن بصدده. و هنا تنبثق الحاجة إلی الجدل، فإّنه الطریقة المفیدة بعد البرهان. أما الأسباب الداعیة إلی عدم الأخذ بالبرهان فهی أمور.  
1 إن البرهان واحد فی کلّ مسألة لا یمکن أن یستعمله کل من الفریقین المتنازعین لأن الحق واحد علی کلّ حال، فإذا کان الحق مع أحد الفریقین فإنّ الفریق الآخر یلتجئ إلی سبیل الجدل لتأیید مطلوبه.  
2 إن الجمهور أبعد ما یکون عن إدراک المقدمات البرهانیة إذا لم تکن من المشهورات الذایعات بینهم، وغرض المجادل علی الأکثر إفحام خصمه أمام الجمهور فیلتجئ هنا إلی استعمال المقدمات المشهورة بالطریقة الجدلیة و إن کان الحق فی جانبه ویمکنه استعمال البرهان.  
3 انه لیس کل احد یقوی علی إقامة البرهان او إدراکه فیلتجئ المنازع إلی الجدل لعجزه عن البرهان أو لعجز خصمه عن إدراکه.  
4 إن المبتدئ فی العلوم قبل الوصول إلی الدرجة التی یتمکن فیها من إقامة البرهان علی المطالب العلمیة یحتاج إلی ما یمّرن ذهنه وقوته العقلیة علی الاستدلال علی المطالب بطریقة غیر البرهان، کما قد یحتاج إلی تحصیل القناعة و الاطمئنان إلی تلک المطالب قبل أن یتمکن من البرهان علیها. و لیس له سبیل إلی ذلک إلاّ سبیل الجدّل.  
وبمعرفة هذه الأسباب تظهر لنا قوة الحاجة الی الجدل ونستطیع ان نحکم بأنّه یجب لکل من تهمه المعرفة وکلّ من یرید أن یحافظ علی العقائد و الآراء أیة کانت أن یبحث عن صناعة الجدل وقوانینها وأصولها. و المتکفل بذلک هذا الفن الذی عنی به متقدموا الفلاسفة من الیونانیین وأهمله المتأخرون فی الدورة الإسلامیة إهمالاً لا مبرر له عدا فئة قلیلة من أعاظم العلماء کالرئیس ابن سینا و الخواجة نصیر الدین الطوسی إمام المحققین.

3 المقارنة بین الجدل و البرهان

قلنا إن الجدل أسلوب آخر من الاستدلال، و هو یأتی بالمرتبة الثانیة بعد البرهان، فلا بد من بحث المقارنة بینهما وبیان ما یفترقان فیه فنقول:  
1 إن البرهان لا یعتمد إلاّ علی المقدمات التی هی حق من جهة ما هو حق، لتنتج الحق، أما (الجدل) فإنّما یعتمد علی المقدمات المسلمة من جهة ما هی مسلمة، و لا یشترط فیها أن تکون حقاّ، و إن کانت حقاّ واقعاّ، إذ لا یطلب المجادل الحق بما هو حق کما قلنا بل إنّما یطلب إفحام الخصم و إلزامه بالمقدمات المسلمة سواء أکانت مسلمة عند الجمهور و هی المشهورات العامة و الذائعات، أم مسلمة عند طائفة خاصة یعترف بها الخصم، أم مسلمة عند شخص الخصم خاصة.  
2 إن الجدل لا یقوم إلا بشخصین متخاصمین، أما البرهان فقد یقام لغرض تعلیم الغیر وإیصاله إلی الحقائق فیقوم بین شخصین کالجدل، و قد یقیمه الشخص لیناجی به نفسه ویعلّمها لتصل إلی الحق.  
3 انه تقدم فی البحث السابق أن البرهان واحد فی کل مسألة لا یمکن أن یقیمه کل من الفریقین المتنازعین. أما الجدل فإنه یمکن ان یستعمله الفریقان معاً ما دام الغرض منه إلزام الخصم وإفحامه لا الحق بما هو حق، و ما دام إنه یعتمد علی المشهورات و المسلّمات التی قد یکون بعضها فی جانب الإثبات وبعضها الآخر فی عین الوقت فی جانب النفی. بل یمکن لأحد الفریقین أن یقیم کثیراً من الأدلة الجدلیة بلا موجب للحصر علی رأی واحد، بینما إن البرهان لا یکون إلاّ واحداً لا یتعدد فی المسألة الواحدة، و إن تعدد ظاهراً بتعدد العلل الأربع علی ما تقدم فی بحث البرهان.  
4 إن صورة البرهان لا تکون إلاّ من القیاس علی ما تقدم فی بحث البرهان أما المجادل فیمکن أن یستعمل القیاس و غیره من الحجج کالاستقراء و التمثیل، فالجدل أعم من البرهان من جهة الصورة، غیر أن أکثر ما یعتمد الجدل علی القیاس و الاستقراء.

4 تعریف الجدل

ویظهر بوضوح من جمیع ما تقدم صحة تعریف فن الجدل بما یلی:  
(إنه صناعة علمیة یقتدر معها حسب الإمکان علی إقامة الحجة من المقدمات المسلمة علی أی مطلوب یراد و علی محافظة أی وضع یتفق، علی وجه لا تتوجه علیه مناقضة).  
وإنما قید التعریف بعبارة (حسب الإمکان) فلأجل التنبیه علی أن عجز المجادل عن تحصیل بعض المطالب لا یقدح فی کونه صاحب صناعة، کعجز الطبیب مثلاً عن مداواة بعض الأمراض فإنه لا ینفی کونه طبیباً.  
ویمکن التعبیر عن تعریف الجدل بعبارة أخری کما یلی:  
(الجدل صناعة تمکن الإنسان من إقامة الحجج المؤلفة من المسلمات أو من ردها حسب الإرادة و من الاحتراز عن لزوم المناقضة فی المحافظة علی الوضع).

5 فوائد الجدل

مما تقدم تظهر لنا الفائدة الأصلیة من صناعة الجدل ومنفعتها المقصودة بالذات، و هی أن یتمکن المجادل من تقویة الآراء النافعة وتأییدها و من إلزام المبطلین و الغلبة علی المشعوذین، وذوی الآراء الفاسدة علی وجه یدرک الجمهور ذلک. ولهذا الصناعة فوائد أخر تقصد منها بالعرض، نذکر بعضها:  
1 ریاضة الأذهان وتقویتها فی تحصیل المقدمات واکتسابها، إذ یتمکن ذو الصناعة من إیراد المقدمات الکثیرة و المفیدة فی کل باب و من إقامة الحجة علی المطالب العلمیة و غیرها.  
2 تحصیل الحق و الیقین فی المسألة التی تعرض علی الإنسان، فإنه بالقوة الجدلیة التی تحصل له بسبب هذه الصناعة یتمکن من تألیف المقدمات لکل من طرفی الإیجاب و السلب فی المسألة. وحینئذ بعد الفحص عن حال کل منهما و التأمل فیهما قد یلوح الحق له، فیمیز أنه فی أی طرف منهما، ویزیف الطرف الآخر الباطل.  
3 التسهیل علی المتعلم المبتدئ لمعرفة المصادرات فی العلم الطالب له، بسبب المقدمات الجدلیة، إذ أنه بادئ بدء ینکرها ویستوحش منها، لأنه لم یقو بعد علی الوصول إلی البرهان علیها. و المقدمات الجدلیة تفیده التصدیق بها وتسهل علیه الاعتقاد بها فیطمئن إلیها قبل الدخول فی العلم ومعرفة براهینها.  
4 وتنفع هذه الصناعة أیضا طالب الغلبة علی خصومه، إذ یقوی علی المحاورة و المخاصمة و المراوغة و إن کان الحق فی جانب خصمه، فیستظهر علی خصمه الضعیف عن مجادلته ومجاراته، لا سیما فی هذا العصر الذی کثرت فیه المنازعات فی الآراء السیاسیة و الاجتماعیة.  
5 وتنفع أیضا الرئیس للمحافظة علی عقائد أتباعه عن المبتدعات.  
6 وتنفع أیضا الذین یسمّونهم فی هذا العصر المحامین الذین اتخذوا المحاماة و الدفاع عن حقوق الناس مهنة لهم، فإنهم أشد ما تکون حاجتهم إلی معرفة هذه الصناعة، بل إنها جزء من مهنتهم فی الحقیقة.

6 السؤال و الجواب

تقدم أن الجدل لا یتم إلاّ بین طرفین متنازعین فالجدلی شخصان: (أحدهما) محافظ علی وضع وملتزم له غایة سعیه ألا یلزمه الغیر و لا یفحمه و (ثانیهما) ناقض له وغایة سعیه ان یلزم المحافظ ویفحمه.  
و (الاول) یسمی (المجیب). واعتماده علی المشهورات فی تقریر وضعه، إما المشهورات المطلقة أو المحدودة بحسب تسلیم طائفة معینة.  
و (الثانی) یسمی (السائل) واعتماده فی نقض وضع المجیب علی ما یسلّمه المجیب من المقدمات و إن لم تکن مشهورة.  
ولتوضیح سرّ التسمیة بالسائل و المجیب نقول: إن الجدل إنما یتم بأمرین سؤال وجواب، و ذلک لأن المقصود الأصلی من صناعة الجدل عندهم ان تتم بهذه المراحل الأربع:  
1 أن یوجه من یرید نقض وضع ما أسئلة إلی خصمه المحافظ علی ذلک الوضع بطریق الاستفهام، بأن یقول:  
(هل هذا ذاک؟) أو (ألیس إذا کان کذا فکذا؟) ویتدرج بالأسئلة من البعید عن المقصود، إلی القریب منه حسبما یرید أن یتوصل به إلی مقصوده من تسلیم الخصم، من دون أن یشعره بأنه یرید مهاجمته ونقض وضعه، أو یشعره بذلک ولکن لا یشعره من أیة ناحیة یرید مهاجمته منها، حتی لا یراوغ ویحتال فی الجواب.  
2 أن یستل السائل من خصمه من حیث یدری و لا یدری الاعتراف و التسلیم بالمقدمات التی تستلزم نقض وضعه المحافظ علیه.  
3 أن یؤلف السائل قیاساً جدلیاً مما اعترف و سلم به خصمه (المجیب) بعد فرض اعترافه وتسلیمه، لیکون هذا القیاس ناقضاً لوضع المجیب.  
4 أن یدافع المحافظ (المجیب) ویتخلص عن المهاجمة إن استطاع بتألیف قیاس من المشهورات التی لا بد أن یخضع لها السائل و الجمهور.  
وهذه الطریقة من السؤال و الجواب هی الطریقة الفنیة المقصودة لهم فی هذه الصناعة و هی التی تظهر بها المهارة و الحذق فی توجیه الأسئلة و التخلص من الاعتراف أو الإلزام.  
و من هذه الجهة کانت التسمیة بالسائل و المجیب، لا لمجرد وقوع سؤال وجواب بأی نحو اتفق. و المقصود من صناعة الجدل اتقان تأدیة هذه الطریقة حسبما تقتضیه القوانین و الأصول الموضوعة فیها.  
ونحن یمکننا أن نتوسع فی دائرة هذه الصناعة، فنتعدی هذه الطریقة المتقدمة إلی غیرها، بأن نکتفی بتألیف القیاس من المشهورات أو المسلمات لنقض وضع او للمحافظة علی وضع، لغرض افحام الخصوم، علی أی نحو یتفق هذا التألیف و إن لم یکن علی نحو السؤال و الجواب و لم یمر علی تلک المراحل الاربع بترتیبها. ولعل تعریف الجدل المتقدم لا یابی هذه التوسعة.  
بل یمکن ان نتعدی الی ابعد من ذلک حینئذ، فلا نخص الصناعة بالمشافهة، بل نتعدی بها إلی التحریر و المکاتبة. و فی هذه العصور لا سیما الأخیرة منها بعد انتشار الطباعة و الصحف أکثر ما تجری المناقشات و المجادلات فی الکتابة، وتبتنی علی المسلمات و المشهورات، علی غیر الطریقة البرهانیة، من دون أن تتألف صورة سؤال وجواب. و مع ذلک نسمیها قیاسات جدلیة، أو ینبغی أن نسمیها کذلک، وتشملها کثیر من أصول صناعة الجدل وقواعدها فلا ضیر فی دخولها فی هذه الصناعة وشمول بعض قواعدها وآدابها لها.

7 مبادئ الجدل

أشرنا فیما سبق إلی أن مبادئ الجدل الأولیة التی تعتمد علیها هذه الصناعة هی المشهورات و المسلمات، و إن المشهورات مبادئ مشترکة بالنسبة إلی السائل و المجیب، و المسلمات مختصة بالسائل.  
کما أشرنا إلی أن المشهورات یجوز أن تکون حقاً واقعاً وللجدلی أن یستعملها فی قیاسه. أما استعمال الحق غیر المشهور بما هو حق فی هذه الصناعة فإنه یعد مغالطة من الجدلی لأنه فی استعمال أیة قضیة لا یدعی أنها فی نفس الأمر حق. وانما یقول:  
إن هذا الحکم ظاهر واضح فی هذه القضیة ویعترف بذلک الجمیع ویکون الحکم مقبولا لدی کل احد.  
ثم أنا أشرنا فی بحث (المشهورات) أن للشهرة أسباباً توجبها، وذکرنا أقسام المشهورات حسب اختلاف أسباب الشهرة، فراجع. و السرّ فی کون الشهرة لا تستغنی عن السبب أن شهرة المشهور لیست ذاتیة، بل هی أمر عارض، وکل عارض لا بد له من سبب. و لیست هی کحقیة الحق التی هی أمر ذاتی للحق لا تعلل بعلة.  
وسبب الشهرة لا بد أن یکون تألفه الأذهان وتدرکه العقول بسهولة، ولولا ذلک لما کان الحکم مقبولاً عند الجمهور وشایعاً بینهم.  
وعلی هذا یتوجه علینا سؤال وهو: إذا کانت الشهرة لا تستغنی عن السبب، فکیف جعلتم المشهورات من المبادئ الأولیة أی لیست مکتسبة؟  
والجواب إن سبب حصول الشهرة لوضوحه لدی الجمهور تکون أذهان الجمهور غافلة عنه و لا تلتفت الی سرّ انتقالها إلی الحکم المشهور، فیبدو لها أن المشهورات غیر مکتسبة من سبب کأنها من تلقاء نفسها انتقلت إلیها، وإنما یعتبر کون الحکم مکتسباً إذا صدر الانتقال إلیه بملاحظة سببه. و هذا من قبیل القیاس الخفی فی المجربات و الفطریات التی قیاساتها معها، علی ما أوضحناه فی موضعه، فإنما مع کونها لها قیاس و هو السبب الحقیقی لحصول العلم بها عدّوها من المبادئ غیر المکتسبة، نظراً إلی أن حصول العلم فیها عن سبب خفی غیر ملحوظ للعالم ومغفول عنه لوضوحه لدیه.  
ثم لا یخفی أنه لیس کل ما یسمی مشهوراً هو من مبادئ الجدل، فإن الشهرة تختلف بحسب اختلاف الأسباب فی کیفیة تأثیرها فی الشهرة. وبهذا الاعتبار تنقسم المشهورات إلی ثلاثة أقسام:  
1 المشهورات الحقیقیة، و هی التی لا تزول شهرتها بعد التعقیب و التأمل فیها.  
2 المشهورات الظاهریة، و هی المشهورات فی بادئ الرأی التی تزول شهرتها بعد التعقیب و التأمل مثل قولهم:  
(انصر أخاک ظالماً أو مظلوماً) ، فإنه یقابله المشهور الحقیقی وهو: (لا تنصر الظالم و إن کان اخاک).  
3 الشبیهة بالمشهورات، و هی التی تحصل شهرتها بسبب عارض غیر لازم تزول الشهرة بزواله، فتکون شهرتها فی وقت دون وقت وحال دون حال، مثل استحسان الناس فی العصر المتقدم لإطلاق الشوارب تقلیداً لبعض الملوک و الامراء، فلما زال هذا السبب زالت هذه العادة وزال الاستحسان.  
ولا یصلح للجدل إلاّ القسم الأول دون الأخیرین، أما الظاهریة فإنما تنفع فقط فی صناعة الخطابة کما سیأتی، و اما الشبیهة بالمشهورات فنفعها خاص بالمشاغبة کما سیأتی فی صناعة المغالطة.

8 مقدمات الجدل

کل ما هو مبدأ للقیاس معناه أنه یصلح أن یقع مقدمة له ولکن لیس یجب فی کل ما هو مقدمة أن یکون من المبادئ، بل المقدمة إما أن تکون نفسها من المبادئ أو تنتهی إلی المبادئ. وعلیه فمقدمات القیاس الجدلی یجوز أن تکون فی نفسها مشهورة. ویجوز أن تکون غیر مشهورة، ترجع إلی المشهورة کما قلنا فی مقدمات البرهان إنها تکون بدیهیة وتکون نظریة تنتهی إلی البدیهیة.  
والرجوع إلی المشهورة علی نحوین:  
أ أن تکتسب شهرتها من المقارنة و المقایسة إلی المشهورة. وتسمی (المشهورة بالقرائن). و المقارنة بین القضیتین إما لتشابهما فی الحدود أو لتقابلهما فیها. وکل من التشابه و التقابل یوجب انتقال الذهن من تصور شهرة إحداهما إلی تصور شهرة الثانیة، و إن لم یکن هذا الانتقال فی نفسه واجباً، وإنما تکون شهرة أحداهما مقرونة بشهرة الأخری.  
مثال التشابه: قولهم إذا کان إطعام الضیف حسناً فقضاء حوائجه حسن أیضاً، فإنّ حسن إطعام الضیف مشهور وللتشابه بین الإطعام وقضاء الحوائج تستوجب المقارنة بینهما انتقال الذهن إلی حسن قضاء حوائج الضیف. ومثال التقابل: قولهم:  
إذا کان الإحسان إلی الأصدقاء حسناً کانت الإساءة إلی الأعداء حسنة، فإن التقابل بین الأحسان و الإساءة وبین الأصدقاء و الأعداء یستوجب انتقال الذهن من إحدی القضیتین إلی الأخری بالمقارنة و المقایسة.  
ب أن تکون المقدمة مکتسبة شهرتها من قیاس مؤلف من المشهورات منتج لها بان تکون هذه المقدمة المفروضة مأخوذة من مقدمات مشهورة. نظیر المقدمة النظریة فی البرهان إذا کانت مکتسبة من مقدمات بدیهیة.

9 مسائل الجدل

کل قضیة کان السائل قد أورد عینها فی حال سؤاله أو أورد مقابلها فإنها تسمی (مسالة الجدل) و بعد أن یسلّم بها المجیب ویجعلها السائل جزءاً من قیاسه هی نفسها تسمی (مقدمة الجدل).  
إذا عرفت ذلک فکل قضیة لها ارتباط فی نقض الوضع الذی یراد نقضه تصلح أن تقع مورداً لسؤال السائل، ولکن بعض القضایا یجدر به أن یتجنبها نذکر بعضها:  
(منها) أنه لا ینبغی للسائل أن یجعل المشهورات مورداً لسؤاله، فإن السؤال عنها معناه جعلها فی معرض الشک و التردید و هذا ما یشجع المجیب علی إنکارها ومخالفة المشهور. فلو التجأ السائل لإیراد المشهورات فلیذکرها علی سبیل التمهید للقواعد التی یرید أن یستفید منها لنقض وضع المجیب. باعتبار أن تلک المشهورات مفروغ عنها لا مفّر من الاعتراف بها.  
و (منها) أنه لا ینبغی له أن یسأل عن ماهیة الأشیاء و لا عن لمیتها (علّیتها) لأن مثل هذا السؤال إنما یرتبط بالتعلم و الاستفادة لا بالجدل و المغالبة، بل السؤال عن الماهیة لو احتاج إلیه فینبغی أن یضعه علی سبیل الاستفسار عن معنی اللفظ، أو علی سبیل السؤال عن رأیه و قوله فی الماهیة، بأن یسأل هکذا (هل تقول إن الإنسان هو الحیوان الناطق أو لا؟) أو یسأل هکذا: (لو لم یکن حد الإنسان هو الحیوان الناطق فما حده إذن؟).  
وکذلک السؤال فی اللمیة لا بد أن یجعل السؤال عن قوله ورأیه فیها لا عن أصل العلیة.

10 مطالب الجدل

إن الجدل ینفع فی جمیع المسائل الفلسفیة و الاجتماعیة و الدینیة و العلمیة و السیاسیة و الأدبیة وجمیع الفنون و المعارف وکل قضیة من ذلک تصلح أن تکون مطلوبة به. ویستثنی من ذلک قضایا لا تطلب بالجدل.  
منها (المشهورات الحقیقیة المطلقة) لأنها لما کانت بهذه الشهرة لا یسع لأحد إنکارها و التشکیک بها حتی یحتاج إثباتها إلی حجة. وحکمها من هذه الجهة حکم البدیهیات فإنه لا تطلب بالبرهان. ویجمعها أنها غیر مکتسبة فلا تکتسب بحجة.  
ومن ینکر المشهورات لا تنفع معه حجة جدلیة لأن معنی إقامتها إرجاعه إلی القضایا المشهورة و قد ینکرها أیضاً. ومثل هذا المنکر للمشهورات لا ردّ له إلا العقاب أو السخریة و الاستهزاء أو إحساسه: فمن ینکر مثل حسن عبادة الخالق وقبح عقوق الوالدین فحقه العقاب و التعذیب. ومنکر مثل أن القمر مستمد نوره من الشمس یسخر به ویضحک علیه. ومنکر مثل أن النار حارة یکوی بها لیحس بحرارتها.  
نعم قد یطلب المشهور بالقیاس الجدلی فی مقابل المشاغب کما تطلب القضیة الأولیة بالبرهان فی مقابل المغالط.  
أما المشهورات المحدودة أو المختلف فیها فلا مانع من طلبها بالحجة الجدلیة فی مقابل من لا یراها مشهورة أو لا یعترف بشهرتها، لینبهه علی شهرتها بما هو أعرف وأشهر.  
ومنها (القضایا الریاضیة ونحوها) لأنها مبتنیة علی الحس و التجربة، فلا مدخل للجدل فیها و لا معنی لطلبها بالمشهورات کقضایا الهندسة و الحساب و الکیمیاء و المیکانیک و نحو ذلک.

11 ادوات هذه الصناعة

اشارة

عرفنا فیما سبق أن الجدل یعتمد علی المسلّمات و المشهورات غیر أن تحصیل ملکة هذه الصناعة (بأن یتمکن المجادل من الانتفاع بالمشهورات و المسلّمات فی وقت الحاجة عند الاحتجاج علی خصمه أو عند الاحتراز من الانقطاع و المغلوبیة) لیس بالأمر الهین کما قد یبدو لأول وهلة. بل یحتاج إلی مران طویل حتی تحصل له الملکة شأن کل ملکة فی کل صناعة. ولهذا المران موارد أربعة هی أدوات للملکة إذا استطاع الإنسان أن یحوز علیها فإن لها الاثر البالغ فی حصول الملکة وتمکن الجدلی من بلوغ غرضه.  
ونحن واصفون هنا هذه الأدوات. ولیعلم الطالب أنه لیس معنی معرفة وصف هذه الأدوات أنه یکون حاصلاً علیها فعلاً، بل لا بد من السعی لتحصیلها بنفسه عملا واستحضارها عنده، فإن من یعرف معنی المنشار لا یکون حاصلاً لدیه و لا یکون ناشراً للخشب، بل الذی ینشره من تمکن من تحصیل نفس الآلة وعمل بها فی نشر الخشب. نعم معرفة أوصاف الآلة طریق لتحصیلها و الانتفاع بها.  
والأدوات الأربع المطلوبة هی کما یلی:

1 (الأداة الأولی)

أن یستحضر لدیه أصناف المشهورات من کل باب و من کل مادة علی اختلافها، ویعدها فی ذاکرته لوقت الحاجة، و إن یفصل بین المشهورات المطلقة وبین المحدودة عند أهل کل صناعة أو مذهب، و إن یمیز بین المشهورات الحقیقیة و غیرها، و إن یعرف کیف یستنبط المشهور ویحصل علی المشهورات بالقرائن وینقل حکم الشهرة من قضیة إلی أخری.  
فإذا کمل له کل ذلک وجمعه عنده فإن احتاج إلی استعمال مشهور: کان حاضراً لدیه متمکناً به من الاحتجاج علی خصمه.  
وهذه الأداة لازمة للجدلی، لأنه لا ینبغی له أن ینقطع أمام الجمهور و لا یحسن منه أن یتأنی ویطلب التذکر أو المراجعة فإنه یفوت غرضه ویعد فاشلاً لأن غایته آنیة، و هی الغلبة علی خصمه أمام الجمهور. فیفوت غرضه بفوات الآوان، علی العکس من طالب الحقیقة بالبرهان، فإن تأنیه وطلبه للتذکر و التأمل لا ینقصه و لا ینافی غرضه من تحصیل الحقیقة و لو بعد حین.  
ومما ینبغی أن یعلم أن هذه الملکة (ملکة استحضار المشهور عند الحاجة) یجوز أن تتبّعض، بأن تکون مستحضرات المجادل خاصة بالموضوع المختص به: فالمجادل فی الأمور الدینیة مثلاً یکفی أن یستحضر المشهورات النافعة فی موضوعه خاصة، و من یجادل فی السیاسة إنما یستحضر خصوص المشهورات المختصة بهذا الباب فیکون صاحب ملکة فی جدل السیاسة فقط … و هکذا فی سائر المذاهب و الآراء.  
وعلیه فلا یجب فی الجدلی المختص بموضوع أن تکون ملکته عامة لجمیع المشهورات فی جمیع العلوم و الآراء.

2 (الأداة الثانیة)

القدرة و القوة علی التمییز بین معانی الألفاظ المشترکة و المنقولة و المشککة و المتواطئة و المتباینة و المترادفة و ما إلیها من أحوال الألفاظ، و القدرة علی تفصیلها علی وجه یستطیع أن یرفع ما یطرأ من غموض واشتباه فیها، حتی لا یقتصر علی الدعوی المجردة فی إیرادها فی حججه، بل یتبین وجه الاشتراک أو التشکیک أو غیر ذلک من الأحوال.  
وهناک أصول وقواعد قد یرجع إلیها لمعرفة المشترک اللفظی وتمییزه عن المشترک المعنوی ولمعرفة باقی أحوال اللفظ: لا یسعها هذا الکتاب المختصر. ولأجل أن یتنبه الطالب لهذه الأبحاث نذکر مثالاً لذلک، فنقول:  
لو اشتبه لفظ فی کونه مشترکاً لفظیاً أو معنویاً فانه قد یمکن رفع الاشتباه بالرجوع إلی اختلاف اللفظ بحسب الاعتبارات، مثل کلمة (قوة) فإنها تستعمل بمعنی القدرة کقولنا قوة المشی و القیام مثلاً، وتستعمل بمعنی القابلیة و التهیؤ للوجود مثل قولنا الأخرس ناطق بالقوة و البذرة شجرة بالقوة. فلو شککنا فی أنها موضوعة لمعنی أعم أو لکل من المعنیین علی حدة، فإنه یمکن أن نقیس اللفظ الی ما یقابله فنری فی المثال أن اللفظ بحسب کل معنی یقابله لفظ آخر و لیس له مقابل واحد، فمقابل القوة بالمعنی الأول الضعف ومقابلها بالمعنی الثانی الفعلیة. ولتعدد التقابل نستظهر أن لها معنیین لا معنی واحداً وإلاّ لکان لها مقابل واحد.  
وکذلک یمکن ان تستظهر أن للفظة معنیین علی نحو الاشتراک اللفظی، إذا تعدد جمعها بتعدد معناها، مثل لفظة (أمر) فإنها بمعنی شیء تجمع علی (أمور) وبمعنی طلب الفعل تجمع علی (أوامر). فلو کان لها معنی واحد مشترک لکان لها جمع واحد.  
ثم إن کثیراً ما تقع المنازعات بسبب عدم تحقیق معنی اللفظ، فینحو کل فریق من المتنازعین منحی من معنی اللفظ غیر ما ینحوه الفریق الآخر ویتخیل کل منهما أن المقصود لهما معنی واحد هو موضع الخلاف بینهما.  
و من له خبرة فی أحوال اللفظ یستطیع أن یکشف مثل هذه المغالطات ویوقع التصالح بین الفریقین. ویمکن التمثیل لذلک بالنزاع فی مسألة جواز رؤیة الله، فیمکن أن یرید من یجیز الرؤیة هی الرؤیة القلبیة أی الادراک بالعقل بینما أن المقصود لمن یحیلها هی الرؤیة بمعنی الإدراک بالبصر. فتفصیل معنی الرؤیة وبیان أن لها معنیین قد یزیل الخلاف و المغالطة. و هکذا یمکن کشف النزاع فی کثیر من الأبحاث. و هذا من فوائد هذه الأداة.

3 (الأداة الثالثة)

القدرة و القوة علی التمییز بین المتشابهات سواء کان التمییز بالفصول أو بغیرها. وتحصل هذه القوة (الملکة) بالسعی فی طلب الفروق بین الأشیاء المتشابهة تشابهاً قریباً لا سیما فی تحصیل وجوه اختلاف أحکام شیء واحد بل تحصل بطلب المباینة بین الأشیاء المتشابهة بالجنس.  
وتظهر فائدة هذه الأداة فی تحصیل الفصول و الخواص للأشیاء، فیستعین بذلک علی الحدود و الرسوم. وتظهر الفائدة للمجادل کما لو ادعی خصمه مثلاً أن شیئین لهما حکم واحد باعتبار تشابهها فیقیس أحدهما علی الآخر، أو أن الحکم ثابت للعام الشامل لهما، فإنه أی المجادل إذا میز بینهما وکشف ما بینهما من فروق تقتضی اختلاف أحکامها ینکشف اشتباه الخصم ویقال له مثلاً: إن قیاسک الذی ادعیته قیاس مع الفارق.  
مثاله ما تقدم فی بحث المشهورات فی دعوی منکر الحسن و القبح العقلیین إذ استدل علی ذلک بأنه لو کان عقلیاً لما کان فرق بینه وبین حکم العقل بأن الکل أعظم من الجزء مع أن الفرق بینهما ظاهر. فاعتقد المستدل أن حکمی العقل فی المسألتین نوع واحد واستدل بوجود الفرق علی إنکار حکم العقل فی مسألة الحسن و القبح.  
وقد أوضحنا هناک فرق بین العقلین وبین الحکمین بما أبطل قیاسه فکان قیاساً مع الفارق. و هذا المثال أحد موارد الانتفاع بهذه الأداة.

4 (الأداة الرابعة)

القدرة علی بیان التشابه بین الأشیاء المختلفة عکس الأداة الثالثة، سواء کان التشابه بالذاتیات أو بالعرضیات. وتحصل هذه القدرة (الملکة) بطلب وجوه التشابه بین الأمور المتباعدة جداً أو المتجانسة، وبتحصیل ما به الاشتراک بین الأشیاء و إن کان أمراً عدمیاً.  
ویجوز أن یکون وجه التشابه نسبة عارضة. و الحدود فی النسبة إما أن تکون متصلة أو منفصلة: أما المتصلة فکما لو کان شیء واحد منسوباً أو منسوباً إلیه فی الطرفین، أو أنه فی أحد الطرفین منسوباً و فی الثانی منسوباً إلیه، فهذه ثلاثة أقسام:  
(مثال الاول) ما لو قیل: نسبة الإمکان إلی الوجود کنسبته إلی العدم.  
و (مثال الثانی) ما لو قیل نسبة البصر إلی النفس کنسبة السمع إلیها.  
و (مثال الثالث) ما لو قیل: نسبة النقطة إلی الخط کنسبة الخط إلی السطح.  
أما المنفصلة ففیما إذا لم یشترک الطرفان فی شیء واحد أصلاً کما لو قیل: نسبة الأربعة إلی الثمانیة کنسبة الثلاثة إلی الستة.  
وفائدة هذه الأداة اقتناص الحدود و الرسوم بالاشتراک مع الأداة السابقة. فإن هذه الأداة تنفع لتحصیل الجنس وشبه الجنس، و الأداة السابقة تنفع فی تحصیل الفصول و الخواص کما تقدم.  
وتنفع هذه الأداة فی إلحاق بعض القضایا ببعض آخر فی الشهرة أو فی حکم آخر، ببیان ما به الاشتراک فی موضوعیهما، بعد أن یعلل الحکم بالأمر المشترک کما فی التمثیل.  
وتنفع هذه الأداة أیضاً الجدلی فیما لو ادعی خصمه الفرق فی الحکم بین شیئین، فیمکنه أن یطالب بإیراد الفرق، فاذا عجز عن بیانه لا بد أن یسلم بالحکم العام ویذعن. و إن کان بحسب التحقیق العلمی لا یکون العجز عن إیراد الفرق بل حتی نفس عدم الفرق مقتضیاً لالحاق شیء بشبیهه فی الحکم.

2 المواضع

1 معنی الموضع

للتعبیر (بالموضع) أهمیة خاصة فی هذه الصناعة، فینبغی أن نتقن جیداً معنی هذه اللفظة قبل البحث عن أحکامه، فنقول:  
الموضع باصطلاح هذه الصناعة هو الأصل أو القاعدة الکلیة التی تتفرع منها قضایا مشهورة.  
وبعبارة ثانیة أکثر وضوحاً، الموضع: کل حکم کلی تنشعب منه وتتفرع علیه أحکام کلیة کثیرة کل واحد منها بمثابة الجزئی بالإضافة إلی ذلک الکلی الأصل لها، و فی عین الوقت کل واحد من هذه الأحکام المتشعبة مشهور فی نفسه یصح أن یقع مقدمة فی القیاس الجدلی بسبب شهرته.  
ولا یشترط فی الأصل (الموضع) أن یکون فی نفسه مشهوراً، فقد یکون و قد لا یکون. وحینما یکون فی نفسه مشهوراً صح أن یقع کالحکم المنشعب منه مقدمة فی القیاس الجدلی، فیکون موضعاً باعتبار ومقدمة باعتبار آخر.  
مثال الموضع قولهم:  
«إذا کان أحد الضدین موجوداً فی موضوع کان ضده الآخر موجوداً فی ضد ذلک الموضوع». فهذه القاعدة تسمی موضعاً، لأنه تنشعب منها عدة أحکام مشهورة تدخل تحتها مثل قولهم:  
«إذا کان الإحسان للاصدقاء حسناً فالإساءة إلی الأعداء حسنة أیضاً»، و قولهم:  
«إذا کانت معاشرة الجهال مذمومة فمقاطعة العلماء مذمومة»، و قولهم:  
«إذا جاء الحق زهق الباطل» و قولهم:  
«إذا کثرت الأغنیاء قلّت الفقراء» … وهکذا. فهذه الأحکام وأمثالها أحکام جزئیة بالقیاس إلی الحکم الأول العام، و فی نفسها أحکام کلیة مشهورة.  
(مثال ثانٍ للموضع): قولهم:  
«إذا کان شیء موجوداً فی وقت أو موضع أو حال أو موضوع أو نافع أو جمیل فهو مطلقاً ممکن أو نافع أو جمیل» فهذه القاعدة تسمی موضعاً، لأنه تنشعب منها عدة أحکام مشهورة، مثل أن یقال:  
«إذا کذب الرجل مرة فهو کاذب مطلقاً» و «إذا کان السیاسی یذیع السرّ فی بیته فهو مذیع للسرّ مطلقاً» و «اذا صبر الإنسان فی حال الشدة فهو صابر مطلقاً» و «إذا ملک الإنسان العقار فهو مالک مطلقاً» ومثل إن یقال:  
«إذا أمکن الطالب أن یجتهد فی مسألة فقهیة فالاجتهاد ممکن له مطلقاً» و «إذا کان الصدق نافعاً فی الحال الاعتیادیة فهو نافع مطلقاً» و «إذا حسنت مجاملة العدو فی حال اللقاء فهی حسنة مطلقاً» … و هکذا تتشعب من ذلک الموضع کثیر من أمثال هذه الأحکام المشهورة التی هی من جزئیاته.  
وأکثر المواضع لیست مشهورة. وإنما الشهرة لجزئیاتها فقط. و السرّ فی ذلک:  
1 إن تصور العام أبعد عن عقول العامة من تصور الخاص، فلا بد أن تکون شهرة کل عام أقل من شهرة ما هو أخص منه. لأن صعوبة التصور تستدعی صعوبة التصدیق. و هذه الصعوبة تمنع الشهرة و إن لم تمنعها فإنها تقللها علی الأقل.  
2 إن العام یکون فی معرفة النقض أکثر من الخاص، لأن نقض الخاص یستدعی نقض العام و لا عکس. ولهذا یکون الاطلاع علی کذب العام أسهل وأسرع.  
ولأجل التوضیح نجرب ذلک فی الموضع الأول المذکور آنفاً:  
فإنا عند ملاحظة الأضداد نجد أن السواد و البیاض مثلاً من الأضداد، مع أنهما معاً یعرضان علی موضوع واحد و هو الجسم، لا أن البیاض یعرض علی نوع من الجسم مثلاً و السواد یعرض علی ضده کما یقتضیه هذا الموضع.  
إذن هذا الموضع کاذب لا قاعدة کلیة فیه. فانظر کیف اطلعنا بسهولة علی کذب هذا العام.  
أما الأحکام المشهورة المنشعبة منه کمثال الإحسان الی الأصدقاء و الإساءة إلی الأعداء، فإن النقض المتقدم للوضع لا یستلزم نقضها، لما قلناه إن نقض العام لا یستدعی نقض الخاص. مثلاً نجد امتناع تعاقب الضدین مثل الزوجیة و الفردیة علی موضوع واحد بأن یکون عدد واحد مرة زوجاً ومرة فرداً، فکون بعض أصناف الأضداد کالبیاض و السواد یجوز تعاقبهما علی موضوع واحد لا یستلزم ان یکون کل ضدین کذلک، فجاز أن یکون الإحسان و الإساءة من قبیل الزوجیة و الفردیة لا من قبیل السواد و البیاض.  
وحینئذ یجب ملاحظة جزئیات هذا الحکم المنشعب من الموضع، فإذا لا حظناها و لم نعثر فیما بینها علی نقض له و لم نطلع علی مشهور آخر یقابله، فلا بد أن یکون فی موضع التسلیم و لا یلتفت إلی الأضداد الأخری الخارجة عنه.  
والخلاصة إن کذب الموضع لا یستکشف منه کذب الحکم المنشعب منه المشهور.

2 فائدة الموضع وسر التسمیة

وعلی ما تقدم یتوجه السؤال عن الفائدة من المواضع فی هذه الصناعة إذا کانت الشهرة لیست له!  
والجواب: إن الفائدة منه هی أن صاحب هذه الصناعة یستطیع أن یعد المواضع ویحفظها عنده أصولا وقواعد عامة، لیستنبط منها المشهورات النافعة له فی الجدل عند الحاجة للإبطال أو الإثبات. وإحصاء المواضع (القواعد العامة) أسهل وأجدی فی التذکر من إحصاء جزئیاتها (المشهورات المنشعبة منها).  
ولذا قالوا ینبغی للمجادل ألاّ یصرح بالموضع الذی استنبط منه المشهور؛ بل یحتفظ به بینه وبین نفسه، حتی لا یجعله معرضاً للنقض و الرد، لأن نقضه ورده کما تقدم أسهل وأسرع.  
ومن أجل هذا سمّی الوضع موضعاً لأنه موضع للحفظ و الانتفاع و الاعتبار.  
وقیل: إنما سمی موضعاً لانه یصلح أن یکون موضع بحث ونظر.  
و هو وجیه أیضاً وقیل غیر ذلک، و لا یهم التحقیق فیه.

3 اصناف المواضع

الاشارة

جمیع المواضع فی المطالب الجدلیة إنما تتعلق بإثبات شیء لشیء أو نفیه عنه، أی تتعلق بالإثبات و الإبطال.  
وهذا علی إطلاقه مما لا یسهل ضبطه وإعداد المواضع بحسبه. فلذلک وجب علی من یرید إعداد المواضع وضبطها لیسهل علیه ذلک أن یصنفها لیلاحظ فی کل صنف ما یلیق به من المواضع ویناسبه.  
والتصنیف فی هذا الباب إنما یحسن بتقسیم المحمولات حسبما یلیق بها فی هذه الصناعة. و قد بحث المنطقیون هنا عن أقسام المحمولات بالأسلوب المناسب لهذه الصناعة، و إن اختلف عن الأسلوب المعهود فی بحث الکلیات.  
ونحن لأجل أن نضع خلاصة لأبحاثهم وفهرساً لمباحثهم فی هذا الباب نسلک طریقتهم فی التقسیم، فنقول:  
إن المحمول إما أن یکون مساویاً للموضوع فی الانعکاس () و اما أن لا یکون:

و (الأول) لا یخلو عن أحد أمرین

(أ) أن یکون دالاً علی الماهیة. و الدال علی الماهیة أحد شیئین حد أو أسم.  
والاسم ساقط عن الاعتبار هنا لأن حمله علی الموضوع حمل لفظی لا حقیقی، فلا یتعلق به غرض المجادل. فینحصر الدال علی الماهیة فی (الحدّ) فقط.  
(ب) أن لا یکون دالاً علی الماهیة. ویسمی هنا (خاصة) و قد یسمی أیضا (رسماً) ، لأنه یکون موجباً لتعریف الماهیة بتمییزها عمّا عداها.

و (الثانی) لا یخلو أیضا عن أحد أمرین

(أ) أن یکون واقعاً فی طریق ما هو. ویسمی هنا (جنساً). و الجنس بهذا الاصطلاح یشمل الفصل باصطلاح باب الکلیات، إذ لا فائدة تظهر فی هذا الفن بین الجنس و الفصل.  
وإنما کان الفصل من أقسام ما لیس بمساوٍ للموضوع، فلانه بحسب مفهومه وذاته بالقوة یمکن أن یقع علی الأشیاء المختلفة بالحقیقة، و إن کان فعلاً لا یقع إلاّ علی الأشیاء المتفقة الحقیقة، فإن الناطق مثلاً لا یقع فعلاً إلا علی أفراد الإنسان، ولکنه بالقوة وبحسب مفهومه یصلح للصدق علی غیر الإنسان لو کان له النطق، فلا یمتنع فرض صدقه علی غیر الإنسان. فلم یکن مفهوماً مساویاً للإنسان. وبهذا الاعتبار یسمی هنا (جنساً).  
(ب) أن لا یکون واقعاً فی طریق ما هو، ویسمی (عرضاً). و العرض شامل للعرض العام وللعرض الذی هو أخص من الموضوع، إذ أن کلاً منهما غیر مساوٍ للموضوع، کما أنه غیر واقع فی جواب ما هو.

وعلی هذا فالمحمولات أربعة

حد، وخاصة، وجنس، وعرض. أما (النوع) فلا یقع محمولاً، لأنه إما أن یحمل علی الشخص أو علی الصنف، و لا اعتبار بحمله علی الشخص هنا، لأن موضوعات مباحث الجدل کلیات. و اما الصنف فحمل النوع علیه بمثابة حمل اللوازم، لأن النوع لیس نوعاً للصنف، فیدخل النوع من هذه الجهة فی باب العرض.  
وعلیه فالنوع بما هو نوع لا یقع محمولاً فی القضیة. بل إنما یقع موضوعاً فقط.  
إذا عرفت أقسام المحمولات علی النحو المتقدم الذی یهم الجدلی فاعلم أنه لا یتعلق غرض المجادل فی مقام المخاصمة فی أن محموله فی مطلوبه أی قسم منها، فإن کل غرضه أن یتوصل إلی إثبات حکم أو إبطاله، أما أنه جنس أو خاصة أو أی شیء آخر فلیس ذلک یحتاج إلیه.  
وإنما الذی یحتاج إلیه قبل المخاصمة و المجادلة أو یعد المواضع لاستنباط المشهورات التی تنفعه عند المخاصمة. وإعداد هذه المواضع فی هذه الصناعة یتوقف علی تفصیل المحمولات حسب تلک الأقسام لیعرف لکل محمول ما یناسبه من المواضع.  
وعلیه فالمواضع منها ما یخص الحد مثلاً فینظر لأجل إثباته فی أنه یجب أن یکون موجوداً لموضوعه و انه مساوٍ له و انه واقع فی طریق ما هو و انه قائم مقام الاسم فی الدلالة علی الموضوع.  
ومنها ما یخص الخاصة، فینظر لأجل إثباتها فی أنها یجب أن تکون موجودة لموضوعها و انه مساویة له و انه غیر واقعة فی طریق ما هو … و هکذا باقی أقسام المحمولات.  
فتکون المواضع علی ما تقدم أربعة أصناف:  
ثم إن هناک مواضع عامة للإثبات و الإبطال لا یخص أحد المحمولات الأربعة بالخصوص وتنفع فی جمیع المحمولات. وتسمی (مواضع الإثبات و الإبطال).  
فیضاف هذا الصنف إلی الأصناف السابقة، فتکون خمسة.  
ثم لا حظوا إن کثیراً ما یهم الجدلی إثبات أن هذا المحمول أشد من غیره أو اضعف أو أولی و غیر أولی. و هذا إنما یصح فرضه فی الأعراض الخاصة لأنها هی التی تقبل التفاوت. فزادوا صنفاً سادساً وسمّوه (مواضع الأولی و الآثر) ثم لا حظوا أنه قد یتوجه نظر الجدلی إلی بحث آخر، و هو إثبات الاتحاد بین الشیئین إما بحسب الجنس أو النوع أو العارض أو الوجود؛ فسمّوا المواضع فی ذلک (مواضع هو هو).  
وعلی هذا فتکون المواضع سبعة، وتفصیل هذه المواضع یحتاج إلی فن مستقل لا تسعه هذه الرسالة المختصرة. علی أن کل مجادل مختص بفن کالفقیه و المتکلم و المحامی و السیاسی لا بد أن یتقن فنّه قبل أن یبرز إلی الجدال فیطلع علی ما فیه من مشهورات ومسلّمات و ما یقتضیه من المشهورات. فلا تکون له کبیر حاجة إلی معرفة المواضع فی علم المنطق وتحضیرها من طریقه.  
ولأجل ألا نکون قد حرمنا الطالب من التنبه للمقصود من المواضع نذکر بعض المواضع لبعض الأصناف السبعة المتقدمة، ونحیله علی الکتب المطولة فی هذا الفن إذا أراد الاستزادة، فنقول.

4 مواضع الإثبات و الإبطال

مواضع الإثبات و الإبطال نفعها عام فی جمیع المحمولات کما تقدم، وإثبات وإبطال الأعراض داخلة فی هذا الباب أیضاً. وأشهر المواضع فی هذا الباب عدّوها عشرین موضعاً، و ما ذکرناه من أمثلة المواضع فیما سبق هی من مواضع الإثبات و الإبطال. ونذکر الآن مثالاً واحداً غیرها، وهو:  
أن العارض علی المحمول عارض علی موضوعه، فیمکن أن تثبت عروض شیء للموضوع بعروضه لمحموله، وتبطل عروضه للموضوع بعدم عروضه لمحموله، فمثلاً یقال:  
الجمهور عاطفی. فالجمهور موضوع وعاطفی محمول. و هذا المحمول و هو العاطفی یوصف بأنه تقوی فیه طبیعة المحاکاة فیثبت من ذلک ان الجمهور یوصف بأنه تقوی فیه طبیعة المحاکاة.  
ویقال ایضا:  
السیاسی نفعی. ثم إن هذا المحمول، و هو النفعی، یوصف بانه یقدّم منفعته الخاصة علی المصلحة العامة. فیثبت أن السیاسی یقدم منفعته الخاصة علی المصلحة العامة.  
ویقال ایضا:  
الصادق عادل. ثم إن هذا المحمول، و هو العادل. لا یوصف بکونه ظالماً أی لا یعرض علیه الظلم. فیبطل بذلک کون الصادق ظالماً.  
ومعنی هذا الموضع أنک تستنبط من مشهورین مشهوراً ثالثاً. و المشهوران هما حمل المحمول علی موضوعه واتصاف المحمول بصفة کالمثالین الأولین، فتستنبط المشهور الثالث و هو حمل صفة المحمول علی الموضوع. أو المشهوران هما حمل المحمول علی موضوعه وعدم اتصاف المحمول بصفة کالمثال الأخیر، فتستنبط منهما المشهور الثالث و هو إبطال اتصاف الموضوع بتلک الصفة.

5 مواضع الأولی و الآثر

أصل هذا الباب ترجیح شیء واحد من شیئین بینهما مشارکة فی بعض الوجوه. و الألفاظ المستعملة المتداولة فی التفضیل هی کلمة آثر وأولی وأفضل وأکثر وأازید وأشد وأشرف وأقدم و ما یجری مجری ذلک. و ما یقابل کل واحد منها، مثل الأنقص و الأخس و الأقل و الأضعف وهکذا. ولکل من کلمات التفضیل هذه خصوصیة یطول الکلام فی شرحها.  
وإنما یحتاج إلی المواضع فی هذا الباب ففی الأمور التی لا یظهر فیها التفاضل لأول وهلة، و إلاً فما هو ظاهر التفاضل فیه مثل إن الشمس أکثر ضوءاً من القمر یکون إیراد المواضع لإثباته حشواً ولغواً.  
وکثیراً ما یقع التنازع بین الناس فی تفضیل شخص علی شخص أو شیء علی شیء، من ماکولات وملبوسات ومسکونات ومراتب ووظائف وأخلاق وعادات … وهکذا.  
والتنازع تارة یکون من هو الأفضل مع الاتفاق علی وجه الفضیلة، کأن یتنازع شخصان فی أن حاتم الطائی أکثر کرماً أم معن بن زائدة مع الاتفاق بینهما علی أن الکرم فضیلة و انه قد اتصفا بها معاً. ومثل هذا النزاع إنما یتوقف علی ثبوت حوادث تاریخیة تکشف عن الأفضلیة و لیس علی هذا الفن.  
وأخری یکون النزاع فی وجه الافضلیة کأن یتنازعا فی أنه أیهما أولی بأن یوصف بالکرم، مع الاتفاق علی أن معناً مثلاً یجود بفضل ما له وحاتماً یجود بکل ما یملک، و مع الاتفاق أیضاً علی أن ما جاد به معن أکثر بکثیر فی تقدیر المال مما جاد به حاتم. وحینئذ یکون النزاع فی العبرة فی الأفضلیة بالکرم هل هو بمقدار العطاء فیکون معن أفضل من حاتم أو بما یتحقق به معنی الإیثار فیکون حاتم أفضل.  
ویمکن أن یتمسک القائل الأول بموضع فی هذا الباب، و هو (إن ما یفید خیراً أکثر فهو آثر وأولی بالفضل) ، فیکون معن أفضل. ویمکن أن یتمسک القائل الثانی بموضع آخر فیه، و هو «إن ما ینبعث من تضحیة أکثر بالحاجة و النفس فهو آثر وأولی بالفضل» فیکون حاتم أفضل. فهذان موضعان من هذا الباب یمکن أن یستدل بهما الخصمان المتجادلان.  
هذا أقصی ما أمکن بیانه من المواضع. وعلیک بالمطولات فی استقصائها إن أردت، و من الله تعالی التوفیق.

3 الوصایا

1 تعلیمات للسائل

تقدم فی الباب الأول من هو (السائل). وعلیه لتحصیل غرضه و هو الحصول علی اعتراف (المجیب) أن یتبع التعلیمات الثلاثة الآتیة:  
1 أن یحضر لدیه قبل توجیه السؤال الموضع أو المواضع التی منها یستخرج المقدمة المشهورة اللازمة له.  
2 أن یهییء فی نفسه قبل السؤال أیضاً الطریقة و الحیلة التی یتوسل بها لتسلیم المجیب بالمقدمة و التشنیع علی منکرها.  
3 لما کان من اللازم علیه أن یصرح بما یضمره فی نفسه من المطلوب الذی یستلزم نقض وضع الخصم فلیجعل هذا التصریح آخر مراحل أسئلته وکلامه، بعد أن یأخذ من الخصم الاعتراف و التسلیم بما یرید ویتوثق من عدم بقاء مجال عنده للإنکار.  
هذه هی الخطوط الأولی الرئیسة التی یجب أن یتبعها السائل فی مهمته. ثم لأخذ الاعتراف طرق کثیرة، ینبغی أن یتبع إحدی الوصایا () الآتیة لتحقیقها:  
1 ألاّ یطلب من أول الأمر التسلیم من الخصم بالمقدمة اللازمة لنقض وضعه. وبعبارة ثانیة: ینبغی ألاّ یقتحم المیدان فی الجدل فی أول جولة بالسؤال عن نفس المقدمة المطلوبة له. و السر فی ذلک أن المجیب حینئذ یکون فی مبدأ قوته وانتباهه، فقد یتنبه الی مطلوب السائل، فیسرع فی الإنکار ویعاند.  
2 و إذا انتهی به السؤال عن المطلوب، فلا ینبغی أیضاً أن یوجه السؤال رأساً عن نفس المطلوب، خشیة أن یشعر الخصم فیفّر من الاعتراف، بل له مندوحة عن ذلک باتّباع أحد الطرق أو الحیل () الاتیة:  
(الاولی) ان یوجه السؤال عن امر اعم من مطلوبه، فاذا اعترف بالاعم الزمه قهرا بالاعتراف بالاخص بطریقة القیاس الاقترانی.  
(الثانیة) ان یوجه السؤال عن امر اخص، فاذا اعترف به، فبطریقة الاستقراء یستطیع ان یلزم خصمه بمطلوبه.  
(الثالثة) ان یوجه السؤال عن امر یساویه، فاذا اعترف به، فبطریقة التمثیل یتمکن من الزامه اذا کان ممن یری التمثیل حجة.  
(الرابعة) ان یعدل عن السؤال عن الشیء الی السؤال عما یشتق منه، مثل ما اذا اراد ان یثبت ان الغضبان مشتاق للانتقام فقد ینکر الخصم ذلک لو سئل عنه فیدعی مثلا ان الاب یغضب علی ولده و لا یشتاق الی الانتقام منه، فیعدل الی السؤال عن نفس الغضب، فیقال:  
الیس الغضب هو شهوة الانتقام؟ فاذا اعترف به یقول له: إذن الغاضب مشتهٍ للانتقام.  
(الخامسة) ان یقلب السؤال بما یوهم الخصم ان یرید الاعتراف منه بنقیض ما یرید، کما لو أراد مثلا اثبات ان اللذة خیر، فیقول:  
ألیست اللذة لیست خیراً؟  
فهذا السؤال قد یوهم المخاطب أنّه یرید الاعتراف بنقیض المطلوب، فیبادر عادة الی الاعتراف بالمطلوب إذا کان من طبعه العناد لما یریده السائل.  
ولکلّ من هذه الحیل الخمس مواضع قد تنفع فیها احداها و لا تنفع الاخری.  
فعلی السائل الذکی ان یختار ما یناسب المقام.  
3 ألا یرتب المقدمات فی المخاطبة ترتیباً قیاسیاً علی وجه یلوح للخصم انسباقها الی المطلوب، بل ینبغی ان یشوش المقدمات ویخل بترتیبها فیراوغ فی الوصول الی المطلوب علی وجه لا یشعر الخصم.  
4 ان یتظاهر فی سؤاله أنّه کالمستفهم الطالب للحقیقة المقدم للانصاف علی الغلبة، بل ینبغی أن یلوح علیه المیل الی مناقضة نفسه وموافقة خصمه، لینخدع به الخصم المعاند فیطمئن الیه. وحینئذ یسهل علیه استلال الاعتراف منه من حیث یدری و لا یدری.  
5 ان یأتی بالمقدمات فی کثیر من الأحوال علی سبیل مضرب المثل أو الخبر، ویدعی فی قوله ظهور ذلک وشهرته وجری العادة علیه، لیجد الخصم إن جحدها أمام الجمهور مما یوجب الاستخفاف به و الاستهانة له، فیجبن عن انکارها.  
6 أن یخلط الکلام بما لا ینفع فی مقصوده، لیضیع علی الخصم ما یریده من المقدمة المطلوبة بالخصوص. و الأفضل أن یجعل الحشو حقاً مشهوراً فی نفسه، فإنه یضطر إلی التسلیم به، و إذا سلّم به أمام الجمهور قد یندفع مضطراً إلی التسلیم بما هو مطلوب انسیاقاً مع الجمهور الذی یفقد علی الأکثر قوة التمییز.  
7 إن من الخصوم من هو مغرور بعلمه معتد بذکائه، فلا یبالی أن یسلّم فی مبدأ الأمر بما یلقی علیه من الأسئلة، ظناً منه بأن السائل لا یتمکن من أن یظفر منه بتسلیم ما یهدم وضعه وبأنه یتمکن حینئذ من اللجاج و العناد.  
فمثل هذا الشخص ینبغی للسائل أن یمهد له بتکثیر الأسئلة عما لا جدوی له فی مقصوده، حتی اذا استنفذ غایة جهده قد یتسرب إلیه الملل و الضجر فیضیع علیه وجه القصد أو یخضع للتسلیم.  
8 إذا انتهی إلی مطلوبه من الاستلزام لنقض وضع الخصم فعلیه أن یعبر عنه بأسلوب قوی الأداء لا یشعر بالشک و التردید، و لا یلقیه علی سبیل الاستفهام، فإن الاستفهام هنا یضعف أسلوبه فیفتح به للخصم مجالاً لإنکار الملازمة أو إنکار المشهور، فیرجع الکلام من جدید جذعاً. و قد یشق علیه أن یوجه هذه المرة أسئلة نافعة فی المقصود، فیغلب علی أمره.  
9 أن یفهم نفسیة الجماعات و الجماهیر من جهة أنها تنساق إلی الأغراء وتتاثر ببهرجة الکلام حتی یستغل ذلک للتأثیر فیها، و المفروض أن الغرض الأصیل من الجدل التغلب علی الخصم أمام الجمهور. وینبغی له أن یلاحظ أفکار الحاضرین ویجلب رضاهم باظهار أن هدفه نصرتهم وجلب المنفعة لهم، لیسهل علیه أن یجرهم إلی جانبه فیسلموا بما یرید التسلیم به منهم. وبهذا یستطیع ان یقهر خصمه علی الموافقة للجمهور فی تسلیم ما سلّموا به، لأن مخالفة الجمهور فیما اتفقوا علیه أمامهم یشعر الإنسان بالخجل و الخیبة.  
10 و هو آخر وصایا السائل اذا ظهر علی الخصم العجز عن جوابه وانقطع عن الکلام فلا یحسن منه أن یلح علیه أو یسخر منه أو یقدح فیه، بل لا یحسن أن یعقبه بکل کلام یظهر مغلوبیته وعجزه، فإن ذلک قد یثیر الجمهور نفسه ویسقط احترامه عندهم فیخسر تقدیرهم من حیث یرید النجاح و الغلبة.

2 تعلیمات للمجیب

إن (المجیب) کما قدمنا مدافع عن مهاجمة خصمه (السائل). و المدافع غالباً أضعف کفاحاً من المهاجم وأقرب إلی المغلوبیة، لأن المبادأة بید المهاجم، فهو یستطیع ان ینظم هجومه بالاسئلة کیف یشاء، ویترک منها ما یشاء. و المجیب علی الاکثر مقهور علی مماشاة السائل فی المحاورة.  
وعلی هذه فمهمة بالمجیب أشق وأدق، و اللازم له عدة طرق مترتبة یسلکها بالتدریج أولاً فأولاً، فإن لم یسلک الأول أخذ بالثانی وهکذا. و هی حسب الترتیب:  
أولاً ان یحاول الالتفاف علی السائل، بأن یحوّر الکلام إن استطاع فیعکس علیه الدائرة بتوجیه الأسئلة مهاجماً و لا بد أن السائل له وضع یلتزم به یخالف وضع المجیب. فینقلب حینئذ المهاجم مدافعاً و المدافع مهاجماً. وبهذه الطریقة یصبح أکثر تمکنا من الأخذ بزمام المحاورة، بل یصبح فی الحقیقة هو السائل.  
ثانیاً إذا عجز عن الطریقة الأولی، و هی الالتفاف، یحاول إرباک السائل وإشغاله بأمور تبعد علیه المسافة کسباً للوقت کیما یعد عدته للجواب الشافی، مثل أن یجد فی أسئلته لفظاً مشترکاً فیستفسر عن معانیه لیترکه یفصلها ثم یناقشه فیها. أو هو یتولی تفصیلها لیذکر أی المعانی یصح السؤال عنه وأیها لا یصح. و فی هذه قد تحصل فائدة أخری فإنه بتفصیل المعانی المشترکة قد تنبثق له طریقة للهرب عمّا یلزمه به السائل بأن یعترف مثلاً بأحد المعانی الذی لا یلزم منه نقض وضعه.  
ثالثاً إذا لم تنجح الطریقة الثانیة و هی طریقة الإشغال و الإرباک یحاول إن استطاع الامتناع من الاعتراف بما یستلزم نقض وضعه. وینبغی أن یعلم أنه لا ضیر علیه بالاعتراف بالمشهورات إذا کان وضعه مشهوراً حقیقیاً، لأنه غالباً لا ینتج المشهور إلا مشهوراً، فلا یتوقع من المشهورات أن تنتج ما یناقض وضعه المشهور.  
ولیس معنی الهرب من الاعتراف أن یمتنع من الاعتراف بکل شیء یلقی علیه. فإن هذه الحالة قد تظهره أمام الجمهور بمظهر المعاند المشاغب فیصبح موضعا للسخریة و النقد، بل یحاول الهرب من الاعتراف بخصوص ما یوجب نقض وضعه.  
رابعا إذا وجد أن الطریقة الثالثة لا تنفع و هی طریقة الهرب من الاعتراف (وذلک عند ما یکون المسؤول عنه الذی یحذر من الاعتراف به مشهوراً مطلقاً، لان العناد فی مثله أکثر قبحاً من الالتزام به) فعلیه الا یعلن عن إنکاره له صراحة، لأنه لو فعل ذلک فی مثله فهو یخسر أمام الحاضرین کرامة نفسه، و فی نفس الوقت یخسر وضعه الملتزم له. فلا مناص له حینئذ من اتباع أحد طریقین:  
(الاول) أن یعلن الاعتراف. و لا ضیر علیه فی ذلک، لأنه إن دل علی شیء فإنّما یدل علی ضعف وضعه الذی یلتزمه لا علی قصور نفسه وعلمه. و هذا و إن کان من وجهة یکشف عن قصور نفسه إذ یلتزم بما لا ینبغی الالتزام به، ولکن ینبغی له لتلاقی ذلک فی هذا الموقف (وهو أدق المواقف التی تمر علی المجیب المنصف المحب للحق و الفضیلة) أن یعلن أنه طالب للحق ومؤثر للانصاف و العدل له أو علیه.  
وهذا لعله یعوض عما یخسر من المحافظة علی وضعه بالاحتفاظ علی سمعته وکرامته.  
(الثانی) اذا وجد انه یعز علیه اعلان الاعتراف فان اخر ما یمکنه أن یفعله أن یتلطف فی أسلوب الامتناع الذی التزمه لا یعترفون بذلک، فیلقی تبعة الانکار علی غیره. أو یقول:  
کیف یطلب منی الاعتراف وأنا بعد لم أوضح مقصودی، فیؤجل ذلک الی مراجعة أو مشاورة، أو نحو ذلک من أسالیب الهرب من التصریح بالانکار أو من التصریح بالاعتراف.  
خامسا بعد أن تعز علیه جمیع السبل من الهرب من الاعتراف، ویعترف بالمشهور، فإنه یبقی له طریق واحد لا غیر.  
و هو مناقشة الملازمة بین المشهور المعترف به وبین نقض وضعه، بأن یلحق المشهور مثلاً بقیود وشرائط تجعله لا ینطبق علی مورد النزاع، أو نحو ذلک من الأسالیب التی یتمکن بها من مناقشة الملازمة. و هذه مرحلة دقیقة شاقة تحتاج الی علم ومعرفة وفطنة.

3 تعلیمات مشترکة للسائل و المجیب او اداب المناظرة

(أولا) ان یکون ماهرا فی عدة اشیاء:  
1 فی إیراد عکس القیاس، بأن یتمکن من جعل القیاس الواحد أربعة اقیسة بحسب تقابل التناقض و التضاد.  
2 فی إیراد العکس المستوی وعکس النقیض ونقض المحمول و الموضوع، فإن هذا یفیده فی التوسع بإیراد الحجج المتعددة علی مطلوبه أو ابطال مطلوب غیره.  
3 فی إیراد مقدمات کثیرة لاثبات کل مطلوب من مواضع مختلفة و کذلک إبطاله. الی غیر ذلک من أشیاء تزید فی قوة إیراد الحجج المتعددة.  
(ثانیاً) ان یکون لسناً منطقیاً یستطیع ان یجلب انتباه الحاضرین وانظارهم نحوه، ویحسن ان یثیر اعجابهم به وتقدیرهم لبراعته الکلامیة.  
(ثالثاً) ان یتخیر الالفاظ الجزلة الفخمة، ویتجنب العبارات الرکیکة العامیة، ویتقی التمتمة و الغلطة فی الالفاظ و الاسلوب، للسبب المتقدم.  
(رابعاً) ألا یدع لخصمه مجال الاستقلال بالحدیث فیستغل أسماع الحاضرین وانتباههم له، لأن استغلال الحدیث فی الاجتماع مما یعین علی الظهور عل الغیر و الغلبة علیه.  
(خامساً) أن یکون متمکنا من إیراد الامثال و الشواهد من الشعر و النصوص الدینیة و الفلسفیة و العلمیّة وکلمات العظماء و الحوادث الصغیرة الملائمة. و ذلک عند الحاجة طبعا. بل ینبغی أن یکثر من ذلک ما وجد الیه سبیلاً، فانه یعنیه کثیراً علی تحقیق مقصوده و الغلبة علی خصمه. و المثل و الواحد قد یفعل فی النفوس ما لا تفعله الحجج المنطقیة من الانصیاع الیه و التسلیم به.  
(سادساً) أن یتجنب عبارة الشتم و اللعن، و السخریة و الاستهزاء، و نحو ذلک مما یثیر عواطف الغیر ویوقظ الحقد و الشحناء. فإنَّ هذا یفسد الغرض من المجادلة التی یجب أن تکون بالتی هی احسن.  
(سابعاً) ألا یرفع صوته فوق المألوف المتعارف، فاّن هذا لا یکسبه إلا ضعفاً، و لا یکون إلا دلیلاً علی الشعور بالمغلوبیة، بل الذی یجب علیه أن یلقی الکلام القوی الأداء لا یشعر بالتردد و الارتباک و الضعف و الانهیار، و إن أداه بصوت منخفض هادئ فإن تأثیره هذا الاسلوب أعظم بکثیر من تأثیر إسلوب الصیاح و الصراخ.  
(ثامناً) أن یتواضع فی خطاب خصمه، ویتجنب عبارات الکبریاء و التعاظم و الکلمات النابیة القبیحة.  
(تاسعاً) أن یتظاهر بالاصغاء الکامل لخصمه، و لا یبدأ بالکلام الا من حیث ینتهی من بیان مقصوده، فان الاستباق الی الکلام سؤالاً وجواباً قبل أن یتم خصمه کلامه یربک علی الطرفین سیر المحادثة ویعقد البحث من جهة ویثیر غضب الخصم من جهة اخری.  
(عاشراً) أن یتجنب (حد الامکان) مجادلة طالب الریاء و السمعة ومؤثر الغلبة و العناد ومدعی القوة و العظمة، فان هذا من جهة یعدیه بمرضه فینساق بالاخیر مقهوراً الی ان یکون شبیها به فی هذا المرض.  
و من جهة اخری لا یستطیع مع مثل هذا الشخص أن یتوصل الی نتیجة مرضیة فی المجادلة.  
ولو اضطر الی مجادلة مثل هذا الخصم، فلا ضیر علیه أن یستعمل الحیل فی محاورته ویغالطه فی حججه، بل لا ضیر علیه فی استعمال حتی مثل الاستهزاء و السخریة واخجاله.  
و (الوصیة الاخیرة) لکل مجادل مهما کان الا یکون همه الا الوصول الی الحق وایثار الانصاف و إن ینصف خصومه من نفسه، ویتجنب العناد بالاصرار علی الخطأ، فانّه خطأ ثان، بل ینبغی أن یعلن ذلک ویطلبه من خصمه بالحاح حتی لا یشذّ الطرفان عن طلب الحق و العدل و الانصاف.  
وهذا أصعب شیء یأخذ الانسان به نفسه، فلذلک علیه أن یستعین علی نفسه بطلب المعونة من الله سبحانه فإنّه تعالی مع المتقین الصابرین.

3 صناعة الخطابة

1 الاصول و القواعد

1 وجه الحاجة الی الخطابة

کثیراً ما یحتاج المشرعون ودعاة المبادئ و السیاسیون ونحوهم الی إقناع الجماهیر فیما یریدون تحقیقه، إذ تحقیق فکرتهم أو دعوتهم لا تتم إلا برضا الجمهور عنها وقناعتهم بها.  
والجمهور لا یخضع للبرهان و لا یقنع به، کما لا یخضع للطرق الجدلیة، لأنَّ الجمهور تتحکم به العاطفة أکثر من التعقل و التبصر، بل لیس له الصبر علی التأمل و التفکیر ومحاکمة الادلة و البراهین، وانما هو سطحی التفکیر فاقد للتمییز الدقیق. تؤثر فیه المغریات وتبهره العبارات البراقة وتقنعه الظواهر الخلاّبة. ولعدم صبره علی التمییز الدقیق نجده اذا عرضت علیه فکرة لا یتمکن من التفکیک بین صحیحها وسقیمها فیقبلها کلها او یرفضها کلها.  
وعلیه، فیحتاج من یرید التأثیر علی الجماهیر فی إقناعهم ان یسلک مسلکاً آخر غیر مسلک البرهان و الجدل المتقدمین، فان الذی یبدو أن الطرق العقلیة عاجزة عن التأثیر علی عقائد الناس وتحویلها لعجزها عن التأثیر علی عواطفهم المتحکمة فیهم.  
بل لا یقتصر هذا الامر علی الجمهور بما هو جمهور، فإن کلّ فرد من أفراد العامة إذا کان قلیل الثقافة و المعرفة هو أبعد ما یکون عن الإقتناع بالطرق البرهانیة او الجدلیة، بل أکثرالخاصة المثقفین و إن ظنوا فی أنفسهم المعرفة وحریة الرأی ینجذبون الی الطرق المقنعة المؤثرة علی العواطف وینخدعون بها. بل لا یستغنون عنها فی کثیر من آرائهم واعتقاداتهم، بالرغم علی قناعتهم بمعرفتهم وثقافتهم التی قد یتخیلون آن هم قد بلغوا بها الغایة.  
فیجب أن تکون المخاطبة التی یتلقاها الجمهور و العامی وشبهه من نوع لا تکون مرتفعة ارتفاعاً بعیداً عن درجة مثله. ولذا قیل: «کلم الناس علی قدر عقولهم».  
ولم تبق لنا صناعة هذا الغرض غیر صناعة الخطابة، فإن الاسلوب الخطابی أحسن شیء للتاثیر علی الجمهور و العامی. وکلّ شخص إستطاع أن یکون خطیباً بالمعنی المقصود من الخطابة فی هذا الفن فإنّه هو الذی یستطیع أن یستغل الجمهور و العوام ویأخذ بأیدیهم الی الخیر أو الشر.  
فهذا وجه حاجتنا معاشر الناس الی صناعة الخطابة، ولزم علی من یرید قیادة الجمهور الی الخیر ان یتعلم هذه الصناعة، و هی عبارة عن معرفة طرق الإقناع.  
فان الخطابة انجح من غیرها فی الاقناع، کما ان الجدل فی الالزام انفع.

2 وظائف الخطابة وفوائدها

مما تقدم نستطیع أن نعرف أن وظائف الخطابة هو الدفاع عن الرأی، وتنویر الرأی العام فی أیّ أمر من الأمور، و الحض علی الاقتناع بمبدأ من المبادئ، و التحریض علی اکتساب الفضائل و الکمالات واجتناب الرذائل و السیئات، وآثارة شعور العامة وإیقاظ الوجدان و الضمیر فیهم. وبالاختصار وظیفتها إعداد النفوس لتقبل ما یرید الخطیب أن تقتنع به.  
وبهذا تعرف أن فائدة الخطابة فائدة کبیرة، بل هی ضرورة اجتماعیة فی حیاة الناس العامة.  
وهی بعد وظیفة شاقة، إذ أنّها تعتمد بالاضافة الی معرفة هذه الصناعة علی مواهب الخطیب الشخصیة التی تصقل بالتمرین و التجارب و لا تکتسب بهذه الصناعة و لا بغیرها، وإنما وظیفة هذه الصناعة توجبه تلک المواهب وإعداد ما یلزم لمعرفة طرق اکتساب ملکة الخطابة، مع المران الطویل وکثرة التجارب. وسیأتی التنصیص علی حاجة الخطابة الی المواهب الشخصیة.

3 تعریف هذه الصناعة وبیان معنی الخطابة

یمکن مما تقدم أن نتصید تعریف صناعة الخطابة علی النحو الآتی حسبما هو معروف عند المنطقیین: «إنها صناعة علمیة بسببها یمکن إقناع الجمهور فی الأمر الذی یتوقع حصول التصدیق به بقدر الامکان».  
هذا هو تعریف أصل هذه الصناعة التی غایتها حصول ملکة الخطابة التی بها یتمکن الشخص الخطیب من إقناع الجمهور. و المراد من القناعة هو التصدیق بالشیء مع الاعتقاد بعدم إمکان أن یکون له ما ینقض ذلک التصدیق، أو مع الاعتقاد بإمکان ما ینقضه إلاّ أنَّ النفس تصیر بسبب الطرق المقنعة أمیل الی التصدیق من خلافه. و هذا الاخیر هو المسمی عندهم (بالظن) علی نحو ما تقدم فی هذا الجزء.  
ثمّ أَنّه لیس المراد من لفظ (الخطابة) التی وضعت لها هذه الصناعة مجرد معنی الخطابة المفهوم من لفظها فی هذا العصر، و هو أنْ یقف الشخص ویتکلم بما یسمع المجتمعین بأی إسلوب کان، بل إسلوب البیان واداء المقاصد بما یتکفل إقناع الجمهور هو الذی یقوم معنی الخطابة و إن کان بالکتابة او المحاورة کما یحصل فی محاورة المرافعة عند القضاة و الحکام.  
وهذه الصناعة تتکفل ببیان هذا الاسلوب، وکیف یتوصل الی إقناع الناس بالکلام، و ما لهذا الاسلوب من مساعدات واعوان من صعود علی مرتفع ورفع صوت ونبرات خاصة و ما الی ذلک مما سیاتی شرحه.

4 اجزاء الخطابة

الخطابة تشتمل علی جزءین: العمود و الاعوان.  
أ (العمود). ویقصدون بالعمود هنا مادة قضایا الخطابة التی تتألف منها الحجّة الإقناعیة. وتسمی الحجّة الإقناعیة باصطلاح هذه الصناعة (التثبیت) علی ما سیاتی. وبعبارة أخری: العمود هو کل قول منتج لذاته للمطلوب انتاجاً بحسب الإقناع. وإنما سمی عموداً فباعتبار أنّه قوام الخطابة وعلیه الاعتماد فی الإقناع.  
ب (الاعوان). ویقصدون بها الاقوال و الافعال و الهیئات الخارجیة عن العمود المعینة له علی الاقناع المساعدة له علی التأثیر المهیئة للمستمعین علی قبوله.  
وکل من الأمرین (العمود و الاعوان) یعد فی الحقیقة جزءاً مقوماً للخطابة، لأنّ العمود وحده قد لا یؤدی تمام الغرض من الإقناع، بل علی الاکثر یفشل فی تحقیقه. و المقصود الأصلی من الخطابة هو الإقناع کما تقدم، فکل ما هو مقتض له دخیل فی تحققه لا بّد انْ یکون فی الخطابة دخیلاً، و إن کان من الامور الخارجة عن مادة القضایا التی تتألف منه الحجّة (العمود).  
وقولنا هنا: «مقتض للإقناع» نقصد به أعم مما یکون مقتضیا لنفس الإقناع أو مقتضیا للاستعداد له. و المقتضی لنفس الإقناع لیس العمود وحده کما ربما یتخیل بل شهادة الشاهد ایضاً تقتضیه مع أنّها من الاعوان.  
وشهادة الشاهد علی قسمین شهادة قول وشهادة حال. فهذه أربعة أقسام ینبغی البحث عنها: العمود و الشهادة القولیة وشهادة الحال و المقتضی للإستعداد للاقناع.  
ویمکن فتح البحث فیها بإسلوب آخر من التقسیم بأنْ تقول:  
الخطابة تشتمل علی عمود واعوان. ثم الاعوان علی قسمین أما بصناعة وحیلة و اما بغیر صناعة وحیلة. و الأول و هو ما کان بصناعة وحیلة ویسمی (استدراجات) فعلی ثلاثة اقسام: استدراجات بحسب القائل أو بحسب القول أو بحسب المستمع. و الثانی هو ما کان بغیر صناعة وحیلة یسمی (نصرة) و (شهادة). و هی الشهادة علی قسمین شهادة قول وشهادة حال. فهذه ستة أقسام:  
1 العمود.  
2 استدراجات القائل.  
3 استدراجات بحسب القول.  
4 استدراجات بحسب المستمع.  
5 شهادة القول.  
6 شهادة الحال.  
فهذه الستة هی بالاخیر تکون أجزاء الخطابة، فینبغی البحث عنها واحدة واحدة.

5 العمود

(العمود) و قد تقدم معناه یتألف من المظنونات أو المقبولات أو المشهورات أو المختلفة بینها. و قد سبق شرح هذه المعانی تفصیلاً فی مقدمة الصناعات الخمس، فلا نعید.  
واستعمال (المشهورات) فی الخطابة باعتبار مالها من التأثیر علی السامعین فی الإقناع. ولذا لا یعتبر فیها إلاً أنْ تکون مشهورات ظاهریة، و هی التی تحمد فی بادئ الرأی و إنْ لم تکن مشهورات حقیقیة. وبهذا تفترق الخطابة عن الجدل، اذ الجدل لا یستعمل فیه إلاّ المشهورات الحقیقیة. و قد سبق ذلک فی الجدل.  
وقلنا هناک: «ان الظاهریة تنفع فقط فی صناعة الخطابة» وانما قلنا ذلک فلان الخطابة غایتها الاقتناع ویکتفی بما هو مشهور او مقبول لدی المستمعین و إن کان مشهورا فی بادئ الرأی وتذهب شهرته بالتعقیب، اذ لیس فیها رد وبدل ومناقشة وتعقیب، علی العکس من الجدل المبنی علی المحاورة و المناقضة، فلا ینبغی فیه إستعمال المشهورات الظاهریة، إذ یعطی بذلک مجال للخصم لنقضها وتعقیبها بالرد.  
أما المظنونات و المقبولات فواضح اعتبارها فی عمود الخطابة.

6 الاستدراجات بحسب القائل

وهی من أقسام ما یقتضی الاستعداد للاقناع وتکون بصناعة وحیلة. و ذلک بأن یظهر الخطیب قبل الشروع فی الخطابة بمظهر مقبول القول عندهم. ویتحقق ذلک علی نحوین:  
1 أن یثبت فضیلة نفسه إذا لم یکن معروفا لدی المستمعین أما بتعریفه هو لنفسه أو بتعریف غیره یقدمه لهم بالثناء، بأن یعرف نسبه وعلمه ومنزلته الاجتماعیة أو وظیفته اذا کان موظفاً أو نحو ذلک.  
ولمعرفة شخصیة الخطیب الأثر البالغ إذا کانت له شخصیة محترمة فی سهولة إنقیاد المستمعین الیه و الإصغاء له وقبول قوله، فإن الناس تنظر الی من قال، لا الی ما قیل، و ذلک اتباعا لطبیعة المحاکاة التی هی من غریزة الانسان، لا سیما فی محاکاته لمن یستطیع أن یسیطر علی مشاعره واعجابه. و لا سیما فی المجتمعات العامة، فإن غرائز الإنسان وبالخصوص غریزة المحاکاة تحیا فی حال الاجتماع أو تقوی.  
2 أن یظهر بما یدعو الی تقدیره واحترامه، وتصدیقه و الوثوق بقوله. و ذلک یحصل بأمور (منها) لباسه وهندامه، فاللازم علی الخطیب أن یقدر المجتمعین ونفسیاتهم و ما یقدر من مثله أن یظهر به، فقد یقتضی أن یظهر بأفخر اللباس وبأحسن بزة تلیق بمثله و قد یقتضی أن یظهر بمظهر الزاهد الناسک. و هذا یختلف باختلاف الدعوة وباختلاف الحاضرین. و علی کل حال ینبغی أنْ یکون الخطیب مقبول الهیئة عند الحاضرین حتی لا یثیر تهکمهم او اشمئزازهم أو تحقیرهم له.  
و (منها) ملامح وجهه وتقاطیع جبینه ونظرات عینیه وحرکات یدیه وبدنه، فإن هذه أمور معبرة ومؤثرة فی السامعین إذا استطاع الخطیب أن یحسن التصرف بها حسبما یریده من البیان و الاقناع. وبعبارة اصرح ینبغی أن یکون ممثلاً فی مظهره، فیبدو حزیناً فی موضع الحزن و قد یلزم له أن یبکی او یتباکی، ویبدو مسروراً مبتشاً فی موضع السرور، ویبدو بمظهر الصالح الواثق من قوله المؤمن بدعوته فی موضع ذلک … وهکذا.  
وکثیر من الواعظین یتأثر الناس بهم بمجرد النظر الیهم قبل أن یتفوهوا، وکم من خطیب فی مجالس ذکری مصرع سید الشهداء $ یدفع الناس الی البکاء و الرقة بمجرد مشاهدة هیئته وسمته قبل أنْ یتکلم.

7 الاستدراجات بحسب القول

وهی أیضاً من اقسام ما یقتضی الاستعداد للاقناع وتکون بصناعة وحیلة. و ذلک بأن تکون لهجة کلامه مؤثرة مناسبة للغرض الذی یقصده اما برفع صوته أو بخفضه أو ترجیعه أو الاسترسال فیه بسرعة أو التانی به أو تقطیعه. کل ذلک حسب ما تقتضیه الحال من التأثیر علی المستمعین.  
وحسب الصوت وحسن الالقاء و التمکن من التصرف بنبرات الصوت وتغییره حسب الحاجة من أهم ما یتمیز به الخطیب الناجح. و ذلک فی أصله موهبة ربانیة یختص بها بعض البشر من غیر کسب غیر أنها تقوی وتنمو بالتمرین و التعلم کجمیع المواهب الشخصیة. و لیس هناک قواعد عامة مدونة یمکن بها ضبط تغییرات الصوت ونبراته حسب الحاجة، وانما معرفة ذلک تتبع نباهة الخطیب فی إختیاره للتغیرات الصوتیة المناسبة التی یجدها بالتجربة و التمرین مؤثرة فی المستمعین.  
ولاجل هذا یظهر لنا کیف یفشل بعض الخطباء، لأنّه یحاول المسکین تقلید خطیب ناجح فی لهجته و القائه، فیبدو نابیاً سخیفاً، إذ یظهر بمظهر المتصنع الفاشل.  
والسر أنّ هذا أمر یدرک بالغریزة و التجربة قبل أن یدرک بالتقلید للغیر.

8 الاستدراجات بحسب المخاطب

وهی أیضاً من أقسام ما یقتضی الاستعداد للاقناع وتکون بصناعة من الخطیب. و ذلک بأن یحاول استمالة المستمعین وجلب عواطفهم نحوه لیتمکن قوله فیهم ویتهیاوا للاصغاء الیه: مثل ان یحدث فیهم انفعالاً نفسیاً مناسباً لغرضه کالرقة و الرحمة، أو القوة و الغضب، أو یضحکهم بنکتة عابرة لتنفتح نفوسهم للاقبال علیه. ومثل أن یشعرهم بأنهم یتخلقون بأخلاق فاضلة کالشجاعة و الکرم أو الانصاف و العدل أو إیثار الحق، أو یتحلون بالوطنیة الصادقة و التضحیة فی سبیل بلادهم، أو نحو ذلک ممّا یناسب غرضه. و هذا یکون بمدحهم و الثناء علیهم أو بذکر سوابق محمودة لهم أو لآبائهم أو أسلافهم.  
وإذا اضطر الی التعریض بخصومه الحاضرین فیظهر بأنهم الاقلیة القلیلة فیهم، أو یتظاهر بأنّه لا یعرف بأنهم موجودون فی الاجتماع، او آن هم لا قیمة لهم و لا وزن عند الناس.  
ولیس شیء أفسد للخطیب من التعریض بذم المستمعین أو تحقیرهم او التهکم بهم أو اخجالهم، فإنّ خطابه سیکون قلیل الأثر او عدیمه اصلاً، و إن کان یأتی بذلک بقصد اثارة الحمیة و الغیرة فیهم، لان هذه الامور بالعکس تثیر غضبهم علیه وکرهه و الاشمئزاز من کلامه. ولاثارة الحمیة طرق أخری غیر هذه.  
وبعبارة أشمل وأدق إن التجاوب نفسی بین الخطیب و المستمعین شرط أساسی فی التأثر بکلامه، فإذا ذمهم أو تهکم بهم بعَّدهم عنه وخسر هذا التجاوب النفسی. و هکذا لو اضجرهم بطول الکلام أو التکرار الممل أو التعقید فی العبارة أو ذکر ما لا نفع فیه لهم أو ما الفوا استماعه.  
والخطیب الحاذق الناجح من یستطیع ان یمتزج بالمستمعین ویهیمن علیهم بأن یجعلهم یشعرون بانه واحد منهم وشریکهم فی السراء و الضراء، وبانه یعطف علی منافعهم ویرعی مصالحهم، وبأنه یحبهم ویحترمهم، لا سیما الخطیب السیاسی و القائد فی الحرب.

9 شهادة القول

وهی من اقسام (النصرة) التی لیست بصناعة وحیلة، و من أقسام ما یقتضی نفس الاقناع. و هی تحصل اما بقول من یقتدی به مع العلم بصدقه کالنبی و الامام، أو مع الظن بصدقه کالحکیم و الشاعر. و اما بقول الجماهیر أو الحاکم أو النظارة، و ذلک بتصدیقهم للخطیب أو تاییدهم له بهتاف او تصفیق أو نحوها. و اما بوثائق ثابتة کالصکوک و المسجلات و الآثار التاریخیة ونحوها.  
وهذه الشهادة علی أنها من الأعوان تفید بنفسها الإقناع. و قد تکون بنفسها عموداً لو صح أخذها مقدمة فی الحجّة الخطابیة، وتکون حینئذ من قسم (المقبولات) التی قلنا أن الحجّة الخطابیة قد تتالف منها.

10 شهادة الحال

وهی أیضاً من أقسام (النصرة) التی لیست بصناعة وحیلة و من أقسام ما یقتضی نفس الاقناع. و هذه الشهادة تحصل اما بحسب نفس القائل أو بحسب القول.  
1 ما هی بحسب القائل:  
إما لکونه مشهوراً بالفضیلة من الصدق و الامانة و المعرفة و التمییز، أو معروفاً بما یثیر احترامه أو الاعجاب به أو التقدیر لما یقوله ویحکم به، کأن یکون معروفاً بالبراعة الخطابیة أو الشجاعة النادرة أو بالثراء الکثیر أو بالحنکة السیاسیة أوصاحب منصب رفیع أو نحو ذلک. و قد قلنا ان لمعرفة الخطیب الأثر البالغ فی التاثیر علی المستمعین، فکیف إذا کان محبوباً أو موضع الاعجاب أو الثقة. وکلما کبرت سمعة الخطیب وتمکن حبه واحترامه من القلوب کان قوله أکثر قبولاً وابعد اثراً.  
واما لکونه تظهر علیه امارات الصدق و إن لم یکن معروفاً بأنحاء المعرفة السابقة مثل أن تطفح علی وجهه اساریر السرور إذا بشر بخیر، أو علامات الخوف و الهلع إذا انذر بشر، أو هیئة الحزن إذا حدث عما یحزن … وهکذا.  
ولتقاطیع وجه الخطیب وملامحه ونبرات صوته الأثر الفعال فی شعور المستمعین بأن ما یقوله کان مؤمناً به أو غیر مؤمن به. و الوجه الجامد القاحل من التعبیر لا یستجیب له المستمع. ولذا اشتهر ان الکلمة اذا خرجت من القلب دخلت فی القلب. و ما هذا إلا لأنّ ایمان الخطیب بما یقول یظهر علی ملامح وجهه ونبرات صوته رضی أم أبی، فیدرک المستمع ذلک حینئذ بغریزته، فیؤثر علی شعوره بمقتضی طبیعة المحاکاة و التقلید.  
2 ما هی بحسب القول: مثل الحلف علی صدق قول و العهد () أو التحدی کما تحدی نبینا الاکرم قومه أن یأتوا بسورة أو آیة من مثل القرآن المجید واذ عجزوا عن ذلک التجأوا الی الاعتراف بصدقه. ومثل ما لو تحدی الصانع أو الطبیب او نحوهما خصمه المشارک له فی صناعته بأن یأتی بمثل ما یعمل، و یقول له: إن عجزت عن مثل عملی فاعترف بفضلی علیک واخضع لقولی.

11 الفرق بین الخطابة و الجدل

لما کانت صناعة الجدل یشترکان فی کثیر من الاشیاء استدعی ذلک التنبیه علی جهات الافتراق بینهما، لئلا یقع الخلط بینهما:  
اما اشتراکهما ففی الموضوع، فإن موضوع کل منهما عام غیر محدد بعلم ومسالة، کما قلنا فی الجدل: انه یقع فی جمیع المسائل الفلسفیة و الدینیة و الاجتماعیة وجمیع الفنون و المعارف. و الخطابة کذلک، و ما یستثنی هناک یستثنی هنا. ویشترکان أیضا فی الغایة، فان غایة کل منهما الغلبة، ویشترکان فی بعض مواد قضایاهما، إذ تدخل المشهورات فیهما کما تقدم.  
أما افتراقهما ففی هذه الامور الثلاثة نفسها:  
1 فی الموضوع، فان الخطابة یستثنی من عموم موضوعها المطالب العلمیة التی یطلب فیها الیقین، فان استعمال الإسلوب الخطابی فیها معیب مستهجن إذا کان المخاطب بها الخاصة، و إن جاز استعمال الاسلوب الجدلی لالزام الخصم وافحامه او لتعلیم المبتدئین. کما أنه علی العکس لا یحسن من الخطیب ان یستعمل البراهین العلمیة و المسائل الدقیقة لغرض الإقناع.  
2 فی الغایة، فان غایة الجدلی الغلبة بالزام الخصم و إن لم تحصل له حالة القناعة. وغایة الخطابة الغلبة بالإقناع.  
3 فی المواد، فقد تقدم فی الکلام عن العمود بیان الفرق فیها، إذ قلنا: أن الخطابة تستعمل فیها مطلق المشهورات الظاهریة، و فی الجدل لا تستعمل إلا الحقیقیة.  
وهناک فروق أخری لا یهمنا التعرض لها. وسیأتی فی باب إعداد المنافرات التشابه بین الجدل و المنافرة بالخصوص و الفرق بینهما کذلک.

12 ارکان الخطابة

ارکان الخطابة المقومة لها ثلاثة: القائل (وهو الخطیب) ، و القول (وهو الخطاب). و المستمع.  
ثم المستمع ثلاثة أشخاص علی الأکثر: مخاطب وحاکم ونظارة، و قد یکون مخاطباً فقط:  
1 (المخاطب) ، و هو الموجه إلیه الخطاب، و هو الجمهور أو من هو الخصم فی المفاوضة و المحاورة.  
2 (الحاکم) ، و هو الذی یحکم للخطیب او علیه، اما لسلطة عامة له فی الحکم شرعیة أو مدنیة، أو لسلطة خاصة برضا الطرفین إذ یحکمانه ویضعان ثقتهما به، و إن لم تکن له سلطة عامة.  
3 (النظارة) ، وهم المستمعون المتفرجون الذین لیس لهم شأن الا تقویة الخطیب أو توهینه، مثل أن یهتفوا له أو یصفقوا باستحسان ونحوه، حسبما هو عادة شعبهم فی تأیید الخطباء، ومثل أن یسکتوا فی موضع التأیید و الاستحسان أو یظهروا توهینه بهتاف ونحوه و ذلک إذا أرادوا توهینه. و النظارة عادة مالوفة عند بعض الامم الغربیة فی المحاکمات و لهم تأثیر فی سیر المحاکمة وربما یسمونهم (العدول) أو (المعدلین).  
ولیس وجود الحاکم و النظارة یلازم فی جمیع أصناف الخطابة، بل فی خصوص المشاجرات کما سیأتی.

13 اصناف المخاطبات

إن الغرض الاصلی لصاحب الصناعة الخطابیة علی الأغلب إثبات فضیلة شیء ما أو رذیلته، أو اثبات نفعه أو ضرره. ولکن لا أی شیء کان، بل الشیء الذی له نفع أو ضرر للعموم بوجه من الوجوه علی نحو له دخالة فی المخاطبین وعلاقة بهم.  
وهذا الشیء لا یخلو عن حالات ثلاث:  
1 ان یکون حاصلا فعلا، فالخطابة فیه تسمی (منافرة).  
2 ان یکون غیر حاصل فعلاً ولکنه حاصل فی الماضی، فالخطابة فیه تسمی (مشاجرة).  
3 ان یکون غیر حاصل فعلاً أیضاً ولکنه یحصل فی المستقبل فالخطابة فیه تسمی (مشاورة). و هی أهم الاصناف.  
فالمفاوضات الخطابیة علی ثلاثة أصناف.  
1 (المنافرات) المتعلقة بالحاصل فعلا، فان قرر الخطیب فضیلته أو نفعه سمیت (مدحاً) ، و إن قرر ضد ذلک سمیت (ذماً).  
2 (المشاجرات) وتسمی (الخصامیات) أیضاً، و هی المتعلقة بالحاصل سابقاً. و لا بدّ أن تکون الخطابة لأجل تقریر وصول فائدته ونفعه أو ما فیه من عدل وإنصاف إن کان نافعاً، ولأجل تقریر وصول ضرورة أو ما فیه من ظلم وعدوان. فمن الجهة الاولی تسمی الخطابة (شکراً) أما أصالةً عن نفسه او نیابةً عن غیره. وإنما سمیت کذلک لان تقریر الخطیب یکون اعترافاً منه للمخاطبین بفضیلة ذلک الشیء فلا یقع فیه نزاع منهم.  
و من الجهة الثانیة تسمی الخطابة (شکایة) اما عن نفسه أو عن غیره. و المدافع یسمی (معتذراً) و المعترف به (نادماً).  
3 (المشاورات) المتعلقة بما یقع فی المستقبل. و لا محالة أن الخطابة حینئذ لا تکون من جهة وجوده، أو عدمه، فإن هذا لیس شأن هذه الصناعة. بل لا بدّ أن تکون من جهة ما فیه من نفع وفائدة فینبغی أن یفعل، فتکون الخطابة فیه ترغیباً وتشویقاً وإذنا فی فعله. أو من جهة ما فیه من ضرر وخسارة فینبغی الا یفعل، فتکون الخطابة فیه تحذیراً وتخویفاً ومنعاً من فعله.  
???  
فهذه الأنواع الثلاثة هی الأغراض الأصلیة التی تقع للخطیب، و قد یتوصل الی غرضه ببیان أمور تقع فی طریقه وتکون ممهدة للوصول الیه ومعینة للإقناع وتسمی (التصدیرات) ، مثل أن یمدح شیئاً أو شخصاً، فینتقل منه الی المشاورة للتنظیر بما وقع أو لغیر ذلک.  
والتشبیب الذی یستعمله الشعراء سابقاً فی صدر مدائحهم من هذا القبیل، فإن الغرض الأصلی هو المدح، و التشبیب تصدر به القصیدة للتوصل الیه. وکثیراً ما لا یکون الشاعر عاشقاً وإنما یتشبه به اتباعاً لعادة الشعراء.  
وفی هذا العصر یمهد خطباء المنبر الحسینی امام مقصودهم من ذکر فاجعة الطف ببیان امور تاریخیة او اخلاقیة او دینیة من موعظة ونحوها. و ما ذاک الا لجلب انتباه السامعین او لاثارة شعورهم وانفعالاتهم مقدمة للغرض الاصلی من ذکر الفاجعة.

14 صور تألیف الخطابة ومصطلحاته

قد قلنا فی الجدل: ان المعول فی تألیف صوره غالباً علی القیاس و الاستقراء، و فی الخطابة أکثر ما یعول علی القیاس و التمثیل، و إن استعمل الاستقراء احیاناً.  
ولا یجب فی القیاس و غیره عند استعماله هنا أن یکون یقینیاً من ناحیة تألیفه، أی لا یجب أن یکون حافظاً لجمیع شرائط الانتاج، بل یکفی أن یکون تألیفه منتجاً بحسب الظن الغالب و إن لم یکن منتجاً دائماً، کما لو تألف القیاس مثلاً علی نحو الشکل الثانی من موجبتین، کما یقال:  
فلان یمشی متأنیاً فهو مریض، فحذفت کبراه الموجبة و هی (کل مریض یمشی متأنیاً) مع أن الشکل الثانی من شروطه اختلاف المقدمتین بالکیف.  
وکذلک قد یستعمل التمثیل فی الخطابة خالیاً من جامع حیث یفید الظن بأن هناک جامعاً، مثل ان یقال:  
مر بالامس من هناک رجل مسرع و کان هارباً و الیوم یمر مسرع آخر من هنا، فهو هارب.  
وکذلک یستعمل الاستقراء فیها بدون استقصاء لجمیع الجزئیات، مثل أن یقال:  
الظالمون قصیرو الاعمار، لأن فلان الظالم وفلان وفلان قصیرو الاعمار، فیعد جزئیات کثیرة یظن معها الحاق القلیل بالأعم الاغلب.  
وبحسب تألیف صور الخطابة مصطلحات ینبغی بیانها، فنقول:  
1 (التثبیت). و المقصود به کل قول یقع حجة فی الخطابة ویمکن فیه أن یوقع التصدیق بنفس المطلوب بحسب الظن، سواء کان قیاساً أو تمثیلاً.  
2 (الضمیر). و المقصود به التثبیت اذا کان قیاساً. و الضمیر باصطلاح المناطقة فی باب القیاس کل قیاس حذفت منه کبراه. و لما کان اللائق فی الخطابة ان تحذف من قیاسها کبراه للاختصار من جهة و لا خفاء کذب الکبری من جهة اخری، سموا کل قیاس هنا (ضمیراً) ، لأنّه دائماً أو غالباً تحذف کبراه.  
3 (التفکیر).  
و هو الضمیر نفسه، ویسمی (تفکیراً) باعتبار اشتماله علی الحد الأوسط الذی یقتضیه الفکر.  
4 (الاعتبار). ویقصدون به التثبیت إذا کان تمثیلاً، فیقولون مثلاً: «یساعد علی هذا الامر الاعتبار». و هذه الکلمة شایعة الاستعمال عند الفقهاء، و ما احسب إلا آن هم یریدون هذا المعنی منها.  
5 (البرهان).  
و هو کلّ اعتبار یستتبع المقصود بسرعة، فهو غیر البرهان المصطلح علیه فی صناعة البرهان. فلا تغرنک کلمة البرهان فی بعض الکتب الجدلیة و الخطابیة.  
6 (الموضع). و المقصود به هنا کل مقدمة من شأنها أن تکون جزء من التثبیت، سواء کانت مقدمة بالفعل أو صالحة للمقدمیة.  
و هو غیر الموضع المصطلح علیه فی صناعة الجدل. ومعنی الموضع هناک یسمی (نوعاً) هنا وسیأتی فی الباب الثانی. و لا بأس بالبحث عن الضمیر و التمثیل اختصاراً هنا:

15 الضمیر

للضمیر شأن خاص فی هذه الصناعة، فإن علی الخطیب أن یکون متمکناً من إخفاء کبراه فی أقیسته أو إهمالها. إن باقی الصناعات قد تحذف الکبری فی أقیستها ولکن لا حاجة وغرض خاص، بل لمجرد الإیجاز عند وضوح الکبری، اما فی الخطابة فإن اخفاءها غالباً ما یضطر الیه الخطیب بما هو خطیب لأحد أمور:  
1 إخفاء عدم الصدق الکلی فیها، مثل أن یقول:  
«فلان یکف غضبه عن الناس فهو محبوب»، فإنه لو صرح بالکبری و هی «کل من کف غضبه عن الناس هو محبوب لهم» ربما لا یجدها السامع صادقة صدقا کلیاً، و قد یتنبه بسرعة الی کذبها، إذ قد یعرف شخصاً معیناً متمکناً من کف غضبه و مع ذلک لا یحبه الناس.  
2 تجنب أن یکون بیانه منطقیاً وعلمیاً معقداً، فلا یمیل الیه الجمهور الذی من طبعه المیل الی الصور الکلامیة الواضحة السریعة الخفیفة. و السر أن ذکر الکبری یصبغه بصبغة الکلام المنطقی العلمی الذی ینصرف عن الاصغاء الیه الجمهور. بل قد یثیر شکوکهم وعدم حسن ظنهم بالخطیب أو سخریتهم به.  
3 تجنب التطویل، فإن ذکر الکبری غالباً یبدو مستغنیاً عنه و الجمهور إذا أحس أن الخطیب یذکر ما لا حاجة الی ذکره أو یأتی بالمکررات یسرع الیه الملل و الضجر و الاستیحاش منه. و قد یؤثر فیه ذلک انفعالاً معکوساً فیثیر فی نفوسهم التهمة له فی صدق قوله. فلذلک ینبغی للخطیب دائماً تجنب زیادة الشرح و التکرار الممل فإنه یثیر التهمة فی نفوس المستمعین وشکوکهم فی قولهم وضجرهم منه.  
وبعد هذا، فلو اضطر الخطیب الی ذکر الکبری کما لو کان حذفها یوجب أن یکون خطابه غامضاً فینبغی أن یوردها مهملة حتی لا یظهر کذبها لو کانت کاذبة، وإلا یوردها بعبارة منطقیة جافة.  
وصنعة الخطابة تعتمد کثیرا علی المقدرة فی إیراد الضمیر أو إهمال الکبری فمن الجمیل بالخطیب أن یراقب هذا فی خطابه. و هذا ما یحتاج الی مران وصنعة وحذق، و الله تعالی قبل ذلک هو المسدد للصواب الملهم للمعرفة.

16 التمثیل

سبق أن قلنا فی الفصل 14: ان الخطابة تعتمد علی القیاس و التمثیل. و فی الحقیقة تعتمد علی التمثیل أکثر، نظراً الی أنّه أقرب الی أذهان العامة وأمکن فی نفوسهم.  
و هو فی الخطابة یقع علی أنحاء ثلاثة:  
1 ان یکون من أجل إشتراک الممثل به مع المطلوب فی معنی عام یظن انه العلة للحکم فی الممثل به. و هذا النحو هو التمثیل المنطقی الذی تقدم الکلام فیه اخر الجزء الثانی.  
2 ان یکون من أجل التشابه فی النسبة فیهما، کما یقال مثلاً: کلما زاد تواضع المتعلم زادت معارفه بسرعة، کالأرض کلما زاد إنخفاضها انحدرت الیها المیاه الکثیرة بسرعة.  
وکل من هذین القسمین قد یکون الإشتراک و التشابه فی النسبة حقیقة و قد یکون بحسب الرأی الواقع، کقوله تعالی:  
}مثل الذین حملوا التوراة ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفاراً{، أو کقوله تعالی:  
}مثل الذین ینفقون اموالهم فی سبیل الله کمثل حبة انبتت سبع سنابل فی کل سنبلة مائة حبة … {.  
وقد یکون بحسب رأی یظهر ویلوح سداده لأول وهلة، ویعلم عدم صحته بالتعقیب، کقول عمر بن الخطاب یوم السقیفة: «هیهات لا یجتمع اثنان فی قرن».  
والقرن بالتحریک الحبل الذی یقرن به البعیران، قال ذلک ردا علی قول بعض الانصار: «منا أمیر ومنکم أمیر». بینما أن هذا القائل غرضه ان الامارة مرة لنا ومرة لکم لا علی ان یجتمع أمیران فی وقت واحد حتی یصبح تشبیهه باجتماع اثنین فی قرن.  
علی أنه ایة استحالة فی الممثل به، و هو أن یجتمع بعیران فی حبل واحد یقرنان به لو أراد هذا القائل اجتماع أمیرین فی آن واحد، فالاستحالة فی الممثل نفسه لا فی المثل به.  
3 أن یکون التمثیل بحسب الاشتراک بالإسم فقط، و قد ینطلی هذا أمره علی غیر المتنبه المثقف.  
و هو مغالطة ولکن لا بأس بها فی الخطابة حیث تکون مقنعة وموجبة لظن المستمعین بصدقها.  
مثاله أن یحبب الخطیب شخصاً ویمدحه لأنَّ شخصاً آخر محبوب ممدوح له هذا الاسم. أو یتشاءم من شخص ویذمه لأن آخر له اسمه معروف بالشر و المساوئ.  
ویشبه أن یکون من هذا الباب قول الارجانی:  
یزداد دمعی علی مقدار بعدهم تزاید الشهب أثر الشمس فی الافق  
فحکم بتزاید الدموع علی مقدار بعد الاحبة قیاساً علی تزاید الشهب بمقدار تزاید بعد الشمس فی الأفق، لإشتراک الدموع و الشهب بالإسم إذ تسمی الدموع بالشهب مجازاً ولاشتراک الحبیب و الشمس بالاسم إذ یسمی الحبیب شمساً مجازاً.

2 الانواع

1 تمهید

تقدم فی الفصل 14 من الباب الاول: ان الموضع فی اصطلاح هذه الصناعة کل مقدمة من شأنها أن تکون جزءاً من التثبیت.  
و هو غیر الموضع باصطلاح صناعة الجدل.  
بل ان ما هو بمنزلة الموضع فی صناعة الجدل یسمی هنا (نوعاً) و هو أی النوع: کل قانون تستنبط منه المواضع أی المقدمات الخطابیة.  
مثلاً یقال لنقل الحکم من الضد الی ضده (نوع) ، إذ منه تستخرج المواضع الموصلة الی المطلوب الخطابی، فیقال مثلاً: اذ کان خالد عدواً فهو یستحق الاساءة فاخوه لما کان صدیقاً فهو یستحق الاحسان. فهذه القضیة (موضع) و هی من (نوع) نقل الحکم من الضد الی ضده.  
ثمّ انه لما کان المجادل مضطرا الی احضار المواضع فی ذهنه واعدادها لکی یستنبط منها ما یحتاجه من المقدمات المشهورة فکذلک الخطیب یلزمه أن یحضر لدیه ویعد الأنواع لکی یستنبط منها ما یحتاجه من المواضع (المقدمات المقنعة).  
وکل خطیب فی أی صنف من أصناف المفاوضات الخطابیة له أنواع خاصة وقواعد کلیة تخصه یستفید منها فی خطابه، فلذلک اقتضی أنْ ننبه علی بعض هذه الأنواع فی أصناف الخطابة للاستیناس وللتنبیه علی نظائرها کما صنعنا فی مواضع الجدل، فنقول:

2 الانواع المتعلقة بالمنافرات

تقدم فی البحث 13 معنی (المنافرات) انها التی تثبت مدحاً او ذماً، اما للاشخاص أو للاشیاء، باعتبار ما هو الحاصل فی الحال، فیقرر الخطیب فضیلته أو نفعه فی المدح أو یقرر ضدهما فی الذم. وانما سمیت (منافرات) فلأنَّ بها یتنافر الناس ویختلفون، ویروم بعضهم قهر بعض بقوله وبیانه.  
ومن هذه الناحیة تشبه الخطابة الجدل، وانما الفرق من وجهین:  
1 انه فی الخطابة ینفرد الخطیب فی میدانه، و فی الجدل یکون الکلام للخصمین سؤالا وجوابا وردا وبدلا.  
2 ان غرض الخطیب ان یبعث المستمعین علی عمل الأفعال الحسنة و التنفر من الافعال السیئة لا لمجرد المدح و الذم، و المجادل لیس غرضه إلا التغلب علی خصمه، و لیس همه أن یعمل به أحد أو لا یعمل. وبالاختصار غرض الخطیب اقناع الغیر بفضل الفاضل ونقص المفضول لیعمل علی مقتضی ذلک، وغرض المجادل ارغام الغیر علی الاعتراف بذلک.  
وبین الاسلوبین بون بعید، فإنَّ الأول یتطلب الرفق و اللین و الاستحواذ علی مشاعر المخاطب ورضاه، و الثانی لا یتطلب ذلک فان غرضه یتم حتی لو اعترف الخصم مرغماً مقهوراً.  
اذا عرفت ذلک، فعلی الخطیب فی المنافرات أن یکون مطلعاً علی انواع جمال الاشیاء وقبحها. ولکل شیء جمال وقبح بحسبه: ففی الانسان جماله بالفضائل وقبحه بالرذائل، وباقی الاشیاء جمالها بکمال صفاتها اللائقة بها وقبحها بنقصها.  
ثم الانسان مثلاً فضیلته أن تکون له ملکة تقتضی فعل الخیرات بسهولة، کفضیلة الحکمة و العلم و العدالة و الاحسان و الشجاعة و العفة و الکرم و المروة و الهمة و الحلم وأصالة الرأی. و هذه أصول الفضائل، ویتبعها مما یدخل تحتها کالایثار الذی یدخل تحت نوع الکرم، او مما یکون سبباً لها کالحیاء الذی یکون سبباً للعفة، أو ممّا یکون علامة علیها کصبر الامین علی تحمل المکارة فی سبیل المحافظة علی الأمانة، فإنّ هذا الصبر علامة علی العدالة.  
واما باقی الاشیاء غیر الانسان فکمالها بحصول الصفات المطلوبة لمثلها، و قد قلنا لکل شیء جمال وقبح بحسبه، فکما الدار مثلاً وجمالها باشتمالها علی المرافق المحتاج الیها وسعتها وجدة بنائها وملاءمة هندستها للذوق العام، وهکذا. وکمال المدینة مثلاً وجمالها بسعة شوارعها وتنسیقها ونظافتها وکثرة حدائقها وتهیئة وسائل الراحة فیها و الامن، وحسن مائها وهوائها وجدة بناء دورها … وهکذا.  
وعلی الخطیب بالاضافة الی ذلک أن یکون قادراً علی مدح ما هو قبیح بمحاسن قد یظن الجمهور أنها مما یستحق علیها المدح و الثناء، مثل أن یصور فسق الفاسق بأنّه من باب لطف المعاشرة وخفة الروح. ویصور بلاهة الأبله أنها بساطة نفس وصفاء سریرة وقلة مبالاة بأمور الدنیا واعتباراتها. ویصور متتبع عورات الناس الهماز الغماز بأنّه محب للصراحة أو انه لا تاخذه فی سبیل قول الحق لومة لائم. ویصور الحاکم المرتشی بأنّه یسهل بالرشوة أمور الناس ویقضی حوائجهم …  
وهکذا یمکن تحویر کثیر من الرذائل و النقائص الی ما یشبه أن یکون من الفضائل و الکمالات فی نظر الجمهور.  
و کذلک علی العکس یمکن تحویر جملة من الفضائل الی ما یشبه أنْ یکون من الرذائل و النقائص فی نظر الجمهور، کوصف المحافظ علی دینه بانه جاف متزمت أو رجعی خرافی أو وصف الشجاع بأنّه مجنون متهور أو وصف الکریم بأنّه مسرف مبذر … وهکذا. و الکثیر من هذا یحتاج الی حذلقة و بعد نظر.  
وإذ عرفت وجوه مقتضیات المدح یمکن أن تعرف بمناسبتها وجوه مقتضیات الذم لأنّها اضدادها.

3 الانواع المتعلقة بالمشاجرات

تقدم معنی المشاجرات من أنها تتعلق بالحاصل سابقاً. و ذلک لبیان ما حدث کیف حدث؟ هل حدث علی وجه جمیل ممدوح أو علی وجه مذموم؟  
فتکون المشاجرة شکراً أو شکایة أو اعتذاراً أو ندماً واستغفاراً.  
و (الشکر) إنما یکون بذکر محاسن ما حدث وکمالاته إنساناً أو غیر إنسان، علی حسب ما تقدم من البیان الإجمالی عن محاسن الأشیاء وکمالاتها فی المنافرات، فلا حاجة الی اعادته.  
وانما الذی ینبغی بیانه ما یختص (بالشکایة) ثم الأعتذار و الندم، فنقول: لا تصح الشکایة إلا من الظلم و الجور. وحقیقة الجور: «هو الإضرار بالغیر علی سبیل المخالفة للشرع بقصد وإرادة».  
والمقصود من (الشرع) ما هو أعم من الشریعة المکتوبة و غیر المکتوبة، و المکتوبة مثل الأحکام المنزلة الالهیة و القوانین المدنیة و الدولیة، و غیر المکتوبة ما تطابق علیها آراء العقلاء، أو آراء امة بعینها و کان المعتدی منها، او آراء قطرة أو عشیرته أو نحو ذلک.  
فما تطابق علیها آراء الجمیع هی المشهورات المطلقة، و الباقی هی من المشهورات الخاصة. ومثال الأخیر (النهوة) باصطلاح عرب العراق فی العصور الأخیرة، فإنّها عند غیر المنحصرین منهم شریعة غیر مکتوبة، و هی ان للرجل الحق فی منع تزوج ابنة عمه من اجنبی، فالاجنبی إذا تزوجها من دون رخصة ابن عمها وإذنه عدُّوه فی عرفهم جائراً غاصباً و قد یهدر دمه. و إنْ کان هذا العرف یعد فی الشریعة المکتوبة الاسلامیة و غیرها ظلماً وجوراً و إن (الناهی) هو الجائر الظالم.  
ثم (المخالفة للشرع) أما أنْ تقع فی المال أو العرض أو النفس، ثم اما ان تکون علی شخص أو اشخاص معنیین، أو تقع علی جماعة اجتماعیة کالدولة و الوطن و الامة و العشیرة.  
وعلی هذا فینبغی للخطیب المشتکی أن یعرف معنی الجور وبواعثه واسبابه، و ما هی الأسباب التی تقتضی سهولته أو صعوبته، ومتی یکون عن إرادة وقصد، وکیف یکون کذلک. وکل هذه فیها أبحاث واسعة تطلب من المطولات.  
وأما (الاعتذار) فحقیقته التنصل مما ذکره المتظلم المشتکی ودفع تظلمه.  
و هو یقع بأحد أمرین:  
1 انکار وقوع الظلم رأساً.  
2 انکار وقوعه علی وجه یکون ظلماً وجوراً، فإن کثیراً من الافعال انما تقع عدلاً حسنة وظلماً قبیحة بالوجوه و الاعتبار اما من جهة القصد و اما من جهة اختلاف الشریعة المکتوبة مع الشریعة غیر المکتوبة کما مثلناه (بالنهوة).  
وأما (الندم) فهو الإقرار و الإعتراف بالظلم. و قد یسمی استغفاراً. و ذلک بأن یلتمس العفو عن العقوبة و التفضل بإسقاط ما یلزم من غرامة ونحوها. وللإستغفار و الاعتذار أسالیب یطول شرحها.

4 الانواع المتعلقة بالمشاورات

الاشارة

لما کانت غایة الخطیب فی المشاورة اقناع الجمهور علی فعل ما هو خیر لهم وفیه مصلحتهم، و الاقلاع عن المساوئ و الشرور و ما یضرهم ناسب ألا یبحث إلاّ عما یقع تحت اختیارهم من الخیرات و الشرور، أو ما له مساس باختیارهم و إن کان فی نفسه خارجاً عن اختیارهم.  
وهذا الثانی کالارض السبخة مثلاً فإنًّ سوءها وضررها لیس باختیار المزارعین و لا من افعالهم، ولکن یمکن أن یکون لها مساس باختیارهم بأن یتجنبوا الزراعة فیها مثلاً، فیمکن أن یوصی الخطیب بذلک ویدخل فی غرضه.  
اما ما لا یقع تحت اختیارهم و ما لیس له مساس به أصلاً فلیس للمشاورة أنْ یتعرض له.  
والانواع التی تتعلق بالمشاورات علی قسمین رئیسین:

(القسم الأول) ما یتعلق بالأمور العظام، و هی أربعة:

1 (الأمور المالیة العامة) ، من نحو صادرات الدولة ووارداتها، و ما یتعلق فی دخل الأمة ومصروفاتها. فالخطیب فیها ینبغی أنْ یطلع علی القوانین التی تخصها و علی العلوم التجاریة و المالیة و ما له دخل فی زیادة الثروة أو نقصها.  
(الحرب و السلم). فالخطیب فیه لا یستغنی عن معرفة القوانین العسکریة و العلوم الحربیة واصول تنظیم الجیوش وقیادتها، مع الاطلاع علی تاریخ الحروب و الوقائع، وسر نشوبها واخمادها، و الوسائل اللازمة للهجوم و الدفاع، و ما یتحقق به النصر و ما یتمکن به من النجاة من الهزیمة. کما ینبغی ان یکون عارفاً بما یثیر الغیرة و الحمیة فی نفوس الجنود و ما یشجعهم ویثبت عزائمهم، ویشحذ هممهم، ویهون علیهم الموت فی سبیل الغایة التی یحاربون لأجلها. و إن یکون عارفاً بما یثیر فی نفوس الأعداء الخوف و الرهبة وضعف الهمة و الیأس من النصر وتوقع الهزیمة، و نحو ذلک مما یسمی فی الاصطلاح الجدید (بحرب الاعصاب).  
3 (المحافظة علی المدن). و العلوم التی تخصها و لا یستغنی الخطیب عن معرفتها هی علوم هندسة البناء و المسح وتنظیم الشوارع، و ما تحتاجه البلدة فی مجاری میاهها وتنویرها وتعبید طرقها ونظافتها، و نحو ذلک.  
4 (الاجتماعیات العامة). کالشرایع و السنن من دینیة أو مدنیة أو سیاسیة. ففی المصلحة الدینیة مثلاً ینبغی للخطیب أن یکون عارفاً بالشریعة السماویة، حافظاً لآثارها مطلعاً علی تاریخها، ملماً بأصول العقائد وفروع تلک الشریعة.  
أما لو کان خطیباً فی غایة سیاسیة أو نحوها، فینبغی أن یکون خبیراً بما یخصها من قوانین وعلوم و ما یکتنفها من تاریخ وحوادث وتقلبات. فالسیاسی یحتاج الی العلوم السیاسیة و الخبرة بأمورها، و الأخلاقی یحتاج الی علم الأخلاق، و الحاکم و المحامی الی القوانین الشرعیة و المدنیة.  
وعلی الاجمال ان الخطیب فی الامور الاجتماعیة لاسیما مرید المحافظة علی سنة أو دولة یلزم فیه أنْ یکون أعلم وأمهر الخطباء الآخرین، واعرف بنفسیات الجمهور ومصالحهم، لأنَّ موقفه مع الجمهور من أدق المواقف واصعبها.  
بل هذا الباب من باب المشاورة علی العموم من أخطر أبواب الخطابة وأشقها، فقد یسقط الرجل الدینی و السیاسی فی نظر الجمهور لاتفه الاسباب. وکم شاهدنا وسمعنا رئیس دولة، أو مرشد قطر، أو مرجعاً دینیاً لفرقة، بینما هو فی القمة من عظمته إذا به یهوی بین عشیة وضحاها من برجه الرفیع محطماً، لخطأه صغیرة ارتکبها، أو لأمر فعله أو قاله معتقداً فیه الصلاح فاتهمه الجمهور بالخیانة أو الخطل، أو ظنوا فیما عمله أو رآه الفساد و الضرر.  
والجمهور لا صبر له علی کتمان رأیه أو تأجیل التعبیر عنه الی وقت آخر، کما لا یعرف المجاملة و المداراة و المداهنة و المماشاة؛ و لا یفهم البرهان و الدلیل حینئذ إلا القوة تسکته أو السیف یفنیه.  
? ? ?  
هذا، و إن حصر کل ما ینبغی للخطیب فی باب الاجتماعیات من معرفة لا یسعه هذا المختصر، وکفی ما أشرنا الیه.  
ونزید هنا انه علی العموم من أهم ما یلزم له بعد معرفة کل ما یتعلق بفرعه المختص به أن یکون مطلعاً علی علم الاجتماع وعلم النفس. وأهم من ذلک الخبرة فی تطبیقهما، وتشخیص نفسیات الجماهیر المستمعین له، ومعرفة تاریخ من سبقه من القادة و الرؤساء و الاستفادة من تجاربهم منضمة الی تجاربه الشخصیة. وأهم من ذلک کله المواهب الشخصیة التی أشرنا الیها سابقاً، فإنّه کم من خطیب موهوب یبز أعلم العلماء و هو لم یدرس علوم الاجتماع، اذا یسوقه ذکاؤه وفطرته الی معرفة ما یقتضیه ذلک الاجتماع و ما یتطلبه، فیستطیع أن یهیمن علیه ویسخره ببیانه ویسخره بإسلوبه.  
? ? ?

(القسم الثانی) الرئیسی ما یتعلق بالامور الجزئیة

وهی غیر محدودة و لا معدودة، فلذلک لا یمکن ضبطها، وانما یتبع فیها نباهة الخطیب وفطنته. غیر أنها تشترک فی شیء واحد عام هو طلب صلاح الحال. فلذلک من جهة عامة ینبغی للخطیب أن یعرف:  
(أولاً) معنی صلاح الحال، مثل أن یقال إنه فی الانسان استجماع الفضائل النفسیة و الجسمیة، أو الحصول علی الخیرات و المنافع التی بها السعادة فی الدنیا و الاخرة، أو الحصول علی الملذات واشباع الشهوات مع محبة القلوب واحترام الناس فی الحضور و الثناء علیه فی الغیبة … وهکذا، علی حسب اختلاف الآراء و الانظار فی معنی صلاح حال الانسان.  
و (ثانیاً) الأمور التی بها یتحقق صلاح الحال، مثل فضیلة النفس بالحکمة و الاخلاق ونحوها مما تقدم، ومثل فضیلة البدن بالصحة وقوة العضلات و الجمال واعتدال البنیة، ومثل طهارة الأصل ونباهة الذکر و الکرامة و الشرف و الثروة وکثرة الاتباع و الانصار وحسن الحظ و نحو ذلک.  
و (ثالثاً) طرق اکتساب هذه الامور واحدة واحدة، وأحسن الوسائل وأسهلها فی الحصول علیها. مثل ان یعرف أن الحکمة و المعرفة تحصل بالجد و التحصیل و الاخلاص لله و التجرد عن مغریات الدنیا، و إن الصحة تحصل بالریاضة وتنظیم المأکولات، و إن الثروة تحصل بالزراعة أو التجارة او الصناعة …  
وهکذا.  
و (رابعاً) الأمور النافعة فی تحصیل تلک الخیرات و المعینة لوسائلها کالسعی وانتهاز الفرص و التضحیة بکثیر من الملذات، و الصدق و الامانة. وبعکسها الامور الضارة کالرکون الی الراحة و الکسل وایثار اللذة و اللهو و البطالة و نحو ذلک.  
و (خامساً) ما هو الافضل من الخیرات و الانفع، وبأی شیء تتحقق الافضلیة، مثل أن الأعم الشامل أفضل مما هو دونه فی الشمول، و الدائم خیر من غیر الدائم، و ما هو أکثر نفعاً أحسن مما هو أقل، و ما یستتبع نفعاً آخر أنفع مما لا یستتبع … هکذا.  
? ? ?  
هذه جملة الأنواع المتعلقة باصناف الخطابة الثلاثة، وهناک أنواع أخری مشترکة بطول الکلام علیها کأنواع ما یعد للاستدراجات و ما یتعلق بامکان الأمور أضربنا عنها اختصاراً.

3 التوابع

1 تمهید

تقدم ص 372 معنی العمود و الأعوان، وذکرنا هناک أقسام الاعوان من الشهادة و الاستدراجات التی هی خارجة عن نفس العمود. وکل ذلک من أجزاء الخطابة.  
وهناک وراء أجزاء الخطابة أمور خارجة عنها مزینة لها وتابعة ومتتمة لها، باعتبار مالها من التأثیر فی تهیئة المستمعین لقبول قول الخطیب. و هی علی الاجمال ترتبط کلها بنفس القول و الخطابة. فلذلک تسمی (بالتوابع) وتسمی أیضاً (التحسینات) و (التزیینات).  
وهی ثلاثة أنواع: (1) ما یتعلق بنفس الألفاظ (2) ما یتعلق بنظمها وترتیبها (3) ما یتعلق بالأخذ بالوجوه. ونحن نشیر الی هذه الأقسام ونوضحها علی حسب هذا الترتیب، فنقول:

2 حال الالفاظ

والمراد منها ما یتعلق بهیئة اللفظ مفرداً کان أومرکباً، و التی ینبغی للخطیب أن یراعیها. وأهمها الأمور الاتیة:  
1 أن تکون الالفاظ مطابقة للقواعد النحویة و الصرفیة فی لغة الخطیب فإن اللحن و الغلط یشوه الخطاب ویسقط أثره فی نفوس المستمعین.  
2 ان تکون الالفاظ من جهة معانیها صحیحة صادقة، بان لا تشتمل مثلاً علی المبالغات الظاهر علیها الکذب.  
3 ألا تکون رکیکة الاسلوب، و لا متکلفاً بها علی وجه تخرج عن المحاورة التی تصلح لمخاطبة العامة و الجمهور، بل یبغی أن یکون إسلوبها معتدلاً علی نحو ترتفع به عن رکاکة الإسلوب العامی و لا تبلغ درجة إسلوب محاورة الخاصة الذی لا ینتفع به الجمهور.  
4 أن تکون وافیة فی معناها بلا زیادة وفضول، و لا نقصان مخّل.  
5 أن تکون خالیة من الحشو الذی یفکک نظام الجمل وارتباطها، أو یوجب اغلاق الکلام وصعوبة فهمه.  
6 أن یتجنب فیها الابهام و الایهام واحتمال اکثر من معنی، و إن کان ذلک مما قد یحسن فی الکلام الشعری، ویحسن من الکهان الذین یریدون ألا یظهر کذبهم فی تنبؤاتهم. ولکنه لا یحسن ذلک من الخطیب إلا إذا کان سیاسیاً حینما یقضی موقفه علیه الفرار من مسؤولیة التصریح.  
7 أن تکون معتدلة فی الإیجاز و الاطناب، لأنّ الإیجاز قد یخّل بالمعنی و التطویل یورث الملل. و الحالات تختلف فی ذلک، فقد یکون المستمعون کلهم أو أکثرهم علی حال من الذکاء و المعرفة یحسن فی خطابهم الإیجاز، و قد یکون المطلوب یستدعی التاکید و التکرار و التهویل فیحسن التطویل حتی مع المستمعین الأذکیاء.  
وعلی کل حال، ینبغی بل یجب تجنب التکرار الذی لا فائدة فیه فی جمیع المواقع و کذلک ایراد الالفاظ المترادفة لا یحسن الاکثار منه.  
8 ان تکون خالیة من الالفاظ الغریبة و الوحشیة و غیر المتداولة، و من التعبیرات التی یشمئز منها المستمعون کالالفاظ الفحشیة، فلو اضطر الی التعبیر عن معانیها فلیستعمل بدلها الکنایات.  
9 أن تکون مشتملة علی المحسنات البدیعیة و الاستعارات و المجازات و التشبیهات، فان هذه کلها لها الاثر الکبیر فی طراوة الکلام وجاذبیته وحلاوته.  
ولکن یجب أن یعلم ان الاستعارات و المحسنات ونحوها لا تخلو عن غرابة و بعد علی فهم الناس، فلا ینبغی الخروج بها عن حد الاعتدال وینبغی أن یراعی فیها الاقرب الی طبع العامة ویفضل منها ما هو مطبوع علی المتصنع المتکلف به.  
ویحسن أن نشبهها بالغرباء فی مجالس الاصدقاء فإنَّ حضورهم لا یخلو من فائدة ولکنهم لا بدّ أنْ یؤثروا ضیقاً وانقباضاً فی نفوس الاصدقاء.  
10 أن تکون الجمل مزدوجة موزونة المقاطع. ومعنی الوزن هنا لیس الوزن المقصود به فی الشعر، بل معادلتها علی الوجوه الاتیة، و هی علی أنحاء متفاوتة متصاعدة:  
أ أن تکون مقاطیع الجمل متقاربة فی الطول و القصر، و إن کانت حروفها وکلماتها غیر متساویة، مثل قوله:  
«بکثرة الصمت تکون الهیبة، وبالنصفة یکثر المواصلون».  
ب ان یکون عدد کلمات المقاطیع متساویة نحو:  
«العلم وراثة کریمة، و الآداب حلل مجددة».  
ج أن تکون الکلمات بالاضافة الی تساویها متشابهة وحروفها متعادلة نحو:  
«أقوی ما یکون التصنع فی أوائله، وأقوی ما یکون الطبع فی آخره».  
د أن تکون المقاطیع مع ذلک فی المد وعدمه متعادلة نحو:  
«طلب العادة أفضل الافکار وکسب الفضیلة أنفع الاعمال» فالافکار تعادل الاعمال فی المد.  
ه أن تکون الحروف الاخیرة من المقاطیع متشابهة کما لو کانت مسجعة نحو:  
«الصبر علی الفقر قناعة، و الصبر علی الذل صراعة».  
وأحسن الأوزان فی الجمل أن تکون متعادلة مثنی أو ثلاث، اما ما زاد علی ذلک فلا یحسن کثیراً، بل قد لا یستساغ ویکون من التکلف الممقوت.

3 نظم وترتیب الاقوال الخطابیة

کل کلام یشتمل علی ایضاح مطلوب خطابیاً أو غیر خطابی لا بدّ أن یتألف من جزءین أساسین، هما الدعوی و الدلیل علیها. و النظم الطبیعی یقتضی تقدیم الدعوی علی الدلیل و قد تقتضی مصلحة الاقناع العکس، و هذا أمر یرجع تقدیره الی نفس المتکلم.  
أما الأقوال الخطابیة فالمناسب لها علی الأغلب بالاضافة الی ذینک الجزءین الأساسین أن تشتمل علی ثلاثة أمور أخری: تصدیر واقتصاص وخاتمة. ونحن نبینها بالاختصار:  
الأول (التصدیر).  
و هو ما یوضح امام الکلام ومقدمة له لیکون بمنزلة الاشارة و الایذان بالغرض المقصود للخطیب. و الفائدة منه اعداد المستمعین وتهیئتهم الی التوجه نحو الغرض.  
و هو یشبه تنحنح المؤذن قبل الشروع، وترنم المغنی فی ابتداء الغناء.  
و کذلک کل أمر ذی بال یراد منه لفت الانظار الیه ینبغی تصدیره بشیء مؤذن به.  
والأحسن فی الخطابة ان یکون التصدیر مشعراً بالمقصود وملوحا به، لأنه إنما یؤتی به لفائدة تهیئة المستمعین لتقبل الغرض المقصود. ولأجل هذا یفتتح خطباء المنبر الحسینی خطاباتهم بالصلاة علی الحسین $ و التظلم له. ویفتتح الکتاب رسائلهم بالبسملة ونحوها وبالسلام و الشوق الی المرسل الیه، و بما قد یشعر بالمراد، کما هو المألوف عند أصحاب الرسائل فی العصور المتقدمة.  
ولکن ینبغی للخطیب اوالکاتب اذا رای ان التصدیر مما لا بد منه ان یلاحظ فیه أمرین:  
1 ألا یفتتح خطابه بما ینفر المخاطبین أو یثیر سخطهم، کأن یأتی مثلاً بما یشعر التشاؤم فی موضع التهنئة و الفرح و السرور أو ما یشعر بالسرور فی موضع التعزیة و الحزن، أو یعبر بما یشعر بتعاظمه علی المخاطبین، و نحو ذلک.  
2 ان یحاول الاختصار جهد الامکان بشرط أن یورده بعبارة مفهمة متینة، فإن الاطالة فی التصدیر یضجر المخاطبین فینتقض علیه الغرض قبل الوصول الی مطلوبه، إلا إذا کان استدراجه لهم یتوقف علی الاطالة، کما لو أراد أن یذم خصماً أو فعلاً، أو یثنی علی نفسه أو رأیه.  
وعلی کل حال ان التصدیر بالکلام المکرر المألوف أو اطالته بالکلام الفارغ من أشنع ما یصنعه بعض الخطباء و الکتاب، و هو علی المعجز أکثر منه دلیلاً علی المقدرة، کما أن الافضل فی الاعتذار أن یترک التصدیر اصلاً. لأنّه قد یثیر الظن بانه یرید التعلل و التهرب من الجواب و الدفاع.  
الثانی (الاقتصاص) و هو ما یذکر بیاناً علی التصدیق بالمطلوب وشارحا له بقصة صغیرة تؤیده، فإنًّ القصة من اروع ما یعین علی الاقناع ویقرب الغوض الی الاذهان، وکانها من أقوی الادلة علیه لا سیما عند العامة. واصبحت القصة فی العصور الاخیرة أدباً وفناً قائماً برأسه یستعین بها دعاة الافکار الحدیثة لتلقین العامّة واقناعهم، و إن کانت من صنع الخیال، و السر فی أن طبیعیة الإنسان شهوة الاستماع الی القصة فیلتذ بها. و ذلک لاشباع غریزة حب الاطلاع أو لغیر ذلک من غرائزه، و قد یعتبرها شاهداً ودلیلاً باعتبارها تجربة ناجحة.  
ثم الخطیب أو الکاتب بعد الاقتصاص ینبغی أن یشرع فی بیان ما یرید اقناع الجمهور به.  
الثالث (الخاتمة) و هی أن یأتی بملخص ما سبق الکلام فیه و بما یؤذن بوداع المخاطبین من دعاء وتحیة ونحوهما حسبما هو مألوف.  
ولا شک أن الخاتمة کالتصدیر فیها تزیین للقول وتحسین له، لا سیما فی الرسائل و المکاتبات.

4 الاخذ بالوجوه

المقصود بالاخذ بالوجوه تظاهر الخطیب بأمور معبرة عن حاله ومؤثرة فی المستمع علی وجه تکون خارجة عن ذات الخطیب وأحواله وخارجة عن نفس الفاظه وأحوالها، وتکون الصناعة وحیلة. ولذلک یسمی هذا الأمر نفاقاً وریاء، و لیس المقصود به أنه یجب ألا تکون له حقیقة کما قد تعطیه کلمة النفاق و الریاء.  
وهذا الأمر مع فرضه من الأمور الخارجة عن ذات الخطیب ولفظه، فهو له تعلق باحدهما فهو لذلک علی نوعین:  
1 ما یتعلق بلفظه، و المقصود به ما یختص هیئة اداء اللفظ وکیفیة النطق به، فإن الخطیب الناجح من یستطیع أن یؤدی الفاظه بأصوات ونبرات مناسبة للانفعال النفسی عنده أو الذی یرید أن یتظاهر به، ومناسبة لما یرید أن یحدثه فی نفوس المخاطبین من انفعالات، و إن یلقیها بنغمات مناسبة لمقصوده و المعنی الذی یرید افهامه للمخاطبین: فیرتفع صوته عند موضع الشدة و الغضب مثلا ویخفضه عند موضع اللین، ویسرع به مرة ویتانی أخری، وبنغمة محزنة مرة ومفرحة أخری … و هکذا حسب الانفعالات النفسیة وحسب المقاصد.  
وقد قلنا سابقاً فی الاستدراجات ان هذه امور لیس لها قواعد مضبوطة ثابتة، بل هی تنشأ من موهبة یمنحها الله تعالی من یشاء من عباده تصقل بالمران و التجربة.  
وعلی کل حال ینبغی أن یکون الالقاء معبراً عما یجیش فی نفس الخطیب من مشاعر وحالات نفسیة او یتکفلها، ومعبراً عما یرید ان یحدثه فی نفوس المخاطبین، کما ینبغی أن یکون معبراً أیضاً عن مقاصده واغراضه الکلامیة، فإن جملة واحدة قد تلقی بلهجة استفهام و قد تلقی نفسها بلهجة خبر من دون احداث أی تغییر فی نفس الالفاظ، و الفرق یحصل بالنغمة و اللهجة.  
وهذه القدرة علی تأدیة الکلام المعبر بلهجاته ونغماته ونبراته شرط اساس لنجاح الخطیب، إذ بذلک یستطیع أن یمتزج بأرواح المستمعین ویبادلهم العواطف ویجذبهم الیه. و القاء الکلام الجامد لا یثیر انفعالاتهم و لا تتفتح له قلوبهم و لا عقولهم، بل یکون علی العکس مملاً مزعجاً.  
2 ما یتعلق بالخطیب، و هو ما یخص معرفته عند المستمعین وهیئته ومنظره الخارجی لیکون قوله مقبولاً. و قد تقدم ذکر بعضه فی الاستدراجات.  
و هو علی وجهین قولی وفعلی:  
أما القولی فمثل الثناء علیه أو علی رأیه واظهار نقصان خصمه أو ما یذهب الیه وتقریر ما یقتضی اعتقاد الخیر به و الثقة بقوله.  
واما الفعلی فمثل الصعود علی مرتفع کالمنبر فان مشاهدة الخطیب لها أکبر الأثر فی الاصغاء الیه وملاحقة تسلسل کلامه و الانطباع بافکاره وانفعالاته النفسیة. ومثل الظهور بمنظر جذاب ولباس مقبول لمثله فإن لذلک أیضاً أثره البالغ فی نفوس المخاطبین. ومثل الاشارات بالید و العین و الرأس وحرکات البدن وتقاطیع الوجه وملامحه، فإن کل هذه تعبر عن الانفعالات و المقاصد اذا احسن الخطیب ان یضعها فی مواضعها. و هکذا کل فعل له تاثیر علی مشاعر السامعین علی نحو ما اشرنا الیه فی الاستدراجات.  
والعوام أطوع إلی الاستدراجات من نفس الکلام المعقول المنطقی، ولهذا السبب تجد أن المتزهد المتقشف یسیطر علی نفوسهم و إن کان فاسد العقیدة أو غیر مرضی القول أو سیء التصرفات.  
???  
ثم انه ینبغی ان یجعل من باب الاخذ بالوجوه الذی یستعین به الخطیب علی التأثیر هو (الشعر) ، فإنه کما سیأتی أکد فی التأثیر علی العواطف وأمکن فی القلوب.  
فلا ینبغی ان تفوت الخطیب الاستعانة بالشعر، فیمزج به کلامه ویلطف به خطابه، لا سیما الامثال و الحکم منه، و لا سیما ما کان، مشهورا لشعراء معروفین.  
وسیاتی فی البحث الآتی الکلام عن صناعة الشعر:

4 صناعة الشعر

تمهید

ان الشعر صناعة لفظیة تستعملها جمیع الأمم علی اختلافها. و الغرض الاصلی منه التأثیر علی النفوس لإثارة عواطفها: من سرور وابتهاج، أو حزن وتألم، أو اقدام وشجاعة، أو غضب وحقد، أو خوف وجبن، أو تهویل أمر وتعظیمه، أو تحقیر شیء وتوهینه، أو نحو ذلک من انفعالات النفس.  
والرکن المقوم للکلام الشعری المؤثر فی انفعالات النفوس ومشاعرها أن یکون فیه تخییل وتصویر، إذ للتخییل و التصویر الأثر الأول فی ذلک کما سیأتی بیانه فلذلک قیل: إن قدماء المناطقة من الیونانیین جعلوا المادة المقومة للشعر القضایا المتخیلات فقط، و لم یعتبروا فیه وزناً و لا قافیة.  
أما العرب وتبعتهم أمم أخری ارتبطت بهم کالفرس و الترک فقد اعتبروا فی الشعر الوزن المخصوص المعروف عند العروضیین، واعتبروا أیضاً القافیة علی ما هی معروفة فی علم القافیة، و إن اختلفت هذه الامم فی خصوصیاتها. اما ما لیس له وزن وقافیة فلا یسمونه شعراً و إن اشتمل علی القضایا المخیلات.  
ولکن الذی صرح به الشیخ الرئیس فی منطق الشفا أن الیونانیین کالعرب کانوا یعتبرون الوزن فی الشعر، حتی أنه ذکر أسماء الاوزان عندهم.  
وهکذا یجب ان یکون، فإن للوزن أعظم الأثر فی التخییل وانفعالات النفس، لأنَّ فیه من النغمة و الموسیقی ما یلهب الشعور ویحفزه، و ما قیمة الموسیقی إلا بالتوقیع علی وزن مخصوص منظم. بل القافیة کالوزن فی ذلک و إن جاءت بعده فی الدرجة.  
ومن الواضح أن الشعر الموزون المقفی یفعل فی النفوس ما لا یفعله الکلام المنثور، سواء کان هذا الفرق بسبب العادة إذ الوزن صار مألوفاً عند العرب وشبههم وتربی لدیهم ذوق ثان غیر طبیعی؛ ام علی الاصح کان بسبب تأثر النفس بالوزن و القافیة بالغریزة کتأثرها بالموسیقی المنظمة بلا فرق. و العادة لیس شأنها أن تخلق الغرائز و الأذواق، بل تقویها وتشحذها وتنمیها.  
بل حتی الکلام المنثور المقفی و المزدوج المعادلة جمله بدون أن یکون له وزن شعری له وقع علی النفوس یهزها، کما سبق الکلام علیه فی توابع الخطابة نعم المبالغة فی التسجیع الذی یبدو متکلفاً به علی النحو الذی ألفته القرون الاسلامیة الأخیرة أفقدت الکلام رونقه وتأثیره.  
وعلی هذا، فالوزن و القافیة یجب أن یعتبرا من أجزاء الشعر ومقوماته، لا من محسناته وتوابعه، ما دام المنطقی إنّما یهمه من الشعر هو التخییل، وکل ما کان اقوی تأثیراً وتصویراً کان أدخل فی غرضه. ویصح علی هذا أن یعد الوزن و القافیة من قبیل (الأعوان) نظیر التی ذکرناها فی الخطابة. اما (العمود) فهو نفس القضایا المخیلات، فکما تنقسم أجزاء الخطابة الی عمود وأعوان فکذلک الشعر.  
نعم ان الکلام المنظوم المقفی اذا لم یشتمل علی التصویر و التخییل لا یعد من الشعر عند المناطقة، فلا ینبغی أن یسمی المنظوم فی المسائل العلمیة أو التاریخیة المجردة مثلاً شعراً و إن کان شبیهاً به صورة. و قد یسمی شعراً عند العرب او بالأصح عند المستعربین.  
ومما ینبغی أن یعلم فی هذا الصدد أنا عند ما اعتبرنا الوزن و القافیة فلا نقصد بذلک خصوص ما جرت علیه عادة العرب فیهما، علی ما هما مذکوران فی علمی العروض و القافیة بل کل ما له تفاعیل لها جرس وإیقاع فی النفس و لو مثل «البنود» وماله قوافی مکرره مثل (الموشحات و الرباعیات) فإنه یدخل فی عداد الشعر.  
أما (الشعر المنثور) المصطلح علیه فی هذا العصر فهو شعر ایضاً، ولکنّه بالمعنی المطلق الذی قیل عنه انه مصطلح مناطقة الیونان، فقد فَقَدَ رکناً من أرکانه وجزءاً من أجزائه.  
والانصاف ان اهمال الوزن و القافیة یضعف القیمة الشعریة للکلام ویضعف أثر التخییلی فی النفوس، و إن جاز اطلاق اسم الشعر علیه إذا کانت قضایاه تخییلیة.

تعریف الشعر

وعلی ما تقدم من الشرح ینبغی ان نعّرف الشعر بما یاتی:  
«انه کلام مخیل مؤلف من أقوال موزونة متساویة مقفاة».  
وقلنا: (متساویة) ، لأنّ مجرد الوزن من دون تساو بین الابیات ومصارعها فیه لا یکون له ذلک التأثیر إذ یفقد مزیة النظام فیفقده تأثیره. فتکرار الوزن علی تفعیلات متساویة هو الذی له الأثر فی انفعال النفوس.

فائدته

ان للشعر نفعاً کبیراً فی حیاتنا الاجتماعیة، و ذلک لإثارة النفوس عند الحاجة فی هیاجها، لتحصیل کثیر من المنافع فی مقاصد الانسان فیما یتعلق بانفعالات النفوس واحساساتها، فی المسائل العامة: من دینیة أو سیاسیة أو اجتماعیة، أو من الأمور الشخصیة الفردیة. ویمکن تلخیص أهم فوائده فی الأمور الآتیة:  
1 اثارة حماس الجند فی الحروب.  
2 اثارة حماس الجماهیر لعقیدة دینیة أو سیاسیة، أو اثارة عواطفه لتوجیهه الی ثورة فکریة او اقتصادیة.  
3 تأیید الزعماء بالمدح و الثناء وتحقیر الخصوم بالذم و الهجاء.  
4 هیاج اللذة و الطرب وبعث السرور و الابتهاج لمحض الطرب و السرور، کما فی مجالس الغناء.  
5 اهاجة الحزن و البکاء و التوجع و التألم، کما فی مجالس العزاء.  
6 اهاجة الشوق الی الحبیب أو الشهوة الجنسیة، کالتشبیب و الغزل.  
7 الاتعاظ عن فعل المنکرات واخماد الشهوات، او تهذیب النفس وترویضها علی فعل الخیرات، کالحکم و المواعظ و الاداب.

السبب فی تاثیره علی النفوس

و بعد معرفة تلک الفوائد یبقی ان نسال عن شیئین: (الاول) عن السبب فی تاثیر الشعر علی النفس لاثارة تلک الانفعالات.  
و (الثانی) بماذا یکون الشعر شعراً أی مخیلا؟  
والجواب علی السؤال الاول ان نقول:  
ان الشعر قوامه التخییل، و التخییل من البدیهی انه من أهم الأسباب المؤثرة علی النفوس، لأن التخییل أساسه التصویر و المحاکاة و التمثیل لما یراد من التعبیر عن معنی، و التصویر له من الوقع فی النفوس ما لیس لحکایة الواقع باداء معناه مجرداً عن تصویره، فإن الفرق عظیم بین مشاهدة الشیء فی واقعه وبین مشاهدة تمثیله بالصورة أو بمحاکاته بشیء آخر یمثله. اذ التصویر و التمثیل یثیر فی النفس التعجب و التخییل فتلتذ به وترتاح له، و لیس لواقع الحوادث المصورة و الممثلة قبل تصویرها وتمثیلها ذلک الأثر من اللذة و الارتیاح شاهدها الانسان.  
و اعتبر ذلک فیمن یحاکون غیرهم فی مشیة او قول او انشاد او حرکة او نحو ذلک فانه یثیر اعجابنا ولذتنا او ضحکنا، مع انه لا یحصل ذلک الاثر النفسی و لا بعضه لو شاهدنا نفس المحکیین فی واقعهم. و ما سر ذلک الا التخییل و التصویر فی المحاکاة.  
وعلی هذا کلما کان التصویر دقیقاً معبراً کان أبلغ أثرا فی النفس.  
و من هنا کانت السینما من أعظم المؤثرات علی النفوس، و هو سر نجاحها واقبال الجمهور علیها، لدقة تعبیرها وبراعة تمثیلها عن دقائق الأشیاء التی یراد حکایتها.  
والخلاصة: ان تأثیر الشعر فی النفوس من هذا الباب، لأنّه بتصویره یثیر الاعجاب و الاستغراب و التخییل، فتلتذ به النفس وتتأثر به حسبما یقتضیه من التأثیر. ولذا قالوا: ان الشاعر کالمصور الفنان الذی یرسم بریشته الصور المعبرة.  
وحق ان نقول حینئذ: ان الشعر من الفنون الجمیلة الغرض منه تصویر المعانی المراد التعبیر عنها، لیکون مؤثراً فی مشاعر الناس، ولکنّه تصویر بالالفاظ.

بماذا یکون الشعر شعراً

اذا عرفت ما تقدم فلنعد الی السؤال الثانی، فنقول: بماذا یکون الشعر شعراً أی مخیلا؟ و الجواب: أن التصویر فی الشعر کما المعنا الیه فی التمهید یحصل بثلاثة اشیاء:  
1 (الوزن) ، فان لکل وزن شأناً فی التعبیر عن حال من احوال النفس ومحاکاته له، ولهذا السبب یوجب انفعالاً فی النفس، فمثلاً بعض الاوزان یوجب الطیش و الخفة، وبعضها یقتضی الوقار و الهدوء، وبعضها یناسب الحزن و الشجی، وبعضها یناسب الفرح و السرور.  
فالوزن علی کل حال بحسب ما له من ایقاعات موسیقیة یثیر التخیل و اللذة فی النفوس. و هذا امر غریزی فی الانسان. و إذا ادی الوزن بلحن ونغمة تناسبه مع صوت جمیل کان أکثر ایقاعاً وأشدّ تأثیراً فی النفس، لا سیما ان لکل نغمة صوتیة أیضاً تعبیراً عن حال: فالنغمة الغلیظة مثلاً تعبر عن الغضب، و النغمة الرقیقة عن السرور وهیجان الشوق، و النغمة الشجیة عن الحزن. فإذا انضمت النغمة الی الوزن تضاعف أثر الشعر فی التخییل، ولذلک تجد الاختلاف الکثیر فی تأثیر الشعر باختلاف انشاده بلحن وبغیر لحن، وباختلاف طرق الالحان وطرق الانشاد، حتی قد یبلغ الی درجة النشوة و الطرب فیثیر عاطفة عنیفة عاصفة.  
2 المسموع من القول یعنی الألفاظ نفسها، فإن لکل حرف أیضاً نغمة وتعبیراً عن حال، کما أن تراکیبها لها ذلک الاختلاف فی التعبیر عن أحوال النفس و الاختلاف فی التأثیر فیها، فهناک مثلاً ألفاظ عذبة رقیقة، و ألفاظ غلیظة ثقیلة علی السمع، و الفاظ متوسطة.  
ثم ان للفظ المسموع ایضا تاثیرا فی التخییل اما من جهة جوهره کأن یکون فصیحاً جزلاً، او من جهة حیلة بترکیبه، کما فی أنواع البدیع المذکورة فی علمه، وکالتشبیه و الاستعارة و التوریة ونحوها المذکورة فی علم البیان.  
3 نفس الکلام المخیل، أی معانی الکلام المفیدة للتخییل، و هی القضایا المخیلات التی هی العمدة فی قوام الشعر ومادته التی یتألف منها.  
وإذا اجتمعت هذه العناصر الثلاثة کان الشعر کاملاً، وحق ان یسمی (الشعر التام). و بها یتفاضل الشعراء وتسمو قیمته إلی أعلی المراتب أو تهبط الی الحضیض.  
وبها تختلف رتب الشعراء وتعلو وتنزل درجاتهم: فشاعر یجری و لا یجری معه فیستطیع ان یتصرف فی النفوس، حتی یکاد تکون له منزلة الانبیاء من ناحیة التأثیر علی الجماهیر، وشاعر لا یستحق إلا أن تصفعه وتحقره، حتی یکاد یکون اضحوکة للمسهزئین، وبینهما درجات لا تحصی.

اکذبه اعذبه

من المشهورات عند شعراء اللغة العربیة قولهم:  
«الشعر اکذبه اعذبه» و قد استخف بعض الادباء المحدثین بهذا القول، ذهاباً الی ان الکذب من أقبح الأشیاء فکیف یکون مستملحاً، مضافاً الی أن القیمة للشعر إنّما هی بالتصور المؤثر فإذا کان کاذباً فلیس فی الکذب تصویر لواقع الشیء.  
وهذا النقد حق لو کان المراد من الشعر الکاذب مجرد الاخبار عن الواقع کذباً. غیر ان مثل هذا الاخبار کما تقدم لیس من الشعر فی شیء و إن کان صادقاً.  
وإنما الشعر بالتصویر و التخییل. ولکن یجب أن نفهم أن تصویر الواقع تارة یکون بما له من الحقیقة الواقعة بلا تحویر و لا اضافة شیء علی صورته و لا مبالغة فیه او حیلة فی تمثیلة. ومثل هذا یکون ضعیف التأثیر علی النفس و لا یوجب الالتذاذ المطلوب.  
وتارة أخری، یکون بصورة تخییلیة علی ما نوضحه فیما بعد بان تکون کالرتوش التی تصنع للصورة الفوتوغرافیة اما بتحسین أو بتقبیح، مع أن الواقع من ملامح ذی الصورة محفوظ فیها، أو کالصورة الکاریکاتوریة التی تحکی صورة الشخص بملامحه الممیزة له مع ما یفیض علیها المصور من خیاله من تحریفات للتعبیر عن بعض اخلاقه او حالاته او افکاره او نحو ذلک.  
فهذا التعبیر أو التصویر من جهة صادق، و من جهة أخری کاذب، ولکنه فی عین کونه کاذبا هو صادق. و هذا من العجیب. ولکن معناه ان المراد الجدی أی المقصود بیانه واقعاً وجداً من هذا التخییل صادق، فی حین ان نفس التخییل الذی ینبغی ان نسمیه المراد الاستعمالی کاذب.  
ولیتضح لک هذا المعنی تأمل نظیره فی تصویره الصورة الکاریکاتوریة، فإن المصور قد یضفی علی الصورة ما یدل علی الغضب أو الکبریاء من ملامح تخیلها المصور و لیست هی حقیقیة لصاحب الصورة بالشکل الذی تخیله المصور، و هی مراد استعمالی کاذب. أما المراد الجدی و هو بیان أن الشخص غضوب أو متکبر فإن التعبیر عنه یکون صادقاً، لو کان الشخص واقعاً کذلک أی غضوباً أو متکبراً.  
فإذن، إنما التخییل الکاذب وقع فی المراد الاستعمالی لا الجدی.  
وکذلک نقول فی الشعر، و لا سیما ان أکثر ما یأتی فیه التخییل بالمبالغات، کالمبالغة بالمدح أو الذم أو التحسین أو التقبیح؛ و المبالغة لیست کذبا فی المراد الجدی إذا کان واقعه کذلک ولکنها کاذبة فی المراد الاستعمالی. و لیس هذا من الکذب القبیح المذموم ما دام هو لیس مراد جدیاً یراد الاخبار عنه حقیقة.  
مثلاً قد یشبه الشعراء الخصر الدقیق بالشعرة الدقیقة فهذا تصویر لدقة الخصر. فإن أرید به الاخبار حقیقة وجداً عن أن الخصر دقیق کالشعرة أی أن المراد الجدی هو ذلک، فهو کذب باطل وسخیف، و لیس فیه أی تأثیر علی النفس و لا تخییل، فلا یعد شعراً. ولکن فی الحقیقة أن المراد الجدّی منه اعطاء صورة للخصر الدقیق لبیان ان حسنه فی دقته یتجاوز الحد المالوف فی الناس، وانما یکون هذا کاذباً إذا کان الخصر غیر دقیق لأن الواقع یخالف المراد الجدی. اما المراد الاستعمالی و هو التشبیه بالشعرة فهو کاذب، و لا ضیر فیه و لا قبح ما دام المراد به التوصل الی التعبیر عن ذلک المراد الجدی بهذه الصورة الخیالیة.  
وبمثل هذا یکون التعبیر مستغرباً وصورة خیالیة قد تشبه المحال، فتجلب الانتباه وتثیر الانفعال لغرابتها.  
وکلما کانت الصورة الخیالیة غریبة بعیدة تکون أکثر أثراً فی إلتذاذ النفس واعجابها. ولذا نقول أن الشعر کلما کان مغرقاً فی الکذب فی المراد الاستعمالی بذلک المعنی من الکذب کان أکثر عذوبة و هذا معنی (اکذبه اعذبه) لا کما ظنه بعض من لا قدم له ثابتة فی المعرفة. علی أن التخییل و إن کان حقیقة أی فی مراده الجدّی أیضاً فإنّه یأخذ أثره من النفس، کما سنوضحه فی البحث الاتی:

القضایا المخیلات وتاثیرها

ونزید علی ما تقدم فنقول:  
إن المخیلات لیس تأثیرها فی النفس من أجل أنّها تتضمن حقیقة یعتقد بها، بل حتی لو علم بکذبها فإنّ لها ذلک التأثیر المنتظر منها، لأنّه ما دام أن القصد منها هو التأثیر علی النفوس فی احساساتها وانفعالاتها فلا یهم ألا تکون صادقة، إذ لیس الغرض منها الاعتقاد و التصدیق بها.  
والجمهور و النفوس غیر المهذبة تتأثر بالمخیلات أکثر من تأثرها بالحقائق العلمیة، لأن الجمهور أو الفرد غیر المهذب عاطفی أکثر من أن یکون متبصراً، و هو اطوع للتخییل من الاقناع.  
ألا تری ان الکلام المخیل الشعری قد یجیب امراً مبغوضاً للنفس، و قد یبغض شیئاً محبوباً لها. واعتبر ذلک فی اشمئزاز بعض الناس من أکلة لذیذة قد أقبل علی أکلها فقیل له: انه وقع فیها بعض ما تعافه النفس کالخنفساء مثلاً، أو شبهت له ببعض المهوعات. فإن الخیال حینئذ قد یتمکن منه فیعافها حتی لو علم بکذب ما قیل.  
ولا تنس القصة المشهورة لملک الحیرة النعمان بن المنذر مع ندیمه الربیع و قد کان یأکل معه، فجاءه لبید الشاعر، و هو غلام، مع قومه للانتقام من الربیع فی قصة مشهورة فی مجامع الأمثال، فقال لبید مخاطباً للنعمان:  
مهلاً أبیت اللعن لا تأکل معه ان استه من برص ملمعه  
وانه یدخل فیها اصبعه یدخلها حتی یواری اشجعه  
فرفع النعمان یده من الطعام وتنکر لندیمه هذا، وأبی أن یستکشف صدق هذا القول فیه، بالرغم علی الحاجة، و قال له ما ذهب مثلاً من أبیات:  
قد قیل ذلک ان حقاً و إن کذباً فما اعتذارک من قول إذا قیلا  
واعتبر ذلک أیضاً فی تصویر الانسان بهذه الصورة اللفظیة البشعة (أوله نطفة مذرة، وآخره جیفة قذرة.  
و هو ما بین ذلک یحمل العذرة). فإن هذه صورة حقیقیة للانسان ولکنها لیست کل ماله من صور، وللنفس علی کل حال محاسنها التی ینبغی أن یعجب بها، لا سیما من صاحبها، واعجاب المرء بنفسه وحبه لها اساس حیاته کلها. ولکن مثل ذلک التصویر البشع یاخذ من النفس أثره من التنفر و الاشمئزاز، حتی لو کان أبعد شیء فی التأثیر فی التصدیق و الاعتقاد بحقارة النفس. وسبب هذا التأثر النفسی هو التخیل الذی قد یقلع المتکبر عن غطرسته ویخفف من اعجابه بنفسه. و هذا هو المقصود من مثل هذه الکلمة.  
واعتبر أیضاً بالشعر العربی، فکم رفع وضیعا أو وضع رفیعاً، وکم اثار الحروب واوری الاحقاد. وکم قرب بین المتباعدین وآخی بین المتعادین. ورب بیت صار سبة لعشیرة وآخر صار مفخرة لقوم. علی أن کل ذلک لم یغیر واقعاً و لا اعتقاداً. ومرد ذلک کله الی الانفعالات النفسیة وحدها، و قد قلنا انها اعظم تاثیراً علی الجمهور الذی هو عاطفی بطبعه و علی الافراد غیر المهذبة التی تتغلب علیها العاطفة أکثر من التبصر.  
والخلاصة: ان التصویر و التخییل مؤثر فی النفس و إن کان کاذباً بل و قد سبق کلما کانت الصورة أبعد وأغرب کانت أبلغ أثراً فی اعجاب النفس و التذاذها.  
وأحسن مثال لذلک قصص ألف لیلة ولیلة، وکلیلة ودمنة، و القصص فی الأداب الحدیث.  
والسبب الحقیقی لانفعال النفس بالقضایا المخیلات الاستغراب الذی یحصل لها بتخییلها، علی ما اشرنا الیه فیما تقدم.  
الا تری أن المضحکات و النوادر عند اول سماعها تأخذ أثرها فی النفس من ناحیة اللذة و الانبساط أکثر مما لو تکررت و ألفت الاذان سماعها. بل قد تفقد مزیتها وتصبح تافهة باهتة لا تهتز النفس لها. بل قد یؤثر تکرارها الملل و الاشمئزاز.  
واذا قیل فی بعض الشعر انه «هو المسک ما کررته یتضوع» فهو من مبالغات الشعراء. و إذا صح ذلک فیمکن ذلک لاحد وجهین: (الأول) أن یکون فیه من المزایا و النکات ما لا یتضح لأول مرة أولا یتمثل للنفس جیداً، فإذا تکررت قراءته استمری أکثر وانکشفت مزایاه بصورة اجلی فتتجده قیمته بنظر المستمع. (الثانی) ان عذوبة اللفظ وجزالته لا تفقد مزیتها بالتکرار و لیست کالتخییل.

هل هناک قاعدة للقضایا المخیلات؟

قد تقدم ان قوام الشعر بثلاثة أمور: الوزن و الالفاظ و المعانی المخیلة، فلا بد لمن یرید أن یتقن صناعة الشعر من الرجوع الی القواعد التی تضبط هذه الامور، فنقول:  
أما (الوزن و الالفاظ) فلها قواعد مضبوطة فی فنون معروفة یمکن الرجوع الیها، و لیس فی علم المنطق موضع ذکرها، لأنّ المنطق انما یهمه النظر فی الشعر من ناحیة تخییلیة فقط.  
واما (الوزن) من ناحیة ماهیته فانما یبحث عنه فی علم الموسیقی.  
و من ناحیة استعماله وکیفیته فیبحث عنه فی علم العروض.  
واما (الالفاظ) فهی من شأن علوم اللغة وعلوم البلاغة و البدیع.  
وعلی هذا فلا بد للشاعر من معرفة کافیة بهذه الفنون اما بالسلیقة أو بالتعلم و الممارسة، مع ذوق یستطیع به أن یدرک جزالة اللفظ وفصاحته ویفرق بین الالفاظ من ناحیة عذوبتها وسلاستها. و الناس تتفاوت تفاوتاً عظیماً فی أذواقها، و إن کان لکل امة ولکل اهل لغة ذوق عام مشترک. وللممارسة وقراءة الشعر الکثیر الأثر الکبیر فی تنمیة الذوق وصقله.  
أما (القضایا المخیلات) فلیس لها قاعدة مضبوطة یمکن تحریرها و الرجوع الیها، لأنّها لیست من قبیل القضایا المشهورات و المظنونات یمکن حصرها وبیان أنواعها، اذ القضایا المخیلات کما سبق کلما کانت بعیدة نادرة وغریبة مستبعدة کانت أکثر تأثیراً فی التخییل و التذاذ النفس. و قد سبق أیضاً بیان السبب الحقیقی فی انفعال النفس بهذه القضایا.  
وعلیه فالقضایا المخیلات لا یمکن حصرها فی قواعد مضبوطة، بل «الشعراء فی کل وادٍ یهیمون». و لیس لهم طریق واحد مستقیم معلوم.

من أین تتولد ملکة الشعر؟

لا یزال غیر واضح لنا سر ندرة الشعراء الحقیقیین فی کل امة. بل لا تجد من کل أمة من تحصل له قوة الشعر فی رتبة عالیة فینبغ فیه ویتمکن من الابداع و الاختراع إلاّ النادر القلیل و فی فترات متباعدة قد تبلغ القرون.  
ومن العجیب ان هذه الملکة علی ما بها من اختلاف فی الشعراء قوة وضعفاً لا تتولد فی أکثر الناس، و إن شارکوا الشعراء فی تذوق الشعر وممارسته وتعلمه.  
وکل ما نعلمه عن هذه الملکة انها موهبة ربانیة کسائر مواهبه تعالی التی یختص بها بعض عباده، کموهبة حسن البیان أو الخطابة أو التصویر أو التمثیل … و ما الی ذلک مما یتعلق بالفنون الجمیلة و غیرها.  
ومن أجل هذا الاختصاص الربانی اعتبر الشعراء نوابغ البشر. و قد وجدنا العرب کیف کانت تعتز بشعرائها، فاذا نبغ فی قبیلة شاعر أقاموا له الاحتفالات وتهنئها به القبائل الأخری. و لو کان یتمکن أکثر الناس من أن یکونوا شعراء لما صحت منهم هذه العنایة بشاعرهم و لما عدّوه نبوغا.  
غیر أن هذه الموهبة کسائر المواهب الاخری تبدأ فی تکوینها فی النفس کالبذرة لا یحس بها حتی صاحبها، فإذا اکتشفها صاحبها من نفسه صدفة وسقاها بالتعلیم و التمرین تنمو وتستمر فی النمو، حتی قد یصبح شجرة باسقة تؤتی أکلها کل حین.  
ولکن اکتشاف الموهبة لیس بالأمر الهین و قد یکتشفها الغیر العارف قبل صاحبها نفسه. و قد تذوی وتموت المواهب فی کثیر من النفوس اذا أهملت فی السن المنکر لصاحبها.

صلة الشعر بالعقل الباطن

والحق أن الشاعر البارع کالخطیب البارع یستمد فی ابداعه من عقله الباطن اللاشعوری، فیتدفق الشعر علی لسانه کالالهام من حیث یدری و لا یدری، علی اختلاف عظیم للشعراء و الخطباء فی هذه الناحیة.  
ولیس الشعر و الخطابة کسائر الصناعات الأخری التی یبدع فیها الصانع عن رویة وتأمل دائما. والی هذا اشار صحار العبدی، لما سأله معاویة: ما هذه البلاغة فیکم؟ فقال:  
«شیء یختلج فی صدورنا فتقذفه السنتنا کما یقذف البحر الدرر» و هذه لفتة بارعة من هذا الاعرابی ادرکها بفطرته وصورها علی طبع سجیته.  
ومن أجل ما قلناه من استمداد الشاعر من منطقة اللاشعور تجده قد لا یواتیه الشعر، و هو فی أشد ما یکون من یقظته الفکریة ورغبته الملحة فی انشائه.  
قال الفرزدق (): «قد یأتی علیّ الحین وقلع ضرس عندی اهون من قول بیت شعر».  
وبالعکس قد یفیض الشعر ویتدفق علی لسان الشاعر من غیر سابق تهیؤ فکری، و الشعراء وحدهم یعرفون مدی صحة هذه الحقیقة من أنفسهم.  
واحسب انه من أجل هذا زعم العرب أو شعراؤهم خاصة ان لکل شاعر شیطاناً أو جنیاً یلقی علیه الشعر. و الغریب أن بعضهم تخیله شخصا یمثل له وأسماه باسم مخصوص. وکل ذلک لأنهم رأوا من أنفسهم أن الشعر یواتیهم علی الأکثر من وراء منطقة الشعور وعجزوا عن تفسیره بغیر الشیطان و الجن.  
وعلی کل حال فإن قوة الشعر اذا کانت موجودة فی نفس الفرد لا تخرج کما تقدم من حد القوة الی حد الفعلیة اعتباطاً من دون سابق تمرین وممارسة للشعر بحفظ وتفهم ومحاولة نظمه مره بعد أخری. و قد أوصی بعض الشعراء ناشئا لیتعلم الشعر ان یحفظ قسماً کبیراً من المختار منه، ثم یتناساه مدة طویلة، ثم یخرج الی الحدائق الغناء، لیستلهمه، و کذلک فعل ذلک الناشیء فصار شاعراً کبیراً.  
ان الامر بحفظه وتناسبه فلسفة عمیقة فی العقل الباطن توصل الیها ذلک الشاعر بفطرته وتجربته: ان هذا هو شحن القوة للعقل الباطن، لتهیئته لالهام الشعور فی ساعة الانشراح و الانطلاق التی هی احدی ساعات تیقظ العقل الباطن وانفتاح المجری النفسی بین منطقتی اللاشعور و الشعور، او بالاصح احدی ساعات اتحاد المنطقتین. بل هی من افضل تلک الساعات. و ما اعز انفتاح هذا المجری علی الانسان الا علی من خلق ملهما فیؤاتیه بلا اختیار.

5 صناعة المغالطة

1 المقدمات

1 معنی المغالطة وبماذا تتحقق

کل قیاس نتیجته تکون نقضا لوضع من الاوضاع یسمی باصطلاح المنطقیین (تبکیتا) () ، باعتبار انه تبکیت لصاحب ذلک الوضع.  
فاذا کانت مواده من الیقینیات قیل له (تبکیت برهانی).  
واذا کانت من المشهورات و المسلمات قیل له (تبکیت جدلی).  
واذا لم تکن مواده من الیقینیات و لا من المشهورات و المسلمات، او کانت منها ولکن لم تکن صورة القیاس صحیحة علی حسب قوانینه فلا بد أن یکون القیاس حینئذ شبیها بالحق و الیقین او شبیها بالمشهور مادة أو هیئة، فیلتبس أمره علی المخاطب ویروج علیه ویکون عنده فی معرض التسلیم لقصور فیه أو غفلة، وإلا فلا یستحق أن یسمی قیاسا.  
وعلی هذا، فهو إن کان شبیها بالبرهان سمی (سفسطائیا) ، وصناعته (سفسطة).  
وإن کان شبیها بالجدل سمی (مشاغبیا) وصناعته (مشاغبة).  
وسبب کل من السفسطة و المشاغبة لا یخلو عن أحد شیئین: اما الغلط حقیقة من القایس، و اما تعمد تغلیط الغیر وایقاعه فی الغلط مع انتباهه إلی الغلط. و علی کل منهما یقال له (مغالط) ، وقیاسه (مغالطة) ، باعتبار أنه فی کلا الحالین یکون ناقضا لوضع ما.  
وعلی هذا ف (المغالطة) التی نعینها هنا تشمل القسمین: الغلط وتعمد التغلیط.  
و من أجل ذلک الاعتبار (أی اعتبار نقضه لوضع ما) قیل له (تبکیت مغالطی) ، و إن کان فی الحقیقة تضلیلا لا تبکیتا، کما قد یقال له بحسب غرض آخر (امتحان أو عناد) کما سیاتی.  
? ? ?  
واعلم ان سبب وقوع تلک المواد فی القیاس الذی یصح جعله قیاساً هو رواجها علی العقول. وسبب الرواج مشابهتها للحق أو المشهور. و لا تروج علی العقول فیشتبه علیها الحال لولا قلة التمییز وضعف الانتباه، فیخلط الذهن بین المتشابهین ویجعل الحکم الخاص باحدهما للآخر، من غیر أن یشعر بذلک، سواء کان قلة التمییز و الخلط من نفس القایس أو من قبل المخاطب إذ یروج علیه ذلک.  
وهذا نظیر ما لو وضع الحاسب أحد العددین مکان الآخر لمشابهة بینهما فیشتبه علیه، فیقع له الغلط فی الحساب بجمع أو طرح أو نحوهما.  
مثلا، لو أن احداً تمثل فی ذهنه معنی من معانی المشترک فی موضع معنی آخر له، و هو غافل عن استعماله فی المعنی الآخر، فلا محالة یعطی للمعنی الذی تمثله الحکم المختص بذلک المعنی الآخر، فیغلط. و قد یتعمد ذلک لیوقع بالغلط غیره من قلیلی التمییز.  
والخلاصة: أنه لولا قلة التمییز وضعف الانتباه و القصور الذهنی لما تحققت مغالطة و لما تمت لها صناعة.  
ومن سوء الحظ أن البشر مرتکس الی قمة رأسه بالمغالطات و الخلافات، بسبب القصور الذهنی العام لا یکاد یخلو منه انسان و لو قلیلا الا من خصه الله تعالی برحمته من عباده الصالحین الذین هم فی الناس کالنقطة فی البحر الخضم.  
}إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِی خُسْرٍ إِلَّا الَّذِینَ امنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ{

2 اغراض المغالطة

و (المغالطة) بمعنی تعمد تغلیط الغیر قد تقع عن قصد صحیح لمصلحة محمودة، مثل اختباره وامتحان معرفته، فتسمی (امتحانا) ، أو مدافعته وتعجیزه إذا کان مبطلا مصرا علی باطله، فتسمی (عنادا).  
وقد تقع عن غرض فاسد، مثل الریاء بالعلم و المعرفة و التظاهر فی حبهما، ومثل طلب التفوق علی غیره.  
والذی یدفع الانسان الی هذا الریاء وطلب التفوق شعوره بالنقص من الناحیة العلمیة، فیرید فی دخیلة نفسه أن یعوض عن هذا النقص. واذ یعرف من نفسه العجز عن التعویض بالطریق المستقیم و هو التعلم و المعرفة الحقیقیة یلتجئ الی التظاهر بما یسد نقصه بزعمه.  
وهو فی هذا یشبه من یرید أن یستر نقصه فی منزلته الاجتماعیة بطریق التکبر و التعاظم، او یستر نقصه فی عیوبه الاخلاقیة بالطعن فی الناس وغیبتهم.  
ولذلک یلتجئ هذا الانسان الذی فیه مرکب النقص إلی أن یلتمس طرق الحیل و المغالطات عند مواجهة أهل العلم، لیظهر أمام الناس بمظهر العالم القدیر، فیجهد نفسه فی تحصیل أصول المغالطة وقواعدها، لتکون له ملکة ذلک و القدرة علی المصاولة الخادعة. و لم یدر هذا المسکین أن الالتجاء الی الریاء و التظاهر کالالتجاء إلی التکبر ونقد الناس تعبیر صارخ عن نقصه الکامن فی الوقت الذی یرید فیه خداعا لنفسه ان یستر علی نقصه ویظهر بالکمال.  
أعاذنا الله تعالی من الاباطیل و الاحابیل، وهدانا الصراط المستقیم.

3 فائدة هذه الصناعة

ومع کل ما قلناه فإن لصناعة المغالطة فائدة لا یستهان بها لدی أهل العلم، و ذلک من ناحیتین:  
1 أنه بها قد یتمکن الباحث من النجاة من الوقوع فی الغلط ویحفظ نفسه من الباطل، لأنه إذا عرف مواقع المغالطة ومداخلها یعرف الطریق إلی الهرب من الغلط و الاشتباه.  
2 أنه بها قد یتمکن من مدافعة المغالطین وکشف مداخل غلطهم. و علی هذا ففائدة الباحث من تعلم صناعة المغالطة کفائدة الطبیب فی تعلمه للسموم وخواصها، فانه یتمکن بذلک من الاحتراز منها، ویستطیع أن یأمر غیره بالاحتراز ویداوی من یتناولها.  
ثم لهذه الصناعة فائدة أخری، و هی أن یقدر بها علی مغالطة المغالط ومقابلة المغالطین المشعوذین بمثل طریقتهم، کما قیل فی المثل المشهور: «ان الحدید بالحدید یفلح» ().  
وقد سبق أن قلنا أن البشر مرتکس إلی قمة رأسه بالمغالطات و الخلافات، فما أحوج طالب الحق السابح فی بحر المعارف إلی أن یزیح عنه الزبد الطافح علی الماء من رواسب غلطات الماضین، بمعرفة ما یصطنعه المغالطون من أوهام.  
ولکن ذوی الطباع السلیمة و الآراء المستقیمة فی غنی عن معرفة مواضع الغلط بتعلم القوانین و الأصول فی هذه الصناعة، فإن لهم بمواهبهم الشخصیة الکفایة و إن کان لا تخلو هذه الصناعة من زیادة بصیرة لهم.

4 موضوع هذه الصناعة وموادها

لیس موضوع هذه الصناعة محدودا بشیء خاص، بل تتناول کل ما تتعلق به صناعة البرهان و الجدل: فموضوعاتها بازاء موضوعاتهما، ومسائلها بازاء مسائلهما، بل ان مبادیها بازاء مبادیهما، أی أن مبادیها مشابهة لمبادیهما.  
غیر أن هاتین الصناعتین حقیقیتان، و هذه صوریة ظاهریة، لأن المشابهة بحسب الرواج و الظاهر، کما قلنا سابقاً، من جهة ضعف قوة التمییز و القصور الذهنی.  
ومواد هذه الصناعة هی المشبهات و الوهمیات علی ما بیناه فی مقدمة الصناعات. و الوهمیات من وجه داخلة فی المشبهات، باعتبار التوهم فیها أن المعقولات لها حکم المحسوسات.

5 اجزاء هذه الصناعة

ولهذه الصناعة جزءان کالجزءین فی صناعة الخطابة: (أحدهما) کالعمود فی الخطابة، و هی القضایا التی بذاتها تقتضی المغالطة، و هی نفس التبکیت، ولنسمها:  
(اجزاء الصناعة الذاتیة).  
(ثانیهما) کالاعوان فی الخطابة، و هی ما تقتضی المغالطة بالعرض، و هی الأمور الخارجة عن التبکیت، کالتشنیع علی المخاطب وتشویش أفکاره باخجاله و الاستهزاء به، و نحو ذلک مما سیاتی. ولنسمها: (أجزاء الصناعة العرضیة).  
وقد عقدنا المبحث الثانی الآتی فی الأجزاء الذاتیة و المبحث الثالث فی الأجزاء العرضیة:

2 اجزاء الصناعة الذاتیة

تمهید

اعلم أن الغلط الواقع فی نفس التبکیت و هو القیاسی المغالطی، اما أن یقع من جهة مادته و هی نفس المقدمات، أو من جهة صورته و هی التألیف بینها، أو من الجهتین معاً. ثم أن هناک غلطاً یقع فی القضایا و إن لم تؤلف قیاساً.  
ثم الغلط الواقع فی مادة القیاس علی ثلاثة أنواع:  
1 من جهة کذبها فی نفسها و قد البست بالصادقة، أو شناعتها فی نفسها و قد التبست بالمشهورة.  
2 من جهة أنها لیست غیر النتیجة واقعاً مع توهم أنها غیرها، فتکون مصادرة علی المطلوب.  
3 من جهة أنها لیست أعرف من النتیجة مع ظن أنها أعرف.  
ثم أن النوع الأول (وهو الکذب أو الشناعة و الالتباس بالصادقة أو المشهورة) أهم الانواع وأکثر ما تقع المغالطات من جهته.  
و هو تارة یکون من جهة اللفظ وأخری من جهة المعنی.  
فهذه جملة أنواع الغلط.  
ثم یمکن إرجاع الانواع الأخری حتی الغلط من جهة صورة القیاس إلی الغلط من جهة المعنی. فتقسم أنواع المغالطات إلی قسمین رئیسین:  
1 المغالطات اللفظیة  
2 المغالطات المعنویة (فنعقدهما فی بحثین)

1 المغالطات اللفظیة

الاشارة

ان الغلط من جهة لفظیة اما أن یقع فی اللفظ المفرد أو المرکب:

1 ما فی اللفظ المفرد

وهو علی ثلاثة انواع:  
1 ما یکون فی جوهر اللفظ من جهة اشتراکه بین اکثر من معنی. ویسمی (اشتراک الاسم).  
2 ما یکون فی حال اللفظ وهیئته فی نفسه. و ذلک للاشتباه بسبب اتحاد شکله.  
3 ما یکون فی حال اللفظ وهیئته، ولکن بسبب أمور خارجة عنه عارضة علیه. و ذلک للاشتباه بسبب اختلاف الاعراب و الاعجام.

2 ما فی اللفظ المرکب

وهو علی ثلاثة أنواع أیضاً:  
1 ما یکون نفس الترکیب یقتضی المغالطة. ویسمی (المماراة).  
2 ما یکون توهم وجود الترکیب یقتضیها. و ذلک بأن یکون الترکیب معدوما فیتوهم أنه موجود. ویسمی (ترکیب المفصل).  
3 ما یکون توهم عدمه یقتضیها. و ذلک بأن یکون الترکیب موجوداً فیتوهم أنه معدوم. ویسمی (تفصیل المرکب).

فالمغالطات اللفظیة إذن تنحصر فی ستة أنواع

الاشارة

فلنشر إلیها بالترتیب المتقدم:

1 المغالطة باشتراک الاسم

لیس المراد بالاشتراک هنا الاشتراک اللفظی المتقدم معناه فی الجزء الاول ص 45 بل المراد منه أن یکون اللفظ صالحاً للدلالة علی أکثر من معنی واحد، بأی نحو من انحاء الدلالة، سواء کانت بسبب الاشتراک اللفظی أو النقل أو المجاز أو الاستعارة أو التشبیه أو التشابه أو الاطلاق و التقیید أو نحو ذلک.  
وأکثر اشتباه الناس وغلطهم ومغالطالتهم وخلافاتهم من أقدم العصور یرجع إلی هذه الناحیة اللفظیة، حتی أنه نقل عن افلاطون الحکیم أنه وضع کتاباً فی خصوص صناعة المغالطة دون باقی اجزاء المنطق وحصرها فی هذا القسم من المغالطات اللفظیة واغفل باقی الاقسام.  
ومن أجل هذا کان الزم شیء للباحثین أن یوضحوا ویحددا التعبیر باللفظ عن مقاصدهم قبل کل بحث، حتی لا یلقی الکلام علی عواهنه. فإن لکل لفظ اطاره الذهنی الخاص به الذی قد یختلف باختلاف العصور أو البیئات أو العلوم و الفنون، بل الاشخاص.  
ویطول علینا ذکر الامثلة لهذا القسم. وحسبک کلمة الوجود و الماهیة فی علم الفلسفة، وکلمة الحسن و القبح و الرؤیة فی علم الکلام، وکلمة الحریة و الوطن فی الاجتماعیات … وهکذا. ونستطیع أن نلتقط من کل علم وفن أمثلة کثیرة لذلک.

2 المغالطة فی هیئة اللفظ الذاتیة

وهی فیما اذا کان اللفظ یتعدد معناه من جهة تصریفه أو من جهة تذکیره وتأنیثه أو کونه اسم فاعل أو اسم مفعول. ولعدم تمییز أحدهما عن الآخر یقع الاشتباه و الغلط، فیوضع حکم أحدهما للآخر. مثل لفظ (العدل) من جهة کونه مصدرا مرة وصفة أخری. ولفظ (تقوم) من جهة کونه خطابا للمذکر مرة وللمؤنث الغائبة اخری. ولفظ (المختار) و (المعتاد) اسم فاعل مرة واسم مفعول أخری …  
وهکذا.

3 المغالطة فی الاعراب و الاعجام

وهی فیما إذا کان اللفظ یتعدد معناه بسبب أمور عارضة علی هیئة خارجة عن ذاته، بأن یصحف اللفظ نطقا أو خطا باعجام أو حرکات فی صیغته أو اعرابه. مثل ما قال الرئیس ابن سینا بما معناه: ان الحکماء قالوا أنه تعالی بحت وجوده فصحفه بعضهم فظن آن هم قصدوا یجب وجوده.  
(تنبیه) ان النوعین الاخیرین یرجعان فی الحقیقة إلی الاشتباه من جهة الاشتراک فی اللفظ غیر أنهما من جهة هیئته لا جوهره. و لما کان النوع الأول یرجع إلی جوهر اللفظ خصوه باسم اشتراک الاسم. بل ان الأنواع الثلاثة الآتیة ترجع من وجه إلی اشتراک اللفظ.

4 مغالطة المماراة

وهی ما تکون المغالطة تحدث فی نفس ترکیب الألفاظ. و ذلک فیما إذا لم یکن اشتراک فی نفس الألفاظ و لا اشتباه فیها، ولکن بترکیبها وتألیفها یحصل الاشتراک و الاشتباه. مثل قول عقیل لما طلب منه معاویة بن أبی سفیان أن یعلن سب أخیه علی بن ابی طالب $، فصعد المنبر وقال:  
أمرنی معاویة أن اسب علیا. ألا فالعنوه!. و هذا الایهام جاء من جهة اشتراک عود الضمیر، فأظهر أنه استجاب لدعوة معاویة وإنما قصد لعنه. ومثل هذا جواب من سئل: من افضل اصحاب رسول الله بعده؟ فقال:  
«من بنته فی بیته».  
ومن قسم المماراة التوریة و الاستخدام المذکورین فی أنواع البدیع.

5 مغالطة ترکیب المفصل

وهی ما تکون المغالطة بسبب توهم وجود تألیف بین الألفاظ المفردة و هو لیس بموجود. و ذلک بأن یکون الحکم فی القضیة مع عدم ملاحظة التألیف صادقا، و مع ملاحظته کاذبا، فیصدق الکلام مفصلا لا مرکبا، فلذلک سمی هذا النوع (مغالطة ترکیب المفصل). وسماه الشیخ الطوسی (المغالطة باشتراک القسمة).  
وهو علی نحوین: اما أن یکون التفصیل و الترکیب فی الموضوع أو المحمول.  
(الأول) أن یکون الموضوع له عدة اجزاء وکل جزء منها له حکم خاص، و الاحکام بحسب کل جزء صادقة، و إذا جعلنا الموضوع المرکب من الأجزاء بما هو مرکب کانت الاحکام بحسبه کاذبة. کما یقال مثلا:  
الخمسة زوج وفرد.  
وکل ما کان زوجا وفردا فهو زوج  
(مثل ان یقال کل أصفر وحلو فهو أصفر)  
… الخمسة زوج.  
وهذه النتیجة کاذبة مع صدق المقدمتین. و السر فی ذلک أنه فی (الصغری) الموضوع و هو الخمسة اذا لوحظ بحسب التفصیل و التحلیل الی اثنین وثلاثة صح الحکم علیه بحسب کل جزء بانه زوج وفرد، أی الاثنان زوج و الثلاثة فرد. اما اذا لوحظ بحسب الترکیب فلیس عدد الخمسة بما هی خمسة الا فردا، فیکون الحکم علیه بأنه زوج وفرد کاذبا.  
وکذلک فی (الکبری) الموضوع و هو ما کان زوجا وفردا ان لوحظ بحسب التفصیل و التحلیل کملاحظة ما هو أصفر وحلو فی الحکم علیه بأنه أصفر، صح الحکم علیه بأنه زوج. اما إذا لوحظ بحسب الترکیب فالحکم علیه بأنه زوج کاذب، لان المرکب من الزوج و الفرد فرد.  
اما الموضوع فی النتیجة (الخمسة زوج) فلا یصح أن یؤخذ إلا بحسب الترکیب، لان الحکم علی أی عدد بانه زوج فقط أو فرد فقط لا یصح الا اذا لوحظ بما هو مرکب، و لا یصح أن یلاحظ بحسب التحلیل و التفصیل إلا اذا حکم علیه بهما معا أو بانه زوج وزوج أو بانه فرد فرد.  
و من هنا کان الحکم علی الخمسة بانها زوج کاذبا.  
فتحصل أن الموضوع فی الصغری و الکبری لوحظ بحسب التفصیل و التحلیل، ولذا کانتا صادقتین. و فی النتیجة لوحظ بحسب الترکیب فکانت کاذبة.  
فاذا اشتبه الأمر علی القایس أو المخاطب ورکب ما هو مفصل وقعت المغالطة و کان الغلط.  
(الثانی) أن یکون المحمول له عدة اجزاء، وکل جزء اذا حکم به منفردا علی الموضوع کان صادقا، و إذا حکم بالجمیع بحسب الترکیب بینها أی المرکب بما هو مرکب کان کاذبا.  
مثاله:  
اذا کان زید شاعرا غیر ما هو فی شعره، و کان ماهرا فی فن آخر، و هو الخیاطة مثلا فإنه یصح أن یحکم علیه بانفراد بأنه شاعر مطلقا، ویصح أیضاً ان یحکم علیه بانفراد بأنه ماهر مطلقا. فاذا جمعت بین الحکمین فی عبارة واحدة وقلت: زید شاعر وماهر، فإن هذه العبارة توهم أن هذا الحکم وقع بحسب الترکیب بین الحکمین، أی انه شاعر ماهر فی شعره.  
و هو حکم کاذب حسب الفرض. ولکن اذا لوحظ بحسب التفصیل و التحلیل الی حکمین احدهما غیر مقید بالآخر کان صادقاً.

6 مغالطة تفصیل المرکب

وهو ما تکون المغالطة بسبب توهم عدم التألیف و الترکیب، مع فرض وجوده. و ذلک بأن یکون الحکم فی القضیة بحسب التألیف و الترکیب صادقا، وبحسب التفصیل و التحلیل کاذبا فیصدق مرکبا لا مفصلا. فلذا سمی هذا النوع (مغالطة تفصیل المرکب). وسماه الشیخ الطوسی (المغالطة باشتراک التألیف).  
مثاله: «الخمسة زوج وفرد».  
فإنه انما یصح إذا حمل الجزءان معاً بحسب الترکیب بینهما علی الخمسة بان تکون الواو عاطفة بمعنی جمع الأجزاء، کالحکم علی الدار بانها آجر وجص وخشب، أی أنها مرکبة من مجموع هذه الأجزاء. و اما اذا حمل کل من الجزءین بانفراده بحسب التفصیل و التحلیل بان تکون الواو عاطفة بمعنی الجمع بین الصفات کان الحکم کاذبا، کالحکم علی شخص بأنه شاعر وکاتب، لان عدد الخمسة لیس الا فردا، بل یستحیل أن یکون عدد واحد فردا وزوجا معا.  
فمن لاحظ الحمل فی مثل هذه القضیة بحسب التفصیل و التحلیل أی توهم عدم الترکب فقد کان غالطاً او مغالطا.

2 المغالطات المعنویة

الاشارة

نقصد بالمغالطة المعنویة کل مغالطة غیر لفظیة کما قدمنا. و هی علی سبعة أنواع، لانها تنقسم بالقسمة الأولیة إلی قسمین:  
أ ما تقع فی التألیف بین جزئی () قضیة واحدة.  
ب ما تقع فی التألیف بین القضایا.  
والأول له ثلاثة أنواع و الثانی له أربعة أنواع. فهذه سبعة، لان:  
(الاول) و هو ما یقع فی التألیف بین جزئی القضیة ینقسم بالقسمة الأولیة إلی قسمین، لأنه اما أن یقع لخلل فی الجزءین معاً أو فی جزء واحد، و الثانی اما ان یحذف الجزء ببدله أو یذکر لیس علی ما ینبغی. فهذه ثلاثة أنواع:  
1 (ایهام الانعکاس) و هو أن یقع الخلل فی الجزءین معا. و ذلک بأن ینعکس موضعهما فیجعل الموضوع محمولاً وبالعکس أو یجعل المقدم تالیاً وبالعکس.  
2 (اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات) و هو أن یقع الخلل بجزء واحد، بأن یحذف الجزء ویذکر مکانه ما هو بدله، اما عارضه أو معروضه، و اما لازمه أو ملزومه.  
3 (سوء اعتبار الحمل) و هو أن یقع الخلل بجزء واحد بان یذکر لیس علی ما ینبغی، اما بان یوضع معه ما لیس منه و لا من قیوده، أو یحذف ما هو منه و من قیوده وشروطه.  
و (الثانی) و هو ما یقع فی التألیف بین القضایا، ینقسم بالقسمة الأولیة إلی قسمین:  
اما ان یکون التألیف غیر قیاسی أی لا تؤلف تلک القضایا قیاسا، و اما أن یکون التألیف قیاسیا.  
و (الثانی) اما أن یقع الخلل فی نفس تألیف المقدمات و ذلک بخروجه عن الأصول و القواعد المقررة للقیاس و البرهان و الجدل، و اما أن یقع بملاحظة المقدمات إلی النتیجة.  
و (الثانی) اما لان النتیجة عین احدی المقدمات، و اما لان النتیجة غیر مطلوبة بالقیاس. فهذه أربعة أنواع:  
1 (جمع المسائل فی مسألة واحدة).  
و هو أن یقع الخلل فی التألیف بین القضایا التی لیس تألیفها قیاسیا، بأن یتوهم أن تلک القضایا قضیة واحدة.  
2 (سوء التألیف).  
و هو أن یقع الخلل فی نفس تألیف المقدمات بخروجه علی أصول وقواعد القیاس و البرهان و الجدل.  
3 (المصادرة علی المطلوب).  
و هو أن یقع الخلل فی المقدمات بملاحظة النتیجة باعتبار أنها عین احدی المقدمات.  
4 (وضع ما لیس بعلة علة).  
و هو ان یقع الخلل فی المقدمات بملاحظة النتیجة باعتبار أنها لیست مطلوبة منها.  
فکملت بذلک سبعة أنواع للمغالطات المعنویة نذکرها بالتفصیل:

1 ایهام الانعکاس

وهو کما قدمنا أن یوضع المحمول و الموضوع أو التالی و المقدم أحدهما مکان الآخر. و هذا ینشأ من عدم التمییز بین اللازم و الملزوم و الخاص و العام. وأکثر ما یقع ذلک فی الأمور الحسیة.  
مثلا: لما کان کل عسل أصفر وسیالا، فقد یظن الظان أن کل ما هو أصفر وسیال فهو عسل.  
مثل آخر: قد یظن الظان أن کل سعید لا بد أن یکون ذا ثروة، حینما یشاهد أن کل ذی ثروة سعید.  
وأمثال هذه الأمور یقع الغلط فیها کثیراً عند العامة. ولأجله اشتراط المنطقیون فی العکس المستوی للموجبة الکلیة أن تعکس إلی موجبة جزئیة، تجنبا عن هذا الغلط وضمانا لصدق العکس.

2 أخذ ما بالعرض مکان ما بالذات

وهو ان یوضع بدل جزء القضیة الحقیقی غیره مما یشتبه به، کعارضه ومعروضه، أو لازمه وملزومه، و من موارد ذلک:  
1 ان تکون لموضوع واحد عدة عوارض ذاتیة له، فیحمل أحد هذه العوارض علی العارض الآخر، بتوهم أنه من عوارضه بینما هو فی الحقیقة من عوارض موضوعه ومعروضه.  
مثلاً یقال:  
أن کل ماء طاهر، و إن کل ماء لا یتنجس بملاقاة النجاسة اذا بلغ کرا فقد یظن الظان من ذلک: ان کل طاهر لا یتنجس بملاقاة النجاسة اذا بلغ کرا.  
یعنی یظن ان خاصیة عدم التنجس بملاقاة النجاسة عند بلوغ الکر هی خاصیة للطاهر بما هو طاهر، لا للماء الطاهر، فیحسب ان الطاهر غیر الماء من المایعات اذا بلغ کرا کان له هذا الحکم.  
فقد حذف هنا الموضوع و هو (الماء) ، ووضع بدله عارضه و هو (الطاهر).  
2 أن یکون لموضوع عارض، ولهذا العارض عارض آخر، فیحمل عارض العارض علی الموضوع، بتوهم أنه من عوارضه بینما هو فی الحقیقة من عوارض عوارضه.  
مثلاً یقال:  
الجسم یعرض علیه أنه أبیض، و الأبیض یعرض علیه أن مفرق للبصر، فیقال:  
الجسم مفرق للبصر. بینما أن الأبیض فی الحقیقة هو المفرق للبصر، لا الجسم بما هو جسم.  
فقد حذف هنا الموضوع و هو الأبیض، ووضع بدله معروضه و هو الجسم. و إن شئت قلت حذف المحمول و هو الابیض ووضع بدله عارضه و هو مفرق للبصر.

3 سوء اعتبار الحمل

وهو کما تقدم ان یورد الجزء لیس علی ما ینبغی، و ذلک بأن یوضع معه قید لیس منه أو یحذف منه ما هو منه کقیده وشرطه.  
فالأول مثل ما قد یتوهمه بعضهم أن الألفاظ موضوعة للمعانی بما هی موجودة فی الذهن، فأخذ فی الموضوع قید (بما هی موجودة فی الذهن) ، بینما أن الموضوع فی قولنا: «المعانی وضعت لها الألفاظ» هی المعانی بما هی معان من حیث هی، لا بما هی موجودة فی الذهن.  
والثانی یحصل فی موارد اختلال أحدی الوحدات الثمان المذکورة فی شروط التناقض، مثل ما حسبه بعضهم أن الماء مطلقاً لا یتنجس بملاقاة النجاسة، بینما أن الصحیح أن الماء بقید اذا بلغ کرا له هذا الحکم، فحذف قید (إذا بلغ کرا).  
ومن هذا الباب ما تخیله بعضهم أن قولهم (الجزئی لیس الجزئی) من التناقض، إذ حذف قید الموضوع، بینما أن المقصود فی مثل هذا الحمل أن الجزئی بما له من المفهوم لیس بجزئی، لانه کلی، لا مصداق الجزئی أی الجزئی بالحمل الشایع.  
فعدم التفرقة بین ما هو بالحمل الشایع وبین ما هو بالحمل الاولی أی بین المعنون و العنوان یعد من سوء اعتبار الحمل.

4 جمع المسائل فی مسألة واحدة

وهو الخلل الواقع فی قضایا لیست بقیاس، بأن یقع الخلل فی القضیة الواردة علی نحو السؤال بحسب اعتبار نقیضها، کأن یورد السائل غیر النقیض طرفا للسؤال مکان النقیض، بینما یجب أن یکون النقیض هو الطرف له، فتکثر الاسئلة عنده بذلک حقیقة مع أنه ظاهر لم یورد الا سؤالا واحدا، فتجتمع حینئذ المسائل فی مسالة واحدة.  
توضیح ذلک: ان السائل اذا سأل عن طرفی المتناقضین فلیس له الا سؤال واحد عن الطرفین الایجاب و السلب، مثل أن یقول:  
«أزید شاعر أم لا؟» فلا تکون عنده الا مسألة واحدة و لیس لها الا جواب واحد اما الاثبات أو النفی (نعم! أو لا!).  
اما اذا ردد السائل بین غیر المتناقضین مثل أن یقول:  
«أزید شاعر أم کاتب» فإن سؤاله هذا ینحل إلی سؤالین ومسألته الی مسألتین: أحدهما أکاتب هو أم لا؟ ثانیهما أشاعر هو أم لا؟. فیکون جمعا لمسألتین فی مسألة واحدة.  
وکلما تعددت الاطراف المسؤول عنها تعددت المسائل بحسبها.  
وبقی أن نعرف لماذا یکون هذا من المغالطة؟ فنقول: أن ورود سؤال واحد ینحل إلی عدة اسئلة قد یوجب تحیر المجیب و وقوعه فی الغلط بالجواب. و لیس هذا التغلیط من جهة کون التألیف بین هذه القضایا التی ینحل إلیها السؤال قیاسیا، بل هی بالفعل لا تؤلف قیاساً، فلذلک جعلنا هذا النوع مقابلا لانواع الخلل الواقع فی التألیف القیاسی الآتیة:  
نعم قد تنحل قضیة إلی قضیتین مثل قولهم (زید وحده کاتب) ، فإنها قضیة واحدة ظاهرا، ولکنها تنحل إلی قضیتین: زید کاتب و إن من سواه لیس بکاتب.  
ویمکن أن یقال عنها جمع المسائل فی مسالة واحدة، باعتبار أن کل قضیة یمکن ان تسمی مسالة باعتبار أنها قد تطلب ویسأل عنها.  
ولو أنک جعلت مثلها جزء قیاس فإن القیاس الذی یتألف منها لا یکون سلیما ویکون مغالطة، کما لو قیل: «الانسان وحده ضحاک. وکل ضحاک حیوان. ینتج الانسان وحده حیوان» و النتیجة کاذبة مع صدق المقدمتین. و ما هذا الخلل إلا لأن أحدی مقدمیته من باب جمع المسائل فی مسألة واحدة، إذ تصبح القضیة الواحدة أکثر من قضیتین فیکون القیاس مؤلفا من ثلاث قضایا. مع أنه لا یتألف قیاس بسیط من أکثر من مقدمتین.  
وعلیه یمکن أن یقال:  
أن جمع المسائل فی مسالة واحدة مما یقع فی تألیف قیاسی ویوجب المغالطة. ولاجل هذا مثّل بعضهم لجمع المسائل بهذا المثال المتقدم.  
ولکن الحق أن هذا المثال لیس بصحیح و إن وقع فی کثیر من کتب المنطق المعتبرة، لأن هذا الخلل فی الحقیقة یرجع إلی (سوء التألیف) الآتی و لا یکون هذا نوعاً مقابلا للانواع التی تخص التألیف القیاسی. علی ان الظاهر من تعبیرهم بالمسألة فی هذا الباب أرادة المسألة بمعناها اللغوی الحقیقی، لا القضیة مطلقاً و إن کانت خبراً، وإلا لحسن أن یقولوا: جمع القضایا فی قضیة واحدة.

5 سوء التألیف

وهو کما تقدم أن یقع خلل فی تألیف القیاس اما من جهة مادته أو صورته، اذ یکون خارجا علی القواعد المقررة للقیاس و البرهان و الجدل. ویعرف سوء التألیف من معرفة شرائط القیاس، فإنه إذا عرفنا شرائطه وقواعده فقد عرفنا الخلل بفقد واحد منها. و هذا قد یکون واضحا جلیا، و قد یکون خفیا دقیقا. و قد یبلغ من الخفاء درجة لا تنکشف إلا للخاصة من العلماء.  
والقیاس المورد بحسب المغالطة لیس بقیاس فی الحقیقة، بل شبیه به. و کذا یکون شبیها بالبرهان و الجدل. واطلاق اسمائها علیه کاطلاق اسم الشخص مثلاً علی صورته الفوتوغرافیة، فنقول: هذا فلان. وصورته فی الحقیقة لیست ایاه بل شبیهة به مباینة له وجودا وحقیقة.  
وانما تتحقق صورة القیاس الحقیقی ویستحق اسم القیاس علیه اذا اجتمعت فیه الأمور الآتیة:  
1 ان تکون له مقدمتان.  
2 ان تکون المقدمتان منفصلتین أحداهما عن الأخری.  
3 ان تکون کل من المقدمتین فی الحقیقة قضیة واحدة لا أنها تنحل إلی أکثر من قضیة واحدة، لأن القیاس لا یتألف من أکثر من مقدمتین إلا إذا کان أکثر من قیاس واحد أی قیاس مرکب.  
4 ان تکون المقدمتان أعرف من النتیجة، فلو کانا متساویین معرفة أو أخفی لا انتاج، کما فی المتضائفین.  
5 ان تکون حدوده متمایزه (أی الأصغر و الأکبر و الأوسط).  
6 ان یتکرر الحد الأوسط فی المقدمتین أی ان المقدمتین یجب أن یشترکا فی الحد الأوسط.  
7 ان یکون اشتراک المقدمتین و النتیجة فی الحدین الاصغر و الاکبر اشتراکا حقیقیا.  
8 ان تکون صورة القیاس منتجة بأن تکون حاویة علی اشتراط الاشکال الاربعة. من ناحیة الکم و الکیف و الجهة.  
فإذا کانت النتیجة کاذبة مع فرض صدق المقدمتین فلا بد أن یکون کذبها لفقد أحد الأمورالمتقدمة، فیجب البحث عنه لکشف المغالطة فیه إن أراد تجنب الغلط و التخلص من المغالطة.

6 المصادرة علی المطلوب

وهی أن تکون إحدی المقدمات نفس النتیجة واقعا، و إن کانت بالظاهر بحسب رواجها علی العقول غیرها، کما یقال مثلا: «کل انسان بشر. وکل بشر ضحاک. ینتج: کل انسان ضحاک» فإن النتیجة عین الکبری فیه. وانما یقع الاشتباه لو وقع فی مثله فلتغایر لفظی البشر و الانسان، فیظن انهما متغایران معنی، فیروج ذلک علی ضعیف التمییز.  
والمصادرة قد تکون ظاهرة و قد تکون خفیة:  
اما (الظاهرة) فعلی الاغلب تقع فی القیاس البسیط، کالمثال المتقدم.  
واما (الخفیة) فعلی الاغلب تقع فی الاقیسة المرکبة، اذ تکون النتیجة فیها بعیدة عن المقدمة فی الذکر. ولاجل هذا تکون أکثر رواجا علی المخاطبین المغفلین.  
وکلما کانت أبعد فی الذکر کانت المصادرة أخفی وأقرب إلی القبول.  
مثال ذلک قولهم فی علم الهندسة:  
إذا قاطع خط خطین متوازیین فإن مجموع الزاویتین الحادثتین الداخلتین من جهة واحدة یساوی قائمتین … هذا هو مطلوب (أی نتیجة).  
وقد یستدل علیه بقیاس مرکب بأن یقال مثلا: لو لم یکن مجموعهما یساوی قائمتین لتلاقی الخطان المتوازیان. و لو تلاقیا لحدث مثلث زاویتان منه فقط تساوی قائمتین. هذا خلف لأن المثلث دائما مجموع زوایاه کلها تساوی قائمتین.  
فإنه بالأخیر استدل علی تساوی مجموع الزاویتین الداخلتین من جهة واحدة للقائمتین بتساویهما للقائمتین. و هی مصادرة باطلة قد تخفی علی المغفل لترکب الاستدلال و بعد النتیجة عن المقدمة التی هی نفسها.  
واعلم أن المصادرة انما تقع بسبب اشتراک الحد الأوسط مع أحد الحدین الاخرین فی واحدة من المقدمتین، فلا بد ان تکون هذه المقدمة محمولها وموضوعها شیئاً واحداً حقیقة. اما المقدمة الثانیة فلا بد أن تکون نفس المطلوب (النتیجة). کما یتضح ذلک فی مثال القیاس البسیط.  
والمصادرة علی هذا ترجع فی الحقیقة إلی أن القیاس یکون فیها مؤلفا من مقدمة واحدة.

7 وضع ما لیس بعلة علة

تقدم فی بحث البرهان أن البرهان یتقوم بأن یکون الأوسط علة للعلم بثبوت الأکبر للأصغر، کما أنه یعتبر فیه المناسبة بین النتیجة و المقدمات، وضروریة المقدمات.  
فإن اختل أحد هذه الأمور ونحوها بأن یظن أن الحد الأوسط علة لثبوت الأکبر للأصغر، أو یظن المناسبة بین النتیجة و المقدمات أو أنها ضروریة، و لیست هی فی الواقع کما ظن وتوهم فإن کل ذلک یکون من باب وضع ما لیس بعلة علة.  
ویکون جعل القیاس المؤلف علی حسبها برهانا مغالطة موجبة لتوهم أنه برهان حقیقی.  
مثاله:  
ما ظنه بعض الفلاسفة المتقدمین من جواز انقلاب العناصر بعضها الی بعض باعتبار أن العناصر أربعة و هی الماء و الهواء و النار و التراب، فقالوا بانقلاب الهواء ماء و الماء هواء. واستدلوا علی الأول بما یشاهد من تجمع ذرات الماء علی سطح الاناء الخارجی عند اشتداد برودته فظنوا أن الهواء انقلب ماء، و علی الثانی بما یشاهد من تبخر الماء عند ورود الحرارة الشدیدة علیه، فظنوا أن الماء انقلب هواء.  
وباستدلالهم هذا قد وضعوا ما لیس بعلة علة، اذ حسبوا أن العلة فی الانقلاب هو تجمع ذرات الماء علی الاناء وتبخر الماء، بینما أن ما حسبوه علة لیس بعلة، فان الماء انما یتجمع من ذرات البخار الموجودة فی الهواء و البخار هو ذرات الماء، فالماء لا الهواء تحول الی ماء، أی أن الماء تجمع.  
و کذلک حینما یتبخر الماء بالحرارة یتحول الی ذرات صغیرة من الماء هی البخار، فالماء قد تحول الی الماء لا الی الهواء، أی ان الماء تفرق.

3 اجزاء الصناعة العرضیة

وهی الأمور الخارجة عن نفس متن التبکیت، و مع ذلک موجبة لوقوع الغیر فی الغلط.  
ویلتجئ إلیها غالباً من یقصر باعه عن مجاراة خصمه بالکلام المقبول و القیاس الذی علیه سمة البرهان أو الجدل. و الحقد علی الخصم و التعصب الأعمی لرأی أو مذهب هما اللذان یدعوان ان خفیف المیزان فی المعرفة إلی اتخاذ هذه السبل فی المغالطة، حینما یعجز عن مغالطة فی نفس القیاس التبکیتی.  
ومن نافلة القول أن نذکر أن أکثرمن یتصدی للخصام و الجدل فی العقائد، و النقد و الرد فی المذاهب الاجتماعیة و السیاسیة، هم من اولئک خفیفی المیزان، والا فالعلماء و المثقفون أکثر أدبا وصونا لکلامهم وحرصا علی سلامة بیانهم، و إن تعصبوا وغالطوا. اما الطلاب الحق المخلصون له من العلماء فهم النخبة المختارة من البشر الذین یندر وجودهم ندرة الماس فی الفحم، لا یتعصبون لغیر الحق و لا یغالطون الا فی الحق، رحمة بالناس وشفقة علی عقائدهم، و الحقیقة عندهم فوق جمیع الاعتبارات لا تاخذهم فیها لومة لائم.  
وعلی کل حال، فإن هذه الأمور الخارجة عن التبکیت الموجبة للمغالطة یمکن إرجاعها إلی سبعة امور:  
1 التشنیع علی الخصم بما هو مسلّم عنده او بما اعترف به. و ذلک بان ینسبه الی القول بخلاف الحق او المشهور، سواء کان ما سلم به او اعترف به حقیقة هو خلاف الحق او المشهور او انه یظهره بذلک تنکیلا به.  
وهذا لا فرق بین ان یکون تشنیعه علیه بقول کان قد قاله سابقا او یجره الیه بسؤال او نحوه، مثل ان یوجه سؤالا یردده بین طرفین غیر مرددین بین النفی و الاثبات، فیکون لهما وجه ثالث أو رابع لا یذکره ویخفیه علی الخصم. و لا شک أن التردید بین شیئین فقط یوهم لأول وهلة الحصر فیهما، فقد یظن الخصم الحصر فیوقعه فیما یوجب التشنیع علیه. کأن یقول له مثلاً: هل تعتقد أن طاعة الحکومة لازمة فی کل شیء أو لیست لازمة أبداً فإن قال بالأول فقد تفرض الحکومة مخالفة ضمیره أو واجبه الدینی أو الوطنی، و هذا شنیع، فیکون الاعتراف به مجالا للتشنیع علیه. و إن قال بالثانی فإن هذا قد یوجب الاخلال بالنظام أو الوقوع فی المهالک، و هذا شنیع أیضا، فیکون الاعتراف به مجالا التشنیع علیه. و قد یغفل الخصم المسؤول عن وجه ثالث فیه التفصیل بین الرأیین لینفذ نفسه من هذه الورطة.  
وهذا ونحوه قد یوجب ارتباک الخصم وحیرته، فیغلط فی اختیاره ورأیه ویضیع علیه وجه الصواب.  
2 ان یدفعه الی القول الباطل أو الشنیع، بأن یخدعه لیقول ذلک و هو غافل، فیوقعه فی الغلط، اما بسؤال أو محاورة یوهمه فیها خلاف الواقع و المشهور.  
3 أن یثیر فی نفسه الغضب أو الشعور بنقصه، فیربک علیه تفکیره وتوجه ذهنه، مثل أن یشتمه أو یقدح فیه أو یخجله أو یحقره أو یستهزئ به أو یسفهه أو یسأله عن اشیاء یجهلها أو یلفت نظر الحاضرین أو ما فیه من عیوب جسمیة أو نفسیة.  
4 ان یستعمل معه الألفاظ الغربیة و المصطلحات غیر المتداولة و العبارات المغلقة فیحیره و لا یدری ما یجیب به، فیغلط.  
5 ان یدس فی کلامه الحشو و الزوائد الخارجة عن الصدد، أو الکلام غیر المفهوم أو یطول فی کلامه تطویلا مملا، بما یفقد الإحاطة بجمیع الکلام وربط صدره بذیله.  
6 أن یستعین علی اسکاته وارباکه برفع الصوت و الصراخ وحرکات الیدین وضرب أحدهما بالآخری و القیام و القعود، ونحوها من الحرکات المثیرة المهیجة و المربکة.  
7 أن یعیره بعبارات تبدو أنها تفقد آراء الخصم وصحتها فی نظر العامة، أو تحمله علی التشکیک أو الزهد فیها. و هذا أمر یستعجله أکثر المتخاصمین من القدیم. مثل تعبیر خصوم اتباع آل البیت عنهم بالرافضة وتعبیر ذوی السلطات عن المطالبین بحقوقهم فی هذا العصر بالثوار أو العصابات أو المفسدین أو قطاع الطریق أو نحو ذلک. وتعبیر دعاة التجدد عن اهل الدین بالرجعیین و عن الآراء القدیمة بالخرافات. وتعبیر لمتمسکین بالقدیم دعاة الاصلاح بالمتجددین أو الکافرین أو الزنادقة … و هکذا یتخذ کل خصم لخصمه عبارات معیرة ومعبرة عن بطلان آرائه ومقاصده مما یطول شرحه.  
عصمنا الله تعالی من المغالطات وقول الزور أنه أکرم مسؤول!

خاتمة؛ انتهی الجزء الثالث

ورد للمؤلف عدة رسائل فی الثناء علی الکتاب حین صدور الطبعة الأولی للجزء الأول، ونشرت کثیر من الصحف تعالیق مطولة حوله. و المؤلف یعتز بهذه الرسالة التی وردته من العلامة الجلیل حجة الاسلام الشیخ المرتضی من آل یس و کان یومئذ بالکاظمیة، ففضل نشرها فقط فی آخر الکتاب:  
بسم الله الرحمن الرحیم  
علیک منی افضل التحیة و السلام.  
وبعد فلا اکتمک أیها الاخ الکریم ان طبعی لم یعد ذلک الطبع الفاره الذی یتسع أفقه لاصطناع الکلام، أو التفنن فی القول فیما یعرض له من الموضوعات التی تدعو الحاجة الی مواجهتها برأیه واضحا صریحا، علی الرغم من أن هذا الانکماش الطبعی مما لا تقره الروح السائدة فی هذا الجو الملیء بالمجاملات، ولکن ماذا اصنع و قد منیت بهذا الانکماش فجاة لا بالاختیار، فزهدنی فی کثیر من شؤون هذه الحیاة التی کنت اتوفر علیها فی کثیر من التذوق و الرغبة. لذلک فانی اعتذر إلیک مما ساضعه بین یدیک من کلمة صغیرة خضع لها هذا الطبع الشاذ طیعا، حین استحوذ علیه الشعور بالواجب، فاندفع إلیها اندفاعا یسجل بها الحقیقة الراهنة، و یقرر بها الأمر الواقع لا أقل و لا أکثر، دون أن یکون للمجاملة فیها أی أثر یذکر.  
وخلاصتها انی ما کدت أن افرغ من مطالعة کتابک القیم کتاب «المنطق» الذی نعمت بالاطلاع علیه أخیرا من حیث لا احتسب حتی وجدتنی قد امتلات اعجابا به وتقدیرا لمؤلفه، واکبارا للجهود العظیمة الماثلة فی کل شان من شؤونه.  
فقلت اذ ذاک مخاطبا ایاک کانی اراک: ما اجدرک منذ الیوم ان تدعی «المظفر» حقا، اذ فتح الله علی یدیک هذا الفتح المبین. وعسی أن یکون لهذا الفتح ما بعده من الفتوح فی میادین العلم و الأدب، حتی یتواصل الفتح ویتلاحق الظفر علی یدیک أیها البطل الفاتح المظفر. والسلام علیک و علی شیخینا الجلیلین الحسن و الحسین و رحمة الله و برکاته.  
16 /2 /1367 ه.  
مرتضی آل یس

درباره مركز

بسم الله الرحمن الرحیم  
جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ في سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه 41)  
با اموال و جانهاى خود، در راه خدا جهاد نماييد؛ اين براى شما بهتر است اگر بدانيد حضرت رضا (عليه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌اى كه امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهاى ما را ياد گيرد و به مردم ياد دهد، زيرا مردم اگر سخنان نيكوى ما را (بى آنكه چيزى از آن كاسته و يا بر آن بيافزايند) بدانند هر آينه از ما پيروى (و طبق آن عمل) مى كنند  
بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص 159  
بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال 1340 هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.  
مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال 1385 هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف ) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.  
اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.  
از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :  
الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی  
ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه  
ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازيهاي رايانه اي و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...  
د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رايگان نرم افزار هاي تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر  
ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای   
و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط 2350524)  
ز)طراحی سيستم هاي حسابداري ، رسانه ساز ، موبايل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...  
ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...  
ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه  
ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال  
دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگي مذهبي قائميه اصفهان  
تاریخ تأسیس: 1385 شماره ثبت : 2373 شناسه ملی : 10860152026   
وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com  
تلفن 25-2357023- (0311) فکس 2357022 (0311) دفتر تهران 88318722 (021) بازرگانی و فروش 09132000109 امور کاربران 2333045(0311)  
نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.  
شماره حساب 621060953 ، شماره کارت :6273-5331-3045-1973و شماره حساب شبا : IR90-0180-0000-0000-0621-0609-53به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خيابان مسجد سید  
ارزش کار فکری و عقیدتی  
الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم 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 إلی الإمام العسکری علیه 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 می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».  
[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، 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 بنده دارد».