

دروس حوزه - پایه سوم

مشخصات کتاب

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

معنی الادیب

مشخصات کتاب

سرشناسه: ابن هشام، عبدالله بن یوسف، ق ۷۶۱ - ۷۰۸ عنوان قراردادی: [معنی اللیب
عن کتب الاعاریب. برگزیده]
عنوان و نام پدیدآور: معنی الادیب / به اهتمام جماعه من اساتذہ الادب العربی فی
الحوزه العلمیه بقم المقدسه؛ اعداد و تحقیق ابوالقاسم علی دوست ... [و دیگران]
مشخصات نشر: قم: لجنة اداره الحوزه العلمیه بقم، ۱۴۱۶ ق. = - ۱۳۷۴.
فروست: (مرکز مدیریت حوزه علمیه قم ۲۷)

شابك: بها: ٣٥٠٠ ريال (ج. ١)؛ بها: ٣٥٠٠ ريال (ج. ١)

وضعت فهرست نویسی: فهرست نویسی قبلی

یادداشت: کتابنامه به صورت زیر نویس

عنوان دیگر: مغنی اللیب عن کتب الاعاریب. برگزیده

موضوع: زبان عربی - - نحو

شناسه افزوده: علی دوست، ابوالقاسم

شناسه افزوده: حوزه علمیه قم. مرکز مدیریت

رده بندی کنگره PJ: ٦١٥١ / الف ٢ م ٦٠١٦

رده بندی دیویی: ٧٥ / ٤٩٢

شماره کتابشناسی ملی: م ٧٥ - ٤٤٤٧

تمهید

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على أشرف الأنبياء و المرسلينو على الهداه الميامين من آله الطاهرين. أما بعد، فإن كتاب «مغنی اللیب عن کتب الاعاریب» ل «جمال الدین بن هشام الأنصاری» بسبب اشتماله على المطالب العلمیه العالیه، و شموله الواسع للمباحث المفصله حول المفردات التي أخذت حصه كبریه من الكتاب، و بسبب عرضه الفنی للمطالب النحویه بحيث يمكن القارئ من استنباط الأحكام النحویه صار محطاً لأنظار المراكز العلمیه فی العالم، و مع مرور مئات من السنین على تألیفه فقد يمكن أن يدعی أنه قلماً وجد كتاب فی النحو بهذه المثابه و السعه و الشمول و لذلك أخذ النحاء منه مباحث كثيره و تراهم أحياناً قد نقلوا نص عباراتهم کتبهم. إن معرفه ابن هشام بلغه العرب، و کیفیه استخدامه تراکيب المفردات أثار عجب کل من له أدنی

معرفة بالأدب العربي، فتراه عند ما يطرح المطالب العلمية يحفها بذكر الشواهد المتعددة من الآيات و الروايات و الأبيات و الأمثال العربية و يدل على إحاطته العلمية بالأدب العربي تتبعه في الكتاب مقفلات مسائل الإعراب، و إيضاحه معضلات يستشكها الطلاب و لأجل هذه الغزارة العلمية قال المؤرخ الشهير ابن خلدون في حقه: «ما زلنا و نحن بالمغرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربية يقال له: ابن هشام، أنحى من سيبويه». كل هذه الخصال جعل المغنى متناً دراسياً في الحوزات العلمية، منذ سنوات اطويلة يتحتم على كل طالب دراسته قبل الشروع في دروس الفقه و الأصول. ولكن جعله متناً دراسياً مع جميع محاسنه القيمة لا يخلو من نواقص أساسية: منها: اشتماله على الأشعار المبتدلة التي لا تلائم روح الزهد و التقوى السائدين في المراكز العلمية للشيعة و مما يلزم الالتفات إليه أنه لا ضرورة للالتجاء إلى الأشعار المنافية للأخلاق لإثبات حكم من الأحكام النحوية، لأن المعيار العام في الاستدلال هي حجية الأشعار و الكلمات و الأمثال، و تحصيل الأبيات المشتملة على مضامين راقية مع كونها في نفس الأمر حجة، و إن يطلب وقتاً واسعاً و جهداً جاهداً لكنه ليس بمحال و من الممكن أن ابن هشام لاعتقاده الخاص، لم يكن ليجوز لنفسه أن يورد في كتابه الأشعار التي ذكرت في مدح أهل البيت (عليهم السلام) أو رثائهم، و لهذا الأثرى في «المغنى» الأبيات التي نقلت في حقهم (عليهم السلام) إلا رقم قليل جداً لا يتجاوز الأصابعو أما نحن فاستشهدنا بتلك الأشعار و بكثير من المنظومات العالية المضامين و الأمر المهم الذي ينبغي أن يراعى في رأينا هو أن لا تذكر أشعار المولدين نعني بهم طبقة من الشعراء الذين لا يجوز الاستناد إلى أشعارهم و يلاحظ زمن إنشاء الشعر و مكانه و هي الخطوة الأساسية في علم أصول النحو و منها: عدم تناسب حجمه الكبير، المدة التي خصصت لدراسته في الحوزات العلمية، و ذلك لأن الفترة التي خصصت لدراسة المغنى، تكفي لثله و الكتاب على النظم الموجود يتدرس فيه من المغنى مباحث علمية كثيرة التي لا يستغنى الطالب عن دراستها و التعرف عليها و منها: تكثير الأمثلة، الممل في بعض المباحث، و الخروج من

المطلب في جملة من المسائل، فقد تجنّبنا هذين الأمرين، وحررنا الكتاب عنهما، و
ذكرنا من

٢المغنى ما هو المهم من المسائل و هذه النواقص هي التي دعنا إلى تلخيص الكتاب.
وقد بذلت اللجنة قصارى جهدها و واصلت عملها المستمر حتى أنجزت تلخيص
الكتاب، و لله الحمد و الواجب علينا أن ننبّه القارئ الكريم على مجموعة من النقاط
الضرورية:

١اللجنة سعت لتنظيم الكتاب بحيث يكون الباب الأول منه قابلاً للتدريس في سنة
دراسية واحدة و سائر الأبواب في سنة أخرى.

٢تابعنا في عملنا ابن هشام في ذكره للروايات، فكما أنه استشهد بالروايات القابلة
للاستشهاد، استشهدنا بها، و لم نقصر على الأحاديث النبوية المذكورة في المغنى، بل
أضفنا إلى متن الكتاب الروايات الواردة عن الأئمة (عليهم السلام)، التي تركها المصنّف
بسبب اعتقاده الخاص، و أوردنا أيضاً كثيراً من الروايات المروية عن النبي (صلى الله عليه
و آله و سلم)، التي لم يذكرها ابن هشام.

٣إنّ اللجنة لم ترد إلحاق التعاليق العلمية المفصلة بالكتاب، و إن وجدت هناك تعليقه
فإنّ الضرورة كالتناقض بين كلمات ابن هشام أو انفراده برأى يخالف آراء جميع النحاء
قد اقتضتها.

٤نظمت اللجنة الكلمات المبحوثة عنها في المغنى على الترتيب الصحيح في كلّ من
حروف الكلم، و لم يراع ذلك ابن هشام في غير أولها.

٥ذكرنا في التعاليق، العناوين المرتبطة بالأشعار، و حاولنا أن نرجع الطالب مهما أمكن
إلى «شرح شواهد المغنى» ل «جلال الدين السيوطي» لكونه في متناول أيدي جميع
الطلاب، و أحلنا الطالب في بعض الموارد إلى كتاب «شرح أبيات مغنى اللبيب» ل
«عبدالقادر عمر البغدادى» إما وحده، أو مع كتاب «شرح شواهد المغنى» لأسباب خاصّة،
فقد أرجعنا إليه مثلاً عند ذكر الشعر المرقّم ٨٦؛

٣ لأن شاعره أبانواس من طبقة المولدين، و لذلك لم يذكر السيوطى شعره فى كتابه، لعدم حجيته، فالتجأنا إلى «شرح أبيات معنى اللبيب» للمزيد من التحقيق فيها و خلاصه الكلام: أن وجود داع خاص ألزمتنا ذكر كتاب «شرح أبيات معنى اللبيب» فى التعليقه. ٤ ما أوردناه من كلمات أمير المؤمنين (عليه السلام)، التى فى نهج البلاغه يطابق نسخه المرحوم فيض الإسلام، لأنها فى متناول أيدي الطلاب و استفدنا إلى جانب عناوين نهج البلاغه من الرموز (ح ط ك) التى تشير إلى «الحكم و الخطب و الكتب.» ٧ ذكرنا فهارس جميع المصادر و المراجع التى اعتمدنا عليها فى التعليقات مع مشخصات الطبع ليتمكن الأساتذه و الطلاب الكرام من المراجعة. ٨ الباب الأول من الكتاب بعد التدريس فى سنه دراسيه واحده بقم المقدسه و بعض المدين، و إرسال النظرات من جانب الأساتذه الأعزاء، جدّد فيه النظر و طبع طبعه منقحه مزيدة.

وفى الختام:

نرجو من جميع الأساتذه الكرام و أصحاب الرأى و الفكر أن يرشدونا بأرائهم القيمة إذا وجدوا فيه نقصاً طغى به القلم، أو نشأ من الخطأ و النسيان، حتى يصحح فى الطبقات الآتية إن شاء الله تعالى. و يمكن أن ترسلونا باقتراحاتكم على العنوان التالى:

العناوين

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد حمد الله على إفضاله، و الصلاة و السلام على سيدنا محمد و آله، فإن أولى ما تقترحه القرائح، و أعلى ما تجنح إلى تحصيله الجوانح، ما يتيسر به فهم كتاب الله المنزل، و يتضح به معنى حديث نبيه المرسل و الأئمة الاثنى عشر، فإنهما الوسيلة إلى السعادة الأبدية، و الذريعة إلى تحصيل المصالح الدينية و الدنيوية، و أصل ذلك علم الإعراب

الهادى إلى صوب الصواب و من أجلّ ما صنّف فيه قدراً و أحسنه وقعاً و أعمه نفعاً،
كتاب «مغنى اللبيب عن كتب الأعراب» الذى تشدّ الرحال فيما دونه و تقف عنده
فحول الرجال و لا يعدونه، لكنه مع ذلك كله لا يخلو من تطويل يوجب الملل و تكرار
يعقب السأم و إيراد أشعار ينافيها العفاف، و قد منّ الله تعالى علينا بتلخيصه و تهذيبه و
تزيينه ببعض الشواهد الروائية من النبى (صلى الله عليه و آله و سلم) و الأئمة الهداء
(عليهم السلام)، و الأمثلة الشعرية فى مدحهم و رثائهم، فسمّيناه ب «مغنى الأديب» و هو
منحصر فى ثمانية أبواب:

الباب الأول: فى تفسير المفردات و ذكر أحكامها.

الباب الثانى: فى تفسير الجمل و ذكر أقسامها و أحكامها.

الباب الثالث: فى ذكر ما يتردّد بين المفردات و الجمل و هو الظرف و الجار و المجرور
و ذكر أحكامهما.

الباب الرابع: فى ذكر أحكام يكثر دورها و يقبح بالمعرب جهلها.

الباب الخامس: فى ذكر الأوجه التى يدخل على المعرب الخلل من جهتها.

الباب السادس: فى التحذير من أمور اشتهرت بين المعربين و الصواب خلافها.

الباب السابع: فى كيفية الإعراب.

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

الباب الأول فى تفسير المفردات و ذكر أحكامها

حرف الهمزة

الهمزة المفردة

تأتى على وجهين

الأول: أن تكون حرفاً ينادى به القريب، كقول هند بنت أوثان:

أفَاطمَ فاصبرِي فلَقَد أصابَت رَزِيئَتُكَ التَّهائمَ و النُّجودا

رَزِيئَتُكَ التَّهائمَ و النُّجودا رَزِيئَتُكَ التَّهائمَ و النُّجودا

٧ و نقل ابن الخباز عن شيخه أنه للمتوسط و أن الذي للقريب «يا» و هذا خرق لإجماعهم.

الثاني: أن تكون للاستفهام، و حقيقته طلب الفهم، كقوله تعالى: (فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا

لِفِرْعَوْنَ أَ إِنَّا لَنَا لأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الغَالِبِينَ)

(الشعراء / ٤١).

وقد أجزى الوجهان في قراءة الحرمين و حمزة: (أَمِنْ هُوَ قَانِتٌ آناء أَيْل)

(الزمر / ٩).

و كون الهمزة فيه للنداء هو قول الفراء و يبعده أنه ليس في التنزيل نداء بغير «يا» و يقربه سلامته من دعوى المجاز،

إذ لا يكون الاستفهام منه تعالى على حقيقته، و من دعوى كثرة الحذف، إذ التقدير عند من جعلها للاستفهام: أمن هو قانت خير أم هذا الكافر؟ أي: المخاطب بقوله تعالى: (تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا)

(الزمر / ٨)

فحذف شيئان (٢): معادل الهمزة و الخبر.

ولك أن تقول: لاجابة إلى تقدير معادل في الآية، لصحة تقدير الخبر بنحو (٣): «كمن

ليس كذلك» و قد قالوا في قوله تعالى: (أَفَمَنْ هُوَ قَانِتٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ)

(الرعد / ٣٣)

إنَّ التقدير: «كمن ليس كذلك» أو «لم يوحّدوه» و يكون (وَ جَعَلُوا اللَّهَ شُرَكَاءَ)

(الرعد / ٣٣)

معطوفاً على الخبر على التقدير الثاني.

الهمزة أصل أدوات الاستفهام

و الهمزة أصل أدوات الاستفهام، و لهذا خصّت بأحكام:

الأول: جواز حذفها سواء تقدّمت على «أم» كقول امرؤ القيس:

٨ تروحُ من الحى أم تبتكر و ماذا عليك بأن تنتظر أم لم تتقدمها كقول الكميت فى مدح أهل البيت: ٣ طرِبْتُ و ما شوقاً إلى البيض أطربُ و لا لعباً منى و ذو الشيب يلعبُ؟ و الأخفش يقيس ذلك فى الاختيار عند أمن اللبس، و حمل عليه قوله تعالى: (وَ تِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ)

(الشعراء / ٢٢)

و قوله تعالى: (هذا ربّى)

(الأنعام / ٧٨ ٧٦)

فى المواضع الثلاثة) ٦.

و المحققون على أنه خبر، و أن مثل ذلك يقوله من ينصف خصمه مع علمه بأنه مبطل، فىحكى كلامه ثم يكرّ عليه بالإبطال بالحجّة.

الثانى: أنها ترد لطلب التصوّر، نحو قوله تعالى: (وَ إِنْ أَدْرَى أَقْرَبُ أَمْ بَعِيدُ مَا تُوعَدُونَ)
(الأنبياء / ١٠٩)

و لطلب التصديق، نحو قول حسان: ٤ أيزهـب مدحيوالمحيين ضائعا و ما المدح فى ذات الإله بضائع و «هل» مختصّة بطلب التصديق، نحو: (هل أدلك على شجرة الخلد)
(طه / ١٢٠)

و بقية الأدوات مختصّة بطلب التصوّر، نحو: (متى نصر الله)

(البقرة / ٢١٤)

(٩ مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا)

(يس / ٥٢)

الثالث: أنها تدخل على الإثبات كما تقدم، و على النفي نحو قوله تعالى: (أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى)

(العلق / ١٤)

و قول حسّان في مدح أمير المؤمنين (عليه السلام): ٥ أَلَسْتَ أَخَاهُ فِي الْهَدَى وَ وَصِيهِ وَ أَعْلَمَ فَهَرَّ بِالْكِتَابِ وَ بِالسِّنِّ؟ ذَكَرَهُ بَعْضُهُمْ، وَ هُوَ مُنْتَقِضٌ بِ «أَم» فَإِنَّهَا تَشَارِكُهَا فِي ذَلِكَ، تَقُولُ: «أَقَامَ زَيْدٌ أُمَّ لَمْ يَقُمْ؟» ٩.

الرابع: تمام التصدير بدليلين: أولهما: أنها لا تذكر بعد «أم» التي للإضراب كما يذكر غيرها، نحو: (أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَ النُّورُ)

(الرعد / ١٦)

ثانيهما: أنها إذا كانت في جملة معطوفة بالواو أو بالفاء أو ب «ثم» قدمت على العاطف، نحو: (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ)

(الأعراف / ١٨٥)

(أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ)

(يوسف / ١٠٩)

(أَتُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ)

(يونس / ٥١)

و أخواتها تتأخر عن حروف العطف، كما هو قياس جميع أجزاء الجملة المعطوفة، نحو قوله تعالى: (وَ كَيْفَ تَكْفُرُونَ وَ أَنْتُمْ تُتْلَى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَ فِيكُمْ رَسُولُهُ)

(آل عمران / ١٠١)

(فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ)

(التكوير / ٢٦)

و البيت المنسوب إلى الإمام

على بن الحسين (عليهما السلام): ٦ أتحرقنى بالنار يا غاية المنى فأين رجائى ثم أين محبّتى

هذا مذهب سيبويه و الجمهور، و خالفهم جماعة أولهم الزمخشري فزعموا أنّ الهمزة فى تلك المواضع فى محلّها الأصلي، و أنّ العطف على جملة مقدّرة بينها و بين العاطف، فيقولون: التقدير فى «أفلم يسيروا...»: أمكثوا فلم يسيروا فى الأرض و يضعّف قولهم ما فيه من التكلف، لدعوى حذف الجملة و قد جزم الزمخشري فى مواضع بما يقوله الجمهور، منها: قوله فى (أفأمن أهل القرى)

(الأعراف / ٩٧)

إنّه عطف على (فأخذناهم بغيته)

(الأعراف / ٩٥)

فصل قد تخرج الهمزة عن الاستفهام الحقيقى

فتستعمل فى ثمانية معان:

الأول: التسوية، و ربّما توهم أنّ المراد بها الهمزة الواقعة بعد كلمة «سواء» بخصوصها، و ليس كذلك بل كما تقع بعدها تقع بعد «ما أبالى» و نحوه.

و الضابط: أنّها الهمزة الداخلة على جملة يصح حلول المصدر محلها، نحو قوله تعالى:

(سواءً عليهم أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ)

(المنافقون / ٦)

و قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «والله ما يبالى ابن أبى طالب أوقع على الموتأم وقع

الموت عليه) «١١».

١١

الثانى: الإنكار الإبطالى، و هذه تقتضى أنّ ما بعدها غير واقف و أنّ مدّعيه كاذب، نحو:

(أفأصفاكم ربكم بالبنين)

(الإسراء / ٤٠)

و منه: قول فاطمة الزهراء (عليها السلام) في الاحتجاج على فدك: «أ في كتاب الله أن ترث أباك و لا أرث أبي؟» (١٢) و من جهة إفادة هذه الهمزة نفي ما بعدها لزم ثبوته إن كان منفيًا، لأن نفي النفي يستلزم الإثبات، و منه: قوله تعالى: (أليسَ الله بِكافِ عَبْدَهُ)

(الزمر / ٣٦)

أى: الله كاف عبده.

الثالث: الإنكار التويخي، فيقتضى أن ما بعدها واقف و أن فاعله ملوم، نحو قوله تعالى: (أ) إِفْكَأَ آلِهَةً دُونََ اللَّهِ تُرِيدُونَ)

(الصافات / ٨٦)

و قول أبى طالب (عليه السلام): ٧ أتبعون قتلاً للنبي محمد؟ خصصتم على شؤم بطول أثم

الرابع: التقرير، و معناه: حملك المخاطب على الإقرار و الاعتراف بأمر قد استقرّ عنده ثبوته أو نفيه، نحو: (أ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمَّيِ إِلَهَيْنِ)

(المائدة / ١١٦)

و يجب أن يليها الشىء الذى تُقرّره به، تقول فى التقرير بالفعل: أضربت زيداً و بالفاعل: أنت ضربت زيداً و بالمفعول: أزيداً ضربت؟ كما يجب ذلك فى المستفهم عنه (١٤). آ أجلّ و قوله تعالى: (أ أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَتْنَا)

(الأنبياء / ٦٢)

محتمل لإرادة

١٢

الاستفهام الحقيقى بأن يكونوا لم يعلموا أنه الفاعل، و لإرادة التقرير بأن يكونوا قد علموا.

الخامس: التهكم، نحو: (أَصْلَوْتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا)

(هود / ٨٧)

السادس: الأمر، نحو: (قُلْ لِلَّذِينَ آوَتْوا الْكِتابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ)

(آل عمران / ٢٠)

أى: أسلموا.

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

(الفرقان / ٤٥)

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

(الحديد / ١٦)

تنبيه قد تقع الهمزة فعلاً و ذلك أنهم يقولون: «و أى» بمعنى «وعد» و مضارعه «يئى» بحذف الواو؛ لوقوعها بين ياء مفتوحة و كسرة، و الأمر منه «إه» بحذف اللام للأمر و بالهاء للسكت فى الوقف.

٦

حرف لنداء البعيد، و هو مسموع لم يذكره سيبويه، و ذكره غيره. (أجل)

حرف جواب مثل: «نعم» فتكون تصديقا للمخبر و إعلاما للمستخبر

١٣

و وعداً للطالب فتقع بعد نحو: «قام زيد» و «أقام زيد» و «اضرب زيدا.»»

إذ

على أربعة أوجه

أن تكون اسماً للزمن الماضى

ولها أربعة استعمالات:

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

(التوبة / ٤٠)

الثاني: أن تكون مفعولاً به، نحو: (وَإِذْ كُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرَكُمُ)

(الأعراف / ٨٦)

و الغالب على المذكورة في أوائل القصص في التنزيل أن تكون مفعولاً به بتقدير «أذكر»

نحو: (وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ)

(البقرة / ٥٠)

و بعض المعربين يقول في ذلك: إنه ظرف ل «أذكر» محذوفاً و هذا وَهَم فاحش، لاقتضاه حينئذ الأمر بالذكر في ذلك الوقت، مع أن الأمر للاستقبال و ذلك الوقت قد مضى، و إنما المراد ذكر الوقت نفسه لا الذكر فيه.

الثالث: أن تكون بدلاً من المفعول، نحو: (وَإِذْ كُرُوا فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا

مَكَانًا شَرْقِيًّا)

(مريم / ١٦)

ف «إذ» بدل اشتمال من مريم.

الرابع: أن تكون مضافاً إليها اسم زمان صالح للاستغناء عنه، نحو: «يومئذ و حينئذ» أو غير

صالح له، نحو: (رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا)

(آل عمران / ٨)

إذ و زعم الجمهور أن «إذ» لا تقع إلا ظرفاً أو مضافاً إليها، و أنها في نحو: (وَإِذْ كُرُوا إِذْ

كُنْتُمْ قَلِيلًا)

(الأعراف / ٨٦)

ظرف لمفعول محذوف، أي: و اذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم قليلاً، و في نحو: «إذ

انتبذت» ظرف لمضاف إلى المفعول محذوف،

١٤

أي: و اذكر قصة مريم و يؤيد هذا القول التصريح بالمفعول في (وَإِذْ كُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ

إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءُ
(آل عمران / ١٠٣)

٢ أن تكون اسماً للزمن المستقبل

نحو: (يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا)
(الزلزلة / ٤)

و الجمهور لا يثبتون هذا القسم، و يجعلون الآية من باب (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ)
(الكهف / ٩٩)

أى: من تنزيل المستقبل الواجب الوقوع منزلة ما قد وقع.

٣ أن تكون للتعليل

نحو: (وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ)
(الزخرف / ٣٩)

أى: و لن ينفعكم اليوم اشتراككم فى العذاب، لأجل ظلمكم فى الدنيا و هل هذه حرف
بمنزلة لام العلة أو ظرف و التعليل مستفاد من قوة الكلام لامن اللف ١ فإنه إذا قيل:
«ضربته إذ أساء» و أريد ب «إذ» الوقت، اقتضى ظاهر الحال أن الإساءة سبب الضرب؟
قولان و يرد على الثانى: أنه لو قيل: لن ينفعكم اليوم وقت ظلمكم الاشتراك فى
العذاب، لم يكن التعليل مستفاداً؛ لاختلاف زمنى الفعلين، و أن «إذ» لا تبدل من اليوم؛
لاختلاف الزمانين و لا تكون ظرفاً ل «ينفع»؛ لأنه لا يعمل فى ظرفين و لا ل «مشتركون»؛
لأن معمول خبر الأحرف الخمسة لا يتقدم عليها و لأن معمول الصلة لا يتقدم على
الموصول و لأن اشتراكهم فى الآخرة لا فى زمن ظلمهم و الجمهور لا يثبتون هذا القسم.
قال أبو الفتح: راجعت أبا على مراراً فى قوله تعالى: (وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ)
مستشكلاً إبدال «إذ» من «اليوم» فأخر ما تحصل منه: أن الدنيا و الآخرة متصلتان، و أنهما

فى حكم الله تعالى سواء فكأن «اليوم» ماض أو كأن «إذ» مستقبلة. انتهى.

١٥

وقيل: المعنى: إذ ثبت ظلمكم وقيل: التقدير: بعد إذ ظلمتم و عليهما أيضاً ف «إذ» بدل من «اليوم.»»

٤ أن تكون للمفاجأة

نصّ على ذلك سيويه، و هى الواقعة بعد «بينا» أو «بينما» كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «و إن أهل الدنيا كركب بيناهم حلوا، إذ صاح بهم سائقهم فارتحلوا» (١٥) و قول الشاعر:

١٦

«ألّف» بضمّ الهمزة جمع «آلف» بالمدّ مثل: «كافر» و «كفار»، و «نحن» و «ذاك» مبتدأ ان حذف خبراهما. فالتقدير: عهدتهم إخوانا إذ نحن متألفون، إذ ذاك كائن، و لا تكون «إذ» الثانية خبراً عن «نحن»، لأنه زمان و «نحن» اسم عين، بل هى ظرف للخبر المقدر، و «إذ» الأولى ظرف ل «عهدتهم»، و «دون» إما ظرف له أو للخبر المقدر أو لحال من «إخواناً» محذوفة، أى: متصافين دون الناس، و لا يمنع ذلك تنكير صاحب الحال؛ لتأخره، و لا كونه اسم عين؛ لأن «دون» ظرف مكان لازمان (١٨)، و المشار اليه ب «ذاك» التجاور المفهوم من الكلام.

وقد تحذف الجملة كلّها للعلم بها، و يعوّض منها التّوين، و تكسر الذّال (١٩)،

١٧

لالتقاء الساكنين، نحو: (يَوْمَئِذٍ يُفْرِحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ)

(الروم / ٤ و ٥)

و زعم الأَخفش أن «إذ» فى ذلك معربة لزوال افتقارها إلى الجملة و أن الكسرة إعراب، لأن اليوم مضاف إليها و ردّ بأن بناءها لوضعها على حرفين و بأن الافتقار باق فى المعنى

كالموصول الذى تحذف صلته لدليل و بأن العوض ينزل منزلة المعوض عنه فكأن
المضاف إليه مذكور.

إذا

على وجهين

أن تكون للمفاجأة

فتختصّ بالجمل الاسميه، و لا تحتاج لجواب، و لا تقع فى الابتداء، و معناها الحال
باعتبار ما قبلها، نحو: (فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى)
(طه / ٢٠)

و هى حرف عند الأخفش، و يرجّحه قولهم: «خرجت فإذا إن زيدا بالباب» بكسر «ان»؛
لأن «إن» لا يعمل ما بعدها فيما قبلها، و ظرف مكان عند المبرد، و ظرف زمان عند
الزجاج و اختار الأول ابن مالك، و الثانى ابن عصفور، و الثالث الزمخشري، و زعم أن
عاملها فعل مقدر مشتق من لفظ المفاجأة، قال فى قوله تعالى: (ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ
الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ)
(الروم / ٢٥)

إن التقدير: إذا دعاكم فاجأتهم الخروج فى ذلك الوقت و لا يعرف هذا لغيره، و إنما
ناصبها عندهم الخبر المذكور فى نحو: «خرجت فإذا زيد جالس». أو المقدر فى نحو:
«فإذا الأسد» أى: حاضر، و إذا قدّرت أنها الخبر فعاملها «مستقر» أو «إستقر». إذا و لم يقع
الخبر معها فى التنزيل إلا مصرحاً به، نحو: (فإذا هـى شاخِصَةً أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا)
(الأنبياء / ٩٧)

١٨

و إذا قيل: «خرجت فإذا الأسد» صح كونها عندالمبرد خبراً، أى: فبالحضرة الأسد، و لم

يصح عند الزجّاج؛ لأن الزمان لا يخبر به عن الجثّة، و لا عند الأخفش، لأن الحرف لا يخبر به و لا عنه، فإذا قلت: «فإذا القتال» صحت خبريتها عند غير الأخفش و تقول: «خرجت فإذا زيد جالس أو جالساً» فالرفع على الخبرية، و «إذا» نصب به، و النصب على الحالية و الخبر «إذا» إن قيل: بأنها مكان، و إلا فهو محذوف. نعم يجوز أن تقدّر لها خبراً عن الجثّة مع قولنا: إنها زمان إذا قدّرت حذف مضاف كأن تقدّر في نحو: «خرجت فإذا الأسد»: فإذا حضور الأسد.

الثاني: أن تكون لغير المفاجأة، و الغالب أن تكون ظرفاً للمستقبل مضمّنه معنى الشرط و تختصّ بالدخول على الجملة الفعلية، عكس الفجائية، كقول الفرزدق في مدح الإمام على بن الحسين (عليهما السلام): ١٠ إذا رأته قريش قال قائلها إلى مكارم هذا ينتهي الكرم و قد اجتمعتا في قوله تعالى: (ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ) (الروم / ٢٥)

ويكون الفعل بعدها ما ضيماً كثيراً كما تقدم و قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «إذا سألت فاسأل تفقّها و لا تسأل تعنّتا» (٢١) و مضارعاً دون ذلك، كقول العباس بن مرداس في مدح رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم): ١١ يا خَيْرَ مَنْ رَكَبَ الْمَطِيومَ مَنْ مَشَى فَوْقَ التُّرَابِ إِذَا تَعَدَّ الْأَنْفُسَ

١٩

وقد اجتمعا في قول أبي ذؤيب: ١٢ و النفسُ رَاغِبَةٌ إِذَا رَغَبَتْهَا و إِذَا تُرِدُّ إِلَى قَلِيلٍ تَقْنَعُ و إنما دخلت الشرطية على الاسم في نحو قوله تعالى: (إِذَا السَّمَاءُ أَنْشَقَّتْ) (الانشقاق / ١)

و قول خزيمة بن ثابت: ١٣ إذا نحن بايعنا علياً فحسبنا أبو حسن مما تخاف من الفتن؛ لأنه فاعل بفعل محذوف على شريطة التفسير، لامبتدأ، خلافاً للأخفش و لا تعمل «إذا» الجزم (٢٥) إلا في الضرورة، كقول أعشى همدان: ١٤ و إِذَا تُصِيبُكَ مِنَ الْحَوَادِثِ نَكْبَةٌ فَاصْبِرْ، فكل مصيبة ستكشف

تنبيه قيل: قد تخرج عن كلّ من الظرفية و الاستقبال و معنى الشرط. أمّا الأوّل، فزعمه أبو الحسن في قوله تعالى: (حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا)
(الزمر / ٧١)

حيث قال: إنّ «إذا» جرّ ب «حتى» و زعم أبو الفتح في (إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لَيْسَ لَوَقَعَتِهَا كَاذِبَةٌ خَافِضَةً رَافِعَةً،
٢٠

إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا)

(الواقعة / ٤١)

فيمن نصب «خافضة رافعة» أنّ «إذا» الأولى مبتدأ و الثانية خبر و المنصوبين حالان، و كذا جملة ليسو معموليها، و المعنى: وقت وقوع الواقعة خافضة لقوم رافعة لآخرين هو وقت رجّ الأرض.

و أنكر الجمهور خروجها عن الظرفية و قالوا: إنّ «حتى» في الآية الأولى حرف ابتداء دخل على الجملة بأسرها و لا عمل لها و أمّا «إذا وقعت الواقعة» ف «إذا» الثانية بدل من الأولى، و الأولى ظرف و جوابها محذوف، لفهم المعنى، و حسنه طول الكلام، و تقديره بعد «إذا» الثانية، أي: انقسمتم أقساماً و كنتم أزواجاً ثلاثة.

٢ فعلى وجهين

أحدهما: أن تجيء للماضى، كقوله تعالى: (وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ)
(التوبة / ٩٢)

و الثانى: أن تجيء للحال، و ذلك بعد القسم، كقوله تعالى: (وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى)
(الليل / ١)

قيل: لأنها لو كانت للاستقبال لم تكن ظرفاً لفعل القسم؛ لأنه إنشاء لا إخبار عن قسم

يأتى؛ لأنَّ قسم الله سبحانه قديم (٢٧). ولا لكون محذوف هو حال من «الليل»؛ لأنَّ الحال والاستقبال متنافيان، وإذا بطل هذان

٢١

الوجهان تعين أنه ظرف لأحدهما، على أن المراد به الحال. انتهى و الصحيح: أنه لا يصح التعليق ب «أقسم» الإنشائي؛ لأنَّ القديم لا زمان له، لا حال ولا غيره، بل هو سابق على الزمان، وأنه لا يمتنع التعليق ب «كائناً» مع بقاء «إذا» على الاستقبال، بدليل صحة مجيء الحال المقدره باتفاق، ك «مررت برجل معه صقر صائداً به غداً» أى: مقدراً الصيد به غداً، كذا يقدرون، و أوضح منه أن يقال: مریداً به الصيد غداً، كما فسّر «قمتم» فى (إذا قمتم إلى الصلاة)

(المائدة / ٦)

ب «أردتم.»»

و أمّا الثالث: فمثاله قوله تعالى: (وَ إِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ)

(الشورى / ٣٧)

ف «إذا» فيها ظرف لخبر المبتدأ بعدها ولو كانت شرطية و الجملة الاسمية جواباً، لاقرنت بالفاء و قول بعضهم: إنه على إضمار الفاء، مردود بأنّها لا تحذف إلاّ ضرورة و قول آخر: إنّ الضمير توكيد لا مبتدأ و إنّ ما بعده الجواب، ظاهر التعسّف و قول آخر: إنّ جوابها محذوف مدلول عليه بالجملة بعدها، تكلف من غير ضرورة و من ذلك «إذا» التى بعد القسم، نحو: (والليل إذا يغشى)

(الليل / ١)

إذ لو كانت شرطية كان ما قبلها جواباً فى المعنى، فيكون التقدير: إذا يغشى الليل أقسمت و هذا ممتنع؛ لوجهين: أحدهما: أن القسم الإنشائي لا يقبل التعليق؛ لأنَّ الإنشاء إيقاع و المعلق يحتمل الوقوع و عدمه و الثانى: أن الجواب خبرى، فلا يدل عليه الإنشاء لتباين

مسألة في ناصب «إذا» الشرطية مذهبان

أحدهما: أنه شرطها و هو قول المحققين، فتكون بمنزلة «متى و حيثما و أيان» و قول أبي البقاء: إنه مردود بأن المضاف إليه لا يعمل في المضاف، غير وارد؛ لأن «إذا» عند هؤلاء غير مضافة كما يقوله الجميع إذا جزمت و الثاني: أنه ما في جوابها من فعل أو شبهه، و هو قول الأكثرين و يرد عليهم أمور:

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

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

١٥ متى تردن يوماً سفار تجدبها أديهم يرمى المستجيز المعوراً ف «يوماً» يمتنع أن يكون بدلاً من «متى»؛ لعدم اقترانه بحرف الشرط و لهذا يمتنع في «اليوم» في المثال أن يكون بدلاً من «إذا» و يمتنع أن يكون ظرفاً ل «تجد»؛ لثلا ينفصل «ترد» من معموله و هو «سفار» بالأجنبي فتعين أنه ظرف ثان ل «ترد». إذا الثالث: أن الجواب و رد مقروناً ب «إذا»

الفجائية، نحو: (ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ)
(الروم / ٢٥)

وبالحرف الناسخ، نحو: «إِذَا جِئْتَنِي الْيَوْمَ فَأِنِّي أُكْرِمُكَ» و كلٌّ منهما لا يعمل ما بعده
فيما قبله، و ورد أيضاً و الصالح فيه للعمل صفة، كقوله تعالى: (فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ فَذَلِكِ
يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ)
(المدثر / ٨ و ٩)

و لا تعمل الصفة فيما قبل الموصوف.

إِذَا مَا

أداة شرط، تجزم فعلين، نحو قوله (٢٩): ١٦ و إِنَّكَ إِذَا مَا تَأْتِ مَا أَنْتَ آمُرُ بِهِ تُلْفِ مَنْ إِيَّاهُ
تَأْمُرُ آتِيًا وَ هِيَ حَرْفٌ عِنْدَ سِيبَوِيهِ بِمَنْزِلَةِ «إِنْ» الشَّرْطِيَّةِ وَ ظَرْفٌ عِنْدَ الْمَبْرُودِ وَ ابْنُ السَّرَّاجِ
وَ الْفَارْسِيُّ، وَ عَمَلُهَا الْجَزْمُ قَلِيلٌ لَا ضَرُورَةَ؛ خِلَافًا لِبَعْضِهِمْ.
(إِذَا) فِيهَا مَسَائِلٌ:

٢٤

المسألة الأولى: في نوعها، قال الجمهور: هي حرف و قيل: اسم و الأصل في «إِذَا»
أُكْرِمَكَ»: إِذَا جِئْتَنِي أُكْرِمُكَ، ثُمَّ حَذَفَتِ الْجُمْلَةُ، وَ عَوَّضَ التَّنْوِينُ مِنْهَا، وَ أَضْمَرْتَ «أَنْ»
(٣٠) وَ عَلَى الْقَوْلِ الْأَوَّلِ فَالصَّحِيحُ: أَنَّهَا بَسِيطَةٌ، لَا مَرْكَبَةٌ مِنْ «إِذَا» وَ «أَنْ» وَ عَلَى الْبَسَاطَةِ
فَالصَّحِيحُ: أَنَّهَا النَّاصِبَةُ، لَا «أَنْ» مَضْمُرَةٌ بَعْدَهَا.

المسألة الثانية: في معناها، قال سيبويه: معناها: الجواب و الجزاء. فقال الشلوبين: في كل
موضع و قال أبو علي الفارسي: في الأكثر و قد تتمحض للجواب بدليل أنه يقال لك:
أحببك، فتقول: إذا أظنك صادقاً، إذ لا مجازاة هنا ضرورة. انتهى كلامه.

و الأكثر أن تكون جواباً ل «إِنْ» أو «لو» ظاهرتين أو مقدرتين. فالأول: كقول كثير عزة:
١٧ لئن عادلي عبدالعزيز بمثلها و أمكنني منها إذاً لا أقيلها و قوله تعالى: (قُلْ لَوْ أَنْتُمْ

تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ

(الإسراء / ١٠٠)

و الثاني: كقول الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم)، حين سمع رجلاً يقول: «اللَّهُمَّ آتِنِي ما تَوْتِي عبادك الصالحين»: «إِذَا يَعْقَرُ جِوَادَكَ وَ تُهْرَاقُ مُهْجَتَكَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (٣٢) و قال الله تبارك و تعالى: (ما اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَكْدٍ وَ ما كانَ مَعَهُ مِنْ إلهِ، إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إلهِ

٢٥

بِما خَلَقَ وَ لَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ

(المؤمنون / ٩١)

المسألة الثالثة: في لفظها عند الوقف عليها، و الصحيح: أن نونها تبدل ألفاً، تشبيهاً لها بتوين المنصوب و قيل: يوقف بالنون؛ لأنها كنون «لن وأن» روى عن المازني و المبرد و يبنى على الخلاف في الوقف عليها خلاف في كتابتها، فالجمهور يكتبونها بالألف و كذا رسمت في المصاحف، و المازني و المبرد بالنون. و عن الفراء: إن عملت كتبت بالألف، و إلا كتبت بالنون؛ للفرق بينها و بين «إذا» و تبعه ابن خروف. أل المسألة الرابعة: في عملها، و هو نصب المضارف بشرط تصديرها، و استقباله، و اتصالهما أو انفصالهما بالقسم أو ب «لا» النافية، يقال: آتيتك، فتقول: «إِذَا أُكْرِمَكَ» ولو قلت: أنا إذا قلت: «أُكْرِمَكَ» بالرفع؛ لفوات التصدير. ولو قيل لك: أَحَبَّكَ فقلت: «إِذَا أَظْنَكَ صَادِقًا» رفعت؛ لأنه حال. ولو قلت: إِذَا يَا عَبْدَ اللَّهِ قَلت: «أُكْرِمُكَ» بالرفع؛ للفصل بغير ما ذكرنا. تنبيه قال جماعة من النحويين: إذا وقعت «إذا» بعد الواو أو الفاء جاز فيها الوجهان، نحو: (و إِذَا لَا يَلْبَثُونَ خِلافَكَ إِلَّا قَلِيلًا)

(الإسراء / ٧٦)

و قُرئ شاذاً بالنصب (٣٣) و التحقيق أنه إذا قيل: «إِنْ تَزِرْنِي أَزْرَكَ وَ إِذَا أَحْسَنَ إِلَيْكَ» فَإِنْ قَدَّرت

٢٦

العطف على الجواب جزمت و بطل عمل «إذا»؛ لوقوعها حشواً، أو على الجملتين جميعاً
جاز الرفعُ و النصبُ؛ لتقدّم العاطف.

وقيل: يتعين النصب، إذ ما بعدها مستأنف؛ لأنّ المعطوف على الأوّل أوّل.

أل

على ثلاثة أوجه: أحدها

أن تكون اسماً موصولاً بمعنى «الذى» و فروعه، و هى الداخلة على اسمى الفاعل و
المفعول كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «لعن الله الأمرين بالمعروف التاركين له، و
الناهين عن المنكر العاملين به)» ٣٤.

قيل: و الصفات المشبهة، و ليس بشيء؛ لأن الصفة المشبهة للثبوت فلا تُؤوّل بالفعل
(٣٥)، و لهذا كانت الداخلة على اسم التفضيل ليست موصولة باتفاق.

و ربّما وصلت بظرف، أو بجملة اسمية، أو فعلية فعلها مضارع.

فالأوّل: كقوله (٣٦): ١٨ من لا يزالُ شاكراً على المَعَةِ فهوَ حَرٌ بعيشة ذاتِ سعه

و الثانى: كقوله: ١٩ من القوم الرسولُ الله منهم لهم دانت رقابُ بنى معدٍ

٢٧

و الثالث كقول الفرزدق: ٢٠ ما أنتَ بِالْحَكَمِ التُّرْضَى حَكومتُه و لا الأصيل و لا ذى الرأى
و الجدال و الجميع خاص بالشعر، خلافاً للأخفش و ابن مالك فى الأخير.

الثانى

أن تكون حرف تعريف، و هى نوعان: عهدية و جنسية، و كلٌّ منهما ثلاثة أقسام:
فالعهدية: إمّا أن يكون مصحوبها معهوداً ذكرياً، نحو: (فيها مصباحٌ، المصباحُ فى رُجاجةً،
الزُّجاجةُ كأنّها كوكبٌ دُرّى)

(النور / ٣٥)

و عبرة هذه: أن يسدّ الضمير مسدّها مع مصحوبها أو معهوداً ذهنياً، نحو: (إذ يبأيعونك
تَحْتَ الشَّجَرَةِ)

(الفتح / ١٨)

أو معهوداً حضورياً، نحو: (اليومَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ)

(المائدة / ٣)

و الجنسية: إمّا لاستغراق الأفراد، و هي التي تخلفها «كلّ» حقيقةً، نحو: (إنّ الإنسان لفي
خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا)

(العصر / ٢ و ٣)

أو لاستغراق خصائص الأفراد، و هي التي تخلفها «كلّ» مجازاً، نحو: (زيد الرجل علماً
أى: الكامل في هذه الصفة، أو

لتعريف الماهية، و هي التي لا تخلفها «كلّ» لا حقيقةً و لا مجازاً، نحو قوله تعالى: (وَ

جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ)

(الأنبياء / ٣٠)

و قول الإمام الحسن المجتبي (عليه السلام): «اللؤم، أن لا تشكر النعمة» (٣٩).

و بعضهم يقول في هذه:

إنها لتعريف العهد، فإنّ الأجناس أمورٌ معهودة في الأذهان متميز بعضها عن بعض، و

يقسّم المعهود إلى شخص و جنس.

٢٨

و الفرق بين المعرفّ ب «أل» هذه و بين اسم الجنس النكرة هو الفرق بين المقيد و
المطلق، و ذلك لأنّ ذا الألف و اللام يدلّ على الماهية بقيد حضورها في الذهن، و اسم
الجنس النكرة يدلّ على مطلق الماهية، لا باعتبار قيد.

الوجه الثالث

أن تكون زائدة، و هي نوعان: لازمة، و غير لازمة. فالأولى: كالتى فى الأسماء الموصولة على القول بأن تعريفها بالصلة،

و كالواقعة فى الأعلام بشرط مقارنتها لنقلها ك «اللآت و العزى» أو لارتجالها ك «السّمؤال»

أو لغلبتها على بعض من هي له فى الأصل ك «البيت» للكعبة و «المدينة» لطيبه (٤٠) و هذه فى الأصل لتعريف العهد.

و الثانية نوعان: كثيرة واقعة فى الفصيح، و غيرها. فالأولى: الداخلة على علم منقول من مجرد صالح لها مملّوح أصله، ك «حارث و عبّاس» فنقول فيهما: «الحارث و العباس» و يتوقف هذا النوع على السّماف ألا ترى أنه لا يقال مثل ذلك فى نحو: «محمد و أحمد» و الثانية نوعان: واقعة فى الشعر، و واقعة فى شذوذ من النشر. فالأولى: كالدخلة على قول الرشيد بن شهاب اليشكرى: ٢١ رأيتك لَمّا ن عرفتَ وجوهنا صددتَ و طبتَ النفس ياقيس عن عمرو و الثانية: كالواقعة فى قولهم: «ادخلوا الأوّل فالأوّل».

٢٩

تنبيه قال الكسايبى فى قول القائل (٤٢): ٢٢ فإن ترفقى يا هندُ فالرفق أيمَنُ و إن تحرقى يا هندُ فالحرق أشأمُ فانتِ طلاقٌ و الطلاقُ عزيمةٌ ثلاثٌ، و من يحرقُ أعقُ و أظلمُ إن رفع «ثلاثاً» طلقت واحدة؛ لأنه قال: «أنتِ طلاق» ثم أخبر أن الطلاق التام ثلاث.

و إن نصبها طلقت ثلاثاً؛ لأنّ معناه: أنت طالق ثلاثاً، و ما بينهما جملة معترضة و الصواب: أن كلاً من الرفع و النصب محتمل لوقوع الثلاث و لوقوع الواحدة، أمّا الرفع فلأنّ «أل» فى الطلاق إمّا لاستغراق خصائص الأفراد

و إمّا للعهد الذكرى، أى: و هذا الطلاق المذكور عزيمة ثلاث و لا تكون لاستغراق الأفراد؛ لئلا يلزم الإخبار عن العام بالخاص، كما يقال: «الحيوان إنسان» و ذلك باطل؛ إذ ليس كل حيوان إنساناً و لا كل طلاق عزيمة و لا ثلاثاً. فعلى العهديه يقع الثلاث، و على الجنسية يقع واحدة كما قال الكسايبى، و أمّا النصب فلأنه محتمل لأن يكون على

المفعول المطلق، و حينئذ يقتضى وقوع الطلاق الثلاث؛ إذالمعنى فأنت طالق ثلاثاً، ثم اعترض بينهما بقوله: و الطلاق عزيمة، و لأن يكون حالاً من الضمير المستتر فى «عزيمة» و حينئذ لايلزم وقوع الثلاث؛ لأنّ المعنى: و الطلاق عزيمة إذا كان ثلاثاً، و إنّما يقع ما نواه.

ألا

هذا ما يقتضيه معنى هذا اللفظ مع قطع النظر عن شىء آخر (٤٣)، و أمّا الذى

٣٠

أراده هذا الشاعر المعين فهو الثلاث؛ لقوله بعد: فبيني بها أن كنت غير رفيقه و مالا مرئ بعد الثلاث مقدّم

مسألة أجاز الكوفيون و بعض البصريين و كثير من المتأخرين، نيابة «أل» عن الضمير المضاف إليه و خرّجوا على ذلك (و أمّا مَنْ خافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ)

(النازعات / ٤٠ و ٤١)

و «مررت برجل حسن الوجه»

و «ضرب زيد الظهر و البطن» إذا رفع «الوجه و الظهر و البطن».

و المانعون يقدرّون هى المأوى له، و الوجه منه و الظهر و البطن منه فى الأمثلة و قيد ابن مالك الجواز بغير الصلة و أجاز الزمخشري نيابتها عن الظاهر و أبو شامة عن ضمير الحاضر و المعروف من كلامهم إنّما هو التمثيل بضمير الغائب.

ألا

على خمسة أوجه:

أحدها: التنبية فتدل على تحقق ما بعدها، و تدخل على الجملتين، كقوله تعالى: (ألا إنّهم

هُمُ السَّفَهَاءُ)

(البقرة ١٣ /)

و قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «ألا فما يصنع بالدنيا مَنْ خُلِقَ لِلْآخِرَةِ؟» (٤٤) و يقول
المعربون فيها:

٣١

حرف استفتاح فيينون مكانها و يهملون معناها.

الثانى: التوبيخ و الإنكار، كقوله (٤٥): ٢٣ ألا ارعوا لمن و لَت شَيْبَتُهُ و آذنتُ بمشيب
بعده هَرْمُ

الثالث: التمنى، كقوله (٤٦): ٢٤ ألا عُمِر و لَى مستطاع رجوعه فيرأب ما أثأت يدُ الغفلات
و لهذا نصب «يرأب»؛ لأنه جواب تمنِّ مقرون بالفاء.

الرابع: الاستفهام عن النفي نحو: «ألا اصطبار؟» و هذه الأقسام الثلاثة مختصة بالدخول
على الجملة الاسمية، و تعمل عمل «لا» التبرئة،

ولكن تختصّ الَّتى للتَّمنى بأنها لاخبر لها لفظاً و لا تقديراً، و بأنها لايجوز مراعاة محلّها مع
اسمها، و أنها لايجوز إلغاؤها ولو تكررت،

أما الأول فلأنها بمعنى «أتمنى» و «أتمنى» لا خبر له.

و أما الآخران فلأنها بمنزلة «ليت» و هذا كله قول سيبويه و من وافقه و على هذا فيكون
قوله فى البيت: «مستطاع رجوعه» مبتدأ و خبراً على التقديم و التأخير، و الجملة صفة ثانية
على اللف ١ و لا يكون «مستطاع» خبراً أو نعتاً على المحل و «رجوعه» مرفوع به عليهما؛
لما بينا.

ألاً إلا الخامس: العرض و التحضيض (٤٧) و معناهما طلب الشئ و لكن العرض

٣٢

طلب بلين و التحضيض طلب بحث و تختص «ألاً» هذه بالفعلية، نحو: (فَجاءَ بِعِجَلٍ سَمِينٍ
فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ)

(الذاريات / ٢٦ و ٢٧)

(أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ)

(التوبة / ١٣)

أَلَا

حرف تحضيض (٤٩)، مختص بالجمل الفعلية الخبرية كسائر أدوات التحضيض. تنبيه

ليس من أمثله «أَلَا» التي في (إِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ) (٥٠)

(النمل / ٣٠ و ٣١)

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

٣٣

إِلَّا

إشارة

على أربعة أوجه

أحدها

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

(البقرة / ٢٤٩)

و قول الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام): «و تقيهم طوارق الليل و النهار إلا طارقاً

يطرق بخير» (٥١) و انتصاب ما بعدها في المثالين و نحوهما بها على الصحيح و نحو: (ما

فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ)

(النساء / ٦٦)

و ارتفاع ما بعدها في هذه الآية و نحوها على أنه بدل بعض من كل عند البصريين، و

على أنه معطوف على المستثنى منه و «إلا» حرف عطف عند الكوفيين، و هي عندهم بمنزلة «لا» العاطفة في أن ما بعدها مخالف لما قبلها، لكن ذاك منفى بعد إيجاب و هذا موجب بعد نفى .

الثانى

أن تكون بمنزلة «غير» فيوصف بها و بتاليها جمع منكر أو شبهه. فمثال الجمع المنكر: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)
(الأنبياء / ٢٢)

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

و مثال المعرف الشبيه بالمنكر: قول ذى الرمة:

٣٤

٢٥ أنيخت فألقت بلدةً فوق بلدةٍ قليل بها الأصواتُ إلا بُغائِها فإن تعريف «الأصوات»
تعريف الجنس و مثال شبه الجمع: قوله (٥٣): ٢٦ و كل أخ مفارقة أخوه لعمر أبيك إلا
الفرقدان

مسألان

الأولى: أن الوصف ب «إلا» و ما بعدها على قسمين:
أحدهما: أن يطابق ما بعد «إلا» موصوفها فى الأفراد أو غيره، فالوصف مخصّص، كالبيت المتقدم؛ إذ المعنى حينئذ: كل أخوين موصوفين بأنهما غير الفرقدين. ثانيهما: أن يخالفه،

فالوصف مؤكّد، نحو: «له عندى عشرةٌ إلاّ درهمٌ»؛ لأنّ المعنى عشرةٌ موصوفةٌ بأنها غير درهم، و كلّ عشرةٌ فهى موصوفةٌ بذلك. فالصفةُ هنا مؤكّدةٌ صالحَةٌ للإسقاط.

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

أحدهما: أنه لا يجوز حذف موصوفها، لا يقال: «جاءنى إلاّ زيد» و يقال: «جاءنى غيرُ زيد». ثانيهما: أنه لا يوصف بها إلاّ حيث يصحّ الاستثناء، فيجوز «عندى درهم إلاّ دانق»؛ لأنّه يجوز «الإلاّ دانقاً» و يمتنع «الإلاّ جيد»؛ لأنّه يمتنع «الإلاّ جيداً» و يجوز

٣٥

«درهم غير جيد» قاله جماعات و قد يقال: إنه مخالف لقولهم فى (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)

(الأنبياء / ٢٢)

و شرط ابن الحاجب فى وقوع «الإلاّ» صفةً، تعذر الاستثناء، و جعل من الشاذّ قوله (٥٤):
٢٧ و كلّ أخ مفارقُه أخوه لعمر أيبك إلاّ الفرقدان

الثالث

أن تكون عاطفةً بمنزلة الواو فى التشريك فى اللفظ و المعنى، ذكره الأخفش و الفراء و أبو عبيدة و جعلوا منه قوله تعالى: (لا يخافُ لَدَى الْمُرْسَلُونَ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسناً بَعْدَ سُوءٍ)

(النمل / ١٠ و ١١)

أى: و لا من ظلم، و تأوّل الجمهور على الاستثناء المنقطع.

الرابع

أن تكون زائدةً، قاله الأصمعى و ابن جنّى، و حمل عليه ابن مالك قول الشاعر (٥٥): ٢٨
أرى الدهر إلاّ منجنوناً بأهله و ما صاحب الحاجات إلاّ مُعذّباً و إنّما المحفوظ «و ما

الدَّهْر» ثم إن ثبت روايته فتخرج على أن «أرى» جواب لقسم مقدر، و حذف «لا» كحذفها في (تَاللهُ تَفْتَوَا)

(يوسف / ٨٥)

و دلّ على ذلك الاستثناء المفرغ.

٣٦

تنبيه ليس من أقسام «إلا» التي في نحو: (إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللهُ) (التوبة / ٤٥)

و إنما هذه كلمتان: «إن» الشرطية و «لا» النافية.

إلى

إشارة

حرف جر له ثمانية معان (٥٦):

النهاية الزمانية

نحو: (ثُمَّ أتمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ)

(البقرة / ١٨٧)

و المكانية، نحو قوله تعالى: (مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى)

(الإسراء / ١)

و قول عبدالله بن الزبير الأسدي: ٢٩ إذا كنت لاتدرين ماالموت فانظري إلى هانى بالسوق

و ابن عقيل

و إذا دلت قرينه على دخول ما بعدها، نحو: «قرأت القرآن من أوله إلى آخره» أو

خروجه، نحو: (ثم أتمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) عمل بها،

و إلاّ فقل: يدخل إن كان من الجنس، و قيل: يدخل مطلقاً، و قيل: لا يدخل مطلقاً، و هو الصحيح؛ لأن الأكثر مع القرينه عدم الدخول، فيجب الحمل عليه عند التردد.

المعیه

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

أنصاري إلى الله))

آل عمران / ٥٢)

و لا يجوز «إلى زيد مال»

٣٧

تريد مع زيد مال.

التبيين

وهي المبينة لفاعلية مجرورها بعد ما يفيد حباً أو بغضاً من فعل تعجب أو اسم تفضيل،

نحو قوله تعالى: (رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ)

(يوسف / ٣٣)

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

(٥٨).

مرادفة اللام

نحو: (والأمرُ إليك)

(النمل / ٣٣)

؛ و قيل: لانتهاه الغايه، أى: منته إليك.

٥موافقه «فى» ذكره جماعه فى قول النابغه الذباني: ٣٠ فلا تتركنى بالوعيد كأتنى إلى الناس مطلى به الفار أجرب و قال ابن عصفور: هو على تضمين «مطلى» معنى «مبغض»، قال: ولو صح مجيء «إلى» بمعنى «فى» لجاز «زيد إلى الكوفة.»

١٦الابتداء

كقول ابن أحمـر الباهلى: ٣١ تقولوقد عاليتُ بالكورِ فوقها أيسقى فلا يروى إلى ابن أحمرا

٧موافقه «عند»

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

(الحج / ٣٣)

أم

١٨التوكيد

وهى الزائدة، أثبت ذلك الفراء، مستدلاً بقراءة بعضهم فى (أفئدة من الناس تهوى إليهم)

(إبراهيم / ٣٧)

بفتح الواو.

٣٨

و حُرِّجَت على تضمين «تهوى» معنى «تميل» أو أن الأصل «تهوى» بالكسر، فقلبت الكسرة فتحه و الياء ألفاً كما يقال فى «رَضِي»: «رَضَا» قاله ابن مالك و فيه نظر؛ لأنَّ شرط هذه اللغة تحرك الياء فى الأصل.

تنبيه مذهب البصريين أن أحرف الجر لا ينوب بعضها عن بعض بقياس، كما أن أحرف الجزم و النصب كذلك و ما أوهم ذلك فهو عندهم إما مؤول تأويلاً يقبله اللف ١ كما قيل فى (ولأصلبتكم فى جذوع النخل)

(طه / ٧١)

إنّ «فى» ليست بمعنى «على» و لكن شبّه المصلوب لتمكنه من الجذع بالحالّ فى الشىء، و إما على تضمين معنى فعل يتعدى بذلك الحرف، كما ضمن بعضهم «تهوى» فى الآية معنى «تميل» و إما على شذوذ إنابته كلمة عن أخرى، و هذا الأخير هو محمل الباب كلّه عند الكوفيين و بعض المتأخرين، و لا يجعلون ذلك شاذاً، و مذهبهم أقلّ تعسفاً.

أم

أشارة

على أربعة أوجه

أن تكون متصلة

أشاره

و هى منحصرة فى نوعين، و ذلك لأنها إما أن تتقدم عليها همزة التسوية، نحو: (سواء
علينا أجزعنا أم صبرنا)
(إبراهيم / ٢١)

أو تتقدم عليها همزة يطلب بها و ب «أم» التعيين، نحو البيت المنسوب إلى الإمام على بن
الحسين (عليهما السلام):

٣٩

٣٢ فزادى قليل لا أراه مبلغى اللزاد أبكى أم لبعده مسافتى و إنما سميت فى النوعين
متصلة، لأنّ ما قبلها و ما بعدها لا يستغنى بأحدهما عن الآخر، و تسمى أيضاً معادله؛
لمعادلتها للهمزة فى إفادة التسوية فى النوع الأول و الاستفهام فى النوع الثانى.
و يفرق النوعان من أربعة أوجه: أولها و ثانيها: أن الواقعة بعد همزة التسوية لا تستحق
جواباً؛ لأن المعنى معها ليس على الاستفهام، و أن الكلام معها قابل للتصديق و التكذيب؛
لأنه خبر، و ليست تلك كذلك؛ لأن الاستفهام معها على حقيقته (٦٢). الثالث و الرابع:

أن الواقعة بعد همزة التسوية لا تقع إلا بين جملتين، ولا تكون الجملتان معها إلا في تأويل المفردين كما تقدم، و «أم» الأخرى تقع بين المفردين، وذلك هو الغالب فيها، نحو: (أ أنتم أشدُّ خلقاً أم السماء)

(النازعات / ٢٧)

و بين جملتين ليستافى تأويل المفردين، نحو: (أ أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون)

(الواقعة / ٥٩)

مسائل

الأولى

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

٤٠

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

الثانية

أن العطف بعد همزة التسوية ب «أو» لم يجز قياساً، والصواب: العطف «أم» و بعد همزة الاستفهام جاز، و يكون الجواب ب «نعم» أو ب «لا» و ذلك أنه إذا قيل: «أزيد عندك أم عمرو؟» فالمعنى: أ أحدهما عندك و إن أجبت بالتعيين صح؛ لأنه جواب و زيادة، و يقال: «آلحسنُ أو الحسين (عليهما السلام) أفضل أم ابن الحنفية؟» فتعطف الأول ب «أو» و الثانى ب «أم» و يجاب عندنا بقولك: أحدهما، و عند الكيسانية: بابن الحنفية، و لا يجوز أن تجيب بقولك: الحسن (عليه السلام) أو بقولك: الحسين (عليه السلام)؛ لأنه لم يسأل عن الأفضل من الحسن (عليه السلام) و ابن الحنفية و لا من الحسين (عليه السلام) و ابن الحنفية، و إنما جعل واحداً منهما لا بعينه قريناً لابن الحنفية، فكأنه قال: «أ أحدهما أفضل أم ابن الحنفية؟».

الثالثة

أنه سمع حذف «أم» المتصلة و معطوفها، نحو: (أَمَنْ هُوَ قَانِتٌ آتَاءَ الْيَلِّ)
(الزّمر / ٩)

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

إنّ الوقف هنا، و إن التقدير: أم تبصرون، ثم يتبدأ «أنا خير» و هذا باطل؛ إذ لم يسمع
حذف معطوف بدون عاطفه، و إنّما المعطوف جملة «أنا خير» و وجه المعادلة بينها و بين
الجملة قبلها أن الأصل: أم تبصرون، ثم أقيمت الاسميه مقام الفعلية و السبب مقام
المسبب؛ لأنهم إذا قالوا له: أنت خير، كانوا عنده بصرء و أجاز الزمخشري حذف ما
عطف عليه «أم» فقال في (أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ)

٤١

(البقرة / ١٣٣)

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

أن تكون منقطعة

وهي ثلاثة أنواع:

١ مسبوقة بالخبر المحض، نحو: (تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَمْ يَقُولُونَ
افتراءً)

(السجدة / ٢ و ٣)

٢ و مسبوقة بهمزة لغير استفهام، نحو: (أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا)
(الأعراف / ١٩٥)

؛ إذ الهمزة في ذلك للإنكار، فهي بمنزلة النفي، و المتصلة لاتقع بعده.

٣ أو مسبوقة باستفهام بغير الهمزة، نحو قوله تعالى: (هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ)

(الرعد / ١٦)

وقول الإمام على بن الحسين (عليهما السلام): «و هل ينجيني منك اعترافي لك بقيح ما ارتكبت؟ أم أوجبت لي في مقامي هذا سخطك؟» (٦٣).

و معنى «أم» المنقطعة الذي لا يفارقها: الإضراب، ثم تارة له مجرداً، و تارة تتضمن مع ذلك استفهاماً إنكارياً، أو استفهاماً طلبياً. فمن الأول: (هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ)

(الرعد / ١٦)

أما الأولى: فلأن الاستفهام لا يدخل على الاستفهام و أما الثانية: فلأن المعنى على الإخبار عنهم باعتقاد الشركاء و من الثانى: (أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمْ الْبُنُونَ)

(الطور / ٣٩)

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

٤٢

و من الثالث قولهم: «إنها لا بل أم شاء؟» التقدير: بل أهي شاء و قيل: إنها قد أتى بمعنى الاستفهام المجرد، نحو: (أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ)

(البقرة / ١٠٨)

و لا تدخل «أم» المنقطعة على مفرد، و لهذا قدروا المبتدأ فى «إنها لا بل أم شاء.» و خرق ابن مالك فى بعض كتبه إجماع النحويين، فقال: لا حاجة إلى تقدير مبتدأ، و زعم أنها تعطف المفردات ك «بَلْ» و قدرها هنا ب «بل» دون الهمزة، و استدل بقول بعضهم: «إن هناك لا بلاً أم شاء» بالنصب. فإن صحت روايته فالأولى أن يقدر ل «شاء» ناصب، أى: أم أرى شاء.

تنبیه قد ترد «أم» محتملة للاتصال و الانقطاع فمن ذلك قوله تعالى: (قُلْ اتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يَخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (البقرة / ۸۰)

قال الزمخشري: يجوز في «أم» أن تكون معادله بمعنى أى الأمرين كائن، على سبيل التقرير؛ لحصول العلم بكون أحدهما، و يجوز أن تكون منقطعة.

٣ أن تقع زائدة

ذكره أبو زيد، و قال في قوله تعالى: (أَفَلَا تُبْصِرُونَ أَنَا خَيْرٌ) (الزخرف / ۵۱ و ۵۲)

إن التقدير: أفلا تبصرون أنا خير و الزيادة ظاهرة في قول ساعدة بن جؤية:
٤٣

٣٣ ياليت شعري و لا منجى من الهرم أم هل على العيش بعد الشيب من ندم؟

٤ أن تكون للتعريف

نقلت عن طيب و عن حمير، كقول بجير بن غنمة الطائي: ٣٤ ذاك خليلي و ذو يواصلي يرمى ورايى بأم سهم و أم سلمه و في الحديث النبوي: «ليس من أم بر أم صيام في أم سفر» (٦٦).

أم

على وجهين:

أحدهما

أن تكون حرف استفتاح بمنزلة «ألا»، كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «أما لو أذن لهم في الكلام لأخبروكم أن خير الزاد التقوى» (٦٧) و تكثر قبل القسم، كقول حاتم الطائي:

٣٥ أما والذي لا يعلم الغيبَ غيرُهُ و يحيى العِظامَ البيضَوهى رميمَ أما و قد تبدل همزتها هاءً أو عيناً قبل القسم، و كلاهما مع ثبوت الألف و حذفها أو تحذف الألف مع ترك الإبدال.

٤٤

و إذا وقعت «ان» بعد «أما» هذه كسرت كما تكسر بعد «ألا» الاستفتاحية.

الثانى

أن تكون بمعنى «حقاً أو أحقاً»، على خلاف فى ذلك سيأتى و هذه تفتح «ان» بعدها كما تفتح بعد «حقاً» و هى حرف عند ابن خروف، و جعلها مع «أن» و معموليها كلاماً تركب من حرف و اسم كما قاله الفارسي فى «يا زيد» و قال بعضهم: هى اسم بمعنى «حقاً» و قال آخرون: هى كلمتان: الهمزة للاستفهام، و «ما» اسم بمعنى «شئ» و ذلك الشئ حق، فالمعنى: أحقاً، و هذا هو الصواب و موضع «ما» النصب على الظرفية كما انتصب «حقاً» على ذلك فى نحو قوله (٦٩): ٣٦ أحقاً أن جيرتنا استقلوا فنتينا و نيتهم فريق و هو قول سيبويه، و «أن» وصلتها مبتدأ، و الظرف خبره و قال المبرد: «حقاً» مصدرا «حق» محذوفاً و «أن» وصلتها فاعل و زاد الملقى ل «أما» معنى ثالثاً، و هو أن تكون حرف عرض، نحو: «أما تقوم، أما تقعد» و قد يدعى فى ذلك أن الهمزة للاستفهام التقريرى و أن «ما» نافية.

٤٥

أما

الإشارة

أما و قد تبدل ميمها الأولى ياء، و هو حرف شرط و تفصيل و توكيد. أما أنها شرط: فبدليل لزوم الفاء بعدها، نحو: (فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ و أمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ)

(البقرة / ٢٦)

الآية، ولو كانت الفاء للعطف لم تدخل على الخبر؛ إذ لا يعطف الخبر على مبتدأه، ولو كانت زائدة لصح الاستغناء عنها، ولما لم يصح ذلك وقد امتنع كونها للعطف، تعين أنها فاء الجزاء وقد تحذف الفاء للضرورة (٧٠) كقول الحارث بن خالد: ٣٧ فأما القتال لاقتال لديكم ولكن سيرا في عراض المواكب فإن قلت: فقد حذفت في قوله تعالى: (فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ)

(آل عمران / ١٠٦)

قلنا: الأصل: فيقال لهم أكفرتهم، فحذف القول استغناء عنه بالمقول، فتبعته الفاء في الحذف، ورب شيء يصح تبعاً ولا يصح استقلالاً.

وأما التفصيل: فهو غالب حالها كما تقدم في آية البقرة، و من ذلك قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «ألا وقد أمرني الله بقتال أهل البغي والنكث والفساد في الأرض فأما الناكثون فقد قاتلت، وأما القاسطون فقد جاهدت، وأما المارقة فقد دَوَّختُ» (٧٢).

٤٤

وقد يترك تكرارها استغناءً بذكر أحد القسمين عن الآخر، أو بكلام يذكر بعدها في موضع ذلك القسم. فالأول نحو: (يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً، فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منهو فضل)

(النساء / ١٧٤ و ١٧٥)

أى: و أما الذين كفروا بالله فلهم كذا و كذا و الثاني نحو: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ))

آل عمران / ٧)

أى: و أما غيرهم فيؤمنون به، و يدل على ذلك (يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا)) (٧٣)

آل عمران / ٧)

و قد تأتي لغير تفصيل أصلاً، نحو قول الإمام الحسين بن علي (عليهما السلام): «أما بعد
فإني لا أعلم أصحاباً أوفى و لا خيراً من أصحابي» (ص ٧٤).

و أما التوكيد: فقال الزمخشري في توضيحه: فائدة «أما» في الكلام أن تعطيه فضل
توكيد، تقول: زيد ذاهب، فإذا قصدت توكيد ذلك و أنه لا محالة ذاهب و أنه يصد
(٧٥) الذهاب و أنه منه عزيمة، قلت: «أما زيد فذاهب» و لذا قال سيبويه في

٤٧

تفسيره: مهما يكن من شيء فزيد ذاهب. انتهى.

و يفصل بين «أما» و الفاء بواحد من أمور ستّة:

أحدها

المبتدأ كآيات السابقة.

الثاني

الخبر، نحو: «أما في الدار فزيد.»

الثالث

جملة الشرط، نحو: (فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقْرَبِينَ فَارْحُ)

(الواقعة / ٨٨ و ٨٩)

الآيات.

الرابع

اسم منصوب لفظاً أو محلاً بالجواب، نحو: (وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ

فَحَدِّثْ)

(الضحى / ١٠ و ١١)

إمّا الخامس

اسم كذلك معمول لمحذوف يفسره ما بعد الفاء، نحو: «أما زيدا فاضربه» و يجب تقدير

العامل بعد الفاء و قبل ما دخلت عليه؛ لأن «أما» نائبة عن الفعل، فكأنها فعل و الفعل لا يلي الفعل؛ و أما «ليس خَلَقَ اللهُ مثله» ففي «ليس» ضميرُ شأن فاصلٌ في التقدير.

السادس

ظرف معمول ل «أما» لما فيها من معنى الفعل الذي نابت عنه أو للفعل المحذوف، نحو: «أما اليوم فإنني ذاهب» و لا يكون العامل ما بعد الفاء؛ لأن خبر «إن» لا يتقدم عليها فكذلك معموله، هذا قول الجمهور و خالفهم المبرد و ابن درستويه و الفراء، فجعلوا العامل نفس الخبر. فإن قلت: «أما اليوم فأنا جالس» احتمل كون العامل «أما» و كونه الخبر؛ لعدم المناف و إن قلت: «أما زيدا فإنني ضارب» لم يجوز أن يكون العامل واحداً منهما و امتنعت المسألة عند الجمهور؛ لأن «أما» لا تنصب المفعول و معمول خبر «إن» لا يتقدم عليها، و أجاز ذلك المبرد و من وافقه على تقدير إعمال الخبر.

٤٨

تنبيهان

التنبيه الأول

أنه سمع: «أما العبيد فذو عبيد» بالنصب «و أما قريشا فأنا أفضلها» و فيه دليل على أمور: أحدها: أنه لا يلزم أن يقدر «مهما يكن من شيء» بل يجوز أن يقدر غيره مما يليق بالمحل؛ إذ التقدير هنا: مهما ذكرت.

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

الثالث: أنه يجوز «أما زيدا فإنني أكرم» على تقدير العمل للمحذوف.

التنبيه الثاني

أنه ليس من أمثلة «أما» التي في قوله تعالى: (أما ذا كنتم تعملون)

(النمل / ٨٤)

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

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

٤٩

رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَ إِمَّا السَّاعَةَ)

(مريم / ٧٥)

فإن ما بعد الأولى بدل مما قبلها و ل «إِمَّا» خمسة معان:

أحدها: الشك

نحو: «جاءني إمَّا زيد و إمَّا عمرو» إذا لم تعلم الجايي منهما.

الثاني: الإبهام

نحو: (وَ آخَرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يُتُوبُ عَلَيْهِمْ)

(التوبة / ١٠٦)

الثالث: التخيير

نحو: (إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَ إِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا)

(الكهف / ٨٦)

الرابع: الإباحة

نحو: «تعلّم إمَّا فقهاً و إمَّا نحواً.»»

الخامس: التفصيل

نحو: (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا)

(الإنسان / ٣)

و هذه المعانى ل «أو» كما سيأتى، إلا أن «إمّا» يبنى الكلام معها من أول الأمر على ما جىء بها لأجله من شك و غيره، و لذلك وجب تكرارها فى غير ندور، و «أو» يفتح الكلام معها على الجزم ثم يطرأ الشك أو غيره، و لهذا لم تتكرر. أنْ
وقد يستغنى عن «إمّا» الثانية بذكر ما يعنى عنها، نحو: «إمّا أن تتكلم بخير و إلا فاسكت» و قد يستغنى عن الأولى لفظاً كقوله: ٣٨ تلمّ بدار قد تقادم عهدُها و إمّا بأموات ألمّ خيالها
٥٠

أى: إمّا بدار و الفراء يقيسه، فيجيز «زيد يقوم و إمّا يقعد» كما يجوز «أو يقعد». تنبيه ليس من أقسام «إمّا» التى فى قوله تعالى: (فَأَمَّا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنَّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا)

(مريم / ٢٦)

؛ بل هذه «إن» الشرطية و «ما» الزائدة.

أَنْ

إشارة

على وجهين: اسم و حرف

والاسم على قسمين

اضمير المتكلم فى قول بعضهم: «أَنْ فعلت» بسكون النون، و الأكثرون على فتحها وصلأ و على إلتيان بالألف وقفأ.

٢ و ضمير المخاطب فى نحو: «أنت» على قول الجمهور: إن الضمير هو «أن» و التاء حرف خطاب.

والحرف على أربعة أوجه

أن تكون حرفاً مصدرياً ناصباً للمضارع

و تقع فى موضعين:

الأول: فى الابتداء

فتكون فى موضع رفع نحو: (وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ)

(النساء / ٢٥)

الثانى: بعد لفظ دال على معنى غير اليقين

فتكون فى موضع رفع

نحو: (أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ)

(الحديد / ١٦)

و نصب، نحو قول النبى (صلى الله عليه و آله و سلم):

٥١

«إِنَّ مِنَ السَّرْفِ أَنْ تَأْكُلَ كُلَّ مَا اشْتَهَيْتَ» (٧٨)

و خفض، نحو: (وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ)

(المنافقون / ١٠)

و محتملة لهما، نحو: (وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي)

(الشعراء / ٨٢)

أصله: فى أن يغفرلى.

واختلف فى محل «أن» وصلتها بعد حذف الجار، فذهب الخليل و الأكثرون إلى أنه

نصب بالفعل المذكور و جواز سبويه خفضه بالجار المحذوف و «أن» هذه موصول

حرفى، و توصل بالفعل المتصرف، مضارعا كان كما مر، أو ماضيا، نحو: (لولا أن من الله
عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا)
(القصص / ٨٢)

أو أمراً كحكاية سيويه: «كتبت إليه بأن قم»، هذا هو الصحيح.
وقد اختلف من ذلك فى أمرين
الأول

كون الموصولة بالماضى و الأمرهى الموصولة بالمضارف و المخالف فى ذلك ابن
طاهر، زعم أنها غيرها بدليلين:
أحدهما

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

أنها لو كانت الناصبة لحكم على موضعها بالنصب كما حكم على موضع الماضى
بالجزم بعد «إن» الشرطية، و لا قائل به.
و الجواب عن الأول

أنه منتقض بنون التوكيد؛ فإنها تخلص المضارع للاستقبال و تدخل على الأمر باطراد.
و عن الثانى

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

٥٢

التخلص إلى الاستقبال فى معنى المضارع أثرت النصب فى لفظه.
الأمر الثانى

كونها توصل بالأمر، و المخالف فى ذلك أبوحيان، زعم أنها لا توصل به و أن كل شىء
سمع من ذلك ف «أن» فيه تفسيرية، و استدل بدليلين:

أحدهما

أنهما إذا قُدِّرا بالمصدر فات معنى الأمر.

الثانى

أنهما لم يقعا فاعلاً و لا مفعولاً، لا يصح «أعجبنى أن قم» و لا «كرهت أن قم» كما يصح ذلك مع الماضى و المضارع.

و الجواب عن الأول

أن فوات معنى الأمرى فى الموصولة بالأمر عند التقدير بالمصدر كفوات معنى الماضى و الاستقبال فى الموصولة بالماضى و المضارع عند التقدير المذكور.

و عن الثانى

أنه إنما امتنع ما ذكره؛ لأنه لا معنى لتعليق الإعجاب و الكراهية بالإنشاء، لا لما ذكر، ثم ينبغى له ألا يسلم مصدرية «كى»؛ لأنها لا تقع فاعلاً و لا مفعولاً، و إنما تقع مخفوضة بلام التعليل. ثم مما يقطع به على قوله بالبطلان حكاية سبويه: «كتبت إليه بأن قم» و أجاب عنها بأن الباء محتملة للزيادة و هذا و هم فاحش؛ لأن حروف الجر زائدة كانت أو غير زائدة لا تدخل إلا على الاسم أو ما فى تأويله.

تنبيه

ذكر بعض الكوفيين و أبو عبيدة أن بعضهم يجزم ب «أن»، نحو قول امرئ القيس:

٥٣

٣٩ إذا ما غَدَونا قال ولدانُ أهلنا تعالوا إلى أن يأتنا الصيد نخطب و قد يرفع الفعل بعدها

كقراءة ابن مُحيصن: (لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتِمَّ الرِّضَاعَةُ)

(البقرة / ٢٣٣)

و زعم الكوفيون أن «أن» هذه هى المخففة من الثقيلة شد اتصالها بالفعل، و الصواب:

قول البصريين: إنها «أن» الناصبة أهملت حملاً على أختها «ما» المصدرية.

٢ أن تكون مخففة من الثقيلة

فتقع بعد فعل اليقين (٨٠) أو ما نزل منزلته، نحو قوله تعالى: (عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضًى) (المزمل / ٢٠)

وقول جرير: ٤٠ زعم الفرزدق أن سيقتل مربعاً أبشراً بطول سلامة يا مربعُ و «أن» هذه ثلاثية الوضع وهي مصدرية أيضاً، وتنصب الاسم وترفع الخبر خلافاً للكوفيين، زعموا أنها لا تعمل شيئاً، و شرط اسمها أن يكون ضميراً محذوفاً وربما ثبت وهو مختص بالضرورة على الأصح، و شرط خبرها أن يكون جملة، و لا يجوز إفراده، إلا إذا ذكر الاسم فيجوز الأمران و قد اجتمعا في قوله (٨٢):

٥٤

٤١ بأنك ربيع و غيث مربع و أنك هناك تكون الثمالة

٣ أن تكون مفسرة بمنزلة «أى»

نحو: (فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ) (المؤمنون / ٢٧)
(و تُودُوا أَنْ تِلْكُمْ الْجَنَّةُ)
(الأعراف / ٤٣)

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

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

ولها عند مثبتها شروط :

أحدها: أن تقع بين الجملتين كما تقدم.

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

(ص / ٦٤)

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

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

٥٥

بغيره (٨٤)، كما ذكر الزمخشري في قوله تعالى: (ما قلتُ لَهُمْ إِلَّا ما أمرتني به أَنْ اعْبُدُوا
الله)

(المائدة / ١١٧)

أنه يجوز أن تكون مفسرة لفعل القول على تأويله بالأمر، أى: ما أمرتهم إلا بما أمرتني به
أن اعبدوا الله (٨٥).

الرابع: ألا يدخل عليها جار، فلو قلت: «كتبتُ إليه بأن افعل» كانت مصدرية.
مسألة

إذا ولي «أن» الصالحة للتفسير مضارع معه «لا»، نحو: «أشرت إليه أن لاتفعل» جاز رفعه
على تقدير «لا» نافية، و جزمه على تقديرها ناهية، و عليهما ف «أن» مفسرة، و نصبه على
تقدير «لا» نافية و «أن» مصدرية، فإن فُقدت «لا» امتنع الجزم، و جاز الرفع و النصب.

٤٤ أن تكون زائدة

ولها أربعة مواضع :

أحدها

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

الثانى

أن تقع بين «لو» و فعل القسم، مذكورا كقول المسيب: ٤٢ فأقسم أن لو التقينا و أنتم لكان
لكم يوم من الشرّ مظلم
٥٤

أومترو كما كقوله (٨٧): ٤٣ أما و الله أن لو كنت حُرّاً و ما بالحرّ أنت و لا العتيق

الثالث

و هو نادر أن تقع بين الكاف و مخفوضها كقول مجمع بن هلال: ٤٤ عَبَّأْتُ لَهُ رُمْحًا
طويلاً و أَلَّهُ كَأَنَّ قَبَسَ يَعْلى بِهَا حِينَ تُشْرَعُ فِي رِوَايَةٍ مِنْ جِرِّ «قَبَس».»

الرابع

بعد «إذا» كقول أوس بن حجر: ٤٥ فَأَمَهَلَهُ حَتَّى إِذَا أَنْ كَأَنَّهُ مُعَاطَى يَدٍ مِنْ جَمَّةِ الْمَاءِ
غَارِفِ

و زعم الأخفش أنها تزداد فى غير ذلك، و أنها تنصب المضارع كما تجر «من» و الباء
الزائدتان الاسم، و جعل منه (وَمَا لَنَا أَنْ لَا نَتَّوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ)

(إبراهيم / ١٢)

(وَمَا لَنَا أَنْ لَا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ)

(البقرة / ٢٤٦)

و قال غيره: هى فى ذلك مصدرية، ثم قيل: ضمّن «مالنا» معنى «ما منعنا» و فيه نظر؛ لأنه
لم يثبت إعمال الجار و المجرور فى المفعول به، و لأن الأصل ألا تكون «لا» زائدة، و
الصواب: قول بعضهم: إن الأصل: و مالنا فى أن لا نفعل كذا، و إنما لم يجر للزائدة أن
تعمل؛ لعدم اختصاصها بالأفعال بدليل دخولها على الحرف و هو «لو» و «كأن» و على

الاسم و هو «قبس».»

٥٧

تنبيه: ذكر ل «أن» معان أربعة آخر

الشرطية

و إليه ذهب الكوفيون و يرجّحه أمور:

الأول

توارد المفتوحة، و المكسورة على المحل الواحد، و الأصل التوافق، فقري بالوجهين قوله تعالى: (أَفَنضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ) (الزخرف / ٥)

الثاني

مجىء الفاء بعدها كثيراً كقول عباس بن مرداس: ٤٦ أبا خُراشَةَ أَمَّا أَنْتَ ذَانْفَرٍ فَإِنَّ قَوْمِي لَمْ تَأْكُلْهُمُ الضُّبْعُ

الثالث

عطفها على «إن» المكسورة فى قوله (٩١): ٤٧ إِمَّا أَقْمَتَ وَ أَمَّا أَنْتَ مَرْتَحِلًا فَاللَّهُ يَكْلَأُ مَا تَأْتَى وَ مَا تَذَرُ الرِّوَايَةُ بِكَسْرِ «ان» الأولى و فتح الثانية، فلو كانت المفتوحة مصدرية لزم عطف المفرد على الجملة.

٢ النفى

قاله بعضهم فى قوله تعالى: (وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ) (آل عمران / ٧٣)

وقيل: إن المعنى: و لا تؤمنوا بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم من الكتاب إلا لمن تبع دينكم،
و جملة القول اعتراض. إن

٣معنى «إذ»

قاله بعضهم فى قوله تعالى: (بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ

٥٨

مِنْهُمْ)

(ق / ٢)

(يَخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا)

(المتحنه / ١)

و قول الفرزدق: ٤٨ أتغضب أن أذنا قتيبة حزتا جهاراً، ولم تغضب لقتل ابن حازم و
الصواب: أنها فى ذلك كله مصدرية، و قبلها لام العلة مقدره.

٤أن تكون بمعنى «لئلا»

قيل به فى قوله تعالى: (يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا)

(النساء / ١٧٦)

و قول عمرو بن كلثوم: ٤٩ نزلتم منزل الأضياف منا فعجّلنا القرى أن تشتمونا و الصواب:
أنها مصدرية، و الأصل: كراهية أن تضلوا، و مخافة أن تشتمونا، و هو قول البصريين.

إن

ترد على أربعة أوجه

أحدها: أن تكون شرطية

نحو قوله تعالى: (إِنْ يَنْتَهُوا يَغْفِرْ لَهُمْ)

(الأنفال / ٣٨)

و قول الإمام على بن الحسين (عليهما السلام): «إِنْ أُعْطِيَ لَمْ تَشُبْ عَطَاءَ كِ بَمَنْ»

(٩٤).

الثانى: أَنْ تَكُونَ نَافِيَةً

و تدخل على الجملة الاسمية، نحو: (إِنْ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ)

(الملك / ٢٠)

(إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا)

(يونس / ٤٨)

و من ذلك:

٥٩

(وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنُوا بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ)

(النساء / ١٥٩)

أى: و ما أحد من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به، فحذف المبتدأ، و بقيت صفته، و على

الجملة الفعلية، نحو: (إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى)

(التوبة / ١٠٧)

و خرج جماعة على «إِنْ» النافية قوله تعالى: (و لَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِيْمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيْمَا)

(الأحقاف / ٢٦)

أى: فى الذى ما مكناكم فيه، و قيل: زائدة، و يؤيد الأول (مَكَّنَّاكُمْ فِيْمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيْمَا)

نُمكنَ لكم)

(الأنعام / ٦)

و كأنه إنما عدل عن «ما»، لئلا يتكرر فيثقل اللف ١ و قيل: بل هى فى الآية بمعنى «قد» و

إِنَّ مِنْ ذَلِكَ: (فَذَكَرْ إِنَّ نَفَعَتِ الذِّكْرَى)

(الأعلى / ٩)

وقيل في هذه الآية: إِنَّ التقدير: و إن لم تنف مثل: (وَ جَعَلَ لَكُمْ سَرَائِلَ تَقِيكُمْ الْحَرَ)

(النحل / ٨١)

أى: و البرد،

وقيل: إنما قيل ذلك بعد أن عمّم بالتذكير و لزمتهم الحجّة، و قيل: ظاهره الشرط و معناه: ذمهم و استبعاد لنفع التذكير فيهم، كقولك: «عظ الظالمين إن سمعوا منك»، تريد بذلك الاستبعاد لا الشرط.

وقد اجتمعت الشرطية و النافية في قوله تعالى: (وَ لَكِنَّ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ)

(فاطر / ٤١)

الأولى شرطية، و الثانية نافية، جوابٌ للقسم الذى آذنت به اللام الداخلة على الأولى، و جواب الشرط محذوف و جوباً و إذا دخلت على الجملة الاسمية لم تعمل عند سيويه و الفراء، و أجاز الكسايبى و المبرّد إعمالها عمل «ليس»، و سمع من أهل العالية: «إِنْ أَحَدٌ خيراً مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِالْعَافِيَةِ» و «إِنْ ذَلِكَ نَافَعَكَ وَ لَا ضَارَّكَ» و مما يتخرج على الإهمال الذى هو لغة الأكثرين قول بعضهم: «إِنْ قَائِمٌ» و أصله: إِنْ أَنَا قَائِمٌ، فحذفت همزة «أنا» اعتباراً، و أدغمت نون «إِنْ» فى نونها، و حذفت ألفها فى الوصل، و سمع: «إِنْ قَائِمًا» على الإعمال

٤٠

و قول بعضهم: «نقلت حركة الهمزة إلى النون ثم أسقطت على القياس فى التخفيف بالنقل ثم سكنت النون و أدغمت» مردود؛ لأن المحذوف لعله كالثابت، و لهذا تقول: «هذا قاض» بالكسر لا بالرفع؛ لأن حذف الياء لالتقاء الساكنين، فهى مقدرة الثبوت، و حينئذ فيمتنع الإدغام؛ لأن الهمزة فاصلة فى التقدير.

و

٧٧ نحن بنى جَعْدَةَ أربابُ الفَلَجِ نضرب بالسَّيْفِ و نَرْجُو بالفَرَجِ الشاهد فى الثانىء، و أمَّا الأولى فللاستعانء، و قيل: ضمن «تلقوا» معنى «تفضوا» و «نرجو» معنى «نطمع» و قيل: المراد: لا تُلقُوا أنفسكم إلى التهلكة بأيديكم، فحذف المفعول به، و الباء للالءة، أو المراد بسبب أيديكم كما يقال: لا تُفسد أمرَك برأيك.

و كثرت زيادتها فى مفعول «عرفت» و نحوه، و قلت فى مفعول ما يتعدى لاثنين كقوله تعالى: (يسقى بماء واحد)

(الرعد / ٤)

و قد زيدت فى مفعول «كفى» المتعدى لواحد، و منه الحديث النبوى: «كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع» (١٤١) و قوله (١٤٢):

الثالث: المبتدأ

نحو قول النبى (صلى الله عليه و آله و سلم): «كيف بإحداكن إذا نبحتها كلاب الحواب» (١٤٣) و قول العرب: «بحسبك درهم» و منه عند سيبويه: (بأيكم المفتون) (القلم / ٦)

و قال أبو الحسن: «بأيكم» متعلق باستقرار محذوف مخبر به عن «المفتون»، ثم اختلف، فقيل: «المفتون» مصدر بمعنى «الفتنة» و قيل: الباء ظرفية، أى: فى أى طائفة منكم المفتون.

و قول بعضهم: «نقلت حركة الهمزة إلى النون ثم أسقطت على القياس فى التخفيف بالنقل ثم سكنت النون و أدغمت» مردود؛ لأن المحذوف لعله كالثابت، و لهذا تقول: «هذا قاض» بالكسر لا بالرفع؛ لأن حذف الياء لالتقاء الساكنين، فهى مقدرة الثبوت، و حينئذ فيمتنع الإدغام؛ لأن الهمزة فاصلة فى التقدير.

و مثل هذا البحث فى قوله تعالى: (لكننا هوَ الله ربى)

(الكهف / ٣٨)

الثالث: أن تكون مخففة من الثقيلة، و عن الكوفيين: إنكار ذلك كما سيأتي و تدخل على الجملتين فإن دخلت على الاسميه جاز أعمالها كقراءة الحرمين و أبي بكر: (و إن كلاً) ٩٥)

(هود / ١١١)

و يكثر إهمالها، نحو: (و إن كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا)

(الزخرف / ٣٥)

و إن دخلت على الفعل أهملت وجوبا، و الأكثر كون الفعل ماضياً ناسخاً نحو: (و إن كانت لكبيره)

(البقرة / ١٤٣)

و دونه أن يكون مضارعاً ناسخاً، نحو: (و إن يكاد الذين كفروا ليزلقونك)

(القلم / ٥١)

و يقاس على النوعين اتفاقاً، و دون هذا أن يكون ماضياً غير ناسخ، نحو قول عاتكة: ٥٠
شلت يمينك إن قتلت لمسلماً حلت عليك عُقوبه المتعمد و لا يقاس عليه خلافاً
للأخفش، أجاز «إن قام لأنا، و إن قعد لأنت» و دون هذا أن يكون مضارعاً غير ناسخ
كقول بعضهم: «إن يزينك لنفسك، و إن يشينك لهيه» و لا يقاس عليه إجماعاً و حيث
وجدت «إن» و بعدها اللام المفتوحة كما في هذه الأمثلة فاحكم

٦١

عليها بأن أصلها التشديد.

الرابع: أن تكون زائدة

و أكثر ما زيدت بعد «ما» النافية إذا دخلت على جملة فعلية كقول عبيدالله بن الحر الجعفي في رثاء أصحاب الإمام الحسين (عليه السلام): ٥١ و ما إن رأى الراؤون أفضل منهم لدى الموت سادات و زهر قماقمه أو اسميه كقول فروه بن مسيك: ٥٢ فما إن طبنا

جُبْن، ولكن منايانا و دولةً آخرينا وفي هذه الحالة تكفّ عمل «ما» الحجازية كما في البيت، و أمّا قوله (٩٩): ٥٣ بنى عُدانة ما إن أنتم ذهباً و لا صريفاً ولكن أنتم الخزف في روايه من نصب «ذهباً و صريفاً» فخرّج على أنها نافية مؤكدة ل «ما» و زيد على هذه المعاني الأربعة معيان آخران، فزعم قُطْرُب أنها قد تكون بمعنى «قد» كما مر في (إن نَفَعَتِ الذِّكْرَى)

(الأعلى / ٩)

و زعم الكوفيون أنها تكون بمعنى «إذ» و جعلوا منه: (وَأَتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ)

(المائدة / ٥٧)

(لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ)

(الفتح / ٢٧)

و نحوهما ممّا الفعل فيه محقق الوقوع و أجاب الجمهور عن الأولى بأنها شرط جىء بها للتهييج و الإلهاب، كما تقول لابنك: «إن كنت ابني فلا تفعل كذا» و عن آية المشيئة بوجوه:

إِنَّ - أَنْ

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

٦٢

و منه: «واعلموا أن مجازكم على الصراط» (١٠٢) التقدير: و اعلموا استقرار مجازكم على الصراط، لأن الخبر في الحقيقة هو المحذوف من «إستقر أو مستقر» و إن كان جامدا قدر بالكون، نحو: (و أن هذا صراطى مُستقيماً فَاتَّبِعُوهُ)

(الأنعام / ١٥٣)

تقديره: و كون هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه؛ لأن كل خبر جامد يصح نسبه إلى المخبر

عنه بلفظ الكون، تقول: «هذا زيد» و إن شئت قلت: «هذا كائن زيداً» و معناهما واحد و تخفف «أن» بالاتفاق، فيبقى عملها على الوجه الذي تقدم شرحه في «أن» الخفيفة. الثاني: أن تكون لغه في «لعل» كقول بعضهم: «أنت السوق أنك تشتري لنا شيئاً.»

إِنَّ

على وجهين:

أحدهما: أن تكون حرف توكيد، تنصب الاسم و ترفع الخبر، نحو قول كعب ابن زهير: ٥٥ إِنَّ الرَّسُولَ لَكَيْفٌ يَسْتَضَاءُ بِهِ مُهَنْدٌ مِنْ سَيْوفِ اللَّهِ مَسْلُوكٌ قَيْلٌ: و قد تنصبهما في لغه، كقول الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم): «إِنَّ قَعْرَ جَهَنَّمَ سَبْعِينَ

٦٣

خريفاً» (١٠٤) و خرّج على أن القعر مصدر «قَعَرَتِ الْبَثْرُ» إذا بلغت قَعْرَهَا، و «سبعين» ظرف، أي: إن بلوغ قعرها يكون في سبعين عاماً.

وقد يرتفع بعدها المبتدأ فيكون اسمها ضمير شأن محذوفاً كقولاً لرسول (صلى الله عليه و آله و سلم): «إِنَّ مِنْ أَشَدِّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمَصُورُونَ» (١٠٥) الأصل: إنه أي الشأن كما قال الأعشى: ٥٦ إِنَّ مِنْ لَامٍ فِي بَنِي بِنْتِ حَسَّانَ أَلْمَهُ و أَعْصِهِ فِي الْخُطُوبِ و إنما لم تجعل «مَنْ» اسمها؛ لأنها شرطية، بدليل عملها الجزم، و الشرط له الصدر فلا يعمل فيه ما قبله.

و تخريج الكسائي الحديث على زيادة «من» في اسم «إِنَّ» ياباهغير الأخصش من البصريين؛ لأن الكلام إيجاب، و المجرور معرفه على الأصح، و المعنى أيضاً ياباه، لأنهم ليسوا أشد عذاباً من سائر الناس.

و تخفف فتعمل قليلاً، و تهمل كثيراً، و عن الكوفيين: أنها لا تخفف، و أنه إذا قيل: «إِنَّ زيد لمنطلق» ف «إِنَّ» نافية، و اللام بمعنى «إلا»، و يردّه أن منهم من يعملها مع التخفيف، حكى سيويه: «إِنَّ عمراً لمنطلق» و قرأ الحرميان و أبوبكر (و إن كلاً) (١٠٧)

(هود / ١١١)

٦٤

حرف الباء

الباء المفردة

ب (حرف جر)

إشاره

حرف جر لأربعة عشر معنى

الإلصاق

و هو حقيقى ك «أمسكتُ بزيد» إذا قبضتَ على شىء من جسمه أو على ما يحبسه من ثوب و نحوه، ولو قلت: أمسكته، احتمال ذلك و أن تكون منعته من التصرف، و مجازى، نحو: «مررت بزيد» أى: ألصقت مرورى بمكان يقرب من زيد.

التعدية

و تسمى باء النقل أيضاً، و هى المعاقبة للهمزة فى تصيير الفاعل مفعولاً، و أكثر ما تعدى الفعل القاصر، تقول فى «ذهب زيد»: «ذهب بزيد، و أذهبته» و منه: (ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ)
(البقرة / ١٧)

و قرئ فى الشواذ «أذهب الله نورهم» و هى بمعنى القراءة المشهورة و قول المبرد و السهلى: «إن بين التعديتين فرقاً، و إنك إذا قلت: ذهب بزيد، كنت مصاحباً فى الذهاب» مردود بالآية.

ولأن الهمزة و الباء متعاقبتان لم يجرز «أقمت يزيد» و أمّا (تُنبت بالدهن)
(المؤمنون / ٢٠)

فيمن ضم أوله و كسر ثالثه، فخرّج على زيادة الباء، أو على أنها للمصاحبة، فالظرف حال
من الفاعل، أى:

٦٥

مصاحبة للدهن، أو المفعول، أى: تنبت الثمر مصاحباً للدهن، أو أن «أنبت» يأتى بمعنى
«نبت» كقول زهير: ٦٨ رأيت ذوى الحاجاتِ حولَ بيوتهم قطيناً لهم حتى إذا أنبتَ البقلُ
و من ورودها مع المتعدى قوله تعالى: (دَفَعُ اللهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ)
(البقرة / ٢٥١)

و الأصل: دفع بعض الناس بعضاً.

١٣ الاستعانة

وهى الداخلة على آله الفعل، نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «لألف ضربة بالسيف
أهون على من ميته على الفراش فى غير طاعة الله» و قول عبيدالله بن الحرّ الجعفى فى
رثاء أصحاب الإمام الحسين (عليه السلام): ٦٩ تأسوا على نصر ابن بنت نبيهم بأسيا فهم
آساد غيل ضراغمة قيل: و منه باء البسملّة؛ لأن الفعل لا يتأتى على الوجه الأكمل إلاّ بها.

١٤ السببية

نحو قوله تعالى: (إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلِ)
(البقرة / ٥٤)

و قول أبى طالب فى النبى (صلى الله عليه و آله و سلم): ٧٠ و أبيضَ يستسقى الغمامُ
بوجهه ثمال اليتامى عصمةً للأراملِ و منه: «لقيت يزيد الأسد» أى: بسبب لقاىي إياه.
الباء المفردة

٥ المصاحبة

نحو قوله تعالى: (اهْبِطْ بِسَلَامٍ)

(هود / ٤٨)

أى: معه، و قول الزينب الصغرى سلام الله عليها خطاباً للمدينة:

٦٦

٧١ خرجنا منك بالأهلين جمعاً رجعنا لا رجالَ و لا بنينا و قد اختلف فى الباء من قوله

تعالى: (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ)

(النصر / ٣)

ف قيل: للمصاحبة، و الحمد مضاف إلى المفعول، أى: فسبحه حامداً له، أى: نزهه عما

لا يليق به، و أثبت له ما يليق به، و قيل: للاستعانة، و الحمد مضاف إلى الفاعل، أى: سبّحه

بما حمده به نفسه.

٦ الظرفية

نحو قوله تعالى: (نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ)

(القمر / ٣٤)

و قول حسّان: ٧٢ يناديهم يوم الغدير نبيهم بخمّ و أسمع بالرسول منادياً

٧ البدل

كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «أما و الله لو دِدْتُ أن لى بكم ألف فارس من بنى

فارس بن غنم» (١٣٢) و قول قريظ بن أنيف: ٧٣ فليت لى بهم قوماً إذا ركبوا شنوا

الإغارة فرساناً و ركباناً و انتصاب «الإغارة» على أنه مفعول لأجله.

٨ المقابلة

وهي الداخلة على الأعواض، نحو: «اشتريته بألف» و منه: (ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)
(النحل / ٣٢)

و إنما لم نقدرها باء السببية كما قالت المعتزلة و كما قال الجميع في الحديث النبوي «لَنْ
يدْخُلَ أَحَدٌ كُمْ الْجَنَّةَ بِعَمَلِهِ» (١٣٤)؛
٦٧

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

١٩المجاوزه

ك «عَنْ»، فقيل: تختص بالسؤال، نحو: (فاسأل به خبيراً)
(الفرقان / ٥٩)

بدليل (يسألون عَنْ آبائكم)
(الأحزاب / ٢٠)

و قيل: لاتختص به، بدليل قوله تعالى: (يسعى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ و بَأْيْمَانِهِمْ)
(الحديد / ١٢)

و تأول البصريون (فاسأل به خبيراً) على أن الباء للسببية، و زعموا أنها لاتكون بمعنى
«عن» أصلاً، و فيه بعد؛ لأنه لا يقتضى قولك: «سألت بسببه» أن المجرور هو المسؤول
عنه.

١٠الاستعلاء

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

الآية؛ بدليل (هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمُنْتُكُمْ عَلَى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ)

(يوسف / ٦٤)

وقول راشد بن عبد ربّه: ٧٤ أَرَبُّ يَبُولُ الثَّعْلَبَانِ بِرَأْسِهِ؟ ...؛ بدليل تمامه: ... لَقَدْ هَانَ مَنْ
بَالَتَ عَلَيْهِ الثَّعَالِبُ

١١ التبعيض

أثبت ذلك الأُصمعيّ و الفارسيّ و القُتبيّ ابن مالك، قيل: و الكوفيون، و جعلوا منه:

(عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ)

(الإنسان / ٦)

قيل: و منه: (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ)

(المائدة / ٦)

و الظاهر أن الباء فيهما

٦٨

للإلصاق و قيل: هي في آية الوضوء للاستعانة، و إن في الكلام حذفاً و قلباً؛ فإن «مسح»
يتعدى إلى المزال عنه بنفسه، و إلى المزيل بالباء، فالأصل: امسحوا رؤوسكم بالماء.

١٢ القسم

و هو أصل أحرفه، و لذلك خصت بجواز ذكر الفعل معها، نحو قول أمير المؤمنين (عليه

السلام): «فَأَقْسَمَ بِاللَّهِ يَا بَنِي أُمِّيَّةَ عَمَّا قَلِيلٍ لَتَتَعْرِفَنَهَا فِي أَيَدِي غَيْرِكُمْ وَ فِي دَارِ عَدْوِكُمْ»

(١٣٦) و دخولها على الضمير، نحو: «بِكَ لِأَفْعَلَنَّ» و استعمالها في القسم الاستعطافي،

نحو: «بِاللَّهِ هَلْ قَامَ زَيْدٌ؟» أي: أسألك بالله مستحلفاً.

١٣ الغاية

نحو: (وَقَدْ أَحْسَنَ بِي)

(يوسف / ١٠٠)

أى: إلى و قيل: ضمن «أحسن» معنى «الطف».»

١١٤ التوكيد

وهي الزائدة، و زيادتها في ستة مواضع:

أحدها: الفاعل، و زيادتها فيه واجبة، و غالبه، و ضرورة. فالواجبة في نحو: «أحسنُ بزيد»

في قول الجمهور: إن الأصل: أحسنَ زيدَ بمعنى «صارذا حُسن»، ثم غيرت صيغة الخبر

إلى الطلب، و زیدت الباء إصلاحاً للـ ١

و أمّا إذا قيل: بأنه أمر لفظاً و معنى و أن فيه ضمير المخاطب مستتراً فالباء مُعديّة مثلها في

«أمرُّ بزيد» و الغالبة في فاعل «كفى»، نحو: (كفى بالله شهيداً)

(الرعد / ٤٣)

و قال الزجاج: دخلت لتضمن «كفى» معنى «إكتف» و هو من الحسن بمكان،

و يصححه قولهم: «أتقى الله امرؤٌ فعلٌ خيراً يثبُ عليه» أى: ليتق و ليفعل؛ بدليل جزم

«يثبُ»

٤٩

و يوجه قولهم: «كفى بهند» بترك التاء، فإن احتج بالفاصل فهو مجوز لا موجب؛ بدليل

(و ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ)

(الأنعام / ٥٩)

فإن عورض بقولك: «أحسنُ بهند» فالتاء لا تلحق صيغ الأمر، و إن كان معناها الخبر.

قالوا: و من مجيء فاعل «كفى» هذه مجرداً من الباء قول سُحيم: ٧٥ عَمِيرَةٌ وَدَعَّ إِنُّ

تَجَهَّرَتْ غاديا كفى الشيبُ و الإسلامُ للمرءِ ناهيا و وجه ذلك على ما اخترناه: أنه لم

يستعمل «كفى» هنا بمعنى «إكتف» و لا تزداد الباء في فاعل «كفى» التي بمعنى «أجزأ و

أغنى» و لا التى بمعنى «وقى» و الأولى متعدية لواحد كقول أمير المؤمنين (عليه السلام):
«كفاك أدباً لنفسك اجتنابُ ما تكرههُ من غيرك» (١٣٨) و الثانية متعدية لاثنين، نحو
(و كفى الله المؤمنين القتال)

(الأحزاب / ٢٥)

و الضرورة كقول قيس بن زهير: ٧٦ ألم يأتيك و الأنباء تنمى بما لاقت لبون بنى زياد و
قال ابن الضائع: إن الباء متعلقه ب «تنمى»، و إن فاعل «يأتى» مضمر، فالمسألة من باب
الإعمال.

الثانى: مما تزداد فيه الباء المفعول، نحو قوله تعالى: (و لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ)

(البقرة / ١٩٥)

(و هُزِّيْ إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ)

(مريم / ٢٥)

و قوله (١٤٠):

٧٠

٧١

تنبيه من الغريب أنها زيدت فيما أصله المبتدأ و هو اسم «ليس» بشرط أن يتأخر إلى
موضع الخبر كقراءة بعضهم: (لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تُؤْكُوا)

(البقرة / ١٧٧)

بنصب «البرّ.»»

الرابع: الخبر، و هو ضربان: غير موجب فينقاس، نحو قوله تعالى: (قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ

بِوَكِيلٍ)

(الأنعام / ٦٦)

و قول الإمام على بن الحسين (عليهما السلام): «و ما أنا بأظلم من تاب إليك فعدت عليه»

(١٤٤) و موجب فيتوقف على السماف و هو قول الأخفش و من تابعه، و جعلوا منه قوله

تعالى: (جَزَاء سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا)

(يونس / ٢٧)

و الأولى تعليق «بمثلها» باستقرار محذوف هو الخبر.

الخامس: الحال المنفى عاملها كقول القحيف: ٧٩ فما رَجَعَتْ بخائبةً ركابٌ حكيمٌ بن
المسيب مُنتَهَاها و قوله (١٤٤): ٨٠ كائن دُعِيَتْ إلى بأساء دَاهِمَةٌ فما انبعثتُ بمزؤود و لا
وَ كَلِ بَجَلٌ بَلٌ بَلَةٌ ذكر ذلك ابن مالك

و خالفه أبو حيان، و خرج البيتين على أن التقدير: بحاجة خائبة و بشخص مزؤود، أى:
مدعور و يريد بالمزؤود نفسه على حد قولهم: «رأيت منه أسداً» و هذا التخريج ظاهر فى
البيت الأول دون الثانى؛ لأن صفات الذم إذا نفيت على سبيل المبالغة لم ينتف أصلها و
لهذا قيل فى قوله تعالى:

٧٢

(و ما رَبُّكَ بِظَلَّامٍ)

(فصلت / ٤٤)

إن «فعالاً» هنا ليس للمبالغة بل للنسب أى: و ما ربك بذى ظلم؛ لأن الله تعالى لا يظلم
الناس شيئاً و لا يقال: «لقيت منه أسداً أو بحراً» أو نحو ذلك إلا عند قصد المبالغة فى
الوصف بالإقدام و الكرم.

السادس: التوكيد بالذم و العين، و جعل منه بعضهم قوله تعالى: (يَتَرَبَّصْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ)
(البقرة / ٢٢٨)

وفيه نظر؛ إذ حق الضمير المرفوع المتصل المؤكد بالذم أو العين أن يؤكد أولاً
بالمنفصل ك «قامتم أنتم أنفسكم.»

بَجَلٌ

على وجهين

حرف بمعنى «نعم»

واسم وهى على قسمين:

اسم فعل بمعنى «يكفى»

واسم مرادف لـ «حسب» و يقال على الأول: «بجلنى» و هو نادر، و على الثانى: «بجلى». (بل)

حرف إضراب، فإن تلاها جملة كان معنى الإضراب إما إبطال، نحو: (وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ، بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ)

(الأنبياء / ٢٦)

أى: بل هم عباد، و نحو: (أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ)

(المؤمنون / ٧٠)

و إما الانتقال من غرض إلى آخر، نحو قوله تعالى: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَرَكَى وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى بَلْ تُؤَثِّرُونَ الْحَيَوَةَ الدُّنْيَا)

(الأعلى / ١٤ ١٦)

و قول الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم) فى على (عليه السلام): «ما أنا انتجيتة بل الله انتجاه» (١٤٧) و هى فى ذلك كله حرف ابتداء لاعاطفة على الصحيح.

٧٣

و إن تلاها مفرد فهى عاطفة، ثم إن تقدمها أمر أو إيجاب كـ «اضرب زيدا بل عمرا» و

«قام زيد بل عمرو» فهى تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه، فلا يحكم عليه بشى و تثبت

الحكم لما بعدها، و إن تقدمها نفي أو نهى فهى لتقرير ما قبلها على حالته، و جعل ضده

لما بعدها، نحو: «ما قام زيد بل عمرو» و «لا يقيم زيد بل عمرو» و أجاز المبرد و

عبدالوارث أن تكون ناقلة معنى النفي و النهى إلى ما بعدها.

و تزداد قبلها «لا» لتوكيد الإضراب (١٤٨) بعد الإيجاب كقوله (١٤٩):

بَلَّةٌ

بلى على ثلاثة أوجه

١ اسم ل «دع»

٢ و مصدر بمعنى الترك

٣ و اسم مرادف ل «كيف»

و ما بعدها منصوب على الأوّل و مخفوض على الثانى و مرفوع على الثالث و فتحها بناء على الأوّل و الثالث و إعراب على الثانى .

وقد روى بالأوجه الثلاثة قول كعب بن مالك يصف السيوف:

٧٤

٨٣ تذّر الجَمَاجِمَ ضاحياً هاماتها بَلَّةُ الأَكْفِ كأنّها لم تُخَلَقِ و إذا قيل: «بَلَّةُ الزيدَيْنِ أو المسلمين أو أحمداً أو الهندات» احتملت المصدرية و اسم الفعل .

و من الغريب أن فى البخارى فى تفسير آلم السجدة: يقول الله تعالى: (أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر ذخراً من بله ما أطلعتهم عليه) (١٥٢) فاستعملت معربة مجرورة ب «من» خارجة عن المعانى الثلاثة و فسرها بعضهم ب «غير» و هو ظاهر و بهذا يتقوى من يعدّها فى ألفاظ الاستثناء .

بلى

حرف جواب تختصّ بالنفى و تفيد إبطاله

سواء كان مجرداً، نحو: (زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بلى و ربّى)

(التغابن / ٧)

أم مقروناً بالاستفهام حقيقياً كان، نحو قول أم سلمة: قلت يا رسول الله أأنت من أهلكت؟

(ف) قال: «بلى» (١٥٣)

أو توبيخياً، نحو: (أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَ نَجْوَاهُمْ بلى)

(الزخرف / ٨٠)

أو تقريرياً، نحو: (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بلى)

(الأعراف / ١٧٢)

أجروا النفي مع التقرير مُجرى النفي المجرد في رده ب «بلى» و لذلك قال ابن عباس و غيره: لو قالوا: «نعم» لكفروا و وجهه: أن «نعم» تصديق للمخبر بنفى أو إيجاب و لذلك قال جماعة من الفقهاء: لو قال: أليس لى عليك الف؟ فقال: «بلى» لزمته،

٧٥

ولو قال: «نعم» لم تلزمه و قال آخرون: تلزمه فيهما، و جروا فى ذلك على مقتضى العرف لا اللغة.

بَيِّنَات

و يقال: «مَيِّدًا» بالميم و هو اسم ملازم للإضافة إلى «أن» وصلتها، وله معنيان:

أحدهما

«غير» إلا أنه لا يقع مرفوعاً و لا مجروراً، بل منصوباً و لا يقع صفه و لا استثناء متصلاً، و إنما يستثنى به فى الانقطاع خاصة، و منه الحديث النبوى: «نحن الآخرون و نحن السابقون يوم القيامة بيد أن كل أمة أوتيت الكتاب من قبلنا» (١٥٤).

الثانى

أن تكون بمعنى «من أجل» و منه الحديث النبوى: «أنا أفصح من نطق بالضادّ بيد أنّى من قريش و استرضعت من بنى سعد بن بكر» (١٥٥) و قال ابن مالك و غيره: إنها هنا بمعنى «غير» على حد قول النابغة الذبياني: ٨٤ و لا عيب فيهم غير أنّ سيوفهم بهنّ قُلُول من قِراع

الكتائب

٧٦

حرف التاء

التاء المفردة

محركة في أوائل الأسماء، و محركة في أواخرها و محركة في أواخر الأفعال، و مسكنة في أواخرها. فالمحركة في أوائل الأسماء حرف جر معناه القسم، و تختص بالتعجب و باسم الله تعالى، نحو قوله (١٥٧): ٨٥ تالله لولا الله ما اهتدينا و ما تصدقنا و ما صلينا و ربّما قالوا: «تربّي» و «تربّ الكعبة» و «تالرحمن». قال الزمخشري في (وتالله لأكيدن أصنامكم) (الأنبياء / ٥٧)

إنّ الباء هي الأصل و التاء بدل من الواو المبدلة منها و إنّ التاء فيها زيادة معنى و هو التعجب كأنه تعجب من تسهّل الكيد على يده و تأتبه (١٥٨).

٧٧

و المحركة في أواخرها حرف خطاب، نحو: «أنت» و المحركة في أواخر الأفعال ضمير، نحو: «قمت» و التاء الساكنة في أواخر الأفعال حرف وضع علامة للتأنيث ك «قامت» و ربما وصلت هذه ب «ثم» و «رب» و الأكثر تحريكها معهما بالفتح.

٧٨

حرف التاء

تَمْ

اسم يشار به إلى المكان البعيد

نحو: (و أزلّفنا ثمّ الآخريّن)

(الشعراء / ٦٤)

هو ظرف لا يتصرف، فلذلك غلّط من أعربه مفعولاً ل «رأيت» في قوله تعالى: (وَ إِذَا رَأَيْتَ تَمْ رَأَيْتَ)

(الإنسان / ٢٠)

ولا يتقدمه حرف التنبيه ولا يتأخر عنه كاف الخطاب.

ثُمَّ

إشارة

و يقال فيها: «فُمَّ» كقولهم في «جدث»: «جدف» حرف عطف يقتضى ثلاثة أمور:

١ التشيريك فى الحكم

٢ و الترتيب

٣ و المهلة، و فى كل منها خلاف.

أفأما التشيريك

فزعم الأخفش و الكوفيون أنه قد يتخلف، و ذلك بأن تقع

٧٩

زائدة، فلا تكون عاطفة البتة (١٦٠)، و حملوا على ذلك قوله تعالى: (حتى إذا ضاقت
عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَ ضَاقتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ
تَابَ عَلَيْهِمْ)

(التوبة / ١١٨)

و خرّجت على تقدير الجواب.

٢ و أما الترتيب

فخالف قوم فى اقتضائها إياه، تمسكاً بقوله تعالى: (خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ، ثُمَّ جَعَلَ

مِنْهَا زَوْجَهَا)

(الزمر / ٦)

و قول أبي نواس: ٨٦ إن من ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جدّه

و الجواب عن الآية من وجوه

منها: أن العطف على محذوف، أى: من نفس واحدة، أنشأها ثم جعل منها زوجها.

منها: أن العطف على «واحدة» على تأويلها بالفعل، أى: من نفس توحدت، أى: انفردت،

ثم جعل منها زوجها.

منها: أن «ثم» لترتيب الإخبار لا لترتيب الحكم، و أنه يقال: «بلغنى ما صنعت اليوم ثم ما

صنعت أمس أعجب» أى: ثم أخبرك أن الذى صنعته أمس أعجب. ثم

و الأولان أنفع من هذا الجواب؛ لأنهما يصححان الترتيب و المهلة، و هذا يصحح

الترتيب فقط؛ إذ لا تراخى بين الإخبارين، و لكن الجواب الأخير أعم؛

٨٠

لأنه يصح أن يجاب به عن البيت أيضاً (١٦٢) و أجاب ابن عصفور عن البيت بأن المراد

أن الجد أتاه السؤدد من قبل الأب و الأب من قبل الابن.

٣ و أمّا المهلة

فزعم الفراء أنها قد تتخلف، بدليل قولك: «أعجبنى ما صنعت اليوم ثم ما صنعت أمس

أعجب»؛ لأن «ثم» فى ذلك لترتيب الإخبار، و لا تراخى بين الإخبارين.

مسألة أجرى الكوفيون «ثم» مجرى الفاء و الواو، فى جواز نصب المضارع المقرون بها

بعد فعل الشرط، و استدللّ لهم بقراءة الحسن: (و من يخرج من بيته مهاجراً إلى الله و

رسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله)

(النساء / ١٠٠)

بنصب «يدرك» و أجراها ابن مالك مجراها بعد الطلب، فأجاز فى قوله (صلى الله عليه

و آله و سلم): «لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم الذى لا يجرى ثم يغتسل فيه» (١٦٣)

ثلاثة أوجه:

الرفع بتقدير: ثم هو يغتسل، و به جاءت الرواية،
و الجزم بالعطف على موضع فعل النهى،
و النصب قال: بإعطاء «ثم» حكم و او الجمف فتوهم تلميذه أبو زكريا النووى أن المراد:
إعطاؤها حكمها فى إفادة معنى الجمف فقال:

٨١

لا يجوز النصب؛ لأنه يقتضى أن المنهى عنه الجمع بينهما، دون أفراد أحدهما، و هذا لم
يقله أحد، بل البول منهى عنه، سواء أراد الاغتسال فيه أو منهام لا، انتهى و إنما أراد ابن
مالك إعطاءها حكمها فى النصب، لا فى المعية أيضاً.

٨٢

حرف الجيم

جَلَلٌ

حرف بمعنى: «نعم» حكاة الزجاج فى كتاب الشجرة و اسم بمعنى:

«عظيم»

أو «يسير»

أو «أجل».

فمن الأول قول حارث بن و علة: ٨٧ قومي هُم قتلوا، أميم، أخى و إذا رَمَيْتُ يصيبني
سَهْمِي فَلْتَنَ عَفْوَتُ لَأَعْفُونَ جَلالاً و لْتَنَ سَطَوْتُ لَأَوْهِنَ عَظْمِي
و من الثانى: قول أمير المؤمنين (عليه السلام) فى رثاء النبى (صلى الله عليه و آله و سلم):
«و إنَّ المُصابَ بك لَجَليلٌ و إنَّه قَبلك و بعدك لَجَلَلٌ» (١٦٥).

و من الثالث قولهم: «فعلتُ كذا من جَللك.»

٨٣

جِير

بالكسر على أصل التقاء الساكنين كـ «أمس»، و بالفتح للتخفيف كـ «أين» حرف جواب بمعنى: «نعم» لا اسم بمعنى «حقاً» فتكون مصدراً، و لا بمعنى: «أبدأ» فتكون ظرفاً، و إلاّ أُعربت و دخلت عليها «أل».»

٨٤

حرف الحاء

حاشا

على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون فعلاً متعدياً متصرفاً، تقول: حاشيته، بمعنى: «استثيته» و يدل على تصرفه قول النابغة الذبياني: ٨٨ و لا أرى فاعلاً في الناس يشبهه و لا أحاشى من الأقسام من أحد

٨٥

«حاشاً لله» بالتنوين كما يقال: «براءة لله من كذا» و إنّما ترك التنوين في قراءة الأكثر؛ لبناء «حاشا»؛ لشبهها بـ «حاشا» الحرفية.

الثالث: أن تكون للاستثناء، فذهب سيويه و أكثر البصريين إلى أنها حرف دائماً بمنزلة «إلا» لكنّها تجر المستثنى، و ذهب جماعة إلى أنها تستعمل كثيراً حرفاً جارياً، و قليلاً فعلاً متعدياً جامداً؛ لتضمّنه معنى «إلا» و سمع: «اللهم اغفر لي و لمن يسمع حاشا الشيطان و أبا الأصبح.»

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

حتى

إشارة

حَتَّى حرف يأتي لأحد ثلاثة معان
و هذا أقلها و قلّ من يذكره، و تستعمل على ثلاثة أوجه:

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

أحدها أن تكون حرفاً جارياً بمنزلة «إلى» في المعنى و العمل

و لكنها تخالفها في ثلاثة أمور:

الأول

أن لمخفوضه شرطين،

أحدهما عام، و هو أن يكون ظاهراً لامضمراً،

٨٦

كقوله (١٦٩): ٨٩ فينا الرسول و فينا الحق نتبعه حتى الممات و نصر غير محدود خلافاً
للكوفيين و المبرّد، فأما قوله (١٧٠): ٩٠ فلا و الله لا يلفى أناس فتى حتاك يابن أبي زياد
فضرورة.

و الشرط الثاني خاصّ بالمسبوق بذى أجزاء، و هو أن يكون المجرور آخرأ، نحو: «أكلت
السمكة حتى رأسها» أو ملاقياً لآخر جزء، نحو: (سلامٌ هي حتى مطلع الفجرِ)
(القدر / ٥)

و لا يجوز «سرت البارحة حتى ثلثها أو نصفها.»»

الثاني

أنها إذا لم تكن معها قرينه تقتضى دخول ما بعدها

كما في قوله: ٩١ ألقى الصحيفة كي يخفف رَحْله و الزاد حتى نعله ألقاها أو عدم دخوله

كما في قوله (١٧٣): ٩٢ سقى الحيا الأرض حتى أمكن عُزيت لهم فلا زال عنها الخيرُ

مَجْدُوداً حمل على الدخول و يحكم فى مثل ذلك لما بعد «إلى» بعدم الدخول حملاً على الغالب فى البابين. هذا هو الصحيح خلافاً لبعضهم.

٨٧

جاء فى الحديث النبوى: «أنا بك و إليك» (١٧٥)، و «سرت من البصرة إلى الكوفة» و لا يجوز «حتى زيد و حتى عمرو و حتى الكوفة.»»

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

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

و ممّا انفردت به «حتى»: أنه يجوز وقوع المضارع المنصوب بعدها، نحو: «سرت حتى أدخلها» و ذلك بتقدير: «حتى أن أدخلها»، و «أن» المضمرة و الفعل فى تأويل مصدر مخفوض ب «حتى» و لا يجوز «سرت إلى أدخلها»، و إنما قلنا: إن نصب بعد «حتى» ب «أن» مضمرة لا بنفس «حتى» كما يقول الكوفيون؛ لأن «حتى» قد ثبت أنها تخفض الأسماء و ما يعمل فى الأسماء لا يعمل فى الأفعال و كذا العكس.

و ل «حتى» الداخلة على المضارع المنصوب ثلاثة معان:

مرادفة «إلى»»

نحو قوله تعالى: (حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى)

(طه / ٩١)

و قول الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم): «على مع القرآن و القرآن مع على لا يفترقان حتى يردا على الحوض»»

و مرادفه «كى» التعليلية

نحو: (هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مِنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا)
(المنافقون / ٧)

و يحتملها (فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ)
(الحجرات / ٩)

٨٨

و مرادفة «إلا» في الاستثناء

كقول المقنّع الكندي: ٩٣ ليس العطاء من الفضول سماحةً حتى تجودَ و ما لَدَيْكَ قليلٌ؛
لأن ما بعدها ليس غايةً لما قبلها و لا مسبباً عنه.
و لا ينتصب الفعل بعد «حتى» إلا إذا كان مستقبلاً، ثم إن كان استقباله بالنظر إلى زمن
التكلم فالنصب واجب، نحو: (لَنْ نُبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى)
(طه / ٩١)

و إن كان بالنسبة إلى ما قبلها خاصةً فالوجهان، نحو: (وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَ
الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهَ)
(البقرة / ٢١٤)

فإن قولهم إنما هو مستقبل بالنظر إلى الزلزال، لا بالنظر إلى زمن قصّ ذلك علينا.
و كذلك لا يرتفع الفعل بعد «حتى» إلا إذا كان حالاً، ثم إن كانت حالته بالنسبة إلى
زمن التكلم فالرفع واجب، كقولك: «سرتُ حتى أدخلها» إذا قلت ذلك و أنت في حالة
الدخول، و إن كانت حالته ليست حقيقيةً، بل كانت محكيةً، رُفِفَ و جاز نصبه إذا لم
تقدر الحكاية، نحو: (وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ)
(البقرة / ٢١٤)

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

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

أن يكون حالاً أو مؤولاً بالحال كما مثلنا.

الثانى

أن يكون مسبباً عما قبلها

فلا يجوز «سرتُ حتى تطلعُ الشمس»؛ لأنَّ طلوع الشمس لا يتسبب عن السير.

الثالث

أن يكون فضله

فلا يصح فى نحو: «سيرى حتى أدخلها»؛ لثلا يبقى

٨٩

المبتدأ بلا خبر، و لا فى نحو: «كان سيرى حتى أدخلها» إن قدرت «كان» ناقصة، فإن قدرتها تامة أو قلت: «سيرى أمس حتى أدخلها» جاز الرفع إلا إن علقت «أمس» بنفس السير، لا باستقرار محذوف.

الثانى من أوجه «حتى»: أن تكون عاطفة

أن تكون عاطفة بمنزلة الواو فى اللفظ و المعنى، إلا أن بينهما فرقاً من ثلاثة أوجه:

الأول

أن لمعطوف «حتى» ثلاثة شروط:

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

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

تمتنع حيث يمتنع .

ثالثها: أن يكون غايته لما قبلها إما في زيادة أو نقص و قد اجتمعا في قوله (١٧٨): ٩٤

قَهْرنا كم حَتَّى الكماء، فأنتم تهابوننا حَتَّى بَيْننا الأصاغرا

٢ الفرق الثاني

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

٣ الفرق الثالث

أنها إذا عطفت على مجرور أعيد الخافض، فرقاً بينها و بين الجارة، فتقول: «مررتُ بالقوم

حتى بزید» ذكر ذلك ابن الخباز و أطلقه، و قيده

٩٠

ابن مالك بأن لا يتعين كونها للعطف، نحو قوله (١٧٩): ٩٥ جُوذِيْمناك فاضراً في الخلق

حَتَّى بائس دان بالإساءة ديناو هو حسن .

تنبيه العطف ب «حتى» قليل، و أهل الكوفة ينكرونه، و يحملون نحو: «جاء القوم حتى

أبوك، و رأيتهم حتى أباك، و مررت بهم حتى أبيك» على أن «حتى» فيه ابتدائية، و أن

ما بعدها على إضمار عامل .

الثالث من أوجه «حتى»: أن تكون حرف ابتداء

أى: حرفاً تبتدأ بعده الجمل، فتدخل على الجملة الاسمية كقول جرير: ٩٦ فما زالت

القتلى تَمْجُّ دماءها بدجلة حَتَّى ماء دجلة أشكلُ و على الفعلية التي فعلها مضارع كقول

حسان: ٩٧ يَغشون حَتَّى ما تَهْرُ كلابهم لا يسألون عن السوادِ المُقبِلو على الفعلية التي

فعلها ماض، نحو قوله تعالى: (حَتَّى عَفَوا و قالوا)

(الأعراف / ٩٥)

و قول الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم): «فلم أزل أنا و على في شيء واحد حتى

و لا محلّ للجمله الواقعة بعد «حتّى» الابتدائية و قد يكون الموضع صالحاً لأقسام «حتى»
الثلاثة كقولك: «أكلت السمكه حتى رأسها» فلك أن تخفض على معنى «إلى» و أن
تنصب على معنى الواو، و أن ترفع على الابتداء، و أوجب البصريون حينئذ أن تقول:
مأكول؛ لأن في الرفع مع حذف الخبر تهيئة العامل للعمل مع قطعه عنه و قد روى
بالأوجه الثلاثة قوله (١٨٣): ٩٨ عمّمتهم بالندی حتى غواتهم فكنت مالک ذی غی و ذی
رشدو إذا قلت: «قام القوم حتى زيد قام» جاز الرفع و الخفض دون النصب و كان لك
في الرفع أوجه، أحدها: الابتداء، و الثاني: العطف، و الثالث: إضمار الفعل، و الجمله التي
بعده خبر على الأول، و مؤكده على الثاني، كما أنها كذلك مع الخفض، و أمّا على
الثالث فتكون الجمله مفسّرة.

حيث

حيث و طيئ تقول: «حوث» وفي الثاء فيهما: الضمّ تشبيهاً بالغايات؛ لأنّ الإضافة إلى
الجمله كلا إضافة؛ لأنّ أثرها و هو الجرّ لا يظهر (١٨٤)، و الكسر على أصل التقاء
الساكنين، و الفتح، للتخفيف.

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

(الأعراف / ١٨٢)

بالكسر تحتملها و تحتمل لغة البناء على الكسر و هي للمكان اتفاقاً، قال الأخفش: و قد
ترد للزمان، و الغالب كونها في محلّ نصب على الظرفية أو خفض ب «من» و قد تخفض
بغيرها كقول زهير بن أبي سلمى: ٩٩ فشدّ و لم تُفزع بيوت كثيرةً لدى حيث ألقّت رحلها
أمّ قشعم

وقد تقع مفعولاً به وفاقاً للفارسي، و حمل عليه: (الله أعلمُ حيثُ يجعلُ رسالتهُ)
(الأنعام / ١٢٤)

؛ إذ المعنى: أنه سبحانه و تعالى يعلم نفس المكان المستحقّ لوضع الرسالة فيه، لا شيئاً في المكان و ناصبها «يعلم» محذوفاً مدلولاً عليه «أعلم» لا ب «أعلم» نفسه؛ لأن أفعل التفضيل لا ينصب المفعول به فإن أوّلتهب «عالم» جاز أن ينصبه في رأى بعضهم.
و تلزم «حيث» الإضافة إلى الجملة اسمية كانت أو فعلية و إضافتها إلى الفعلية أكثر، نحو قول الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم): «اللهم أدر الحقّ مع على حيث دار» و من ثمّ رُجِحَ النصب في نحو: «جلست حيث زيدا أراه» و ندرت إضافتها إلى المفرد كقول فاطمة الزهراء (عليها السلام) في رثاء النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): ١٠٠ فأنت و الله خيرُ الخلق كلهم و أصدقُ الناس حيث الصدق والكذب و الكسايي يقيسه. قال أبو الفتح في كتاب التمام: و من أضاف «حيث» إلى المفرد أعربها، انتهى.

٩٣

وروى: ١٠١ أما ترى حيث سهيل طالعا نجماً يضيء كالشهاب لامعاً بفتح الثاء من «حيث» و خفض «سهيل» و «حيث» بالضم و «سهيل» بالرفف أى: موجود، فحذف الخبر و إذا اتصلت بها «ما» الكافّة ضمّنت معنى الشرط و جزمت الفعلين كقوله (١٨٩): ١٠٢ حيثما تستقم يقدر لك الل هُ نجاحاً في غابر الأزمانو هذا البيت دليل على مجيئها للزمان.

٩٤

حرف الخاء

خلا

على وجهين:

أحدهما: أن تكون حرفاً جارياً للمستثنى

ثم قيل: موضعها نصب عن تمام الكلام، و قيل: تتعلق بما قبلها من فعل أو شبهه على

قاعدة أحرف الجر، و الصواب:

الأول؛ لأنها لا تعدى الأفعال إلى الأسماء، أى: لا توصل معناها إليها، بل تزيل معناها عنها فأشبهت في عدم التعدية الحروف الزائدة) ١٩٠. و الثانى: أن تكون فعلاً متعدياً ناصباً له، و فاعلها على الحد المذكور فى فاعل «حاشا» و الجملة مستأنفة أو حالية، على خلاف فى ذلك و تقول: «قاموا خلا زيداً» و إن شئت خفضت إلا فى نحو قول لبيد:

٩٥

١٠٣ إلا كل شىء ما خلا الله باطل و كل نعيم لا محالة زائل

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

على الأول: قاموا خالين زيداً،

و على الثانى: قاموا وقت خلوهم زيداً،

و هذا الخلاف المذكور فى محلها خافضة و ناصبة ثابت فى «حاشا وعدا»، و قال ابن

خروف: على الاستثناء كانتصاب «غير» فى «قاموا غير زيد.»

٩٦

حرف الراء

رَبّ

حرف جرّ

خلافاً للكوفيين فى دعوى اسميته و قولهم: إنه أخبر عنه فى قول ثابت بن قطنه: ١٠٤ إن يقتلوك فإنّ قتلك لم يكن عاراً عليك و ربّ قتل عار ممّنوف بل «عار» خبر لمحدوف و الجملة صفة للمجرور أو خبر له؛ إذ هو فى موضع مبتدأ كما سيأتى.

وليس معناه التقليل دائماً خلافاً للآكثرين، و لا التكثير دائماً، خلافاً لابن درستويه و
جماعه، بل ترد للتكثير كثيراً و للتقليل قليلاً.

فمن الأوّل

قوله تعالى: (رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ)

(الحجر / ٢)

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

٩٧

و من الثاني

قوله (١٩٤): ١٠٥ ألا ربّ مولود و ليس له أب و ذى و كدّ لم يلدّه أبوان أراد عيسى و آدم
على نبينا و آله و عليهما الصلاة و السلام.

و تنفرد «ربّ» من سائر حروف الجرّ بوجوب تصديرها و وجوب تنكير مجرورها، و
نعتة إن كان ظاهراً، و إفراده و تذكيره و تمييزه بما يطابق المعنى إن كان ضميراً، و غلبه
حذف معدّها و مضيه، و إعمالها محذوفة بعد الفاء كثيراً، و بعد الواو أكثر، و بعد «بل»
قليلاً، و بدونهنّ أقل كقول ربيعة بن مقروم الضبي: ١٠٦ فإن أهلك فذى لهب لظاه على
يكاد يلتهبُ التهاباً و قول كعب بن مالك: ١٠٧ و سائله تُسائل ما لقينا ولو شهدتْ أرّتنا
صابرينا و قول رؤبة: ١٠٨ بل بلد ذى صُعد و آكام تُخشى مراديه و هجر ذوّاب ربّ و قول
جميل: ١٠٩ رسم دار و قفتُ في طلّله كدتُ أقضي الحياةً من جَلّله

٩٨

و بأنها زائدة في الإعراب دون المعنى، فمحل مجرورها في نحو: «ربّ رجل صالح
عندي» رفع على الابتدائية، و في نحو: «رب رجل صالح لقيت» نصب على المفعولية،
و في نحو: «ربّ رجل صالح لقيته» رفع أو نصب كما في قولك: «هذا لقيته» و بجواز
مراعاة محلّه كثيراً و إن لم يجوز نحو: «مررت بزید و عمراً» إلا قليلاً و إذا زيدت «ما»

بعدها، فالغالب أن تكفّها عن العمل و أن تهيئها للدخول على الجمل الفعلية و أن يكون الفعل ماضياً لفظاً و معنى كقول ابن عباس فيعلى (عليه السلام): «فلربما رأيتهُ يخرج حاسراً بيده السيف إلى الرجل الدّراع فيقتله» (١٩٩) و من إعمالها قول عدى بن الرعلاء: ١١٠ ربّما ضربه بسيف صقيل بين بصرى و طعنه نجلاء و من دخولها على الجملة الاسمية قول أبى دؤاد: ١١١ ربّما الجامل المؤبّل فيهم و عناجيج بينهنّ المهاروقيل: لا تدخل المكفوفة على الاسمية أصلاً و إن «ما» فى البيت نكرة موصوفة و «الجمال» خبر ل «هو» محذوفاً و الجملة صفة ل «ما» و من دخولها على الفعل المستقبل (ربّما يؤدّ الذين كفروا) (الحجر / ٢)

و فى «ربّ» ستّ عشرة لغة: ضمّ الراء و فتحها و كلاهما مع التشديد

٩٩

و التخفيف و الأوجه الأربعة مع تاء التأنيث ساكنة أو محرّكة و مع التجردّ منها، فهذه اثنتا عشرة و الضمّ و الفتح مع إسكان الباء و ضمّ الحرفين مع التشديد و التخفيف.

١٠٠

حرف السين

السين المفردة

حرف يختصّ بالمضارف و يخلّصه للاستقبال كقول حسّان: ١١٢ و قال سأعطى الراية اليوم صارماً كميّاً محبّاً للإله موالياً و معنى قول المعربين فيها: «حرف تنفيس»، حرف توسيف و ذلك أنها نقلت المضارع من الزمن الضيق و هو الحال إلى الزمن الواسع و هو الاستقبال، و أوضح من عبارتهم قول الزمخشري و غيره: «حرف استقبال.»

سَوْفَ

مرادفةً للسين أو أوسع منها، على خلاف في ذلك، و كأنّ القائل بذلك نظر إلى أن كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى، و ليس بمطرد، و يقال فيها: «سف» بحذف الوسط، و «سو» بحذف الأخير، و «سى» بحذفه و قلب الوسط ياء مبالغه في التخفيف حكاها صاحب المحكم.

١٠١

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

؛ لأنها في الأصل مصدر بمعنى الاستواء، و قد أُجيز في قوله تعالى: (سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ) (البقرة / ٦)

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

سى

من «لا سيما» اسم بمنزلة «مثل» و زناً و معنى، و عينه في الأصل واو و تشيته «سيان»، نحو قول أبو دهب الجمحي في مدح الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم): ١١٦ عَقَمَ النِّسَاءُ فلا يلدن شبيهه إن النساء بمثله عَقَمَ متهلّل نعم بلا متباعد سيان منه الوفر و العدم و تستغنى حينئذ عن الإضافة كما استغنت عنها «مثل» في قوله (٢٠٨):

١٠٢

١١٧ مَنْ يَفْعَلِ الحَسَنَاتِ اللهُ يَشْكُرْهَا و الشَّرُّ بالشر عندالله مثلانِ و استغنوا بتثيته عن تثيه

«سواء» فلم يقولوا: «سواءان» إلا شاذاً.

و تشديد يائه و دخول «لا» عليه و دخول الواو على «لا» واجب و ذهب ثعلب إلى أن من استعمله على خلاف ذلك فهو مخطئ و ذكر غيره أنه قد يخفف، و قد تحذف الواو كقوله (٢٠٩): ١١٨ في بالعقود و بالأيمان لاسيما عقداً و فاء به من أعظم القرب و هي عند الفارسي نصب على الحال، فإذا قيل: «قاموا لاسيما زيد» فالنصب «قام»، ولو كان كما ذكر لا تمتنع دخول الواو، و لوجب تكرار «لا» كما تقول: «رأيت زيدا لا مثل عمرو و لا مثل خالد» و عند غيره هو اسم ل «لا» التبرئة،

و يجوز في الاسم الذي بعدها الجر و الرفع مطلقاً، و النصب أيضاً إذا كان نكرة، و الجر أرجحها، و هو على الإضافة، و «ما» زائدة بينهما، و الرفع على أنه خبر لمضمرة محذوف و «ما» موصولة أو نكرة موصوفة بالجملة و يضعفه في نحو: «ولا سيما زيد» حذف العائد المرفوع مع عدم الطول،

و إطلاق «ما» على من يعقل، و على الوجهين ففتحة «سى» إعراب؛ لأنه مضاف، و النصب على التمييز و «ما» كافة عن الإضافة، و الفتحة بناء مثلها في «لا رجل» و أما انتصاب المعرفة نحو: «ولا سيما زيدا» فمنعه الجمهور، و قال ابن الدهان: لا أعرف له وجهاً و وجهه بعضهم بأن «ما» كافة و أن «لا سيما» نزلت منزلة «إلا» في الاستثناء، و رد بأن المستثنى مخرج، و ما بعدها داخل من باب أولى، و أجيب بأنه مخرج مما أفهمه الكلام السابق من مساواته لما قبلها، و على هذا فيكون استثناء منقطعاً.

١٠٣

حرف العين

عدا

مثل «خلا»، فيما ذكرناه من القسمين، وفي حكمها مع «ما» و الخلاف في ذلك.

عسى

إشارة

فعل معناه التَّرجِي في المحبوب و الإشفاق في المكروه
نحو قوله تعالى: (فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ)
(النساء / ٩٩)

و قول أمير المؤمنين (عليه السلام) وقت الشورى: «عسى أن تروا هذا الأمر من بعد هذا
اليوم تُنتضى فيه السيوف و تخان فيه العهود» (٢١٠).
و تستعمل على أوجه:

أحدها: أن يقال: «عسى زيد أن يقوم»

واختلف في إعرابه على أقوال:

الأول: و هو قول الجمهور أنه مثل «كان زيد يقوم» و استشكل بأن الخبر
١٠٤

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

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

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

الرابع: أنها فعل ناقص و «أن» و الفعل بدل اشتمال و أن هذا البدل سدّ مسدّ الجزأين كما

سد مسد المفعولين في قراءة حمزة: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّى لَهُمْ خَيْرٌ)
(آل عمران / ١٧٨)
بالخطاب، و اختاره ابن مالك.

الاستعمال الثانى: أن تسند إلى «أن» و الفعل

فتكون فعلاً تاماً، و قالابن مالك: عندى أنها ناقصه أبدأ، و لكن سدّت «أن» وصلتها فى هذه الحالة مسدّ الجزأين.

الثالث و الرابع و الخامس: أن يأتى بعدها المضارع المجرد أو المقرون بالسین أو الاسم المفرد

و الأول قليل كقول هدبة بن خشرم: ١١٩ عسى الكربُ الذى أمسيت فيه يكون وراءه
فرج قريب عسى
و الثالث: أقل كقوله (٢١٢):
١٠٥

١٢٠ أكثرت فى العذل مُلحاً دائماً لا تُكثِرَنَّ إنى عسيت صائماً كذا قالوا، و الصواب: أنه
مما حذف فيه الخبر، أى: أكون صائماً؛ لأن فى ذلك إبقاء لها على الاستعمال الأصلى.
و الثانى: نادر جداً كقول قسام بن رواح: ١٢١ عسى طيئ من طيئ بعد هذه ستطفيئ
غلات الكلى و الجوانح و «عسى» فيهنّ فعل ناقص بلا إشكال.

السادس: أن يقال: «عساي، و عساک، و عساه» و هو قليل

وفيه ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنها أجريت مُجرى «لعل» فى نصب الاسم و رفع الخبر، قاله سيويه.

الثانى: أنها باقية على عملها و لكن استعير ضمير النصب مكان ضمير الرفع قاله

الأخفش، و يردده أن إنابة ضمير عن ضمير إنما ثبت فى المنفصل، نحو: «ما أنا كَأنت.»

الثالث: أنها باقية على عملها و لكن قلب الكلام، فجعل المخبر عنه خبراً أو بالعكس، قاله المبرّد و الفارسي و مدّعاهما أن الإعراب قلب و المعنى بحاله.

السابع: «عسى زيد قائم»

حكاه ثعلب، و يتخرج هذا على أنها ناقصة، و أن اسمها ضمير الشأن، و الجملة الاسمية الخبر.

تنبيه

١٠٦

زيد» احتمل الوجهين أيضاً، و لكن يكون الإضمار في «يقوم» لا في «عسى» اللهم إلا أن تقدر العاملين تنازعا «زيداً» فيحتمل الإضمار في «عسى» على إعمال الثاني و نظيره: قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «وما عسى أن يكون بقاء من له يوم لا يعدوه» (٢١٥) و إذا قلت: «عسى أن يضرب زيدٌ عمراً» فلا يجوز كون «زيد» اسم «عسى» لثلا يلزم الفصل بين صلة «أن» و معمولها و هو «عمراً» بالأجنبي و هو «زيد» و نظيره: قوله تعالى: (عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً) (الإسراء / ٧٩)

عل

اسمٌ بمعنى «فوق» و التزموا فيه أمرين:

أحدهما

استعماله مجروراً ب «من»

و الثاني

استعماله غير مضاف

فلا يقال: «أخذته من عل السطح» كما يقال: «من علوه» و أما قوله (٢١٦): ١٢٢ ياربُّ يوم لى لا أظنُّه أرمضُ من تحتُ و أضحى من علهُ
فالهاء للسكت؛ بدليل أنه مبنى، و لا وجه لبنائه لو كان مضافاً. علٌ على و متى أريد به المعرفة كان مبنياً على الضم كما فى هذا البيت؛ إذ المراد فوقية نفسه لافوقية مطلقه، و المعنى: أنه تُصيبه الرمضاء من تحته و حرُّ الشَّمس من فوقه.

١٠٧

و مثله: قول حسان: ١٢٣ شهدتُ بإذن الله أن محمّداً رسول الذى فوق السماوات من علٌ و متى أريد به النكرة كان معرباً كقول امرئ القيس: ١٢٤ مِكرٌ مِفرٌ مقبل مدبر معاً كجلمود صخر حطه السيلُ من علٍ إذ المراد تشبيه الفرس فى سرعته بجلمود انحط من مكان ما عال، لامن علو مخصوص.

علّ

بلام مشددة مفتوحة أو مكسورة
لغة فى «لعل»، نحو قول الأضبط بن قريع: ١٢٥ لأتهينَ الفقيرَ علكَ أن تر كع يوماً و الدهرُ
قد رفعه

على

إشارة

على وجهين:

أحدهما: أن تكون حرفاً، و لها تسعة معان:

أحدها: الاستعلاء

إمّا على المجرور و هو الغالب، نحو: (وَ عَلِيهَا وَ عَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ)

(المؤمنون / ٢٢)

أو على ما يقرب منه، نحو قوله تعالى: (أو أجدُ على النارِ هُدى)

(طه / ١٠)

وقول عبيدالله بن الحرّ الجعفي في رثاء الإمام الحسين (عليه السلام)

١٠٨

وأصحابه: ١٢٦ وقفتُ على أجدائهم و محالهم فكاذ الحشى ينقض و العين ساجمه و قد

يكون الاستعلاء معنوياً، نحو قوله تعالى: (وَلَهُمْ عَلَى ذَنْبٍ)

(الشعراء / ١٤)

وقول زينب الكبرى «يا محمداه، يا محمداه، صلّي عليك ملائكة السماء، هذا الحسين

بالعراء) «٢٢١».

الثاني: المصاحبة ك «مع»

نحو: (و آتَى المالَ على حُبِّهِ)

(البقرة / ١٧٧)

الثالث: المجاوزة ك «عن»

كقول القُحَيْفِ بنِ خَمِيرِ العُقَيْلِي: ١٢٧ إِذَا رَضِيَتْ عَلِي بنو قُشَيْرِ لَعَمْرُ اللَّهِ أعجبنى رضاها

أى: عني، و يحتمل أن «رضي» ضَمِنَ معنى «عطف».

الرابع: التعليل كاللام

نحو: (وَلْتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ)

(البقرة / ١٨٥)

أى: لهدايته إياكم.

الخامس: الظرفية ك «فى»

نحو: (وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ)

(القصص / ١٥)

السادس: موافقة «من»

نحو: (الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ)

(المطففين / ٢)

السابع: موافقة الباء

نحو: (حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ)

(الأعراف / ١٠٥)

١٠٩

الثامن: أن تكون زائدة للتعويض أو لغيره

فالأول

كقوله (٢٢٣): ١٢٨ إِنَّ الْكَرِيمَ وَ أَيْكَ يَعْتَمِلُ إِنْ لَمْ يَجِدْ يَوْمًا عَلَى مَنْ يَتَّكِلُ أَي: مَنْ يَتَّكِلُ عَلَيْهِ، فَحَذَفَ «عَلَيْهِ» وَ زَادَ «عَلَى» قَبْلَ الْمَوْصُولِ تَعْوِضًا لَهُ، قَالَ ابْنُ جَنِّي، وَ قِيلَ: الْمُرَادُ: إِنْ لَمْ يَجِدْ يَوْمًا شَيْئًا، ثُمَّ ابْتَدَأَ مُسْتَفْهِمًا فَقَالَ: عَلَى مَنْ يَتَّكِلُ وَ كَذَا قِيلَ فِي قَوْلِهِ (٢٢٤): ١٢٩ وَ لَا يُؤَاتِيكَ فِيمَا نَابَ مِنْ حَدَثٍ إِلَّا أَخُوثِقَهُ فَاَنْظُرْ بِمَنْ تَتَّقُ: إِنْ الْأَصْلُ فَاَنْظُرْ لِنَفْسِكَ ثُمَّ ابْتَدَأَ الْاِسْتَفْهَامَ وَ ابْنُ جَنِّي يَقُولُ فِي ذَلِكَ أَيْضًا: إِنْ الْأَصْلُ: فَاَنْظُرْ مِنْ تَتَّقُ بِهِ؛ فَحَذَفَ الْبَاءَ وَ مَجْرُورَهَا وَ زَادَ الْبَاءَ عَوْضًا وَ قِيلَ: بَلْ تَمَّ الْكَلَامُ عِنْدَ قَوْلِهِ: «فَاَنْظُرْ» ثُمَّ ابْتَدَأَ مُسْتَفْهِمًا فَقَالَ: بِمَنْ تَتَّقُ؟

و الثاني

كقول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «من حلف على يمين» (٢٢٥) و الأصل: حلف يميناً، قاله ابن مالك (٢٢٦) و فيه نظر؛ لأن اليمين مجاز عما يتعلق بها (٢٢٧).

١١٠

أى: على أن العادة نسيان المصائب البعيدة العهد.

و تعلق «على» هذه بما قبلها عند من قال به، كتعلق «حاشا» بما قبلها عند من قال به؛ لأنها أوصلت معناه إلى ما بعدها على وجه الإضراب و الإخراج، أو هي خبر لمبتدأ محذوف،

أى: و التحقيقُ على كذا، و هذا الوجه اختاره ابن الحاجب قال: و دلَّ على ذلك أن الجملة الأولى وقعت على غير التحقيق، ثم جىء بما هو التحقيقُ فيها.
و الثانى: من وجهى على: أن تكون اسماً بمعنى «فوق» و ذلك إذا دخلت عليها «من» كقوله (٢٢٩): ١٣١ غَدَتْ مِنْ عَلَيْهِ بَعْدَ مَا تَمَّ ظَمُّوْهَا تَصِلٌ و عن قَيْضِ بَيْدَاءِ مَجْهَلٍ و زاد الأَخْفَشُ موضعاً آخر و هو أن يكون مجرورها و فاعل متعلقها ضميرين لمسمى واحد، نحو: (أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ)
(الأحزاب / ٣٧)

؛ لأنه لا يتعدى فعل المضمر المتصل إلى ضميره المتصل فى غير باب «ظنَّ و فقدَّ و عدمٍ»، لا يقال: «ضربتنى» و لا «فرحت بى». عن
وفيه نظر؛ لأنها لو كانت اسماً فى نحو هذه الآية لصحَّ حلول «فوق» محلها، و لأنها لو لزمَت اسميتها لما ذُكر، لزم الحكم باسمية «إلى» فى نحو: (فَصُرُّهُنَّ إِلَيْكَ)
(البقرة / ٢٦٠)
(وَ اضْمُمُّ إِلَيْكَ)
(القصص / ٣٢)

١١١

و هذا كلُّه يتخرج إمَّا على التعلق بمحذوف كما قيل فى اللام فى «سقىاً لك» و إمَّا على حذف مضاف، أى: أمسك على نفسك، و اضمم إلى نفسك.

عن

إشارة

على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون حرفاً جارياً

و جميع ما ذكر لها عشرة معان:

أحدها: المجاوزة

كقول الإمام الحسين (عليه السلام): «يا هذا كفّ عن الغيبة فإنها إدام كلاب أهل النار» (٢٣٠) و قول الكميت: ١٣٢ و غاب نبى الله عنهم و فقدته على الناس رزء ما هناك مجلل و قولك: «رमित السهم عن القوس» و ذكر لها فى هذا المثل معنى غير هذا، و سيأتى.

الثانى: البدل

نحو: (وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا)

(البقرة / ٤٨)

و فى الحديث النبوى: «فصومى عن أمك» (٢٣٢).

الثالث: الاستعلاء

نحو: (فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ)

(محمد / ٣٨)

الرابع: التعليل

نحو: (وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ)

(التوبة / ١١٤)

(وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ)

(هود / ٥٣)

و يجوز أن يكون حالاً من ضمير «تاركى»، أى: ما نتركها صادرين عن قولك، و هو

رأى

١١٢

الزمخشرى.

الخامس: مرادفة «بعد»

كقوله تعالى: (عَمَّا قَلِيلٍ لَيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ)

(المؤمنون / ٤٠)

(يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ)

(النساء / ٤٤)

بدليل أن في مكان آخر (مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ)

(المائدة / ٤١)

وقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «و كأنك عن قليل قد صيرت كأحدهم فأصلح مثواك
ولا تبع آخرتك بدنياك» (٢٣٣).

السادس: الظرفية

كقول الأعمش: ١٣٣ وآس سراة القوم حيث لقيتهم ولا تك عن حمل الرباعة وأنيا
الرباعة: نجوم الحماله، قيل: لأن «ونى» لا يتعدى إلا ب «فى» بدليل (ولا تينا فى ذكري)
طه / ٤٢)

و الظاهر أن معنى «ونى عن كذا»: جاوزه و لم يدخل فيه، و «ونى فيه»: دخل فيه و فتر.
السابع: مرادفة «مِنْ»

نحو: (أولئك الذين نتقبل عنهم أحسن ما عملوا)

(الأحقاف / ١٦)

بدليل: (فُتِّبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا و لم يتقبل من الآخر)

(المائدة / ٢٧)

(رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا)

(البقرة / ١٢٧)

الثامن: مرادفة الباء

نحو: (و ما ينطق عن الهوى)

(النجم / ٣)

و الظاهر أنها على حقيقتها، و أن المعنى: و ما يصدر قوله عن هوى.

التاسع: الاستعانة

قاله ابن مالك، و مثله ب «رَمَيْتُ عَنْ الْقَوْسِ»؛ لأنهم يقولون أيضاً: رميتُ بالقوس .

العاشر: أن تكون زائدة للتعويض من أخرى محذوفة

كقول زيد بن رزين :

١١٣

١١٣٤ أَتَجَزَعُ أَنْ نَفْسُ أَتَاهَا حِمَامُهَا فَهَلَّا الَّتِي عَنْ بَيْنِ جَنْبَيْكَ تَدْفَعُ قَالَ ابْنُ جَنِيٍّ: أَرَادَ:

فهلا تدفع عن التي بين جنبيك، فحذفت «عن» من أول الموصول، و زيدت بعده.

الوجه الثاني: أن تكون حرفاً مصدرياً

و ذلك أن بنى تميم يقولون في نحو: «أعجبني أن تفعل»: عن تفعل، و كذا يفعلون في

«أن» المشددة، فيقولون: أشهد عن محمد رسول الله، و تسمى عنعنة تميم.

الثالث: أن تكون اسماً بمعنى «جانب»

و ذلك يتعين في ثلاثة مواضع :

أحدها: أن يدخل عليها «من»

و هو كثير كقول قطري بن الفجاءة: ١٣٥ فَلَقَدْ أَرَانِي لِلرَّمَاكِ دَرِيئَةً مِنْ عَنِ يَمِينِي مَرَّةً وَ

أمامي و «من» الداخلة على «عن» زائدة عند ابن مالك، و لابتداء الغاية عند غيره، قالوا:

فإذا قيل: «قعدتُ عن يمينه» فالمعنى: في جانب يمينه، و ذلك محتمل للملاصقة و

لخلافها، فإن جئت ب «من» تعين كون القعود ملاصقاً لأول الناحية.

الثاني: أن يدخل عليها «على»

و ذلك نادر، و المحفوظ منه بيتٌ واحد و هو قوله (٢٣٧): ١٣٦ على عن يميني مرّت

الطير سُنْحاً و كيف سُنُوح و اليمين قَطِيعُ

الثالث: أن يكون مجرورها و فاعل متعلقها ضميرين لمسمّى واحد

قاله الأخفش، و ذلك كقول امرئ القيس:

١١٤

١٣٧ دَعَّ عَنْكَ نَهْباً صَبِيحَ فِي حَجْرَاتِهِ وَلَكِنْ حَدِيثاً مَا حَدِيثُ الرَّوَاحِلِ وَ ذَلِكَ لِثَلَا يُؤْدَى إِلَى تَعْدَى فَعَلَ الْمَضْمَرُ الْمُتَّصِلُ إِلَى ضَمِيرِهِ الْمُتَّصِلِ، وَ قَدْ تَقَدَّمَ الْجَوَابُ عَنْ هَذَا.

عند

اسم للحضور الحسى

نحو: (فَلَمَّا رَأَاهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ)

(النمل / ٤٠)

و المعنوى، نحو: (قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ)

(النمل / ٤٠)

وللقرب كذلك، نحو قوله تعالى: (عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى)

(النجم / ١٤ و ١٥)

ونحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام) فى ذكر النبى (صلى الله عليه و آله و سلم): «و أكرم لديك نُزُلُهُ وَ شَرَفٌ عِنْدَكَ مَنَزَلَتُهُ» (٢٣٩) و كسر فائها أكثر من ضمها و فتحها، و لا تقع إلا ظرفاً أو مجرورة ب «من.»»

تنبيهان

الأول: قولنا: «عند» اسم للحضور

موافق لعبارة ابن مالك، و الصواب: اسم لمكان الحضور، فإنها ظرف لا مصدر و تأتي

أيضاً لزمانه كقول الكميت فى مدح آل البيت: ١٣٨ لَاهُمْ مَفَارِيحٌ عِنْدَ نَوْبَتِهِمْ وَ لَا

مَجَازِيْعٌ إِنْ هُمْ نُكَبُوا

الثانى: تعاقب «عند» كلمتان:

١١٥

«لدى» مطلقاً كقوله تعالى: (وَ أَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطْمِينٍ)
(غافر / ١٨)

و «لدى» إذا كان المحل، محل ابتداء غاية كقولأبى طالب (عليه السلام) فى مدح الرسول
(صلى الله عليه و آله و سلم): ١٣٩ أنت السعيد من السعود تَكْنَفْتِكُ الأَسْعَدُ من لَدُنْ آدَمَ
لم يزل فيناوصى مرشد و قد اجتمعتا فى قوله تعالى: (آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ
لَدُنَّا عِلْمًا)

(الكهف / ٦٥)

و يفترقن من وجه ثان، و هو أن «لدى» لا تكون إلا فضلة، بخلافهما، بدليل: (وَلَدَيْنَا
كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالحَقِّ)

(المؤمنون / ٦٢)

(وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ)

(ق / ٤)

و ثالث، و هو أن جرّها ب «من» أكثر من نصبها، حتى أنها لم تجى فى التنزيل منصوبة، و
جر «عند» كثير، و جر «لدى» ممتنع و رابف و هو أنهما معربان و هى مبنية فى لغه
الأكثرين و خامس، و هو أنها قد تضاف للجمله كقوله (٢٤٢): ١٤٠ لَزِمْنَا لَدُنْ سَأَلْتُمُونَا
وِفَاقَكُمْ فَلَا يَكُ مِنْكُمْ لِلْخِلَافِ جُنُوحٌ و سادس، و هو أنها قد لا تضاف، و ذلك أنهم
حكوا فى «غدوة» الواقعة بعدها الجرّ بالإضافة، و النصب على التمييز، و الرفع بإضمار
«كان» تامه.

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

١١٦

و «فاسألونى فإن عندى علم الأولين و الآخريين» (٢٤٤) و يمتنع ذلك فى «لدى» ذكره
ابن الشجرى فى أماليه و مبرمان فى حواشيه.

الثانى: أنك تقول: «عندى مال» و إن كان غائباً، و لا تقول: «لدى مال» إلا إذا كان حاضراً.

عَوْضُ

ظرفٌ لاستغراق المستقبل مثل «أبدًا»، إلا أنه مختص بالنفى، و هو معرب إن أُضيف، كقولهم: «لا أفعله عوضَ العائضين» مبنى إن لم يصف، و بناؤه إما على الضم كـ «قبلُ» أو على الكسر كـ «أمس» أو على الفتح كـ «أين.»»

١١٧

حرف الغين

غير

اسم ملازم للإضافة فى المعنى، و يجوز أن يقطع عنها لفظاً إن فهم معناه و تقدمت عليها كلمة «ليس» و قولهم: «لا غير» لحن (٢٤٥)، و يقال: «قبضتُ عشرةً ليس غيرُها» برفع «غير» على حذف الخبر، أى: مقبوضاً، و بنصبها على إضمار الاسم، أى: ليس المقبوضُ غيرُها و «ليس غيراً» بالفتح من غير تنوين على إضمار الاسم أيضاً و حذف المضاف إليه لفظاً و نيةً ثبوته كقراءة بعضهم: (لله الأمرُ من قبلُ و من بعدُ) (الروم / ٤)

بالكسر من غير تنوين، أى: من قبل الغلب و من بعده، و «ليس غيراً» بالضم من غير تنوين، فقال المبرد و المتأخرون: إنها ضمة بناء، لإعراب، و إن «غير» شبهت بالغايات كـ «قبلُ» و بعدُ». فعلى هذا يحتمل أن يكون اسماً و أن يكون خبراً، و قال الأخفش: ضمة إعراب لا بناء؛ لأنه ليس باسم زمان كـ «قبل و بعد» و لا مكان كـ «فوق و تحت» و إنما هو بمنزلة «كل و بعض» و على هذا

١١٨

فهو الاسم، و حذف الخبر و قال ابن خروف: يحتمل الوجهين و «ليس غيراً» بالفتح و التنوين، و «ليس غيرٌ» بالضم و التنوين، و عليهما فالحركة إعرابية؛ لأن التنوين إما للتمكين فلا يلحق إلا المعربات، و إما للتعويض، فكأن المضاف إليه مذكور و لا تتعرف «غير» بالإضافة، لشدة إبهامها.

و تستعمل «غير» المضافة لفظاً على وجهين:
أحدهما: و هو الأصل: أن تكون صفة للنكرة
نحو قوله تعالى: (نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ)
(فاطر / ٣٧)

و قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «و كلّ عزيز غيرهُ ذليل» (٢٤٦) أو لمعرفة قريبة منها،
نحو: (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ)
(الفاتحة / ٧)

؛ لأن المعرفَ الجنسي قريبٌ من النكرة، و لأن «غيراً» إذا وقعت بين ضدين ضعف
إبهامها، حتى زعم ابن السراج أنها حينئذ تتعرف، و يرده الآيه الأولى.
و الثاني: أن تكون استثناء

فتعرب بإعراب الاسم التالي «إلا» في ذلك الكلام، فتقول: «جاء القومُ غيرَ زيدٍ» بالنصب،
و «ما جاءني أحدٌ غيرَ زيدٍ» بالنصب و الرفع و قال تعالى: (لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ
الْمُؤْمِنِينَ غَيْرَ أُولَى الضَّرَرِ)
(النساء / ٩٥)

يقراً برفع «غير» إما على أنه صفة ل «القاعدون»؛ لأنهم جنس، و إما على أنه استثناء و
أبدل على حدّ (ما فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ)
(النساء / ٦٦)

و يؤيده قراءة النصب. غير

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

بعد «إلا» عندهم، و على الحالية عند الفارسي، و على التشبيه بظرف المكان عند جماعة و يجوز بناؤها على الفتح إذا أضيفت إلى مبنى كقول أبي قبيس بن رفاعه: ١٤١ لم يمنع الشربَ منها غير أن نطقت حمامةً في غُصُونِ ذاتِ أوقالِ

حرف الفاء

الفاء المفردة

إشارة

حرف مهمل و يرد على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون عاطفة، و تفيد ثلاثة أمور:

الأول: الترتيب

و هو نوعان: معنوي كقول حسان: ١٤٢ هَجَوْتُ مُحَمَّدًا فَأَجَبْتُ عَنْهُ و عند الله في للتوقع في الداخلة على المضارع البتة، و هذا هو الحق.

الثاني: تقريب الماضي من الحال

تقول: «قام زيد» فيحتمل الماضي القريب و الماضي البعيد؛ فإن قلت: «قد قام» اختصَّ بالقريب، و ابتنى على إفادتها ذلك أحكام: منها: أنها لا تدخل على «ليس و عسى و نعم و بئس»؛ لأنهن لا يفدن الزمان، و لا يتصرفن؛ فأشبهن الاسم.

منها: وجوب دخولها عند البصريين إلا الأخفش على الماضي الواقع حالاً إما ظاهرة؛ نحو قوله تعالى: (وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ قَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَ أَبْنَانَنَا)

(البقرة / ٢٤٦)

و قول العباس بن عبدالمطلب: ١٥٤ نصرنا رسول الله في الحرب سبعة و قد فرّ من قد فرّ

منهم و أقشعوا أو مقدره، نحو: (هذه بضاعتنا ردت إلينا)

(يوسف / ٦٥)

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

منها: دخول لام الابتداء في نحو: «إن زيدا لقد قام» و ذلك؛ لأن الأصل دخولها على الاسم، نحو: «إن زيدا لقائم» و إنما دخلت على المضارع لشبهه بالاسم، نحو: (وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ)

(النحل / ١٢٤)

فإذا قرب الماضي من الحال أشبه المضارع الذي هو شبيه بالاسم؛ فجاز دخولها عليه.

المعنى الثالث: التقليل

و هو ضربان: تقليل وقوع الفعل، نحو: «قد يصدق الكذوب»، و تقليل متعلقه، نحو قوله

تعالى: (قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ)

(النور / ٦٤)

١٣١

أى: ما هم عليه هو أقل معلوماته سبحانه، و زعم بعضهم أنها في المثاليين و نحوهما للتحقيق، و أن التقليل في المثال الأول لم يستفد من «قد» بل من قولك: «الكذوب يصدق»، فإنه إن لم يحمل على أن صدور ذلك منه قليل كان فاسداً؛ إذ آخر الكلام يناقض أوله و نظيره قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «قد يزهق الحكيم» (٢٦٧).

الرابع: التكثر

قاله سيبويه في قول الهذلي: ١٥٥ قد أترك القرن مصفراً أنا مله كأن أثوابه مُجَّت بِفِرْصَادِ

الخامس: التحقيق

نحو قوله تعالى: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا)

(الشمس / ٩)

وقول أبي طالب (عليه السلام) في مدح الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): ١٥٦ لقد علموا أن ابننا لا مُكذَّبٌ لدينا ولا يعنى بقول الأباطلِ وقد مضى أن بعضهم حمل عليه قوله تعالى: (قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ)

(النور / ٦٤)

وهو الأظهر.

السادس: النفي

حكى ابن سيده: «قد كنت في خير فتعرفه» بنصب «تعرف» وهذا غريب، و محمله على خلاف ما ذكر، وهو أن يكون كقولك للكذوب: «هو رجل صادق» ثم جاء النصب بعدها نظراً إلى المعنى.

١٣٢

حرف القاف

قط

إشارة

على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون ظرف زمان لاستغراق ما مضى

وهذه بفتح القاف و تشديد الطاء مضمومة في أفصح اللغات، و تختص بالنفي، كقول الفرزدق في الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام): ١٥٧ ماقال «لا» قطّ إلا في تشهده لولا التشهد كانت لأؤه «نعم» و بنيت؛ لتضمنها معنى «مد و إلى»؛ إذ المعنى: مذ أن خلق إلى الآن، و على حركة؛ لثلاثي يلتقى ساكنان، و كانت الضمة تشبيهاً بالغايات، و قد تكسر على أصل التقاء الساكنين، و قد تتبع قافه طاءه في الضم، و قد تخفف طاؤه مع ضمها أو إسكانها.

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

يقال: «قطي، و قطك، و قطُ زيد درهم» كما يقال: «حسبي و حسبك و حسب زيد درهم»، إلا أنها مبنية؛ لأنها موضوعة على حرفين، و «حسب» معربة.

و الثالث: أن تكون اسم فعل بمعنى «يكفى»

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

١٣٣

حرف الكاف

الكاف المفردة

الكاف المفردة: جارة، و غيرها.

و الجارة: حرف، و اسم

و الحرف له خمسة معان:

أحدها: التشبيه

كقول الكمي: ١٥٨ لا ابن عم يري كهذا و لاع م كهذاك سيد الأعمام

و الثاني: التعليل

أثبت ذلك قوم، و نفاه الأكثرون، و الحق ثبوته كقوله تعالى: (وَيَ كَانَهُ لَا يَفْلِحُ

الكَافِرُونَ)

(القصص / ٨٢)

الثالث: الاستعلاء

ذكره الأخفش و الكوفيون، و أن بعضهم قيل له: «كيف أصبحت؟» فقال: «كخير» أي:

على خير و قيل: هي للتشبيه على حذف مضاف، أي: كصاحب خير و قيل في «كن كما

أنت»: إنَّ المعنى على ما أنت عليه، و للنحويين فى هذا المثال أعراب:

١٣٤

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

الثانى: أنها موصولة، و «أنت» خبرٌ حُذِفَ مبتدؤه، أى: كالذى هو أنت و قد قيل بذلك

فى قوله تعالى: (اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ)

(الأعراف / ١٣٨)

أى: كالذى هو لهم آلهة.

الثالث: أن «ما» زائدة ملغاة، و «الكاف» أيضاً جارة، و «أنت» ضمير مرفوع أنيب عن

المجرور، كما فى قولهم: «ما أنا كَأَنْتَ» و المعنى: كن فيما يستقبل مماثلاً لنفسك فيما

مضى.

الرابع: أن «ما» كافة

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

الخامس: أن «ما» كافة أيضاً

و «أنت» فاعل، و الأصل: كما كنت، ثم حُذِفَ «كان» فانفصل الضمير، و هذا بعيد، بل

الظاهر أن «ما» على هذا التقدير مصدرية.

تنبيه تقع «كما» بعد الجمل كثيراً صفة فى المعنى؛ فتكون نعتاً لمصدر أو حالاً، و

يحتملها قوله تعالى: (يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ)

(الأنبياء / ١٠٤)

فإن قدرته نعتاً لمصدر فهو إما معمول ل «نُعيدُهُ» أى: نُعيدُهُ أَوَّلَ خَلْقٍ إعادةً مثل ما بدأناه،

أو ل «نَطْوِي» أى: نفعل هذا الفعل العظيم كفعلنا هذا الفعل، و إن قدرته حالاً فذو الحال

مفعول «نُعيدُهُ» أى: نعيده مماثلاً للذى بدأنا و تقع كلمة «كذلك» أيضاً كذلك.

المعنى الرابع: المبادرة

و ذلك إذا اتصلت ب «ما» فى نحو: «سَلِّمْ كما تدخل» و «صَلِّ كما يدخل الوقت» ذكر

جماعة، و هو غريب جداً.

الخامس: التوكيد

وهي الزائدة، نحو: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)

(الشورى / ١١)

١٣٥

قال جماعة: التقدير: ليس شيء مثله: إذ لو لم تُقدّر زائدةً صار المعنى: ليس شيء مثل مثله؛ فيلزم المحال، و هو إثبات المثل، و إنما زيدت لتوكيد نفي المثل؛ لأن زيادة الحرف بمنزلة إعادة الجملة ثانياً، قاله ابن جنّي و قيل: الكاف في الآية غير زائدة، ثم اختلف؛ فقيل: الزائد «مثل»، و القول بزيادة الحرف أولى من القول بزيادة الاسم، بل زيادة الاسم لم تثبت و قيل: إن الكاف و «مثلاً» لا زائد منهما، ثم اختلف؛ فقيل: «مثل» بمعنى الذات، و قيل: بمعنى الصفة، و قيل: الكاف اسم مؤكّد ب «مثل» و أما الكاف الاسمية الجارة: فمرادفة ل «مثل» و لا تقع كذلك عند سيبويه و المحققين إلا في الضرورة و قال كثير منهم الأخفش و الفارسي: يجوز في الاختيار، فجوزوا في نحو: «زيد كالأسد» (٢٧٢) أن تكون الكاف في موضع رفف و «الأسد» مخفوضاً بالإضافة و يقع مثل هذا في كتب العربيين كثيراً، قال الزمخشري في (فَأَنْفُخُ فِيهِ)

(آل عمران / ٤٩)

إن الضمير راجع للكاف من (كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ)

(آل عمران / ٤٩)

أى: فَأَنْفُخُ فِي ذَلِكَ الشَّيْءِ الْمِمَاتِلِ فِيصِيرُ كَسَائِرِ الطَّيُورِ، انتهى و وقع مثل ذلك في كلام غيره، ولو كان كما زعموا لسمع في الكلام مثل: «مررت بكالأسد.» و أما الكاف غير الجارة: فنوعان: مضمّر منصوب أو مجرور، نحو: (مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ)

(الضحى / ٣)

١٣٦

و حرف معنى لا محل له و معناه الخطاب، و هى اللاحقة لاسم الإشارة، نحو: «ذلك، و تلك» و للضمير المنفصل المنصوب فى قولهم: «إياك و إياكما» و نحوهما، و لبعض أسماء الأفعال، نحو: «حيهلك، و رؤَ يدك، و النجاءك»، و «أرأيت» بمعنى «أخبرنى»، نحو: (أرأيتك هذا الذى كرمت على)
(الإسراء / ٦٢)
فالتاء فاعل و الكاف حرف خطاب.

كأنّ

كأنّ حرفٌ مركب عند أكثرهم، قالوا: و الأصل فى «كأنّ زيدا أسد»: إنّ زيدا كأسد، ثم قدم حرف التشبيه اهتماماً به، ففتحت همزة «إنّ»؛ لدخول الجار عليه و الصحيح: أن يدعى أنها بسيطة، و هو قول بعضهم و ذكروا لها أربعة معان:
أحدها: و هو الغالب عليها و المتفق عليه التشبيه كقول أبى الأسود فى رثاء أمير المؤمنين (عليه السلام): ١٥٩ كأنّ الناس إذ فقدوا علياً نعامٌ جال فى بلد سنينا و هذا المعنى أطلقه الجمهور ل «كأنّ» و زعم جماعة منهم ابن السيد البطليوسى أنه لا يكون إلا إذا كان خبرها اسماً جامداً، نحو: «كأنّ زيدا أسد» بخلاف «كأنّ زيدا قائم، أو فى الدار، أو عندك، أو يقوم»، فإنها فى ذلك كله للظنّ.

الثانى: الشك و الظن، و ذلك فيما ذكرنا، و حمل ابن الأنبارى عليه: «كأنّك

١٣٧

بالشياء مُقبلٌ أى: أظنه مقبلاً.

الثالث: التحقيق، ذكره الكوفيون و الزجاجى، و أنشدوا عليه (٢٧٤): ١٦٠ فأصبح بطن مكة مُقشعراً كأنّ الأرضَ ليس بها هشام أى: لأنّ الأرض: إذ لا يكون تشبيهاً؛ لأنه ليس فى الأرض حقيقة. فإن قيل: فإذا كانت للتحقيق فمن أين جاء معنى التعليل؟ قلنا: من جهة أن كلام معها فى المعنى جوابٌ عن سؤال عن العلة مقدر و أجيب بأمور: أحدها: أن

المراد بالظرفية الكون في بطنها، لا الكون على ظهرها فالمعنى: أنه كان ينبغي ألا يقشعر بطن مكة مع دفن هشام فيه؛ لأنه لها كالغيث.

الثاني: أنه يحتمل أن هشاماً قد خلف من يسد مسده، فكأنه لم يمت.

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

المعنى الرابع: التقريب، قاله الكوفيون و حملوا عليه: «كأنك بالشتاء مقبل» و «كأنك بالفرج آت» و «كأنك بالدنيا لم تكن و بالآخرة لم تزل» و قد اختلف في إعراب ذلك؛ فقال الفارسي: الكاف حرف خطاب، و الباء زائدة في اسم «كأن» و قال بعضهم: الكاف اسم «كأن» وفي المثال الأول حذف مضاف، أي: كأن زمانك مقبل بالشتاء، و لا حذف في «كأنك بالدنيا لم تكن» بل الجملة الفعلية خبر، و الباء بمعنى «في» و هي متعلقة ب «تكن» و فاعل «تكن» ضمير المخاطب، و قال ابن عصفور: الكاف في «كأنك» زائدة كافة ل «كأن»»

١٣٨

عن العمل، و الباء زائدة في المبتدأ.

كأين

كأين كذا اسم مركب من كاف التشبيه و «أي» المنونة؛ و لذلك جاز الوقف عليها بالنون؛ لأن التنوين لما دخل في التركيب أشبه النون الأصلية؛ و لهذا رسم في المصحف نوناً، و من وقف عليها بحذفه اعتبر حكمه في الأصل و هو الحذف في الوقف. و توافق «كأين» «كم» (٢٧٥) في خمسة أمور: الإبهام، و الافتقار إلى التمييز، و البناء، و لزوم التصدير، و إفادة التكثير تارةً و هو الغالب، نحو قوله تعالى: (وَ كَأَيْنَ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرٌ)

(آل عمران / ١٤٦)

و قول عمرو بن معديكرب: ١٦١ و كائنٌ كان قبلك من نعيم و مُلك ثابت في الناس

راسى و الاستفهام أخرى، و هو نادر و لم يثبتته إلا ابن قتيبة و ابن عصفور و ابن مالك، و استدل عليه بقول أبى بن كعب لابن مسعود: «كأين تُقرأ سورة الأحزاب آية؟» فقال: ثلاثاً و سبعين.

١٣٩

و تخالفها فى خمسة أمور:

أحدها: أنها مركبة، و «كم» بسيطة على الصحيح، خلافاً لمن زعم أنها مركبة من الكاف و «ما» الاستفهامية، ثم حذفت ألفها؛ لدخول الجار و سكنت ميمها؛ للتخفيف؛ لثقل الكلمة بالتركيب.

الثانى: أن مميزها مجرور ب «من» غالباً، نحو (كأين من آية)
(يوسف / ١٠٥)

و قد ينصب، نحو قوله (٢٧٧): ١٦٢ اطرُد اليأس بالرجا فكأين آلماً حم يسره بعد عسر
الثالث: أنها لا تقع استفهامية عند الجمهور، و قد مضى.

الرابع: أنها لا تقع مجرورة، خلافاً لابن قتيبة و ابن عصفور، أجازا «بكأين تبع هذا
الثوب؟».

الخامس: أن خبرها لا يقع مفرداً.

كذا

ترد على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون كلمتين باقيتين على أصلهما، و هما كاف التشبيه و «ذا» الإشارية (٢٧٨)
كقولك: «رأيتُ زيداً فاضلاً و رأيتُ عمراً كذا»، و تدخل عليها «ها» التنبيه، كقوله تعالى:
(أهكذا عرشك)

(النمل / ٤٢)

١٤٠

الثانى: أن تكون كلمه واحده مركبه من كلمتين مكنياً بها عن غير عدد كقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «فَيَقَالُ: عَمِلْتَ يَوْمَ كَذَا وَ كَذَا وَ كَذَا وَ عَمِلْتَ يَوْمَ كَذَا وَ كَذَا وَ كَذَا وَ كَذَا» (٢٧٩).

الثالث: أن تكون كلمه واحده مركبه مكنياً بها عن العدد، فتوافق «كأين» فى أربعة أمور: التركيب، و البناء، و الإبهام، و الافتقار إلى التمييز. و تخالفها

تكريرها، نحو: «كلاى و كلاك مُحسنان»، و أجاز الكوفيون إضافتها إلى النكرة المختصة، نحو: «كلا رجلين عندك مُحسنان»؛ فإن «رجلين» قد تخصصا بوصفهما بالظرف، و حكاوا: «كلتا جارتين عندك مقطوعه يدها» أى: تاركة للغزل و يجوز مراعاة لفظ «كلا و كلتا» فى الأفراد، نحو: (كلتا الجنّين آتت أكلها) (الكهف / ٣٣)

و مراعاة معناه، و هو قليل، و قد اجتمعا فى قول الفرزدق: ١٧٨ كلاهما حين جدّ الجرى بينهما قد أقلعا، و كلا أنفيهما رابى فإذا قيل: «زيد و عمرو كلاهما» فإن قدر «كلاهما» توكيذاً، قيل: «قائمان» لا «قائم»: لأنه خبر عن «زيد و عمرو» و إن قدر مبتدأ فالوجهان، و المختار الأفراد، و على هذا فإذا قيل: «إن زيدا و عمراً» فإن قيل: «كليهما» قيل: «قائمان» أو «كلاهما» فالوجهان و يتعين مراعاة اللفظ فى نحو: «كلاهما محب لصاحبه»؛ لأن معناه: «كلّ منهما»، و قول عبد الله بن جعفر: ١٧٩ كلانا غنى عن أخيه حياته و نحن إذا متنا أشدّ تغانيا

كم

كم على وجهين: خبريه بمعنى «كثير» كقول الكميت فى الإمام على (عليه السلام): ١٨٠ كم له ثم كم له من قتيل و صريح تحت السنايك دامى و استفهاميه بمعنى «أى عدد» كقولك: «كم مالك؟»

و يشتركان في خمسة أمور: الاسمىء، و الإبهام، و الافتقار إلى التمييز، و البناء و لزوم التصدير، و أما قول بعضهم في (أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ)

(يس / ٣١)

أبدلت «أن» وصلتها من «كم» فمردود بأن عامل البدل هو عامل المبدل منه؛ فإن قدر عامل المبدل منه «يروا» ف «كم» لها الصدرُ فلا يعمل فيها ما قبلها، و إن قدره «أهلكنا» فلا تسلط له في المعنى على البدل، و الصواب: أن «كم» مفعول ل «أهلكنا» و الجملة إما معموله ل «يروا» على أنه غُلِّقَ عن العمل في اللف ١ و «أن» وصلتها مفعول لأجله، و إما معترضة بين «يروا» و ما سدَّ مسدَّ مفعوليه و هو «أن» وصلتها. و يفترقان في خمسة أمور:

أحدها: أن الكلام مع الخبرية محتمل للتصديق و التكذيب، بخلافه مع الاستفهامية. الثاني: أن المتكلم بالخبرية لا يستدعى من مخاطبه جواباً؛ لأنه مخبر، و المتكلم بالاستفهامية يستدعيه؛ لأنه مستخبر.

الثالث: أن الاسم المبدل من الخبرية لا يقترن بالهمزة، بخلاف المبدل من الاستفهامية، يقال في الخبرية: «كم عبيد لى خمسون بل ستون» و في الاستفهامية: «كم مالك أعشرون أم ثلاثون؟».

الرابع: أن تمييز «كم» الخبرية مفرد أو مجموف تقول: «كم عبد ملكت و كم عبيد ملكت» و قال الإمام على بن الحسين (عليهما السلام): «يا إلهى فلك الحمد فكم من عابئة سترتها على فلم تفضحنى» (٣٠٦) و «فكم قد رأيت يا إلهى من أناس طلبوا

العزّ بغيرك فذلّوا و راموا الثروة من سواك فافتقروا» (٣٠٧) و لا يكون تمييز الاستفهامية إلا مفرداً، خلافاً للكوفيين.

الخامس: أن تمييز الخبرية واجب الخفض، و تمييز الاستفهامية منصوب، و لا يجوز جره مطلقاً خلافاً للفراء و الزجاج و ابن السراج، و آخرين بل يشترط أن تجر «كم» بحرف جر؛ فحينئذ يجوز في التمييز و جهان: النصب و هو الكثير، و الجر خلافاً لبعضهم، و هو ب «من» مضمرةً و جوباً، لا بالإضافة خلافاً للزجاج و تلخص أن في جر تمييزها أقوالاً: الجواز، و المنف و التفصيل فإن جُرَتْ هي بحرف جرّ نحو: «بكم درهم اشتريت؟» جاز، و إلا فلا و زعم قوم أن لغة تميم جواز نصب تمييز «كم» الخبرية إذا كان مفرداً.

كى

كى على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون اسماً مختصراً من «كيف» كقوله (٣٠٨): ١٨١ كى تَجْنَحُونَ إِلَى سِلْمٍ وَ مَا تُثَرَّتْ قَتْلَاكُمْ، وَ لَطَى الْهَيْجَاءَ تَضَطَّرْمُ؟ أَرَادَ «كَيْفَ» فَحَذَفَ الْفَاءَ. الثاني: أن تكون بمنزلة لام التعليل معنى و عملاً، و هي الداخلة على «ما» الاستفهامية في قولهم في السؤال عن العلة: «كيمه؟» بمعنى «لمه» و على «ما»

١٥٣

المصدرية في قوله: ١٨٢ إذا أنت لم تنفع فضرر فإنما يرجى الفتى كيما يضر و ينفع و قيل: «ما» كافة و على «أن» المصدرية مضمرة، نحو: «جئتك كي تُكرمني» إذا قدرت النصب ب «أن».

الثالث: أن تكون بمنزلة «أن» المصدرية معنى و عملاً و ذلك في نحو: (لكيلا تأسوا) (الحديد / ٢٣)

و يؤيده صحة حلول «أن» محلها، و لأنها لو كانت حرف تعليل لم يدخل عليها حرف تعليل و من ذلك: «جئتك كي تُكرمني» و قوله تعالى: (كيلا يكون ذولةً) (الحشر / ٧)

إذا قدرت اللام قبلها، فإن لم تقدر فهي تعليلية جارة، و يجب حينئذ إضمار «أن» بعدها و

عن الأَخفش: أن «كى» جارة دائماً، و أن النصب بعدها ب «أن» ظاهرة أو مضمرة، و يردده نحو: (لكيلاً تأسوا)

(الحديد / ٢٣)

و عن الكوفيين: أنها ناصبة دائماً، و يردده قولهم: «كيمه» كما يقولون: «لمه». تنبيه إذا قيل: «جئت لتكرمنى» بالنصب، فالنصب ب «أن» مضمرة، و جوز أبو سعيد كون المضمرة «كى» و الأول أولى؛ لأن «أن» أمكن في عمل النصب

١٥٤

من غيرها؛ فهي أقوى على التجوز فيها بأن تعمل مضمرة.

كيف

و يقال فيها: «كى» كما مرّ وهو اسم؛ لدخول الجار عليه بلا تأويل في قولهم: «على كيف تبع؟» و لإبدال الاسم الصريح منه، نحو: «كيف أنت؟ أصحيح أم سقيم؟» و للإخبار به مع مباشرته الفعل في نحو: «كيف كنت؟» فبالإخبار به انتفت الحرفية، و بمباشرة الفعل انتفت الفعلية.

و تستعمل على وجهين:

أحدهما: أن تكون شرطاً؛ فتقتضى فعلين متفقى اللفظ و المعنى غير مجزومين، نحو: «كيف تصنع أصنع» و لا يجوز «كيف تجلس أذهب» باتفاق، و لا «كيف تجلس أجلس» بالجزم عند البصريين إلا قُطرباً؛ لمخالفتها لأدوات الشرط بوجوب موافقة جوابها لشرطها كما مرّ و قيل: يجوز مطلقاً، و إليه ذهب قطرب و الكوفيون و قيل: يجوز بشرط اقترانها ب «ما». قالوا: و من ورودها شرطاً (ينفق كيف يشاء)

(المائدة / ٦٤)

و جوابها محذوف لدلالة ما قبلها، و هذا يشكل على إطلاقهم أن جوابها يجب مماثلته لشرطها.

كيف الثانى: و هو الغالب فيها أن تكون استفهاماً، إما حقيقياً، نحو: «كيف زيد؟» أو غيره،
نحو (كيفَ تَكْفُرُونَ بِاللّهِ)

(البقرة / ٢٨)

الآية؛ فإنه أخرج مخرج التعجب.

و تقع خبراً قبل ما لا يستغنى، نحو قول الكميت فى آل البيت:

١٥٥

١٨٣ فَمِنْ أَيْنَ أَوْ أَنَّى وَ كَيْفَ ضَلُّوا هُدًى وَ الْهُوى شَتَّى بِهِمْ مُتَشَعِّبٌ وَ قَوْل
أمير المؤمنين (عليه السلام): «كيف يكون حال مَنْ يفنى ببقائه و يسقم بصحته و يؤتى من
مأمنه؟» (٣١١) و منه: «كيف ظننت زيدا؟» و: كيف أعلمته فرسك؟؛ لأن ثانى مفعولى
«ظن» و ثالث مفعولات «أعلم» خبران فى الأصل، و حالاً قبل ما يستغنى، نحو: «كيف
جاء زيد؟» أى: على أى حالة جاء زيد؟، و الصواب: أنها تأتى فى هذا النوع مفعولاً مطلقاً
أيضاً، و أن منه (كيفَ فَعَلَ رَبُّكَ)

(الفيل / ١)

؛ إذ المعنى: أى فعل فَعَلَ رَبُّكَ و لا يتجه (٣١٢) فيه أن يكون حالاً من الفاعل.

و عن سيبويه: أن «كيف» ظرف، و عن السيرافى و الأخفش: أنها اسمٌ غير ظرف، و هو
حسن، و يؤيده الإجماع على أنه يقال فى البدل: «كيف أنت؟ أصحيح أم سقيم؟»
بالرفف و لا يبدل المرفوع من المنصوب.

تنبيه قوله تعالى: (أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ)

(الغاشية / ١٧)

لا تكون «كيف» بدلاً من «الإبل»، لأن دخول الجار على «كيف» شاذ، على أنه لم يسمع
فى «إلى»، بل فى «على» و لأن «إلى» متعلقة بما قبلها؛ فيلزم أن يعمل فى الاستفهام فعل
متقدم عليه، و لأن الجملة التى بعدها تصير حينئذ غير مرتبطة، و إنما

١٥٦

هى منصوبه بما بعدها على الحال، و فعل النظر مُعلّق، و هى و ما بعدها بدل من «الإبل»
بدل اشتمال، و المعنى «إلى الإبل كيفية خلقها» و مثله: (أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ)
(الفرقان / ٤٥)

و مثلها فى إبدال جملة فيها «كيف» من اسم مفرد قوله (٣١٣): ١٨٤ إلى الله أشكو
بالمدينة حاجةً و بالشّام أخرى كيف يلتقيان أى: أشكو هاتين الحاجتين تعذر التقائهما.

١٥٧

حرف اللام

اللام المفردة

اللام المفردة: ثلاثة أقسام

عاملة للجزم، و عاملة للجزم، و غير عاملة، و ليس فى القسمة أن تكون عاملة للنصب،
خلافاً للكوفيين، و سيأتى. فالعاملة للجزم مكسورة مع كل ظاهر، نحو: «لزيد» إلا مع
المستغاث المباشر ل «يا» فمفتوحة، نحو: «يا لله» و أما قراءة بعضهم: (الْحَمْدُ لِلَّهِ)
(فاتحة الكتاب / ٢)

بضمها فهو عارض للإتلاف و مفتوحة مع كل مضمّر، نحو: «لنا، و لكم، و لهم» إلا مع ياء
المتكلم فمكسورة و اذا قيل: «يا لك، و يالى» احتمال كل منهما أن يكون مستغاثاً به و
أن يكون مستغاثاً من أجله.

وللام الجارة اثنان و عشرون معنى:

أحدها: الاستحقاق، و هى الواقعة بين معنى و ذات، نحو قوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ)
(فاتحة الكتاب / ٢)

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

١٥٨

و منه: «وللكافرين النار» أى: عذابها.

الثانى: الاختصاص، نحو قوله تعالى (إِنَّ لَهُ أَبًا)

(يوسف / ٧٨)

و قولك: «المنبر للخطيب» و قول الفضل بن عباس: ١٨٥ فسوف يرى أعداؤنا حين تلتقى

لأى الفريقين النبى المطهر

الثالث: الملك، نحو: (لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ)

(البقرة / ٢٥٥)

و بعضهم يستغنى بذكر الاختصاص عن ذكر المعنيين الآخرين، و يمثل له بالأمثله المذكورة و نحوها، و يرجحه أن فيه قليلاً للاشتراك، و أنه إذا قيل: «هذا المال لزيد و

المسجد» لزم القول بأنها للاختصاص مع كون «زيد» قابلاً للملك؛ لئلا يلزم استعمال

المشترك فى معنيه دفعه، و أكثرهم يمنع.

الرابع: التملك، نحو: «وهبت لزيد ديناراً.»

الخامس: شبه التملك، نحو: (جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا)

(النحل / ٧٢)

السادس: التعليل، كقول النبى (صلى الله عليه و آله و سلم): «و أَحَبُّوا أَهْلَ بَيْتِي لِحُبِّي»

(٣١٦) و قولأبى طالب خطاباً إلى أمير المؤمنين (عليهما السلام): ١٨٦ قد بذلناك و البلاء

شديد لفداء الحبيب و ابن الحبيب

وقوله تعالى: (لَا يَلْفِ قُرَيْشٍ)

(قريش / ١)

و تعلقها ب (فَلْيَعْبُدُوا)

(قريش / ٣)

و قيل: بما قبله، أى: (فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ لَّيْلًا قُرَيْشٍ)

(الفيل / ٥ و قريش / ١)

و رُجِّحَ بأنهما فى مصحف أبى سورة واحدة، و ضعّف بأن جعلهم

كعصف إنما كان لكفرهم و جرأتهم على البيت، و قيل: متعلقه بمحذوف، تقديره: إعجبوا.

و منها: اللام الثانية

فى نحو: «يا لزيد لعمر» و تعلقها بمحذوف، و هو فعلٌ من جملة مستقلة، أى: أدعوك لعمر، أو اسمٌ هو حال من المنادى، أى: مدعواً لعمر، قولان.

و منها: اللام الداخلة لفظاً على المضارع

فى نحو قوله تعالى: (و أنزلنا إليك الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ)

(النحل / ٤٤)

و قول الإمام على بن الحسين (عليهما السلام): «ثم أمرنا ليختبر طاعتنا و نهانا لبيتلى شكرنا» (٣١٨) و انتصابُ الفعل بعدها ب «أن» مضمرةً بعينها وفاقاً للجمهور، لا ب «أن» مضمرةً أو ب «كى» المصدرية مضمرةً خلافاً للسيرافى و ابن كيسان، و لا باللام بطريق الأصالة خلافاً لأكثر الكوفيين، و لا بها لنيابتها عن «أن» خلافاً لثعلب، ولك إظهار «أن» فتقول: «جئتُك لأن تُكرمنى» بل قد يجب، و ذلك إذا اقترن الفعل ب «لا» نحو: (لئلا يكون للناسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ)

(البقرة / ١٥٠)

لئلا يحصل الثقل بالتقاء المثليين.

السابع: توكيد النفى،

وهى الداخلة فى اللفظ على الفعل مسبوقه ب «ما كان» أو ب «لم يكن» ناقصتين

مسندتين لما أسند إليه الفعل المقرون باللام، نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «ما

كان الله سبحانه ليفتح على أحد باب الشكر و يغلق عنه باب المزيده» (٣١٩) و قوله تعالى:

(لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ)

(النساء / ١٣٨)

و يسميها أكثرهم: لام الجحود؛ لملازمتها للجحد أى: النفى. قال النحاس: و الصواب:

١٦٠

تسميتها لام النفى لأن الجحد فى اللغة إنكار ما تعرفه، لا مطلق الإنكار، انتهى.
و وجه التوكيد فيها عند الكوفيين: أن أصل «ما كان ليفعل»: ما كان يفعل، ثم أدخلت اللام زيادةً لتقوية النفى، كما أدخلت الباء فى «ما زيد بقائم» لذلك، فعندهم أنها حرف زائد مؤكد غير جارٍ، ولكنه ناصب، و لو كان جاراً لم يتعلق عندهم بشىء؛ لزيادته، فكيف به و هو غير جارٍ و وجهه عند البصريين: أن الأصل: ما كان قاصداً للفعل، و نفى القصد أبلغ من نفيه، و على هذا فهى عندهم حرف جر مُعدّ متعلق بخبر «كان» المحذوف، و النصب ب «أن» مضمرةً و جوباً و قد تحذف «كان» قبل لام الجحود كقول الثانى: بعد «إن» و تدخل فى هذا الباب على ثلاثة باتفاق: الاسم، نحو قول كعب بن زهير: ٢٠١ إنَّ الرسولَ لَسيفٌ يستضاءُ به مُهَنَّدٌ مِنْ سِوْفِ اللهِ مسلولٌ و المضارع؛ لشبهه به، نحو قوله تعالى: (وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ) (النحل / ١٢٤)

و الظرف، نحو قوله تعالى: (وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ)

(القلم / ٤)

و قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «و إنَّ الكتابَ لَمعى ما فارقتُهُ مذ صَحِبْتُهُ»

(٣٤٣) و على ثلاثة باختلاف:

أحدها: الماضى الجامد، نحو: «إنَّ زيداَ لَعسى أن يَقوم» قاله أبو الحسن، و وجهه أن

الجامد يشبه الاسم، و خالفه الجمهور.

الثانى: الماضى المقرون ب «قد» قاله الجمهور، و وجهه أن «قد» تقرب الماضى من الحال

فيشبه المضارع المشبه للاسم، و خالف فى ذلك خطّاب و محمّد بن مسعود الغزنى، و

قالا: إذا قيل: «إنَّ زيداَ لقد قام» فهو جوابٌ لقسمٍ مقدر.

الثالث: الماضى المتصرف المجرد من «قد» أجازه الكسايبى و هشام على إضمار «قد» و

منعه الجمهور، و قالوا: إنما هذه لام القسم، فمتى تقدّم فعلُ القلب فتحت همزة «ان» ك «علمت أن زيداً لقام» و الصواب عندهما: الكسر.

واختلف في دخولها في غير باب «إن» على شيئين:

أحدهما: خبر المبتدأ المتقدم، نحو: «لقائمٌ زيدٌ» فمقتضى كلام جماعة الجواز، وفي أمالي ابن الحاجب: لام الابتداء يجب معها المبتدأ.

١٧١

الثاني: الفعل، نحو: «ليقومُ زيد» فأجاز ذلك ابن مالك و الملقى و غيرهما زاد الملقى، الماضي الجامد، نحو: (لَبَسَ ما كانوا يَعْمَلُونَ)

(المائدة / ٦٢)

و بعضهم المتصرف المقرون ب «قد»، نحو قول أبي الأسود الدؤلى في رثاء على (عليه

السلام): ٢٠٢ لقد عَلِمْتَ قريش حيث كانت بأنك خيرها حَسَباً و ديناً

و المشهور: أن هذه لام القسم و نص جماعة على منع ذلك كله. قال ابن الخباز في شرح

الإيضاح: لا تدخل لام الابتداء على الجمل الفعلية إلا في باب «إن» انتهى و هو مقتضى ما

قدّمناه عن ابن الحاجب، و هو أيضاً قول الزمخشري، قال في تفسير: (وَكَسُوفَ يَعْطِيكَ

رَبِّكَ)

(الضحى / ٥)

لام الابتداء لا تدخل إلا على المبتدأ والخبر، و قال في (الأقسام بيوم القيامة)

(القيامة / ١)

هي لام الابتداء دخلت على مبتدأ محذوف و لم يقدرها لام القسم؛ لأنه عنده ملازمة

للنون، و كذا زعم في «وَكَسُوفَ يَعْطِيكَ رَبِّكَ» أن المبتدأ مقدر، أى: و لَأَنْتَ سَوْفَ

يَعْطِيكَ رَبِّكَ.

و يضعف قوله أن فيه تكلفين لغير ضرورة، و هما تقدير محذوف و خلع اللام عن معنى

الحال؛ لئلا يجتمع دليلا الحال و الاستقبال و قد صرح بذلك في تفسير (كَسُوفَ أَخْرَجُ

حَيًّا

(مريم / ٤٤)

وقوله: «إِنَّ لَامَ الْقِسْمِ مَعَ الْمُضَارِعِ لِاتْفَارِقِ النُّونِ» ممنوف بل تارة تجب اللامو تمتنع النون و ذلك مع التنفيس كالأية و مع تقدم المعمول بين اللام و الفعل، نحو: (وَكُنْ مُتَّمَّ أَوْ قُتِلْتُمْ لِأَلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ)

(آل عمران / ١٥٨)

و مع كون الفعل للحال، نحو: «لَأُقْسِمُ» و إنما قدر البصريون هنا مبتدأ؛ لأنهم لا يجيزون لمن قصد الحال أن يقسم إلا على الجملة الاسميّة، و تارة يمتنعان، و ذلك مع الفعل المنفى، نحو:

١٧٢

(تَاللَّهِ تَفْتَوَا)

(يوسف / ٨٥)

و تارة يجبان، و ذلك فيما بقى، نحو: (وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ)

(الأنبياء / ٥٧)

مسألة للام الابتداء الصّدرية؛ و لهذا علقت العامل فى نحو: «علمت لزيد منطلق» و منعت من النصب على الاشتغال فى نحو: «زيد لأنا أكرمه» و من أن يتقدم عليها الخبر فى نحو: «لزيد قائم» و المبتدأ فى نحو: «لقائم زيد».

و ليس لها الصّدرية فى باب «إن»؛ لأنها فيه مؤخره من تقديم؛ و لهذا تسمى اللام المزخلفة، و المزخلفة أيضاً، و ذلك لأن أصل «إن زيداً لقائم»: «لإن زيداً قائم» فكرهوا افتتاح الكلام بتوكيدين فأخروا اللام دون «إن»؛ لئلا يتقدم معمول الحرف عليه، و إنما لم ندع أن الأصل: «إن لزيداً قائم»؛ لئلا يحول ماله الصدر بين العامل و المعمول و لا اعتبارهم حكم صدريتها فيما قبل «إن» دون ما بعدها. دليل الأول: أنها تمتنع من تسلط فعل القلب على «إن» و معموليها و لذلك كسرت فى نحو: (وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ)

(المنافقون / ١)

و دليل الثانی: أن عمل «إن» يتخطاها، تقول: «إن في الدار لزيداً» و كذلك يتخطاها عمل العامل بعدها نحو: «إن زيدا طعامك لآكل.»

تنبيه «إن زيدا لقام» أو «ليقومن» اللام جواب قسم مقدر، لا لام الابتداء؛ فإذا دخلت عليها «علمت» مثلاً فتحت همزتها؛ فإن قلت: «لقد قام» فقالوا: هي لام الابتداء، و حينئذ يجب كسر الهمزة، و الصواب: أن الأمرين محتملان

١٧٣

فصل و إذا خففت «إن»

نحو (وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً)

(البقرة / ١٤٣)

فاللام عند سبويه و الأكثرين لام الابتداء أفادت مع إفادتها توكيد النسبة و تخلص المضارع للحال الفرق بين «إن» المخففة من الثقيلة و «إن» النافية؛ و لهذا صارت لازمة بعد أن كانت جائزة، اللهم إلا أن يدل دليل على قصد الإثبات كقراءة أبي رجاء: (وإن كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا)

(الزخرف / ٣٥)

بكسر اللام أي: للذي و يجب تركها مع نفي الخبر كقوله (٣٤٥): ٢٠٣ إن الحق لا يخفى على ذي بصيرة و إن هو لم يعدم خلاف معاند و زعم أبو علي و أبو الفتح و جماعة أنها لام غير لام الابتداء، أجتلبت للفرق، و حجة أبي علي دخولها على الماضي المتصرف، نحو: «إن زيدا لقام» و على منصوب الفعل المؤخر عن ناصبه في نحو: (وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ)

(الأعراف / ١٠٢)

و كلاهما لا يجوز مع المشددة.

و زعم الكوفيون أن اللام في ذلك كله بمعنى «إلا» و أن «إن» قبلها نافية، و استدلوا على

مجىء اللام للاستثناء بقوله (٣٤٦): ٢٠٤ أمسى أبانٌ ذليلاً بعدَ عزَّتِهِ و ما أبانٌ لمنْ أَعْلَجِ
سُودانٍ و قيل: اللام للابتداء على أن «ما» استفهام و تم الكلام عند «أبان» ثم ابتداءً: لمن
أَعْلَجِ، أى بتقدير: لهو من أَعْلَجِ، و قيل: هى لام زيدت فى خبر «ما» النافية

١٧٤

و هذا المعنى عكس المعنى على القولين السابقين و على قول الكوفيين يقال: «قد علمنا
إن كنتَ لمؤمناً» بكسر الهمزة؛ لأن النافية مكسورة دائماً، و كذا على قول سيبويه؛ لأن
لام الابتداء تُعلق العامل عن العمل، و أمّا على قول أبى على و أبى الفتح فتفتح.

القسم الثانى: اللام الزائدة

وهى الداخلة فى خبر المبتدأ، وفى خبر «أن» المفتوحة، وفى خبر «لكن» و ليس دخول
اللام مقيساً بعد «أن» المفتوحة خلافاً للمبرد، و لا بعد «لكن» خلافاً للكوفيين، و لا اللام
بعدهما لام الابتداء خلافاً له و لهم، و زيدت أيضاً فى خبر «زال»، وفى المفعول الثانى لـ
«أرى» فى قول بعضهم: «أراك لشاتمي» و نحو ذلك.

الثالث: لام الجواب

وهى ثلاثة أقسام:

لام جواب «لو» نحو قول أم البنين فى رثاء العباس (عليه السلام): ٢٠٥ لو كان سيفك فى
يدى ك كما دنى منه أحدٌ و لام جواب «لولا»، نحو قوله تعالى: (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ
بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ)

(البقرة / ٢٥١)

ولام جواب القسم، نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «والله لَدنياكم هذه أهونُ فى
عيني من عراقٍ خنزير فى يدِ مجدوم» (٣٤٨).

الرابع: اللام الداخلة على أداة شرط للإيدان بأن الجواب بعدها مبنى على قسم قبلها،
لاعلى الشرط، و من ثمّ تسمى اللام المؤذنة، و تسمى الموطئة أيضاً؛

١٧٥

لأنها و طأت الجواب للقسم، أى: مهدته له، نحو: (لئن أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَ لئن قُوتُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ)

(الحشر / ١٢)

و أكثر ما تدخل على «إن» و قد تدخل على غيرها كقوله (٣٤٩): ٢٠٦ كمتى صَلَحْتَ لِيَقْضِينَ لَكَ صَالِحٌ وَ لَتَجْزِينَ إِذَا جُزِيَتْ جَمِيلاً وَ قد تحذف مع كون القسم مقدراً قبل الشرط، نحو (وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ)

(الأنعام / ١٢١)

و قول بعضهم: ليس هنا قسم مقدر و إن الجملة الاسمية جواب الشرط على إضمار الفاء كقوله (٣٥٠): ٢٠٧ مَنْ يَفْعَلِ الْحَسَنَاتِ اللَّهُ يَشْكُرْهَا وَ الشَّرُّ بِالشَّرِّ عِنْدَ اللَّهِ مِثْلَانِ مَرْدُودٌ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ خَاصٌ بِالشَّعْرِ.

الخامس: لام «أل» ك «الرجل و الحارث» و قد مضى شرحها.

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

السابع: لام التعجب غير الجارة، نحو: «أظرفَ زيدٌ» و «لكرمَ عمرو» بمعنى «ما أظرفه و ما أكرمه» ذكره ابن خالويه فى كتابه المسمى بالجمال، و الصواب: أنها إما لام الابتداء دخلت على الماضى؛ لشبهه لجموده بالاسم، و إما لام جواب قسم مقدر.

١٧٦

لا

على ثلاثة أوجه: الأول: أن تكون نافية

و هذه على خمسة أوجه:

أحدها: أن تكون عاملة عمل «إن» و ذلك إن أُريد بها نفى الجنس على سبيل التنقيص، و تسمى حينئذ تبرئة، و إنما يظهر نصب اسمها إذا كان خافضاً، نحو: «لا صاحبَ جُود

ممقوت»، أو رافعاً، نحو: «لا حسناً فعله مذموم»، أو ناصباً، نحو: «لا طالعاً جبلاً حاضراً» و منه «لا خيراً من زيد عندنا.»»

و تخالف «لا» هذه «إن» من سبعة أوجه:

أحدها: أنها لا تعمل إلا في النكرات.

الثاني: أن اسمها إذا لم يكن عاملاً فإنه يبنى، قيل: لتضمنه معنى «من» الاستغراقية، وقيل:

لتركيبه مع «لا» تركيباً خمسة عشر، و بناؤه على ما ينصب به لو كان معرباً، فيبنى على الفتح في نحو قول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «لا فقر أشد من الجهل» (٣٥١)، و

منه قوله تعالى: (لا تثرِبَ عَلَيْكُمْ اليَوْمَ)

(يوسف / ٩٢)

و قول بشير بن جذلم: ٢٠٨ يا أهل يثرب لا مُقَامَ لكم بها قُتِلَ الحسين (عليه السلام)

فأدْمَعِي مدرارُ و على الياء في نحو: «لا رجُلين» و «لا قائمين»، و على الكسرة في نحو: «لا

مُسلمات» و كان القياس وجوبها، و لكنه جاء بالفتح، و هو الأرجح؛ لأنها الحركة التي

يستحقها المركب.

١٧٧

الثالث: أن ارتفاع خبرها عند أفراد اسمها نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «لا شرف

أعلى من الإسلام و لا عزٌّ أعزُّ من التقوى» (٣٥٣) بما كان مرفوعاً به قبل دخولها، لا بها، و

هذا القول لسيبويه، و خالفه الأخفش و الأكثرون و لا خلاف بين البصريين في أن

ارتفاعه بها إذا كان اسمها عاملاً.

الرابع: أن خبرها لا يتقدم على اسمها و لو كان ظرفاً أو مجروراً.

الخامس: أنه يجوز مراعاة محلها مع اسمها قبل مضي الخبر و بعده، فيجوز رفع النعت و

المعطوف عليه، نحو: «لا رجُلَ ظريفٌ فيها، و لا رجُلَ و امرأةٌ فيها.»»

السادس: أنه يجوز إلغاؤها إذا تكررت، نحو: «لا حولٌ و لا قُوَّةٌ إلا بالله» ولك فتح

الاسمين، و رفعهما، و المغايرة بينهما، بخلاف نحو قول الأعشى: ٢٠٩ إنَّ مَحَلًّا و إنَّ

مُرْتَحَلًا وَإِنَّ فِي السَّفَرِ إِذْ مَضَوْا مَهَلًا فَلَا مَحِيدَ عَنِ النَّصْبِ وَالسَّابِعِ: أَنَّهُ يَكْثُرُ حَذْفُ
خَبَرِهَا إِذَا عَلِمَ، نَحْوُ: (قَالُوا لَا ضَيْرَ)

(الشعراء / ٥٠)

(فَلَا فَوْتَ)

(السبأ / ٥١)

وتميم لا تذكره حينئذ.

الثاني: أن تكون عاملة عمل «ليس»

كقول سعد بن مالك: ٢١٠ مَن صَدَّ عَنْ نِيرَانِهَا فَأَنَا ابْنُ قَيْسٍ لَا بَرَّاحٌ وَإِنَّمَا لَمْ يَقْدِرُوهَا
مَهْمَلَةٌ وَالرَّفْعُ بِالْإِبْتِدَاءِ؛ لِأَنَّهَا حِينئذٍ وَاجِبَةٌ التَّكْرَارِ وَفِيهِ

١٧٨

نظر؛ لجواز تركه في الشعر و«لا» هذه تخالف «ليس» من ثلاث جهات:

إحداها: أن عملها قليل، حتى ادعى أنه ليس بموجود.

الثانية: أن ذكر خبرها قليل، حتى إن الزجاج لم يظفر به؛ فادعى أنها تعمل في الاسم
خاصة، و أن خبرها مرفوف و يرده قوله (٣٥٦): ٢١١ تَعَزَّ فَلَاشِيءٌ عَلَى الْأَرْضِ بَاقِيًا وَلَا
وَزَرَ مِمَّا قَضَى اللَّهُ وَأَقِيًا

الثالثة: أنها لا تعمل إلا في النكرات

خلافاً لابن جنى و ابن الشجرى و عليه بنى المتنبي قوله: ٢١٢ إذا الجودُ لم يرزق خلاصاً
من الأذى فلا الحمدُ مكسوباً و لا المالُ باقياً

تنبيه إذا قيل: «لا رجلٌ في الدار» بالفتح، تعين كونها نافية للجنس، و يقال في توكيده:

«بل امرأة» و إن قيل بالرفف تعين كونها عاملة عمل «ليس» و امتنع أن تكون مهملة، و إلا

تكررت، و احتمال أن تكون لنفى الجنس و أن تكون لنفى الوحدة، و يقال في توكيده

على الأول: «بل امرأة» و على الثاني: «بل رجلاً و رجالاً» و غلط كثير من الناس، و زعموا

أن العاملة عمل «ليس» لا تكون إلا نافية

١٧٩

للوحدۃ لا غير، و يرد عليهم نحو قوله (٣٥٨): ٢١٣ تَعَزَّ فَلَاشَىءَ عَلَى الْأَرْضِ بَاقِيَا وَلَا
وَزَرَ مِمَّا قَضَى اللَّهُ وَاقِيَا

و إذا قيل: «لا رجلٌ و لا امرأةٌ في الدار» برفعهما احتمال كون «لا» الأولى عاملة في
الأصل عمل «إن» ثم ألغيت لتكرارها، فيكون ما بعدها مرفوعاً بالابتداء، و أن تكون عاملة
عمل «ليس» فيكون ما بعدها مرفوعاً بها، و على الوجهين فالظرف خبر عن الاسمين إن
قدرت «لا» الثانية تكراراً للأولى و ما بعدها معطوفاً؛ فإن قدرت الأولى مهملة و الثانية
عاملة عمل «ليس» أو بالعكس فالظرف خبر عن أحدهما، و خبر الآخر محذوف كما في
قولك: «زيد و عمرو قائم» و لا يكون خبراً عنهما؛ لئلا يلزم محذوران: كون الخبر
الواحد مرفوعاً و منصوباً، و توارد عاملين على معمول واحد.

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

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

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

(الفتاحه / ٧)

الثالث: أن يتعاند متعاطفاها، فلا يجوز «جاءني رجل لا زيد»؛ لأنه يصدق

على زيد اسم الرجل، بخلاف «جاءنى رجل لا امرأه.»»

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

وهذه تُحذف الجملُ بعدها كثيراً كقول رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم): «لا» فى جواب من قال: «إني رجل ضَرير شاسِع الدار، و ليس لى قائد يلازمنى فلى رخصه أن لا آتى المسجد؟» (٣٥٩) و الأصل: «لا، لم يكن رخصه.»»

الخامس: أن تكون على غير ذلك

فإن كان ما بعدها جملة اسمية صدرها معرفة أو نكرة و لم تعمل فيها، أو فعلاً ماضياً لفظاً و تقديراً، و جب تكرارها. مثالُ المعرفة: (لا الشَّمْسُ يُنْبِغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ، و لا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ)

(يس / ٤٠)

ومثال النكرة التى لم تعمل فيها «لا»: (لا فِيهَا غَوْلٌ و لا هُمْ عَنْهَا يُنْزِفُونَ)

(الصافات / ٤٧)

فالتكرار هنا واجب بخلافه فى (لا لَعْوُ فِيهَا و لا تَأْتِيْمُ)

(الطور / ٢٣)

و مثالُ الفعل الماضى: (فَلا صَدَّقَ و لا صَلَّى)

(القيامة / ٣١)

و إنما ترك التكرار فى نحو قول أبى الأسود الدؤلى: ٢١٤ ألا أبلغ معاوية بن حرب فلا قَرَّتْ عِيونُ الشَّامِتِينَا لَأَنَّ المَرادِ الدعاءُ فالفعل مستقبل فى المعنى و مثله فى عدم وجوب التكرار بعدم قصد الماضى إلا أنه ليس دعاء؛ قولك: «والله لا فعلت كذا»، و شدَّ ترك التكرار فى قول أبى خراش الهذلى و هو يطوف بالبيت:

٢١٥ إِنْ تَغْفِرِ اللَّهُمَّ تَغْفِرِ جَمًّا و أَى عَبْدُكَ لَا أَلْمَا و كذلك يجب تكرارها إذا دخلت على مفرد خبر أو حال أو صفة، نحو: «زيدٌ لا شاعر و لا كاتب» و «جاء زيد لا صاحكاً و لا باكياً» و نحو قوله تعالى: (مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ و لَا غَرْبِيَّةٍ) (النور / ٣٥)

و إن كان ما دخلت عليه فعلاً مضارعاً لم يجب تكرارها، نحو قوله تعالى: (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) (الشورى / ٢٣)

و قول الرباب زوجة الحسين (عليه السلام) فى رثائه: ٢١٦ و الله لا أبتغى صِهراً بصِهركم حتى أُغيبَ بين اللحد و الطين و يتخلص المضارعُ بها للاستقبال عند الأكثرين، و خالفهم ابن مالك؛ لصحة قولك: «جاء زيدٌ لا يتكلم» بالاتفاق، مع الاتفاق على أن الجملة الحالية لا تُصدرُ بدليل استقبال.

تنبيه من أقسام «لا» النافية

المعترضهُ بين الخافض و المخفوض، نحو: «جئتُ بلازاد» و «غضبتُ من لا شىء» و عن الكوفيين: أنها اسم، و أن الجار دخل عليها نفسها، و أن ما بعدها خفض بالإضافه و غيرهم يراها حرفاً، و يسميها زائدهُ كما يسمون «كان» فى نحو: «زيدٌ كانَ فاضلٌ» زائدهُ و إن كانت مفيدة لمعنى و هو المضى و الانقطاع؛ فعلم أنهم قد يريدون بالزائد المعترض بين شيئين متطالبيين و إن لم يصح أصلُ المعنى بإسقاطه

كما فى مسألة «لا» فى نحو: «غضبتُ من لا شىء»، و كذلك إذا كان يفوت بفواته معنى كما فى مسألة «كان»، و كذلك «لا» المقترنة بالعاطف فى نحو: «ما جاءنى زيد و لا عمرو» و يسمونها زائدهُ، و ليست بزائدهُ البتة،

ألا ترى أنه إذا قيل: «ما جاءني زيد و عمرو» احتمال أن المراد نفى مجيء كل منهما على كل حال، وأن يراد نفى اجتماعهما في وقت المجيء، فإذا جىء ب «لا» صار الكلام نصاً في المعنى الأول، نعم هي في قوله سبحانه: (وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَالْأَمْوَاتُ) (فاطر / ٢٢)

لمجرد التوكيد.

تنبيه اعتراض «لا» بين الجار و المجرور في نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «الداعي بلا عمل كالرامي بلا وتر» (٣٦٣) و بين الناصب و المنصوب في نحو: (لئلا يكون للناس) (البقرة / ١٥٠)

و بين الجازم و المجزوم في نحو: (إن لا تفعلوه)

(الأنفال / ٧٣)

و تقدم معمول ما بعدها عليها في نحو (يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً) (الأنعام / ١٥٨)

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

الثاني: من أوجه «لا» أن تكون موضوعاً لطلب الترك، و تختص بالدخول على المضارع و تقتضى جزمه و استقباله، سواء كان المطلوب منه مخاطباً، نحو قوله تعالى (لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ)

(المتحنه / ١)

أو غائباً، نحو:

١٨٣

(لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ)

(آل عمران / ٢٨)

أو متكلماً، نحو «لا أرينكها هنا»، وهذا النوع مما أقيم فيه المسبب مُقام السبب، و الأصل:
لا تكن هاهنا فأراك و لافرق في اقتضاء «لا» الطلبية للجزم بين كونها مفيدةً للنهي سواء
كان للتحريم كما تقدم، أو للتنزيه نحو: (وَلَا تَسْأُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ)

(البقرة / ٢٣٧)

و كونها للدعاء كقوله تعالى: (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا)

(البقرة / ٢٨٦)

و قال مالك بن الريب: ٢١٧ يقولون لا تَبَعْدُ وهم يَدْفُونَنِي و أين مكانُ البعدِ إلا مكانيا و
كونها للالتماس كقولك لنظيرك غير مُستعل عليه: «لا تفعل كذا» و كذا الحكم إذا
خرجت عن الطلب إلى غيره كالتهديد في قولك لولدك أو عبدك: «لا تُطعني.»
الثالث: «لا» الزائدة الداخلة في الكلام لمجرد تقويته و توكيده، نحو: (ما مَنَعَكَ إِذْ

رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا إِلَّا تَتَّبَعَنِ)

(طه / ٩٢ و ٩٣)

(ما مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ)

(الأعراف / ١٢)

و يوضحه الآية الأخرى: (ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ)

(ص / ٧٥)

و منه: (لئلا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ)

(الحديد / ٢٩)

أى: ليعلموا و اختلف فيها من قوله تعالى: (لا أَسْئِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ)

(القيامة / ١)

أنافية أم زائدة؟، فقيل: هي نافية، و اختلف هؤلاء في منفيها على قولين: أحدهما: أنه شيء
تقدم، و هو ما حكى عنهم كثيراً من إنكار البعث: فقيل لهم: ليس الأمر كذلك: ثم

استؤنف القسم، قالوا: وإنما صح ذلك؛ لأن القرآن كله كالسورة الواحدة، و لهذا يذكر
الشيء في سورة و جوابه في سورة أخرى، نحو:

١٨٤

(وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ)

(الحجر / ٦)

و جوابه: (مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ)

(القلم / ٢)

و الثانى: أن منفيها «أقسم» و ذلك على أن يكون إخباراً لا إنشاء، و اختاره الزمخشري،
قال: و المعنى فى ذلك أنه لا يقسم بالشيء إلا إعظماً له؛ بدليل: (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ
وَ إِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ)

(الواقعة / ٧٥ و ٧٦)

فكانه قيل: إن إعظامه بالإقسام به كلا إعظام، أى: إنه يستحق إعظماً فوق ذلك.

وقيل: هى زائدة و اختلف هؤلاء فى فائدتها على قولين: أحدهما: أنها زيدت توطئه و

تمهيداً لنفى الجواب، و التقدير: لا، أقسم بيوم القيامة لا يتركون سدى و ردّ بقوله تعالى:

(لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ)

(البلد / ٤)

و مثله: (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ)

(الواقعة / ٧٥)

الآية.

و الثانى: أنها زيدت لمجرد التوكيد و تقوية الكلام، كما فى (لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ)

(الحديد / ٢٩)

و ردّ بأنها لا تزداد لذلك صدرأ، بل حشواً، كما أن زيادة «ما» و «كان» كذلك، نحو:

(فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ)

آل عمران / ١٥٩)

(أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ)

(النساء / ٧٨)

و نحو: «زيدٌ كانَ فاضلٌ» و ذلك لأن زيادة الشئ تفيد اطراحه، و كونه أول الكلام يفيد

الاعتناء به، قالوا: و لهذا نقول بزيادتها في نحو: (فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ)

(المعارج / ٤٠)

(فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ)

(الواقعة / ٧٥)

لوقوعها بين الفاء و معطوفها، بخلاف هذه، و أجاب أبو علي بما تقدم من أن القرآن

كالسورة الواحدة.

لات

لات اختلف فيها في أمرين:

١٨٥

الأول: في حقيقتها، وفي ذلك ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنها كلمة واحدة فعل ماض، ثم اختلف هؤلاء على قولين:

أحدهما: أنها في الأصل بمعنى «نقص» من قوله تعالى: (لَا يَلْتَمِسُ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا)

(الحجرات / ١٤)

؛ فإنه يقال: لات يليت، ثم استعملت للنفي كما أن «قل» كذلك، قاله أبوذر الخشنى.

الثانى: أن أصلها: «ليس» بكسر الياء، فقلبت الياء ألفاً؛ لتحركها و انفتاحها قبلها، و أبدلت

السين تاء.

المذهب الثانى: أنها كلمتان: «لا» النافية، و التاء لتأنيث اللفظة كما فى «كُتِبَتْ وَ رُبِّتْ» و

إنما وجب تحريكها؛ لالتقاء الساكنين، قاله الجمهور.

الثالث: أنها كلمة و بعض كلمه، و ذلك أنها «لا» النافية و التاء زائده في أول الحين، قاله أبو عبيدة و ابن الطراوة و استدل أبو عبيدة بأنه وجدها في مصحف عثمان مختلطة ب «حين» في الخط، و لا دليل فيه، فكم في خط المصحف من أشياء خارجة عن القياس. و يشهد للجمهور أنه يوقف عليها بالتاء و الهاء، و أنها رسمت منفصلة عن الحين، و أن التاء قد تكسر على أصل حركة التقاء الساكنين، و هو معنى قول الزمخشري: و قرئ بالكسر على البناء ك «جير» انتهى. ولو كان فعلاً ماضياً لم يكن للكسر وجه. الأمر الثاني: في عملها، و في ذلك أيضاً ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنها لا تعمل شيئاً؛ فإن وليها مرفوع فمبتدأ حذف خبره، أو منصوب فمفعول لفعل محذوف، و هذا قول للأخفش، و التقدير عنده في قوله تعالى:

١٨٦

(وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ)

(ص / ٣)

لا أرى حينَ مناص، و على قراءة الرفع: و لا حينُ مناص كائنٌ لهم. الثاني: أنها تعمل عمل «إن»؛ فتنصب الاسم و ترفع الخبر، و هذا قول آخر للأخفش. الثالث: أنها تعمل عمل «ليس» و هو قول الجمهور و على كل قول فلا يذكر بعدها إلا أحد المعمولين، و الغالب أن يكون المحذوف هو المرفوع كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «وقد أدبرت الحيلة و أقبلت الغيلة و لات حين مناص» (٣٦٥) و اختلف في معمولها؛ فنصّ الفراء على أنها لا تعمل إلا في لفظه الحين، و هو ظاهر قول سيبويه، و ذهب الفارسي و جماعة إلى أنها تعمل في الحين و فيما رادفهُ، قال الزمخشري: زيدت التاء على «لا» و خصت بنفي الأحيان.

لعلّ

لعلّ حرف ينصب الاسم و يرفع الخبر، قال بعض أصحاب الفراء: و قد ينصبهما، و زعم يونس أن ذلك لغة لبعض العرب و حكى: «لعل أباك منطلقاً» و تأويله عندنا على إضمار «يوجد» لا «يكون» خلافاً للكسائي؛ لعدم تقدّم «إنّ و لو» الشرطيتين و عقيل يخفضون بها المبتدأ كقوله (٣٦٦):

١٨٧

٢١٨ فقلت ادعُ أخرى و ارفع الصوت دعوة لعل أبى المغوار منك قريب و تتصل بها «ما» الحرفية، فتكفها عن العمل؛ لزوال اختصاصها حينئذ و جوز قوم إعمالها حينئذ حملاً على «ليت»؛ لاشتراكهما فى أنهما يغيران معنى الابتداء، و كذا قالوا فى «كأن»، و بعضهم خصّ «لعل» بذلك؛ لأشديّة التشابه؛ لأنها و «ليت» للإنشاء، و أما «كأن» فللخبر.

وفىها عشر لغات مشهورة و لها معان:

أحدها: التوقّف و هو ترجى المحبوب و الإشفاق من المكروه، كقول حسان فى رثاء النبى (صلى الله عليه و آله و سلم): ٢١٩ و ليس هوايى نازعاً عن ثنائى لعلّى به فى جنّة الخلد أخلد و قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «و لا تأمن على نفسك صغير معصية فعلك معذب عليه» (٣٦٨) و تختص بالممكن و قول فرعون: (لعلّى أبلغ الأسباب أسباب السموات)

(غافر / ٣٦ و ٣٧)

إنما قاله جهلاً أو مخرقةً و إفكاً.

الثانى: التعليل، أثبتة جماعة، منهم الأخفش و الكساى، و حملوا عليه: (فقولا له قولاً لينا لعلّه يتذكر أو يخشى)
(طه / ٤٤)

و من لم يثبت ذلك يحمله على الرجاء و يصرفه للمخاطبين، أى: اذهبا على رجائكما.

الثالث: الاستفهام، أثبتة الكوفيون؛ و لهذا علّق بها الفعل فى نحو:

(لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا)

(الطلاق / ١)

قال الزمخشري: و قد أشربها معنى «ليت» من قرأ: (فَأَطَّلِعَ)

(غافر / ٣٧)

انتهى .

و يقترن خبرها ب «أن» كثيراً حملاً على «عسى» كقول متمم بن نويرة: ٢٢٠ لعلك يوماً
 أَنْ تُلِمَّ مُلِمَّةٌ عَلَيْكَ مِنَ اللَّائِي يَدْعُنكَ أَجْدَعًا وَ بِحَرْفِ التَّنْفِيسِ قَلِيلاً كَقَوْلِ النَّبِيِّ (صَلَّى
 اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ): «لَعَلَّكُمْ سَتَفْتَحُونَ بَعْدِي مَدَائِنَ عِظَامًا وَ تَتَّخِذُونَ فِي أَسْوَاقِهَا
 مَجَالِسَ» (٣٧٠) وَ خَرَجَ بَعْضُهُمْ نَصَبَ (فَأَطَّلِعَ)

(غافر / ٣٧)

على تقدير «أن» مع «أبْلَغُ» كما خفض المعطوف من بيت زهير: ٢٢١ بدالي، أنى لست
 مدرك ما مضى و لا سابق شيئاً، إذا كان جائياً على تقدير الباء مع «مدرك» و يحتمل أنه
 عطف على «الأسباب» على حد قول ميسون: ٢٢٢ و لبسُ عَبَاءَةٍ وَ تَقَرَّرَ عَيْنِي أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ
 لبس الشُّفُوفِ لَكِنْ وَ مع هذين الاحتمالين فيندفع القول: بأن في قراءة النصب حجة على
 جواز النصب في جواب الترجي حملاً له على التمني .

لكن

ضربان: مخففة من الثقيلة، و هي حرف ابتداء، لا يعمل خلافاً للأخفش و يونس؛
 لدخولها بعد التخفيف على الجملتين و خفيفة بأصل الوضع؛ فإن وليها كلامٌ فهي حرف
 ابتداء لمجرد إفادة الاستدراك، و ليست عاطفة و يجوز أن تستعمل بالواو، نحو قوله
 تعالى: (وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ)

(الزخرف / ٧٦)

و قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك و لكن أعينوني

بورع و اجتهاد و عفة و سداد» (٣٧٣) و بدونها، نحو قول زهير: ٢٢٣

إن ابن ورقاء لا تخشى بواذره

لكن و قاعة في الحرب تنتظر

و إن وليها مفرد فهي عاطفة بشرطين:

أحدهما: أن يتقدمها نفى أو نهى، نحو: «ما قام زيد لكن عمرو» و «لا يقيم زيد لكن عمرو»

فإن قلت: قام زيد، ثم جئت ب «لكن» جعلتها حرف ابتداء؛ فجئت بالجملة فقلت: «لكن

عمرو لم يقيم» و أجاز الكوفيون «لكن عمرو» على العطف، و ليس بمسموع.

الشرط الثاني: ألا تقترن بالواو، قاله الفارسي و أكثر النحويين، و قال قوم: لا تستعمل مع

المفرد إلا بالواو و اختلف في نحو: «ما قام زيد ولكن عمرو» على أربعة أقوال: أحدها

ليونس: أن «لكن» غير عاطفة، و الواو عاطفة مفرداً على مفرد، الثاني لابن مالك: أن

«لكن» غير عاطفة، و الواو عاطفة جملة حذف بعضها على جملة

١٩٠

صرح بجمعها، قال: فالتقدير في نحو: «ما قام زيد و لكن عمرو»: و لكن قام عمرو، وفي

(ما كان محمدٌ أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله و خاتم النبيين)

(الأحزاب / ٤٠)

ولكن كان رسول الله و علة ذلك أن الواو لا تعطف مفرداً على مفرد مخالف له في

الإيجاب و السلب، بخلاف الجملتين المتعاطفتين فيجوز تخالفهما فيه، نحو: «قام زيد و

لم يقيم عمرو»، و الثالث لابن عصفور: أن «لكن» عاطفة، و الواو زائدة لازمة، الرابع لابن

كيسان: أن «لكن» عاطفة، و الواو زائدة غير لازمة.

لكن

لكنّ لم حرف ينصب الاسم و يرفع الخبر، وفي معناه ثلاثة أقوال:
أحدها: و هو المشهور: أنّه واحد، و هو الاستدراك، و فُسِّرَ بأن تنسب لما بعدها حكماً
مخالفاً لحكم ما قبلها، و لذلك لا بد أن يتقدمها كلامٌ مُناقض لما بعدها، نحو: «ما هذا
ساكناً لكنّه متحرك» أو ضد له، نحو: «ما هذا أبيض لكنّه أسود» قيل: أو خلاف، نحو: «ما
زيد قائماً لكنّه شارب» و قيل: لا يجوز ذلك.

الثاني: أنها ترد تارة للاستدراك و تارة للتوكيد، قاله جماعة منهم صاحب البسيط، و
فسروا الاستدراك برفع ما يتوهم ثبوته، نحو: «ما قام زيد، لكنّ عمراً قام» و ذلك إذا
كان بين الرجلين تلبس أو تماثل في الطريقة، و مثلوا للتوكيد بنحو «لو جاءني أكرمه
لكنه لم يجيء» فأكدت ما أفادته «لو» من الامتناع.
الثالث: أنها للتوكيد دائماً مثل «إن»، و يصحب التوكيد معنى الاستدراك، و هو قول ابن
عصفور و البصريون على أنها بسيطة، و قال الفراء: أصلها «لكنّ أن» فطرحت الهمزة
للتخفيف، و نون «لكنّ» للساكنين، كقول النجاشي الحارثي:

١٩١

٢٢٤ فلست بآتيه و لا أستطيعه و لاك اسقني إن كان مأوك ذا فضل و قال باقي
الكوفيين: مركبة من «لا» و «إن»، و الكاف الزائدة لا التشبيهية، و حذفت الهمزة تخفيفاً و
قد يحذف اسمها كقول الفرزدق: ٢٢٥ فلو كنت ضبياً عرفت قرابتي ولكنّ زنجي عظيم
المشافر أي: ولكنك زنجي و لا تدخل اللام في خبرها خلافاً للكوفيين.

لم

حرف جزم لنفي المضارع و قلبه ماضياً، نحو قوله تعالى: (لَمْ يَلِدْ و لم يولدْ)
(الإخلاص / ٣)

الآية و قول الكميّ: ٢٢٦ ألم ترّني من حُبّ آل محمّد (صلى الله عليه و آله) أروحُ و
أغدو خائفاً أترقبُ و قد يرتفع الفعل المضارع بعدها كقوله (٣٧٨): ٢٢٧ لولا فوارسٌ من

نُعْمَ و أُسْرَتُهُمْ يَوْمَ الصُّلَيْفَاءِ لَمْ يَوْفُونَ بِالْجَارِ

١٩٢

فَقِيلَ: ضَرْوَةٌ، وَقَالَ ابْنُ مَالِكٍ: لَغَةٌ وَ زَعَمَ اللَّحْيَانِيُّ أَنَّ بَعْضَ الْعَرَبِ يَنْصِبُ بِهَا كَقِرَاءَةِ بَعْضِهِمْ: (أَلَمْ نَشْرَحْ)

(الشرح / ١)

وَ خَرَجَ عَلَى أَنَّ الْأَصْلَ: «نَشْرَحُنْ» ثُمَّ حُذِفَتْ نُونُ التَّوَكِيدِ الْخَفِيفَةُ وَ بَقِيَ الْفَتْحُ دَلِيلًا عَلَيْهَا، وَ فِي هَذَا شِدْوَذَانٌ: تَوْكِيدُ الْمَنْفَى بِ «لَمْ» وَ حُذِفَ النُّونُ لِغَيْرِ وَقْفٍ وَ لَا سَاكِنِينَ وَ قَدْ تَفَصَّلَ مِنْ مَجْزُومِهَا فِي الضَّرُورَةِ بِالظَّرْفِ كَقَوْلِهِ (٣٧٩): ٢٢٨ فَذَاكَ وَلَمْ، إِذَا نَحْنُ امْتَرِينَا تَكُنْ فِي النَّاسِ يَدْرِكُكَ الْمِرَاءُ وَ قَدْ يَلِيهَا الْأَسْمُ مَعْمُولًا لِفِعْلِ مَحْذُوفٍ يَفْسِرُهُ مَا بَعْدَهُ كَقَوْلِهِ (٣٨٠): ٢٢٩ ظُنِنْتُ فَقِيرًا إِذَا غَنَى ثُمَّ نَلْتُهُ فَلَمْ ذَا رَجَاءِ أَلْقَهُ غَيْرَ وَاهِبٍ

لَمَّا

لَمَّا عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ تَخْتَصُّ بِالْمُضَارِعِ فَتَجْزِمُهُ، وَ تَنْفِيهِ وَ تَقْلِبُهُ مَاضِيًا كَ «لَمْ» إِلَّا أَنَّهَا تَفَارِقُهَا فِي خَمْسَةِ أُمُورٍ:

الأوّل: أَنَّهَا لَا تَقْتَرِنُ بِأَدَاءِ الشَّرْطِ، لَا يُقَالُ: «إِنَّ لَمَّا تَقْمُ» وَ فِي التَّنْزِيلِ: (وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ)

(المائدة / ٦٧)

(وَ إِنْ لَمْ يَنْتَهُوا)

(المائدة / ٧٣)

الثاني: أَنَّ مَنْفِيَهَا مُسْتَمِرُّ الْمَنْفَى إِلَى الْحَالِ كَقَوْلِ شَأْسِ بْنِ نَهَارٍ:

١٩٣

٢٣٠ فَإِنْ كُنْتُ مَا كَوْلَا فَكُنْ خَيْرَ آكِلٍ وَ إِلَّا فَأُدْرِكُنِي وَ لَمَّا أَمْزَقَ وَ مَنْفَى «لَمْ» يَحْتَمَلُ الْإِتِّصَالَ، نَحْوَ قَوْلِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لَمْ يَخْلُقِ اللَّهُ سَبْحَانَهُ الْخَلْقَ لَوْحَشْتَهُ وَ لَمْ

يَسْتَعْمَلُهُمْ لِمَنْفَعَتِهِ» (٣٨٢)، و الانقطاع مثل قوله تعالى: (لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً)
(الإنسان / ١)

و لهذا جاز: «لم يكن ثم كان» و لم يجز: «لما يكن ثم كان» بل يقال: «لما يكن و قد يكون» و لامتداد النفي بعد «لما» لم يجز اقترانها بحرف التعقيب، بخلاف «لم» تقول: «قمت فلم تقم»؛ لأن معناه: و ما قمت عقيب قيامي، و لا يجوز «قمت فلما تقم»؛ لأن معناه: و ما قمت إلى الآن.

الثالث: أن منفي «لما» لا يكون إلا قريباً من الحال، و لا يشترط ذلك في منفي «لم» تقول: لم يكن زيد في العام الماضي مقيماً، و لا يجوز «لما يكن» و قال ابن مالك: لا يشترط كون منفي «لما» قريباً من الحال، مثل: «عصى إبليسُ ربّه و لما يندم» بل ذلك غالب لا لازم.

الرابع: أن منفي «لما» مُتَوَقَّعُ ثبُوتِهِ، بخلاف منفي «لم» ألا ترى أن معنى (بَلْ لَمَّا يَدُوقُوا عَذَابَ) (ص / ٨)

أنهم لم يدوقوه إلى الآن و أن ذوقهم له متوقفو لهذا أجازوا: «لم يقض ما لا يكون» و مَنَعُوهُ فِي «لما» و هذا الفرق بالنسبة إلى المستقبل، فأما بالنسبة إلى الماضي فهما سيان في نفي المتوقع و غيره، و مثال المتوقع أن تقول: «مالي قمتُ و لم تقم، أو و لما تقم»، و مثال غير المتوقع أن تقول ابتداءً: «لم تقم، أو لما تقم.»

١٩٤

الخامس: أن منفي «لما» جائز الحذف للدليل، كقوله (٣٨٣): ٢٣١ فَجِئْتُ قُبُورَهُمْ بَدَأُ و لما فنَادَيْتُ الْقُبُورَ فَلَمْ يَجِبْنَهِ أَي: و لما أكن بدأ قبل ذلك، أي: سيداً، و لا يجوز: «وصلت إلى بغداد ولم» تريد و لم أدخلها و علته هذه الأحكام كلها أن «لم» لنفي «فَعَلَّ»، و «لما» لنفي «قد فَعَلَّ.»

لن الثاني: من أوجه «لما»: أن تختصّ بالماضي؛ فتقتضى جملتين وجدت ثانيتهما عند

وجود أولاهما، نحو قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «لما عرج بي إلى السماء رأيت مكتوباً على ساق العرش بالنور لا إله إلا الله محمد رسول الله، أيدته بعلي» (٣٨٤) و يقال فيها: حرف وجود لوجود، وبعضهم يقول: حرف وجوب لوجوب، و زعم ابن السراج و تبعه الفارسي و تبعهما ابن جنى و تبعهم جماعة أنها ظرف بمعنى «حين» و قال ابن مالك: بمعنى «إذ» و هو حسن؛ لأنها مختصة بالماضي و بالإضافة إلى الجملة و ردّ ابن خروف على مدعى الاسميه بجواز أن يقال: «لما أكرمتني أمس أكرمتك اليوم»؛ لأنها إذا قُدرت ظرفاً كان عاملها الجواب و الواقع في اليوم لا يكون في أمس و الجواب: أن هذا مثل (إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ) (المائدة / ١١٦)

و الشرط لا يكون إلا مستقبلاً، ولكن المعنى: إن ثبت أنى كنت قلته، و كذا هنا المعنى: لما ثبت اليوم إكرامك لى أمس أكرمتك.

١٩٥

و يكون جوابها فعلاً ماضياً اتفاقاً، و جملة اسميه مقرونه ب «إذا» الفجائية أو بالفاء عند ابن مالك، و فعلاً مضارعاً عند ابن عصفور، دليل الأول: (فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ) (الإسراء / ٦٧)

و الثانى: (فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَاهُمْ يَشْرِكُونَ) (العنكبوت / ٦٥)

و الثالث: (فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ) (لقمان / ٣٢)

و الرابع: (فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَ جَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا) (هود / ٧٤)

و هو مؤول ب «جادلنا» و قيل فى آية الفاء: إن الجواب محذوف، أى: انقسموا قسمين: فمنهم مقتصد، و فى آية المضارع إن الجواب: «جاءته البشرى» على زيادة الواو، أو

محذوف، أى: أقبل يجادلنا.

الثالث: أن تكون حرف استثناء، فتدخل على الجملة الاسمية، نحو: (إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا

عَلَيْهَا حَافِظٌ)

(الطارق / ٤)

فيمن شدد الميم، و على الماضى لفظاً لامعنى، نحو: «أَنشُدُّكَ اللهُ لَمَّا فَعَلْتَ» أى: ما أسألك إلا فعلك.

لن

حرف نفى و نصب و استقبال كقول الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم) حين سأله على

(عليه السلام): «ما يبكيك؟: ضغائنٌ فى صدور أقوام لن يبدوها حتى يفقدونى أو

يفارقونى» (٣٨٥) و لا تفيد توكيد النفى خلافاً للزمخشرى فى كشّافه، و لا تأييده خلافاً

له فى أنموذجه و كلاهما دعوى بلا دليل، قيل: و لو كانت للتأييد لم يقيد منفيها ب

«اليوم» فى (فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا)

(مريم / ٢٦)

ولكان ذكر الأبد فى قوله: (وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا)

(البقرة / ٩٥)

و قول الكميت: ٢٣٢ لا أبالى و لن أبالى فيهم أبدأ رَغَمَ ساخِطِينَ رَغَامٍ تَكَرَّارًا و الأصل

عدمه و تأتى للدعاء كما أتت «لا» كذلك و فاقاً لجماعه منهم ابن عصفور، و الحجّة فى

قول الأعشى: ٢٣٣ لَنْ تَزَالُوا كَذَلِكُمْ ثُمَّ لَا زَلْ تُلْكُمْ خَالِدًا خُلُودَ الْجِبَالِ و تلقى القسم

بها و ب «لَمْ» نادر جداً كقول أبى طالب (عليه السلام) فى النبى (صلى الله عليه و آله و

سلم): ٢٣٤ و اللهُ لَنْ يَصْلُوا إِلَيْكَ بِجَمْعِهِمْ حَتَّى أَوْسَدَ فِي التُّرَابِ دَفِينًا و قيل لبعضهم:

أَلَكِ بُنُونٌ؟ فقال: نعم، و خالقهم لم تُقْمَ عن مثلهم مُنْجِبَةٌ، و يحتمل هذا أن يكون على

حذف الجواب، أى: إن لى لبنين، ثم استأنف جملة النفى و زعم بعضهم أنها قد تجزم

كقول أعرابي يمدح الإمام الحسين (عليه السلام): ٢٣٥ لن يخبِ الآن من رجائك من
حرك من دون بابك الحلقة

١٩٦

لو

إشارة

على خمسة أوجه:

أحدها: «لو» المستعملة

في نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «واعلم يا بُنى، أنه

١٩٧

لو كان لربك شريك لأتتك رسُّله» (٣٩٠) وهذه تفيد ثلاثة أمور:

أحدها: الشرطية، والمراد بها عقد السببية و المسببية بين الجملتين بعدها.

الثاني: تقييد الشرطية بالزمن الماضي، وبهذا الوجه و ما يذكر بعده فارقت «إن» فإنّ تلك لعقد السببية و المسببية في المستقبل.

الثالث: الامتناف و قد اختلف النحاة في إفادتها له و كيفية إفادتها إياه على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنها لا تفيد بوجه، و هو قول الشلوبين، زعم أنها لا تدل على امتناع الشرط و لا

على امتناع الجواب، بل على التعليق في الماضي، كما دلّت «إن» على التعليق في

المستقبل، و لم تدل بالإجماع على امتناع و لا ثبوت، و تبعه على هذا القول ابن هشام

الخضراوي و هذا الذي قاله كإنكار الضروريات؛ إذ فهم الامتناع منها كالبيهي، فإنّ

كل من سمع: «لو فعَل» فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد.

الثاني: أنها تفيد امتناع الشرط و امتناع الجواب جميعاً

و هذا هو القول الجارى على ألسنة المعربين، و نص عليه جماعة من النحويين، و هو باطل بمواضع كثيرة، منها قوله تعالى: (وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَ كَلَّمَهُمُ الْمَوْتِيَّ وَ حَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا)

(الأنعام / ١١١)

(وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ)

(لقمان / ٢٧)

و قول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) فى بنت أبى سلمة: «فإنها لولم تكن ربيبتى فى

١٩٨

حجرى ما حلت لى إنها لابنة أخى من الرضاعة» (٣٩١) و بيانه: أن كل شىء امتنع ثبت نقيضه فإذا امتنع «ما قام» ثبت «قام» و بالعكس، و على هذا، فيلزم على هذا القول فى الآية الأولى ثبوت إيمانهم مع عدم نزول الملائكة و تكليم الموتى لهم و حشر كل شىء عليهم، و فى الثانية نفاذ الكلمات مع عدم كون ما فى الأرض من شجرة أقلاماً تكتب الكلمات و كون البحر الأعظم بمنزلة الدواة و كون السبعة الأبحر مملوءة مداً و هى تمد ذلك البحر، و يلزم فى الحديث ثبوت الحلية مع كونها ربيبتة (صلى الله عليه و آله و سلم)، و كل ذلك عكس المراد.

الثالث: أنها تفيد امتناع الشرط خاصة

ولا دلالة لها على امتناع الجواب، و لاعلى ثبوته، و لكنه إن كان مساوياً للشرط فى العموم كما فى قولك: «لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً» لزم انتفاؤه؛ لأنه يلزم من انتفاء السبب المساوى انتفاء مسببه، و إن كان أعم كما فى قولك: «لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجوداً» فلا يلزم انتفاؤه، و إنما يلزم انتفاء القدر المساوى منه للشرط و هذا قول المحققين و يتلخص على هذا أن يقال: إن «لو» تدل على ثلاثة أمور: عقد السببية

والمسببية وكونهما في الماضي وامتناع السبب. ثم تارة يعقل بين الجزأين ارتباط
مناسب و تارة لا يعقل، فالنوع الأول على ثلاثة أقسام: ما يوجب فيه الشرع أو العقل
انحصار مسببية الثاني في سببية الأول، نحو: (وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا)
(الأعراف / ١٧٦)

و نحو: «لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً» و هذا يلزم فيه من امتناع الأول امتناع
الثاني قطعاً.

١٩٩

وما يوجب أحدهما فيه عدم الانحصار المذكور، نحو: «لو نام لانتقض وضوؤه» و نحو:
«لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجوداً» و هذا لا يلزم فيه من امتناع الأول امتناع
الثاني كما قدمنا و ما يجوز فيه العقل ذلك، نحو: «لو جاءني أكرمته»؛ فإن العقل يجوز
انحصار سبب الإكرام في المعجىء و يرجحه أن ذلك هو الظاهر من ترتيب الثاني على
الأول، و أنه المتبادر إلى الذهن، و هذا النوع يدل فيه العقل على انتفاء المسبب المساوي
لانتفاء السبب، لا على الانتفاء مطلقاً، و يدل الاستعمال و العرف على الانتفاء المطلق.
و النوع الثاني قسمان:

الأول: ما يراد فيه تقرير الجواب وُجدَ الشرطُ أو فُقِدَ، و لكنه مع فقده أولى، و ذلك
كقول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «إنها لو لم تكن ربيتي في حجرى ما حلت
لى، إنها لابنة أخى من الرضاعة» (٣٩٢) فإنه يدل على تقرير عدم حليتها في الحالين و
على أن انتفاء الحلية مع ثبوت كونها ربيته أولى، و إنما لم تدل على انتفاء الجواب
لأمرين:

أحدهما: أن دلالتها على ذلك إنما هو من باب مفهوم المخالفة، و في هذا الحديث دلّ
مفهوم الموافقة على عدم الحلية؛ لأنه إذا انتفت الحلية عند عدم كونها ربيته (صلى الله
عليه و آله و سلم)، فعند كونها ربيته أولى، و إذا تعارض هذان المفهومان قدم مفهوم
الموافقة. ثانيهما: أنه لما فقدت المناسبة انتفت العلية، فلم يجعل عدم كونها ربيته علة عدم

الحليّة، فعلمنا أن عدم الحليّة معلل بأمر آخر، و هو أنها ابنه أخيه (صلى الله عليه و آله و سلم) من

٢٠٠

الرضاعة و ذلك مستمر مع كونها ربيته (صلى الله عليه و آله و سلم) فيكون عدم الحليّة عند عدم كونها ربيته (صلى الله عليه و آله و سلم) مستنداً إلى ذلك السبب وحده، و عند كونها ربيته (صلى الله عليه و آله و سلم) مستنداً إليه فقط أو إليه و إلى كونها ربيته (صلى الله عليه و آله و سلم) معاً، و على ذلك تتخرج آية لقمان؛ لأن العقل يجزم بأن الكلمات إذا لم تنفذ مع كثرة هذه الأمور فلائناً لا تنفذ مع قلتها و عدم بعضها أولى. الثاني: أن يكون الجواب مقررّاً على كل حال من غير تعرض لألويّة نحو: (وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا)

(الأنعام / ٢٨)

فهذا و أمثاله يعرف ثبوته بعلّة أخرى مستمرة على التقديرين، و المقصود في هذا القسم تحقيق ثبوت الثاني، و أما الامتناع في الأول فإنه و إن كان حاصلّاً لكنه ليس المقصود. الثاني من أقسام «لو»: أن تكون حرف شرط في المستقبل، إلا أنها لا تجزم كقول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «لو يقول أحدكم إذا غضب: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ذهب عنه غضبه» (٣٩٣) و قوله تعالى: (وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِيَةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ)

(النساء / ٩)

أى: و ليخش الذين إن شارفوا و قاربوا أن يتركوا، و إنما أولنا الترك بمشارفة الترك؛ لأن الخطاب للأوصياء، و إنما يتوجه إليهم قبل الترك؛ لأنهم بعده أموات، و مثله: (كَتَبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتَ)

(البقرة / ١٨٠)

أى: إذا قارب حضوره (وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ)

(البقرة / ٢٣١)

لأن بلوغ الأجل انقضاء العدة، وإنما الإمساك قبله و هذا المعنى قاله كثير من النحويين
فى نحو قوله تعالى: (و ما أنتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَ لَوْ كُنَّا صَادِقِينَ)

(يوسف / ١٧)

(لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ)

(التوبة / ٣٣)

وفى الحديث النبوى: «أعطها ولو خاتماً من حديد» (٣٩٤).

٢٠١

و أما نحو: (وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ)

(الأنعام / ٢٧)

(أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُمْ)

(الأعراف / ١٠٠)

و قول كعب: ٢٣٦ لقد أقوم مقاما لو يقوم به أرى و أسمع ما لو يسمع الفيلُ فمن القسم
الأول، لا من هذا القسم؛ لأن المضارع فى ذلك مراد به المضى، و تقرير ذلك: أن تعلم
أن خاصية «لو» فرض ما ليس بواقع واقعا، و من ثم انتفى شرطها فى الماضى و الحال لما
ثبت من كون متعلقها غير واقف و خاصية «إن» تعليق أمر بأمر مستقبل محتمل، و لا دلالة
لها على حكم شرطها فى الماضى و الحال؛ فعلى هذا قوله تعالى: (وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ)

(يوسف / ١٧)

يتعين فيه معنى «إن»؛ لأنه خبر عن أمر مستقبل محتمل، و لا يمكن جعلها امتناعية؛
للاستقبال و الاحتمال، و لأن المقصود تحقق ثبوت الصدق لا امتناعه، و أما قوله (٣٩٦).

٢٣٧ لا يلفك الراجيك إلا مظهراً خُلِقَ الكرام ولو تكون عديما فيحتمل أن «لو» فيه

بمعنى «إن» على أن المراد مجرد الإخبار به وجود الجزاء عند وجود الشرط فى

المستقبل، و يحتمل أنها على بابها و أن المقصود فرض الشرط واقعا و الحكم عليه مع

العلم بعدم وقوعه و الحاصل: أن الشرط متى كان مستقبلاً محتملاً، و ليس المقصود فرضه الآن أو فيما مضى فهي بمعنى «إن» و متى كان ماضياً أو حالاً أو مستقبلاً، و لكن قُصدَ فرضه الآن أو فيما مضى فهي الامتناعية.

الثالث: أن تكون حرفاً مصدرياً بمنزلة «أن» إلا أنها لا تنصب، و أكثر وقوع

٢٠٢

هذه بعد «وَدَّ أو يودُّ»، نحو قوله تعالى: (وَدَّوْا لَوْ تَدَّهِنُ)

(القلم / ٩)

(يودُّ أَحَدَهُمْ لَوْ يَعْمُرُ أَلْفَ سَنَةٍ)

(البقرة / ٩٦)

و من وقوعها بدونها قول الأعشى (٣٩٧): ٢٣٨ و ربما فاتَ قوماً جُلُّ أمرهم من التَّانِي، و كانَ الحزمُ لو عجلوا و أكثرهم لم يثبت ورود «لو» مصدرية، و الذي أثبتته، الفراء و أبو على و أبو البقاء و التبريزي و ابن مالك و يقول المانعون في نحو: (يودُّ أَحَدَهُمْ لَوْ يَعْمُرُ أَلْفَ سَنَةٍ)

(البقرة / ٩٦)

إنها شرطية، و إن مفعول «يود» و جواب «لو» محذوفان، و التقدير: يود أحدهم التعمير لو يعمر ألف سنة لسره ذلك، و لا خفاء بما في ذلك من التكلف و يشهد للمُثبتين قراءة بعضهم: (وَدَّوْا لَوْ تَدَّهِنُ فَيَدَّهِنُوا)

(القلم / ٩)

بحذف النون، فعطف «يدَّهِنُوا» بالنصب على «تُدَّهِنُ» لما كان معناه أن تدهن و يشكل عليهم دخولها على «أن» في نحو قوله تعالى: (وَمَا عَمِلْتَ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا))

آل عمران / ٣٠)

و قول الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم): «يود أهل العافية يوم القيامة حين يعطى أهل

البلاء الثواب لو أن جلودهم كانت قرضت في الدنيا بالمقاريض» (٣٩٨) و جوابه: أن «لو» إنما دخلت على فعل عام مقدر بعد «لو».

الرابع: أن تكون للتمنى

نحو: «لو تأتيني فتحدثني» و لهذا نصب «تحدثني».

٢٠٣

واختلف فيها؛ فقال ابن الضائع و ابن هشام: هي قسم برأسها لا تحتاج إلى جواب كجواب الشرط، ولكن قد يؤتى لها بجواب منصوب كجواب «ليت» و قال بعضهم: هي «لو» الشرطية أشربت معنى التمنى؛ بدليل أنهم جمعوا لها بين جوايين: جواب منصوب بعد الفاء، و جواب باللام كقول مهلهل: ٢٣٩ فلو نبش المقابر عن كليب فيخبر بالذئب أي زير بيوم الشعثمين لقرعينا و كيف لقاء من تحت القبور و قال ابن مالك: هي «لو» المصدرية أغنت عن فعل التمنى، و ذلك أنه أورد قول الزمخشري: و قد تجيء «لو» في معنى التمنى في نحو: «لو تأتيني فتحدثني» فقال: إن أراد أن الأصل: «وددت لو تأتيني فتحدثني» فحذف فعل التمنى؛ لدلالة «لو» عليه فأشبهت «ليت» في الإشعار بمعنى التمنى فكان لها جواب كجوابها فصحيح أو أنها حرفٌ وضع للتمنى ك «ليت» فممنوع؛ لاستلزامه منع الجمع بينها وبين فعل التمنى كما لا يجمع بينه و بين «ليت». انتهى.

الخامس: أن يكون للعرض

نحو: «لو تنزل عندنا فتصيب خيراً»، ذكره في التسهيل.

و هنا مسائل

إحداها: أن «لو» خاصة بالفعل، و قد يليها اسم مرفوع معمول لمحذوف يفسره ما بعده، أو اسم منصوب كذلك، أو خبر ل «كان» محذوفة، أو اسم هو في الظاهر مبتدأ و ما بعده خبر.

فالأول كقول المتلمس: ٢٤٠ ولو غير أخوالى أرادوا نقيصتى جعلت لهم فوق العرائن
 ميسما و الثانى نحو: «لو زيدا رأيتة أكرمتة» و الثالث كقوله (٤٠١): ٢٤١ لا يأمن الدهر
 ذوبغى ولو ملكاً جنودُهُ ضاق عنها السهلُ و الجبلُ و الرابع نحو قول عدى بن زيد: ٢٤٢
 لو بغير الماء حلقى شرق كنت كالغصان بالماء اعتصارى و اختلف فيه؛ فقيل: محمول
 على ظاهره، و إن الجملة الاسمية و ليتهما شذوذاً و قال الفارسى: هو من النوع الأول، و
 الأصل: لو شرق حلقى هو شرق، فحذف الفعل أولاً و المبتدأ آخرأ.
 المسألة الثانية: تقع «أن» بعدها كثيراً، نحو قوله تعالى: (وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا)
 (البقرة / ١٠٣)

و قول النبى (صلى الله عليه و آله و سلم): «لو أن الرياض أقلام و البحر مداد و الجن
 حساب و الإنس كتاب ما أحصوا فضائل أمير المؤمنين على بن أبى طالب» و قول أبى
 الأسود الدؤلى فى رثاء امير المؤمنين (عليه السلام): ٢٤٣ ولو أنا سئلنا المال فيه بذكنا المال
 فيه و البنينا

و موضعها عند الجميع رفف فقال سيويه: بالابتداء و لا تحتاج إلى خبر؛ لاشتمال صلتها
 على المسند و المسند إليه، و اختصت من بين سائر ما يؤول بالاسم بالوقوع بعد «لو» كما
 اختصت «غدوة» بالنصب بعد «لدن» و الحين بالنصب بعد «لات» و قيل: على الابتداء، و
 الخبر محذوف، ثم قيل: يقدر مقدما، أى: ولو ثابت إيمانهم، على حد: (وَ آيَةٌ لَهُمْ أَنَّا
 حَمَلْنَا)

و قال ابن عصفور: بل يقدر هنا مؤخرأ، و ذلك لأن «لعل» لا تقع هنا؛ فلا تشبه «أن»
 المؤكدة إذا قدمت، بالتى بمعنى «لعل» فالأولى حينئذ أن يقدر مؤخرأ على الأصل، أى:
 ولو إيمانهم ثابت و ذهب المبرد و الزجاج و الكوفيون إلى أنه على الفاعلية، و الفعل

مقدر بعدها، أى: ولو ثبت أنهم آمنوا، و رُجِحَ بأن فيه إبقاء «لو» على الاختصاص بالفعل .
المسألة الثالثة: لغلبة دخول «لو» على الماضى لم تجزم ولو أريد بها معنى «إن» الشرطية، و
زعم بعضهم أن الجزم بها مطرد على لغة، و أجازه جماعة فى الشعر منهم ابن الشجرى
كقوله (٤٠٥): ٢٤٤ لو يشأ طاربه ذو ميعه لاحق الأطل نهد ذو خصل و قد خرج على لغة
من يقول: «شأ، يشأ» بألف، ثم أبدلت همزة ساكنه، كما قيل: «العالم و الخاتم.»»

٢٠٦

أو ماض مثبت أو منفى ب «ما»، و الغالب على المثبت دخول اللام عليه، نحو قول النبى
(صلى الله عليه و آله و سلم): «لو أن هذا الدين فى الثريا لَنَأَلْتُهُ رجالٌ من فارس» (٤٠٧)، و
من تجرده منها قوله تعالى: (لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا)
(الواقعة / ٧٠)

و الغالب على المنفى تجرده منها، نحو: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ)
(الأنعام / ١١٢)

و من اقتترانه بها قوله (٤٠٨): ٢٤٥ ولو نُعْطَى الخيَارَ لما افترقنا ولكن لاخيَارَ مع الليالى و
قد ورد جواب «لو» الماضى مقرونًا ب «قد»، و هو غريب. قيل: و قد يكونُ جوابُ «لو»
جملة اسمية مقرونة باللام أو بالفاء كقوله تعالى: (وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَمُتُّوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ
خَيْرٌ)

(البقرة / ١٠٣)

و قيل: هى جواب قسم مقدر.

لولا

على أربعة أوجه:

أحدها: أن تدخل على جملتين اسمية فعلية لربط امتناع الثانية به وجود الأولى، كقول
الكميت: ٢٤٦ يقولون لم يورث و لولا تُرائه لقد شَرِكْتْ فيه بكيلى و أرحب و ليس

المرفوع بعد «لولا» فاعلاً بفعل محذوف، و لا ب «لولا» لنيابتها عنه،

٢٠٧

ولابها أصالة، خلافاً لزاعمى ذلك، بل رفعه بالابتداء، ثم قال أكثرهم: يجب كون الخبر كوناً مطلقاً محذوفاً؛ فإذا أريد الكون المقيد لم يجز أن تقول: «لولا زيد قائم» و لا أن تحذفه، بل تجعل مصدره هو المبتدأ، فتقول: «لولا قيام زيد لأتيتك» أو تدخل «أن» على المبتدأ فتقول: «لولا أن زيدا قائم» و تصير «أن» وصلتها مبتدأ محذوف الخبر وجوباً، أو مبتدأ لا خبر له، أو فاعلاً ب «ثبت» محذوفاً، على الخلاف السابق فى فصل «لو» و ذهب الرماني و ابن الشجرى و الشلوين و ابن مالک إلى أنه يكون كوناً مطلقاً ك «الوجود و الحصول» فيجب حذفه، و كوناً مقيداً ك «القيام و القعود» فيجب ذكره إن لم يعلم و يجوز الأمران إن علم و زعم ابن الطراوة أن جواب «لولا» أبدأ هو خبر المبتدأ، و يردده أنه لا رابط بينهما و إذا ولى «لولا» مضمرٌ فحقه أن يكون ضمير رفف نحو: (لولا أنتم لكاننا مؤمنين)

(سبأ / ٣١)

وسمع قليلاً: «لولاي و لولاك و لولاه» خلافاً للمبرد، قال النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «لولاك يا على ما عُرف المؤمنون من بعدى» (٤١٠). ثم قال سيويه و الجمهور: هى جارة للضمير مختصة به، كما اختصت «حتى» و الكاف بالظاهر و لا تتعلق «لولا» بشيء، و موضع المجرور بها رفع بالابتداء، و الخبر محذوف و قال الأخفش: الضمير مبتدأ و «لولا» غير جارة، و لكنهم أنابوا الضمير المخفوض عن المرفوف كما عكسوا، إذ قالوا: «ما أنا كأت»، «ولا أنت كأنا»

٢٠٨

وقد أسلفنا أن النيابة إنما وقعت فى الضمائر المنفصلة؛ لشبهها فى استقلالها بالأسماء الظاهرة، فإذا عطف عليه اسم ظاهر، نحو: «لولاك و زيد» تعين رفعه؛ لأنها تخفض الظاهر.

الثانى: أن تكون للتحضيض و العرض؛ فتختص بالمضارع أو ما فى تأويله، نحو: (لولا
تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ)

(النمل / ٤٤)

و نحو (لولا أخرتني إلى أجل قريب)

(المنافقون / ١٠)

الثالث: أن تكون للتوبيخ و التنديم فتختص بالماضى، نحو: (لولا جاؤوا عليه بأربعه
شهداء)

(النور / ١٣)

و منه: (ولولا إذ سمعتموه قُلْتُمْ ما يكون لنا أن نتكلم بهذا)

(النور / ١٦)

إلا أن الفعل أخر و قد فصلت من الفعل ب «إذ و إذا» معمولين له، و بجملة شرطية
معترضة؛ فالأول كما تقدم، و الثانى و الثالث، نحو: (فلولا إذا بلغت الحلقوم و أنتم حينئذ
تظرون و نحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون فلولا إن كنتم غير مدينين ترجعونها)
(الواقعة / ٨٣ ٨٧)

المعنى: فهلا ترجعون الروح إذا بلغت الحلقوم إن كنتم غير مدينين، و حالتكم أنكم
تشاهدون ذلك، و نحن أقرب إلى المحتضر منكم، و لكنكم لا تشاهدون ذلك، و «لولا»
الثانية تكرر للأولى. الرابع: الاستفهام، نحو (لولا أخرتني إلى أجل قريب)

(المنافقون / ١٠)

(لولا أنزل عليه ملك)

(الأنعام / ٨)

قال الهروى: و أكثرهم لا يذكره و الظاهر أن الأولى للعرض، و أن الثانية مثل: (لولا جاؤا
عليه بأربعه شهداء)

(النور / ١٣)

لو ما لیت و ذکر الهروی أنها تكون نافية بمنزلة «لم»، و جعل منه: (فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ
آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ)
(يونس / ٩٨)

و الظاهر أن المعنى على التويخ، أى: فهلا كانت قرية واحدة من القرى المهلكة تابت
عن الكفر قبل مجيء
٢٠٩

العذاب فنفعتها ذلك، و هو تفسير الأخفش و الكسابي و الفراء و على بن عيسى و
النحاس، و يؤيده قراءة أبي و عبدالله: «فَهَلَا كَانَتْ» و يلزم من هذا المعنى النفي، لأن
التويخ يقتضى عدم الوقوف فإن احتج محتج للهروي بأنه قرئ بنصب «قوم» على أصل
الاستثناء، و رفعه على الإبدال، فالجواب: أن الإبدال يقع بعد ما فيه رائحة النفي كقول
الأخطل: ٢٤٧ و بالصريمة منهم منزل خلق عاف تغير إلا النوى و الوتد فرجع لما كان
«تغير» بمعنى «لم يبق على حاله»؛ و يوضح لك ذلك أن البدل فى غير الموجب أرجح
من النصب، و قد اجتمعت السبعة على النصب فى (إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ)
(يونس / ٩٨)

فدل على أن الكلام موجب، ولكن فيه رائحة غير الإيجاب.

لوما

بمنزلة «لولا» تقول: «لوما زيد لأكرمك» وفى التنزيل: (لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنْ
الصَادِقِينَ)
(الحجر / ٧)

ليت

حرف تمنّ يتعلق بالمستحيل غالباً كقول أبي العتاهية: ٢٤٨ فياليت الشباب يعود يوماً
فأخبره بما فعل المشيبُ و بالممكن قليلاً.

٢١٠

و حكمه أن ينصب الاسم و يرفع الخبر، قال الفراء و بعض أصحابه: و قد ينصبهما كقوله
(٤١٣): ٢٤٩ ... ياليت أيام الصبا رواجعا و هو محمول على حذف الخبر، و تقديره:
«أقبلت» لا «تكون» خلافاً للكسائي؛ لعدم تقدم «إن و لو» الشرطيتين و تقترن بها «ما»
الحرفية فلا تزيلها عن الاختصاص بالأسماء، لا يقال: «ليتما قام زيد» خلافاً لابن أبي الربيع
و طاهر القزويني، و يجوز حينئذ إعمالها؛ لبقاء الاختصاص و إهمالها حملاً على أخواتها.

ليس

ليس كلمة دالة على نفى الحال، و تنفى غيره بالقرينه، نحو: «ليس خلق الله مثله» و قول
الأعشى في النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): ٢٥٠ له نافات ما يغب نوالها و ليس
عطاء اليوم مانعه غدا و هي فعل لا يتصرف، وزنه «فعل» بالكسر، ثم التزم تخفيفه، و لم
نقدره «فعل» بالفتح؛ لأنه لا يخفف، و لا «فعل» بالضم؛ لأنه لم يوجد في ياي العين إلا
في «هيؤ» و سمع: «لست» بضم اللام، فيكون على هذه اللغة ك «هيؤ» و زعم ابن السراج
أنه حرف بمنزلة «ما» و تابعه الفارسي في الحلييات و ابن شقير و جماعة، و الصواب:
الأول؛ بدليل: و لستما و لستن و ليسا و ليسوا

٢١١

و ليست و لسن. قال أبو الأسود الدؤلي في رثاء الإمام الحسين (عليه السلام) و من
أصييمعه من بني هاشم: ٢٥١ ألت ترين بني هاشم قد أفتتهمو الفئه الظالمه و تلازم رفع
الاسم و نصب الخبر، كقول الإمام الحسين (عليه السلام): «أوليس حمزة سيد الشهداء عمّ
أبي؟»

(٤١٦) و قيل: قد تخرج عن ذلك في مواضع:

أحدها: أن تكون حرفاً ناصباً للمستثنى بمنزلة «إلا»، نحو: «أتونى ليس زيداً»، و الصحيح: أنها الناسخة، و أن اسمها ضمير راجع للبعض المفهوم مما تقدم، و استتاره واجب؛ فلا يليها فى اللفظ إلا المنصوب.

الثانى: أن يقترن الخبر بعدها ب «إلا»، نحو: «ليس الطيبُ إلا المسك» بالرفف فإن بنى تميم يرفعونه حملاً لها على «ما» فى الإهمال عند انتقاض النفى، كما حمل أهل الحجاز «ما» على «ليس» فى الأعمال عند استيفاء شروطها.

الثالث: أن تدخل على الجملة الفعلية، أو على المبتدأ و الخبر مرفوعين كقول النبى (صلى الله عليه و آله و سلم): «ليس يتحسّر أهل الجنة على شىء إلا على ساعة مرّت بهم لم يذكروا الله عزّ وجلّ فيها» (٤١٧) و قوله (٤١٨):

٢١٢

و خرّج على أن «الغالب» اسمها و الخبر محذوف، قال ابن مالك: و هو فى الأصل ضمير متصل عائد على «الأشرم»، أى: ليسه الغالب كما تقول: «الصديق كأنه زيد» ثم حذف؛ لاتّصاله و مقتضى كلامه أنه لولا تقديره متصلاً لم يجز حذفه، و فيه نظر.

٢١٣

حرف الميم

ما

تأتى على وجهين: اسمية، و حرفية، و كل منهما ثلاثة أقسام. فأما أوجه الاسمية: فأحدها: أن تكون معرفة، و هى نوعان: ناقصة، و هى الموصولة، نحو قوله تعالى: (ما عندكم ينفد و ما عند الله باق)

(النحل / ٩٦)

و قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «عباد الله إنكم و ما تأملون من هذه الدنيا أثوياء مؤجّلون» (٤٢٠) و تامة، و هى نوعان: و عامّة أى مقدرة بقولك: الشىء، و هى التى لم

يتقدمها اسمٌ تكون هي و عاملها صفةٌ له في المعنى، نحو: (إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ) (البقرة / ٢٧١)

أى: فنعيم الشيء هي، و الأصل: فنعيم الشيء إبدؤها؛ لأن الكلام في الإبداء لا في
٢١٤

الصدقات، ثم حذف المضاف و أُنيب عنه المضاف إليه، فانفصل و ارتفع و خاصة و هي التي تقدمها ذلك، و تقدر من لفظ ذلك الاسم، نحو: «غَسَلْتُهُ غَسْلًا نَعْمًا» و «دَقَّقْتُهُ دَقًّا نَعْمًا» أى: نعم الغسل و نعم الدق، و أكثرهم لا يثبت مجيء «ما» معرفة تامه، و أثبتته جماعة منهم ابن خروف و نقله عن سيويه.

الثاني: أن تكون نكرة مجردة عن معنى الحرف، و هي أيضاً نوعان: ناقصة و تامه: فالناقصة هي الموصوفة، و تقدر بقولك: شيء كقولهم: «مررت بما معجب لك» أى: بشيء مُعجب لك، و قوله (٤٢١): ٢٥٤ ربما تكره النفوس من الأم رله فُرجه كحلّ العقال أى: رب شيء تكرهه النفوس و التامة: تقع في ثلاثة أبواب:

أحدها: التعجب كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «ما أحسنَ تواضعَ الأغنياءَ للفقراء طلباً لما عند الله» (٤٢٢) المعنى: شيء حسن تواضع الأغنياء، جزم بذلك جميع البصريين إلا الأخفش فجوزّه، و جوز أن تكون معرفة موصولة و الجملة بعدها صلة لامحل لها، و أن تكون نكرة موصوفة و الجملة بعدها في موضع رفع نعتاً لها و عليهما فخير المبتدأ محذوف و جوباً، تقديره: شيء عظيم و نحوه. ثانيها: باب «نعم و بئس»، نحو: «غسلته غسلاً نَعْمًا» و «دَقَّقْتُهُ دَقًّا نَعْمًا» أى:

٢١٥

نعم شيئاً، ف «ما» نصبٌ على التمييز عند جماعة من المتأخرين منهم الزمخشري، و ظاهر كلام سيويه أنها معرفة تامه كما مرّ. ثالثها: قولهم إذا أرادوا المبالغة في الإخبار عن أحد بالإكثار من فعل كالكتابة: «إِنَّ زَيْدًا مِمَّا أَنْ يَكْتُبَ» أى: إنه من أمر كتابه، أى إنه مخلوق من أمر و ذلك الأمر هو الكتابة ف «ما» بمعنى «شيء» و «أَنَّ» وصلتها في موضع خفض

بدلاً منها، و المعنى بمنزلته فى (خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ)

(الأنبياء / ٣٧)

جعل؛ لكثرة عجلته كأنه خلق منها، و زعم السيرافى و ابن خروف و تبعهما ابن مالك و نقله عن سيبويه أنها معرفة تامة بمعنى الشىء أو الأمر، و «أَنْ» وصلتها مبتدأ، و الظرف خبره، و الجملة خبر ل «إِنَّ» و لا يتحصل للكلام معنى طائل على هذا التقدير.

الثالث: أن تكون نكرة مضمنة معنى الحرف، و هى نوعان:

أحدهما: الاستفهامية، و معناها: أى شىء، نحو قوله تعالى: (ما لَؤُنْهَا)

(البقرة / ٦٩)

و قول حسّان فى رثاء النبى (صلى الله عليه و آله و سلم): ٢٥٥ ما بال عينى لا تنام؟ كأنما كحلت مآقيها بكحل الأرمد و يجب حذف ألف «ما» هذه إذا جرت و إبقاء الفتحة دليلاً عليها، كقول الإمام على بن الحسين (عليهما السلام) خطاباً لأبيه: «مم حمدت و استرجعت» و قول الكميت:

٢١٦

٢٥٦ فتلك و لاء السوء قد طال مكثهم فحتم حتم العناء المطول و ربما تبعت الفتحة الألف فى الحذف، و هو مخصوص بالشعر، كقوله (٤٢٦): ٢٥٧ يا أبا الأسود لِمَ خَلَفْتَنِي لِهَموم طارقات و ذكر و عله حذف الألف، الفرق بين الاستفهام و الخبر؛ فلهذا حذفت فى نحو: (فَنَاطِرُهُ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ)

(النمل / ٣٥)

(لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ)

(الصف / ٢)

و ثبتت فى نحو (يَوْمُنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ)

(البقرة / ٤)

(مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي)

(ص / ٧٥)

و كما لاتحذف الألف في الخبر لاتثبت في الاستفهام، و أمّا قراءة عكرمه و عيسى: (عمّا

يتساءلون)

(النبأ / ١)

فنادر و إذا ركبت «ما» الاستفهامية مع «ذا» لم تحذف ألفها، نحو: «لما ذا جئت؛ لأن ألفها قد صارت حشواً.

ماذا

اعلم أنها تأتي في العربية على أوجه

منها: أن تكون «ما» استفهامية و «ذا» إشارة

نحو: «ما ذا التواني؟»، و: ٢٥٨ ماذا الوقوف على ناروقد خمدت يا طالما أوقدت في

الحرب نيران و منها: ان تكون «ما» استفهامية و «ذا» موصولة كقول لبيد:

٢١٧

٢٥٩ ألاتسألان المرء ماذا يحاول أنحب فيقضى أم ضلال و باطل؟ ف «ما» مبتدأ؛ بدليل

إبداله المرفوع منها، و «ذا» موصول؛ بدليل افتقاره للجمله بعده، و هو أرجح الوجهين في

(و يسألونك ماذا ينفقون قل العفو)

(البقرة / ٢١٩)

فيمن رفع «العفو» أي: الذي ينفقونه، العفو؛ إذ الأصل: أن تجاب الاسم بالاسم و

الفعلي بالفعلي و منها: أن يكون «ماذا» كله استفهاماً على التركيب كقولك: «لماذا

جئت؟» و هو أرجح الوجهين في الآية في قراءة غير أبي عمرو: (قل العفو)

(البقرة / ٢١٩)

بالنصب، أي: ينفقون العفو و منها: أن تكون «ما» استفهاماً و «ذا» زائدة، أجازه جماعة

منهم ابن مالك فى نحو: «ماذا صنعت؟» و على هذا التقدير فىنبغى و جوب حذف الألف فى نحو: «لم ذا جئت؟» و التحقيق: أن الأسماء لا تزداد.

النوع الثانى: الشرطية و هى نوعان: غير زمانية، نحو: (وما تَفْعَلُوا مِن خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللهُ) (البقرة / ١٩٧)

و زمانية، أثبت ذلك الفارسى و أبوالبقاء و أبو شامة و ابن برى و ابن مالك، و هو ظاهر فى قوله تعالى: (فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ) (التوبة / ٧)

أى استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم، و محتمل فى (فما استمتعتنم به منهن فأتوهن أجورهن) (النساء / ٢٤)

إلا أن «ما» هذه مبتدأ لا ظرفية، و الهاء من «به» راجعة إليها، و يجوز فيها الموصولية و «فأتوهن» الخبر، و العائد محذوف أى: ل . أجله.

٢١٨

و أما أوجه الحرفية

فأحدها: أن تكون نافية، فإن دخلت على الجملة الاسمية أعملها الحجازيون و التهاميون و النجديون عمل «ليس» بشروط معروفة، نحو (ما هذا بشراً)

(يوسف / ٣١)

(ما هن أمهاتهم)

(المجادلة / ٢)

و عن عاصم: أنه رفع «أمهاتهم» على التيمية، و ندر تركيبها مع النكرة تشبيهاً لها ب «لا» كقوله: ٢٦٠ و ما بأسَ لو رَدَّتْ علينا تحيةً قليلٌ على مَنْ يعرفُ الحقَّ عابها و إن دخلت على الفعلية لم تعمل، نحو قوله تعالى: (و ما تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللهِ)

(البقرة / ٢٧٢)

وقول حسان: ٢٦١ بالله ما حَمَلتْ أنثى و لا وَضَعَتْ مثلَ النّبي رسولِ الرّحمه الهادى و إذا نفت المضارع تخلّص عند الجمهور للحال، و ردّ عليهم ابن مالك بنحو: (قُلْ ما يكونُ لى أنْ أبَدِلَهُ)

(يونس / ١٥)

و أجب بآن شرط كونه للحال انتفاء قرينه خلافه.

الثانى: أن تكون مصدرية، و هى نوعان: زمانية، و غيرها. فغير الزمانية، نحو: (ضاقَتْ عَلَيْهِمُ الأَرْضُ بما رَحِبَتْ)

(التوبة / ١١٨)

و الزمانية، نحو قوله تعالى: (ما دُمْتُ حَيًّا)

(مريم / ٣١)

أصله: مُدَّةٌ دوامى حياً فحذف الظرف و خلفته «ما» وصلتها كما جاء فى المصدر الصريح، نحو: «جتتك صلاة العصر» و «آتيك قدوم الحاج» و قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «والله

٢١٩

لا أطوربه ما سَمَرَ سَمِيرٌ و ما أمَّ نجمٌ فى السَّماءِ نجماً» (٤٣١). ولو كان معنى كونها زمانية أنها تدل على الزمان بذاتها لا بالنيابة لكانت اسماً و لم تكن مصدرية و إنما عبر هنا ب «الزمانية» دون الظرفية؛ ليشمل نحو: (كلما أضاء لهم مشوا فيه)

(البقرة / ٢٠)

فإن الزمان المقدر هنا مخفوض، أى: كل وقت إضاءة، و المخفوض لا يسمى ظرفاً و لا تشارك «ما» فى النيابة عن الزمان «أن» خلافاً لابن جنى، و حمل عليه قوله ساعده بن جوية: ٢٦٢ و تالله ما إن شهلة أم واحد بأوجد منى أن يهان صغيرها و تبعه الزمخشري، و حمل عليه قوله تعالى: (أن آتاه الله الملك)

(البقرة / ٢٥٨)

(إِلَّا أَنْ يَصِدَّقُوا)

(النساء / ٩٢)

(أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ)

(غافر / ٢٨)

و معنى التعليل فى البيت و الآيات ممكن، و هو متفق عليه؛ فلا معدل عنه.

الوجه الثالث: أن تكون زائدة، و هى نوعان: كافة و غير كافة و الكافة: ثلاثة أنواع:

أحدها: الكافة عن عمل الرفع و لا تتصل إلا بثلاثة أفعال: «قلّ و كثر و طال» و علة

ذلك شبههن ب «رب» و لا يدخلن حينئذ إلا على جملة فعلية صرّح

٢٢٠

بفعلها كقوله (٤٣٣): ٢٦٣ قلما يبرح اللبيب إلى ما يورث المجد داعياً أو مُجيباً و زعم

بعضهم أن «ما» مع هذه الأفعال مصدرية لا كافة.

الثانى: الكافة عن عمل النصب و الرفع و هى المتصلة ب «إن» و أخواتها، نحو قوله

تعالى: (إنما الله إله واحد)

(النساء / ١٧١)

و قول الكميت: ٢٦٤ كآنى جان محدث و كأنما بهم أتقى من خشية العار أجرب و

تسمى المتلوة بفعل مُهيئة، و زعم ابن دُرستويه و بعض الكوفيين أن «ما» مع هذه الحروف

اسم مبهم بمنزلة ضمير الشأن فى التفخيم و الإبهام و فى أن الجملة بعده مفسرة له، و

مخبرٌ بها عنه و يردده أنها لا تصلح للابتداء بها، و لا لدخول ناسخ غير «إن» و أخواتها و

رده ابن الخباز فى شرح الإيضاح امتناع «إنما أين زيد؟» مع صحة تفسير ضمير الشأن

بجملة الاستفهام، و هذا سهو منه؛ إذ لا يفسر ضمير الشأن بالجملة غير الخبرية، اللهم إلا

مع «أن» المخففة من الثقل فإنه قد يفسر بالدعاء، نحو: «أما أن جزاك الله خيراً» و قراءة

بعض السبعة: (والخامسة أن غضب الله عليها)

(النور / ٩)

على أنا لا نسلم أن اسم «أن» المخففة يتعين كونه ضمير شأن؛ إذ يجوز هنا أن يقدر ضمير المخاطب في الأول و الغائبة في الثاني و قد قال سيبويه في قوله تعالى: (أن يا إبراهيمُ قد صدقت الرؤيا)
(الصافات / ١٠٤ و ١٠٥)
إن التقدير: أنك قد صدقت.

٢٢١

و أما نحو: (إن ما توعدون لآت)

(الأنعام / ١٣٤)

(و أن ما يدعون من دونه هو الباطل)

(الحج / ٦٢)

ف «ما» فيه اسم باتفاق، و الحرف عامل، و أما (إنما حرم عليكم الميتة)

(البقرة / ١٧٣)

فيمن نصب «الميتة» ف «ما» كافة، و من رفعها و هو أبو رجاء العطاردي ف «ما» اسم موصول، و العائد محذوف، و جزم النحويون بأن «ما» كافة في (إنما يخشى الله من عباده العلماء)

(فاطر / ٢٨)

و لا يمتنع أن تكون بمعنى «الذي» و «العلماء» خبر، و العائد مستتر في «يخشى» و أطلقت

«ما» على جماعة العقلاء، كما في قوله تعالى: (أو ما ملكت أيما نكم)

(النساء / ٣)

(فأنكحوا ما طاب لكم من النساء)

(النساء / ٣)

الثالث: الكافة عن عمل الجر، و تتصل بأحرف و ظروف. فالأحرف أحدها: «رب» و

أكثر ما تدخل حينئذ على الماضى كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «ربّما عزّ المطلبُ و
الاكتسابُ» (٤٣٥) و قول الأبرش: ٢٦٥ ربّما أوفيتُ فى عَلم ترفَعنُ ثوبى شمالاتُ لأن
التكثير و التقليل إنما يكونان فيما عرف حدّه، و المستقبل مجهول، و من ثمّ قال الرّماني
فى (ربّما يوَدُّ الذينَ كفَرُوا)

(الحجر / ٢)

إنما جاز؛ لأن المستقبل معلوم عند الله تعالى كالماضى، و قيل: هو على حكاية حال
ماضية مجازاً مثل (وَنُفِخَ فى الصُّورِ)

(الكهف / ٩٩)

و لا يمتنع دخولها على الجملة الاسمية خلافاً للفارسي، و لهذا قال فى قول

٢٢٢

أبى دؤاد: ٢٦٦ ربّما الجاملُ المؤبّلُ فيهم و عناجيجُ بينهنّ المِهَارُ: «ما» نكرة موصوفة
بجملة حذف مبتدؤها، أى: رُبّ شىء هو الجامل.

الثانى: الكاف، نحو: «كنّ كما أنت» و قول نهشل بن حرّى: ٢٦٧ أخ ما جدّلم يخزنى يومَ
مشهد كما سيفُ عمرو لم تخنهُ مضاربة قيل: و منه: (اجعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ)

(الأعراف / ١٣٨)

و قيل: «ما» موصولة، و التقدير: كالذى هو آلهة لهم، و قيل: لا تكف الكاف ب «ما» و
إنّ «ما» فى ذلك مصدرية موصولة بالجملة الاسمية.

الثالث: الباء كقوله (٤٣٩): ٢٦٨ فلئن صيرتَ لأتُحيرُ جواباً فَبِما قد تُرى و أنتَ خطيبُ
ذكره ابن مالك، و أن «ما» الكافة أحدثت مع الباء معنى التقليل، كما أحدثت مع الكاف
معنى التعليل فى نحو: (واذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ)

(البقرة / ١٩٨)

و الظاهر: أن الباء و الكاف للتعليل، و أن «ما» معهما مصدرية، و قد سُلم أن كلاً من

الكاف و الباء يأتى للتعليل مع عدم «ما» كقوله تعالى: (فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ

هاذُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ)

(النساء / ١٦٠)

(ويكأنه لا يفلح الكافرون)

(القصص / ٨٢)

و أن التقدير: أعجب؛ لعدم فلاح الكافرين. ثم المناسب في البيت معنى التكثر لا التقليل.

الرابع: «من» كقول أبي حية: ٢٦٩ و إنا لمّا نضرب الكبشَ ضربةً على رأسه تلقى اللسانَ من الفمِ قاله ابن الشجرى، و الظاهر: أن «ما» مصدرية، و أن المعنى مثله في (خُلِقَ الإنسانُ مِنْ عَجَلٍ)

(الأنبياء / ٣٧)

فجعل «الإنسان» مخلوقاً من العجل مبالغةً.

و أما الظروف

فأحدها: «بين» كقول جميل: ٢٧٠ بينما نحنُ بالأراكَ معاً إذ أتى ركبٌ على جَمَلِهِ و قيل: «ما» زائدة، و «بين» مضافةً إلى الجملة، و قيل: زائدة، و «بين» مضافةً إلى زمن محذوف مضاف إلى الجملة، أى: بين أوقات نحن بالأراكَ.

الثانى و الثالث: «حيث و إذ» و يضمنان حينئذ معنى «إن» الشرطية فيجزمان فعليين.

و غير الكافئة نوعان: عوض، و غير عوض. فالعوض فى موضعين:

أحدهما: فى نحو قولهم: «أما أنتَ منطلقاً انطلقتُ» و الأصل: انطلقتُ لأن كنتَ منطلقاً؛

فقدم «لأن كنتَ منطلقاً» للاختصاص، و حذف الجار و «كان» للاختصار، و جى ب «ما»

للتعويض، و أدغمت النون للتقارب، و العملُ عند

الثانى: فى نحو قولهم: «افعلْ هذا إمّا لا» و أصله: إن كنت لا تفعل غيره و غير العوض:
يقع بعد الرفع كقولك: «شتان ما زيد و عمرو» و بعد الناصب الرفع نحو: «ليتما زيدا
قائم» و بعد الجازم، نحو: (وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ)
(الأعراف / ٢٠٠)

و قول الأعشى فى النبى (صلى الله عليه و آله و سلم): ما ٢٧١ متى ماتناخى عندباب ابن
هاشم تُراخى و تلقى مِنْ فَواضلهِ ندا و بعد الخافض، حرفاً كان، نحو: (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ
لِنْتَ لَهُمْ)
(آل عمران / ١٥٩)

و قول عدى بن الرعلاء: ٢٧٢ رَبُّمَا ضَرْبُهُ بِسَيْفِ صَقِيلِ بَيْنِ بُصْرَى وَ طَعْنِهِ نَجْلَاءِ أَوْ اسْمًا
كقوله تعالى: (أَيُّمَ الْأَجَلَيْنِ)
(القصص / ٢٨)

و قول النبى (صلى الله عليه و آله و سلم): «أَيُّمَ امْرِئٍ وَكَلَى مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ وَ لَمْ يَخْطُوهُمْ
بِمَا يَحُوطُ بِهِ نَفْسَهُ لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ» (٤٤٤) و زيدت قبل الخافض، كما فى قول
بعضهم: «ما خلا زيد، و ما عدا عمرو» بالخفض، و هو نادر و تزداد بعد أداة الشرط، جازمةً
كانت، نحو: (أَيُّمَ تَكُونُوا يَدْرِكُكُمْ الْمَوْتُ)
(النساء / ٧٨)

(وَإِمَّا تَخَافَنَّ)

(الأنفال / ٥٨)

أو غير جازمة، نحو قوله

٢٢٥

تعالى: (حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ)
(فصلت / ٢٠)

و بين المتبوع و تابعه فى نحو: (مِثْلًا مَا بَعُوضَةٌ)

(البقرة / ٢٦)

قال الزجاج: «ما» حرف زائد للتوكيد عند جميع البصريين، انتهى و يؤيده سقوطها في قراءة ابن مسعود و «بعوضه» بدل و قيل: «ما» اسم نكرة صفة ل «مثلاً» أو بدل منه، و «بعوضه» عطف بيان على «ما.»»

و هذا فصل عقد للتدريب في «ما» قوله تعالى: (ما أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَ مَا كَسَبَ)

(المسد / ٢)

تحتمل «ما» الأولى: النافية أى: لم يغنِ، و الاستفهامية فتكون مفعولاً مطلقاً، و التقدير: أى إغناء أغنى عنه ماله و يضعف كونه مبتدأً لحذف المفعول المضممر حينئذ؛ إذ تقديره: أى إغناء أغناه عنه ماله، و هو نظير: «زيد ضربتُ» إلا أن الهاء المحذوفة في الآية مفعول مطلق، و في المثال مفعول به، و أما «ما» الثانية فموصول اسمى أو حرفى أى: «والذى كسبه، أو و كسبه»، و قد يضعف الاسمى بأنه إذا قُدِّرَ «والذى كسبه» لزم التكرار؛ لتقدم ذكر المال و يجاب بأنه يجوز أن يراد بها الولد، ففي الحديث النبوى: «أطيب ما أكلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ، و ولدهُ مِنْ كَسْبِهِ» (٤٤٥) و أما قوله تعالى (فَقَلِيلًا مَا يُؤْمِنُونَ)

(البقرة / ٨٨)

ف «ما» محتملة لثلاثة أوجه:

أحدها: الزيادة، فتكون إما لمجرد تقوية الكلام مثلها في (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ)

(آل عمران / ١٥٩)

فتكون حرفاً باتفاق، و «قليلاً» فى معنى النفى

٢٢٦

مثلها فى قول ذى الرمة: ٢٧٣ أُنِيخَتْ فَأَلْقَتْ بِلْدَةً فَوْقَ بِلْدَةٍ قَلِيلٌ بِهَا الْأَصْوَاتُ إِلَّا بُغَامُهَا وَ
إما لإفادة التقليل، مثلها فى «أَكَلْتُ أَكْلًا مًا» و على هذا فيكون تقيلاً بعد تقييل، و يكون التقليل على معناه، و يزعم قوم أن «ما» هذه اسمٌ كما قدمناه فى (مثلاً مَا بَعُوضَةٌ)

(البقرة / ٢٦)

ثانيها: النفي، و «قليلًا» نعت لمصدر محذوف، أو لظرف محذوف، أى: «إيماناً قليلاً أو زمنياً قليلاً» أجاز ذلك بعضهم، و يرده أمران:

أحدهما: أن «ما» النافية لها الصدر فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها، و يسهل ذلك شيئاً ما على تقدير «قليلًا» نعتاً للظرف؛ لأنهم يتسعون فى الظروف (٤٤٧)، و قد قال (٤٤٨): ٢٧٤ و نحن عن فضلك ما استغينا متى

و الثانى: أنهم لا يجمعون بين مجازين، و لهذا لم يجيزوا «دخلتُ الأمر»: لثلا يجمعوا بين حذف «فى» و تعليق الدخول باسم المعنى، بخلاف «دخلت فى الأمر» و «دخلت الدار» و استقبحوا «سيرَ عليه طويلاً»؛ لثلا يجمعوا بين جعل الحدث أو الزمان مسيراً و بين حذف الموصوف؛ بخلاف: «سير عليه طويلاً» و «سير عليه سَيرٌ طويل، أو زمن طويل».»
ثالثها: أن تكون مصدرية، و هى وصلتها فاعل ب «قليلًا» و «قليلًا»»

٢٢٧

حال معمول لمحذوف دل عليه المعنى، أى: لعنهم الله، فأخروا «قليلًا إيمانهم»، أجازة ابن الحاجب، و رجح معناه على غيره و قوله تعالى: (أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فى يوسُفَ)
(يوسف / ٨٠)

«ما» إما زائدة، ف «من» متعلقه ب «فَرَّطْتُمْ» و إما مصدرية فقيل: موضعها هى وصلتها رفع بالابتداء، و خبره «مِنْ قَبْلُ» و ردّ بأن الغايات لا تقع أخباراً و لا صلوات و لا صفات و لا أحوالاً، نص على ذلك سيويه و جماعة من المحققين و يشكل عليهم (كيف كان عاقبة الذين من قبل) (الروم / ٤٢)

و قيل: نصب عطفاً على «أن» وصلتها، أى: ألم تعلموا أخذ أبيكم الموثق و تفريطكم، و يلزم على هذا الإعراب، الفصل بين العاطف و المعطوف بالظرف و هو ممتنف فإن قيل: قد جاء (وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا)

(يس / ٩)

قلنا: ليس هذا من ذلك كما توهم ابن مالك، بل المعطوف شيئان على شيئين.

متى

على خمسة أوجه: اسم استفهام، نحو قوله تعالى: (مَتَى نَصْرُ اللَّهِ)

(البقرة / ٢١٤)

واسم شرط، كقول سُحيم بن وَثيل الرِّياحى: ٢٧٥ أنا ابنُ جلا و طلاعُ الثنايا متى أضع
العِمامةَ تَعْرِفُونى و قال الإمام على بن الحسين (عليهما السلام): «اللَّهُمَّ و متى وَقَفْنَا بين
نَقصين فى

٢٢٨

دين أو دنيا، فأوقع النقصَ بأسرعهما فناءً» (٤٥٠) و اسم مرادف للوسط و حرف بمعنى
«من» أو «فى» و ذلك فى لغته هذيل، يقولون: «أخرجها متى كمّه» أى: منه و اختلف فى
قول بعضهم: «وضعتة متى كمى»؛ فقال ابن سيده: بمعنى «فى» و قال غيره: بمعنى «وسط»
و كذلك اختلف فى قول أبى ذؤيب يصف السحاب: ٢٧٦ شربن بماء البحر ثم ترفعت
متى لُجج خُضر لهنّ نثيج فقيل: بمعنى «من» و قال ابن سيده: بمعنى «وسط».»

مُد و مُنْدُ

لهما ثلاث حالات:

إحداها: أن يليهما اسمٌ مجرور، فقيل: هما اسمان مضافان، و الصحيح: أنهما حرفا جر
بمعنى «من» إن كان الزمان ماضياً، و بمعنى «فى» إن كان حاضراً، و بمعنى «من» و «إلى»
جميعاً إن كان معدوداً، نحو: «ما رأيتهُ مُد يوم الخميس، أو مذ يومنا، أو عامنا، أو مذ
ثلاثة أيام» و أكثر العرب على وجوب جرهما للحاضر، و على ترجيح جر «مند» للماضى
على رفعه، و ترجيح رفع «مد» للماضى على جره. مُد و مُنْدُ مع الثانية: أن يليهما اسم

مرفوف نحو: «مُدَّ يَوْمُ الخميس، و مُنْدُ يومان»»

٢٢٩

فقال المبرد و ابن السراج و الفارسي: مبتدأ ان، و ما بعدهما خبر، و معناهما: الأمد، إن كان الزمان حاضراً أو معدوداً، و أولُ المدة إن كان ماضياً، و قال أكثر الكوفيين: ظرفان مضافان لجملة حذف فعلها و بقي فاعلها، و الأصل: مذ كان يومان، و اختاره السهيلي و ابن مالك، و قال بعض الكوفيين: خبرٌ لمحذوف، أي: ما رأيت من الزمان الذي هو يومان، بناء على أن «مُنْدُ» مركبة من كلمتين: «مِن» و «ذُو» الطائيه.

الثالثة: أن يليهما الجملُ الفعلية أو الاسمية كقول أبي طالب خطاباً لعلی (عليهما السلام): «يا ولدي تعلم أن محمداً و الله أمين منذ كان، امض و اتبعه ترشد و تفلح و تشهد» (٤٥٢) و قول الأعشى: ٢٧٧ و ما زلتُ أبغى المالَ مُنْدَانَا يافعٌ وليداً و كهلاً حين شبت و أمرداً و المشهور أنهما حينئذ ظرفان مضافان، فقيل: إلى الجملة، و قيل: إلى زمن مضاف إلى الجملة، و قيل: مبتدأ ان؛ فيجب تقدير زمان مضاف للجملة يكون هو الخبر.

مع

اسم بدليل التنوين في قول حسان: ٢٧٨ يا ربّ فاجمعنا معاً و نبينا في جنّة تنبى عيون الحُسدِ و دخول الجار في حكاية سيويه: «ذهبت من معه» و قراءة بعضهم:

٢٣٠

(هذا ذِكرٌ مِنْ مَعِي)

(الأنبياء / ٢٤)

و تسكينُ عينه لغه غَنَم و ربيعه، لاضرورةً خلافاً لسيويه، و اسميتها حينئذ باقية، و قولُ النحاس: «إنها حينئذ حرف بالإجماع» مردودٌ و تستعمل مضافةً، فتكون ظرفاً، و لها حينئذ ثلاثة معان:

أحدها: موضع الاجتماع و لهذا يخبر بها عن الذوات، نحو قوله تعالى: (والله مَعَكُمْ)

(محمد / ٣٥)

وقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «على مع القرآن و القرآن معهلن يفترقا حتى يردا على الحوض» (٤٥٥).

الثانى: زمانه نحو: «جئتك مع العصر.»

الثالث: مرادفه «عند» و عليه القراءة و حكاية سيويه السابقتان و مفردة، فتون، و تكون حالاً، و قد جاءت ظرفاً مخبراً به فى نحو قوله: ٢٧٩ أفيقوا بنى حرب و أهواؤنا معاً و أرحامنا موصولة لم تقضب و قيل: هى حال، و الخبر محذوف، و هى فى الإفراد بمعنى «جميعاً» و تستعمل للثنتين و الجماعة، نحو قول مطيع بن إياس: ٢٨٠ كنت و يحيى كيدى واحد نرمى جميعاً و نرمى معا من و قول متمم بن نويرة اليربوعى:

٢٣١

٢٨١ يذكرن ذا البث الحزين بيته إذا حنت الأولى سجعن لها معا

من

على أربعة أوجه:

الأول: الشرطية، نحو قوله تعالى: (من يعمل سوءً يجزبه)

(النساء / ١٢٣)

وقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «من يرد الله به خيراً يفقهه فى الدين» (٤٥٩).

الثانى: الاستفهامية، نحو قوله تعالى: (فمن ربكما يا موسى)

(طه / ٤٩)

وقول حسان فى على (عليه السلام): ٢٨٢ من كان فى القرآن سمى مؤمناً فى تسع آيات تلى غزارا و إذا قيل: «من يفعل هذا إلا زيد؟» فهى «من» الاستفهامية أشربت معنى النفى، و منه: (و من يغفر الذنوب إلا الله)

(آل عمران / ١٣٥)

و لا يتقيد جواز ذلك بأن يتقدمها الواو خلافاً لابن مالك؛ بدليل: (مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ
عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ)
(البقرة / ٢٥٥)

و إذا قيل: «من ذا لقيت؟» ف «من» مبتدأ و «ذا» خبرٌ موصول، و العائد محذوف، و يجوز
على قول الكوفيين فى زيادة الأسماء، كون «ذا» زائدة، و «من» مفعولاً و ظاهر كلام
جماعة أنه يجوز فى «من ذا لقيت؟» أن تكون «من» و «ذا» مركبتين كما فى قولك: «ما ذا
صنعت؟» و منع ذلك ابوالبقاء فى مواضع من إعرابه و ثعلب فى أماليه و غيرها، و خصوا
جواز ذلك ب «ماذا»؛ لأن «ما» أكثر إبهاماً،

٢٣٢

فحسن أن تجعل مع غيرها كشيء واحد؛ ليكون ذلك أظهر لمعناها، و لأن التركيب
خلاف الأصل، و إنما دل عليه الدليل مع «ما» و هو قولهم: «لماذا جئت؟» بإثبات الألف.
الثالث: الموصولة فى نحو قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي
الأَرْضِ)

(الحج / ١٨)

و قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «و إنما الناس مع الملوكة و الدنيا إلا مَنْ عَصَمَ اللَّهُ»
(٤٦١).

الرابع: النكرة الموصوفة، و لهذا دخلت عليها «رُبَّ» فى قول سويد بن أبى كاهل
الشكرى: ٢٨٣ رُبَّ مَنْ أَنْضَجَتْ غِيظاً قَلْبُهُ قَدْ تَمَنَّى لِي مَوْتاً لَمْ يَطْعُ و وصفت بالنكرة فى
نحو قولهم: «مَرَرْتُ بِمَنْ مُعْجَبٌ لَكَ» و قول حسان: ٢٨٤ فَكَفَى بِنَافِضِ الأَعْلَى مِنْ غَيْرِنَا
حُبُّ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ إِيَانَا و يروى برفع «غير» فيحتمل أن «من» على حالها، و يحتمل
الموصولية، و عليهما فالتقدير: على مَنْ هو غيرنا، و الجملة صفة أو صلة.

تنبيهان

مِنْ الأَوَّلِ: تقول: «مَنْ يَكْرَمُنِي أَكْرَمُهُ» فتحتمل «من» الأوجه الأربعة، فإن قدرتها شرطية

جزمت الفعلين، أو موصولة أو موصوفة رفعتهما، أو استفهامية رفعت الأول و جزمت
الثاني؛ لأنه جواب بغير الفاء، و «مَنْ» فيهن

٢٣٣

مبتدأ، و خبر الاستفهامية الجملة الأولى، و الموصولة أو الموصوفة الجملة الثانية، و
الشرطية، الأولى أو الثانية على خلاف في ذلك، و تقول: «من زارنى زرتة» فلا تحسن
الاستفهامية، و يحسن ما عداها.

الثاني: زيد في أقسام «من» قسما آخران:

أحدهما: أن تأتي نكرة تامّة و ذلك عند أبي على قاله في قوله (٤٦٤): ٢٨٥ ... و نِعَمَ من
هو في سرّ و إعلانِ فزعم أن الفاعل مستتر و «من» تمييز، و قوله: «هو» مخصوص
بالمدحف «هو» مبتدأ خبره ما قبله، أو خبر لمبتدأ محذوف و قال غيره: «من» موصول
فاعل، و قوله: «هو» مبتدأ خبره «هو» آخر محذوف، و الظرف متعلق بالمحذوف؛ لأن فيه
معنى الفعل، أى: و نعم من هو الثابت في حالتى السر و العلانية. قلنا: و يحتاج إلى تقدير
«هو» ثالث يكون مخصوصاً بالمدح. ثانيهما: التوكيد، و ذلك في ما زعم الكسايى من
أنها ترد زائدة ك «ما» و ذلك سهل على قاعدة الكوفيين فى أن الأسماء تزداد و أنشد
عليه: ٢٨٦ فكفى بنا فضلا على من غيرنا حبّ النبي محمد إيانا فى من خفض «غيرنا» و هو
خلاف المشهور و لنا أنها نكرة موصوفة أى: على قوم غيرنا.

٢٣٤

مِنْ

مِنْ تَأْتِي عَلَى خَمْسَةِ عَشْرَ وَجْهًا:

أحدها: ابتداء الغاية، و هو الغالب عليها، حتى ادعى جماعة أن سائر معانيها راجعة إليه، و

تقع لهذا المعنى فى غير الزمان، نحو قوله تعالى: (مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ)

(الإسراء / ١)

وقول الفرزدق في الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام): ٢٨٧ من يعرف الله، يعرف أوليّه ذا فالدين من بيت هذا ناله الأمم قال الكوفيون و الأخفش و المبرد و ابن دُرستويه: وفي الزمان أيضاً؛ بدليل (من أول يوم) (التوبة / ١٠٨)

وقيل: التقدير: من تأسيس أول يوم، و رده السهيلي بأنه لوقيل هكذا لاحتيج إلى تقدير الزمان.

الثاني: التبعض، نحو: (منهم من كلم الله) (البقرة / ٢٥٣)

و علامتها: إمكان سد «بعض» مسدّها كقراءة ابن مسعود: (حتى تُنفقوا بعض ما تُحبون) (آل عمران / ٩٢)

الثالث: بيان الجنس، و كثيراً ما تقع بعد «ما» و «مهما» و هما بها أولى لإفراط إبهامهما، نحو: (ما يفتح الله للناس من رحمته فلا ممسك لها) (فاطر / ٢)

(مهما تأتينا به من آية)

(الأعراف / ١٣٢)

و هي و مخفوضها في ذلك في موضع نصب على الحال و من وقوعها بعد غير هما قول الكميت: ٢٨٨ و أوجب يوماً بالغدير ولاية على كل برّ من فصيح و أعجم ٢٣٥

وقال الله تعالى: (يحلون فيها من أساور من ذهب و يلبسون ثياباً خضراً من سندس و إستبرق)

(الكهف / ٣١)

الشاهد في غير الأولى فإن تلك للابتداء، و قيل: زائدة، و أنكر مجيء «من» لبيان الجنس قوم، و قالوا: هي في «من ذهب» و «من سندس» للتبعض و هذا تكلف.

الرابع: التعليل، نحو قوله تعالى: (مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا)

(نوح / ٢٥)

و قول الفرزدق في الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام): ٢٨٩ يغضى حياءً و يغضى

من مهابته فلا يكلم إلا حين يتسم

الخامس: البدل، نحو: (أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ)

(التوبة / ٣٨)

(لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَ لَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً)

(آل عمران / ١٠)

و أنكرو قوم مجيء «مِنْ» للبدل؛ فقالوا: التقدير في (أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ)

(التوبة / ٣٨)

أرضيتم بالحياة الدنيا بدلاً منها؛ فالمفيد للبدلية متعلقها المحذوف، و أما هي فلا ابتداء، و

كذا الباقي.

السادس: مرادفة «عن»، نحو: (فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ)

(الزمر / ٢٢)

و قيل: هي للابتداء، أو للتعليل، أي: من أجل ذكر الله؛ لأنه إذا ذكرت قلوبهم.

السابع: مرادفة الباء، نحو: (يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفِ خَفِي)

(الشورى / ٤٥)

قاله يونس و الظاهر أنها للابتداء.

٢٣٦

الثامن: مرادفة «في»، نحو: (أَرُونِي مَا ذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ)

(فاطر / ٤٠)

(إِذَا نودى لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ)

(الجمعة / ٩)

و الظاهر أنها فى الأولى لبيان الجنس مثلها فى (ما نَسَخَ مِنْ آيَةٍ)
(البقرة / ١٠٦)

التاسع: موافقه «عند»، نحو: (لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَ لَا أَوْلَادُهُمْ مِنْ اللَّهِ شَيْئاً)
(آل عمران / ١٠)

قاله أبو عبيده و قد مضى القول بأنها فى ذلك للبدل.

العاشر: مرادفه «ربما» و ذلك إذا اتصلت ب «ما» كقول أبى حيه النميرى: ٢٩٠ و إنا لمّا
نَضْرِبُ الكَبْشَ ضَرْبَةً عَلَى رَأْسِهِ تُتْلَى اللِّسَانَ مِنَ الفَمِّ قاله السيرافى و ابن خروف و ابن
طاهر و الأعلم، و الظاهر أن «مِنْ» فيها ابتدائية و «ما» مصدرية، و أنهم جَعَلُوا كأنهم خلقوا
من الضرب، مثل: (خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ)
(الأنبياء / ٣٧)

الحادى عشر: مرادفه «على»، نحو: (وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا)
(الأنبياء / ٧٧)

و قيل: على التضمين، أى: منعناه منهم بالنصر.

الثانى عشر: الفصل، و هى الداخلة على ثانى المتضادين، نحو: (وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ
المُصْلِحِ)
(البقرة / ٢٢٠)

(حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ)
(آل عمران / ١٧٩)

قاله ابن مالك، و فيه نظر؛ لأن الفصل مستفاد من العامل، فإن «مازَ» و «ميزَ» بمعنى «فصلَ»
و العلم صفة توجب التمييز، و الظاهر أن «من» فى الآيتين للابتداء، أو بمعنى «عن».»
٢٣٧

الثالث عشر: الغاية، قال سيويه: و تقول رأيت من ذلك الموضع فجعلته غاية لرؤيتك،
أى: محلاً للابتداء و الانتهاء، قال: و كذا «أخذته من زيد» و زعم ابن مالك أنها فى هذه

للمجاوزه، و الظاهر أنها للابتداء؛ لأن الأخذ ابتداءً من عنده و انتهى إليك.
الرابع عشر: التنصيص على العموم، و هى الزائدة فى نحو «ما جاءنى من رجل» فإنه قبل دخولها يحتمل نفى الجنس و نفى الوحدة و لهذا يصح أن يقال: «بل رجلان» و يمتنع ذلك بعد دخول «من.»»

الخامس عشر: توكيد العموم، و هى الزائدة فى نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «فَوَ الَّذِى وَسِعَ سَمْعُهُ الْأَصْوَاتَ مَا مِنْ أَحَدٍ أَوْدَعَ قَلْبًا سُرُورًا إِلَّا وَ خَلَقَ اللَّهُ لَهُ مِنْ ذَلِكَ السُّرُورَ لَطْفًا» (٤٧٠) و قولك: «ما جاءنى من أحد أو من ديار» فإن «أحداً و دياراً» صيغتا عموم.

و شرط زيادتها فى النوعين ثلاثة أمور:

أحدها: تقدم نفى أو نهى أو استفهام ب «هل»، نحو: (ما ترى فى خلقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ)

(الملك / ٣)

(فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ)

(الملك / ٣)

و تقول: «لا يقيم من أحد» و زاد الفارسى الشرط كقول زهير بن أبى سلمى: ٢٩١ و مهماتكن عند امرئ من خليفه و إن خالها تخفى على الناس تعلم و الثانى: تنكير مجرورها و الثالث: كونه فاعلاً، أو مفعولاً به، أو مبتدأ.

٢٣٨

تنبيهات

أحدها: تقييد المفعول بقولنا: «به» هى عبارة ابن مالك، فتخرج بقية المفاعيل، و كأن وجه منع زيادتها فى المفعول معه و المفعول لأجله و المفعول فيه أنهم فى المعنى بمنزلة المجرور ب «مع» و باللام و ب «فى» و لا تجامعهن «من» ولكن لا يظهر للمنع فى المفعول

المطلق وجه، و قد خرّج عليه أبوالبقاء (ما فرّطنا في الكتاب من شيء)
(الأنعام / ٣٨)

فقال: «من» زائدة، و «شيء» في موضع المصدر، أي: تفريطاً، مثل: (لا يضرّكم كيدهم
شيئاً)

(آل عمران / ١٢٠)

و المعنى: تفريطاً و ضراً، قال: و لا يكون مفعولاً به؛ لأنّ «فرط» إنما يتعدى إليه ب «في» و
قد عدى بها إلى «الكتاب» قال: و على هذا فلا حجة في الآية لمن ظن أن «الكتاب»
يحتوى على ذكر كل شيء صريحاً، قلت: و كذا لا حجة فيها لو كان «شيء» مفعولاً به؛
لأن المراد ب «الكتاب» اللوح المحفوظ؛ كما في قوله تعالى: (ولا رطب و لا يابس إلا
في كتاب مبين)

(الأنعام / ٥٩)

و هو رأى الزمخشري و السياق يقتضيه.

الثاني: القياس أنها لا تزداد في ثانی مفعولى «ظن» و لا ثالث مفعولات «أعلم»؛ لأنهما في
الأصل خبر، و شدّت قراءة بعضهم: (ما كان ينبغى لنا أن نتخذ من دونك من أولياء)
(الفرقان / ١٨)

ببناء «نتخذ» للمفعول.

الثالث: أكثرهم أهمل هذا الشرط الثالث؛ فيلزمهم زيادتها في الخبر، في نحو: «ما زيد
قائماً» و التمييز في نحو: «ما طاب زيد نفساً» و الحال في نحو: «ما جاء أحد ركباً» وهم لا
يجيزون ذلك و لم يشترط الأخفش واحداً من الشرطين الأولين و استدل بنحو: (و لقد
جاءك من نبال المرسلين)

(الأنعام / ٣٤)

و لم يشترط الكوفيون الأول، و استدلوا

بقولهم: «قد كان من مطر» و جوز الزمخشري في (وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُنْدٍ
مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا كُنَّا مُنْزِلِينَ)

(يس / ٢٨)

كون المعنى: و من الذى كنا منزلين، فجوز زيادتها مع المعرفة و قال الفارسي في (و
يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ)

(النور / ٤٣)

يجوز كون «من» و «من» الأخيرتين زائدتين؛ فجوز الزيادة في الإيجاب.

وقال المخالفون: التقدير: قد كان هو أى: كائن من جنس المطر،

و «لقد جاء ك هو» أى: جاء من الخبر كائناً من نبأ المرسلين، أو و لقد جاء ك نبأ من نبأ

المرسلين ثم حذف الموصوف، و هذا ضعيف في العربية؛ لأن الصفة غير مفردة،

فلا يحسن تخريج التنزيل عليه. زنوا أنفسكم من قبل أن توزنوا» (٤٧٣) فقال الجمهور:

لابتداء الغاية، و ردّ بأنها لا تدخل عندهم على الزمان كما مر، و أوجب بأنهما غير

متأصلين في الظرفية و إنما هما في الأصل صفتان للزمان: إذ معنى «جئت قبلك» جئت

زماً قبل زمن مجيئك؛ فلهذا سهل ذلك فيهما، و زعم ابن مالك أنها زائدة، و ذلك

مبنى على قول الأخفش في عدم الاشتراط لزيادتها.

٢٤٠

مسألة مهما (ما يودّ الذين كفروا من أهل الكتاب و لا المشركين أن ينزل عليكم من خير

من ربكم)

(البقرة / ١٠٥)

فيها «من» ثلاث مرات: الأولى للتبيين؛ لأن الكافرين نوعان: كتابيون و مشركون، و الثانية

زائدة، و الثالثة لابتداء الغاية. مسألة (لَا تَكُلُونِ مِنْ رِزْقِهِمْ)

(الواقعة / ٥٢)

(وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يَكْذِبُ)

مهما

اسم؛ لعود الضمير إليها في قوله تعالى: (مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِنَسْحَرَنَّ بِهَا)

(الأعراف / ١٣٢)

و قال الزمخشري و غيره: عاد عليها ضمير «به» و ضمير «بها» حملاً على اللفظ و على المعنى، انتهى و الأولى أن يعود ضمير «بها» إلى «آية» و مثله قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «إِنَّ لِلْخَيْرِ وَ الشَّرِّ أَهْلًا فَمَهْمَا تَرَكَتُمُوهُ مِنْهُمَا كَفَا كَمُوهُ أَهْلُهُ» (٤٧٤) فيعود ضمير «تركتموه» و «كفا كموه» و «أهله» إليها و زعم السهيلي أنها تأتي حرفاً؛ بدليل قول زهير: ٢٩٢ و مهما تكن عند امرئ من خليقة ولو خالها تخفى على الناس تعلم قال: فهي هنا حرف بمنزلة «إن»؛ بدليل أنها لا محل لها و الجواب: أنها إما خبر «تكن» و «خليقة» اسمها، و «من» زائدة؛

٢٤١

لأن الشرط غير موجب عند أبي علي، و إما مبتدأ، و اسم «تكن» ضمير راجع إليها، و الظرف خبر، و أنت ضميرها؛ لأنها الخليقة في المعنى، و «من خليقة» تفسير للضمير. ولها ثلاثة معان:

أحدها: ما لا يعقل غير الزمان مع تضمن معنى الشرط، و منه الآية و لهذا فسرت بقوله تعالى: (مِنْ آيَةٍ)

(الأعراف / ١٣٢)

و هي فيها إما مبتدأ أو منصوبة على الاشتغال، فيقدر لها عامل متعد كما في «زيداً مرتت به» متأخراً عنها؛ لأن لها الصدر، أي: مهما تحضرنا تأتينا به.

الثاني: الزمان و الشرط، فتكون ظرفاً لفعل الشرط، ذكره ابن مالك، و زعم أن النحويين

أهملوه، و أنشد لحاتم: ٢٩٣ و إِنَّكَ مَهْمَاتُ عَطِ بَطْنِكَ سُؤْلُهُ و فَرَجَكَ نَالَا مُنْتَهَى الذَّمِّ
أجمعا و أبياتاً أخر، و لا دليل فى ذلك؛ لجواز كونها للمصدر بمعنى أى إعطاء كثيراً أو
قليلاً.

الثالث: الاستفهام، ذكره جماعة منهم ابن مالك و استدلوا عليه بقول عمرو بن ملقظ:
٢٩٤ مهما لى الليلة مهما ليه أودى بنعلى و سربالية فزعموا أن «مهما» مبتدأ، و «لى» الخبر،
و أعيدت الجملة توكيداً، و «أودى» بمعنى «هلك» و «نعلى» فاعل، و الباء زائدة، و لا
دليل فى البيت لاحتمال أن التقدير: «مه» اسم فعل بمعنى «أكفف» ثم استأنف استفهاماً ب
«ما» وحدها.

٢٤٢

حرف النون

النون المفردة

إشارة

تأتى على أربعة أوجه

أحدها: نون التأكيد و هى خفيفة

كقول أبى طالب (عليه السلام): ٢٩٥ اصبرن يا بنى فالصبر أحجى كل حى مصيره
لشعوب و ثقيله كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «والذى بعثه بالحق لُتْبَلُنْ بَلْبَلُهُ و
لُتْغَرُبُنْ غَرْبَلُهُ و لُتْسَاطُنْ سَوَطَ الْقَدْرِ» (٤٧٩) و قد اجتمعتا فى قوله تعالى: (لَيْسَجَنْ و
لَيْكُونَا)

(يوسف / ٣٢)

و معناهما التوكيد، قال الخليل: و التوكيد بالثقلية أبلغ و يختصان بالفعل، و يؤكد بهما
صيغ الأمر مطلقاً، ولو كان دعائياً كقوله: ٢٩٦ و أنزلن سكينه علينا إلا «أفعل» فى

التعجب؛ لأن معناه كمعنى الفعل الماضى و لا يؤكد بهما الماضى مطلقاً.

٢٤٣

و أما المضارع فإن كان حالاً لم يؤكد بهما، و إن كان مستقبلاً أكد بهما وجوباً فى نحو قوله تعالى: (و تالله لأكيدن أصنامكم)

(الأنبياء / ٥٧)

و قريباً من الوجوب بعد «إما» (و إما تخافن من قوم)

(الأنفال / ٥٨)

و جوازاً كثيراً بعد الطلب، نحو قوله تعالى: (و لا تحسبن الله غافلاً)

(ابراهيم / ٤٢)

و قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «لا تظنن بكلمة خرجت من أحد سوء و أنت تجد لها فى الخير محتملاً» و قليلاً فى مواضع كقولهم: ٢٩٧ و من عضه ما ينبئن شكيرها

الثانى: التنوين

و هو نون زائدة ساكنة تلحق الآخر لغير توکید؛ فخرج نون «حسن»؛ لأنها أصل، و نون «ضيفن» للطفيلى؛ لأنها متحركة، و نون «منكسر» و «انكسر»؛ لأنها غير آخر، و نو (لنسفاً) (العلق / ١٥)

لأنها للتوكيد و أقسامه خمسة: تنوين التمكين: و هو اللاحق للاسم المعرب المنصرف إعلماً ببقائه على أصله، و أنه لم يشبه الحرف فيبنى، و لا الفعل فيمنع الصرف، و يسمى تنوين الأمكنية أيضاً و تنوين الصرف، و ذلك ك «زيد و رجل و رجال» و تنوين التنكير: و هو اللاحق لبعض الأسماء المبنية فرقاً بين معرفتها و نكرتها، و يقع فى باب اسم الفعل بالسمع ك «صه و مه و إيه»، و فى العلم المختوم ب «ويه» بقياس، نحو: «جاءنى سيبويه و سيبويه آخر» و أما تنوين «رجل» و نحوه من المعربات فتنوين تمكين، لاتنوين تنكير، كما

قد يتوهم بعض الطلبة، و لهذا لو سميت به رجلاً بقي ذلك التنوين بعينه مع زوال التنكير و تنوين المقابلة: و هو اللاحق لنحو: «مسلمات»، جُعِلَ في مقابلة النون في «مسلمين» و تنوين العوض: و هو اللاحق عوضاً من حرف أصلي، أو زائد، أو مضاف إليه مفرداً، أو جملة. فالأول: ك «جوار و غواش»؛ فإنه عوض من الياء و فاقاً لسيبويه و الجمهور، لا عوض من ضمة الياء و فتحتها النائبة عن الكسرة خلافاً للمبرد؛ إذ لو صح لعوض عن حركات نحو: «حُبلى» و لا هو تنوين التمكين و الاسم منصرف خلافاً للأخفش، و قوله: لما حذفت الياء التحق الجمع بأوزان الأحاد ك «سلام و كلام» فصرف، مردود؛ لأن حذفها عارض للتخفيف و هي منوية؛ بدليل أن الحرف الذي بقي أخيراً لم يحرك بحسب العوامل.

الثاني: ك «جَنَدِل»؛ فإن تنوينه عوض من ألف «جَنَادِل» قاله ابن مالك و الذي يظهر، خلافاً، و أنه تنوين الصرف، و لهذا يجر بالكسرة، و ليس ذهاب الألف التي هي علم الجمعية كذهاب الياء من نحو: «جوار و غواش».

الثالث: تنوين

تنوين «كلّ و بعض» إذا قُطِعَتَا عن الإضافة، نحو قوله تعالى: (وَ كَلَّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ) (الفرقان / ٣٩)

و قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «و ذك بعضها بعضاً من هيبة جلالته و مخوف سَطَوْتَه» (٤٨٣) و قيل: هو تنوين التمكين، رجع؛ لزوال الإضافة التي كانت تعارضه.

الرابع: اللاحق ل «إذ» في نحو: (وَأَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ)

(الحاقة / ١٦)

و الأصل: فهي يومَ إذ انشقت واهية، ثم حذفت الجملة المضاف إليها

للعلم بها، وجى بالتنوين عوضاً عنها، و كسرت الذال للساكنين و قال الأخفش:
التنوين تنوين التمكين، و الكسرة إعراب المضاف إليه و تنوين الترتم: و هو اللاحق
للقوافى المطلقة بدلاً من حرف الإطلاق، و هو الألف و الواو و الياء، و ذلك فى إنشاد
بنى تميم، و ظاهر قولهم: إنه تنوينٌ محصلٌ للترتم. وقد صرح بذلك ابن يعيش، و الذى
صرح به سيبويه و غيره من المحققين أنه جىء به لقطع الترتم، و أن الترتم و هو التَغْنَى
يحصل بأحرف الإطلاق؛ لقبولها لمد الصوت فيها، فإذا أنشدوا و لم يترنموا جاؤوا بالنون
فى مكانها و لا يختص هذا التنوين بالاسم بدليل قول جرير: ٢٩٨ أقلى اللوم عاذل و العتابا
و قولى إن أصبت لقد أصابا

و زاد الأخفش و العرضيون تنويناً سادساً، و سموه الغالى، و هو اللاحق لآخر القوافى
المقيدة، كقول رؤبه: ٢٩٩ و قاتمِ الأعماقِ حاوى المخرقنِ مشتبه الأعلامِ كماع الخفق و
سمى غالياً؛ لتجاوزه حدّ الوزن، و يسمّى الأخفش الحركة التى قبله غلواً و فائدته الفرق
بين الوقف و الوصل و جعله ابن يعيش من نوع تنوين الترتم زاعماً أن الترتم يحصل
بالنون نفسها؛ لأنها حرف أغن. قال: و إنما سمي المغنى مغنياً؛ لأنه يغنن صوته، أى: يجعل
فيه غنّه، و الأصل عنده مغنن بثلاث نونات فأبدلت الأخيرة ياء تخفيفاً، و أنكر الزجاج و
السيرافى ثبوت هذا التنوين البتة؛ لأنه يكسر الوزن، و قالوا: لعل الشاعر كان يزيد «ان» فى
آخر كل بيت، فضعف صوته بالهمزة، فتوهم السامع أن النون تنوين و اختار هذا القول
ابن مالك و زعم أبو الحجاج بن معروز أن ظاهر كلام سيبويه فى المسمى تنوين الترتم
أنه نون عوض من المدة

٢٤٤

و ليس بتنوين و زعم ابن مالك فى التحفة أن تسمية اللاحق للقوافى المطلقة و القوافى
المقيدة تنويناً مجازاً، و إنما هو نون أخرى زائدة، و لهذا لا يختص بالاسم، و يجامع الألف
و اللام، و يثبت فى الوقف.

و زاد بعضهم تنويناً سابعاً، و هو تنوين الضرورة، و هو اللاحق لما لا ينصرف كقول امرئ

القيس: ٣٠٠ تَبَصَّرْ خَلِيلِي هل ترى من طعائن سِوَالِكِ نَقْباً بَيْنَ حَزْمِي شَعْبَعَبٍ وَّ لِلْمَنَادِي
المضموم كقول الأَحْوَضِ: ٣٠١ سَلَامُ اللَّهِ يَا مَطْرُ عَلِيهَا وَّ لَيْسَ عَلَيْكَ يَا مَطْرُ السَّلَامِ وَّ
كلامه صحيح في الثاني دون الأول؛ لأن الأول تنوين التمكين؛ لأن الضرورة أباحت
الصرف، و أما الثاني فليس تنوين تمكين؛ لأن الاسم مبني على الضم و ثامناً، و هو
التنوين الشاذّ، كقول بعضهم: «هؤلاء قومك» حكاه أبو زيد، و فائدته مجرد تكثير اللف ١
كما قيل في ألف «قَبَعَثْرِي» و ذكر ابن الخباز في شرح الجزولية أن أقسام التنوين عشرة،
و جعل كلاً من تنوين المنادى و تنوين صرف مالا ينصرف قسمًا برأسه، قال: و العاشر
تنوين الحكاية، مثل أن تسمى رجلاً ب «عاقلة لبيبة» فإنك تحكى اللفظ المسمى به، و
هذا اعتراف منه بأنه تنوينُ الصرف؛ لأن الذي كان قبل التسمية حُكِبَ عَدَهَا. نعم الثالث:
نون الإناث، و هي اسم في نحو: «النسوةُ يذهبنَ» و حرف في نحو: «يذهبنَ النسوةُ» في
لغته من قال: «أكلوني البراغيثُ.»»

٢٤٧

الرابع: نون الوقاية

و تسمى نون العِمَادِ أيضاً، و تلحق قبل ياء المتكلم المنتصبه بواحد من ثلاثة:
أحدها: الفعل، متصرفاً كان كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «غَدَاً تَرَوْنَ أَيَامِي، و
يكشِفُ لَكُمْ عَنْ سِرَائِرِي، و تعرفونني بعد خلوّ مكاني و قيام غيري مقامي» (٤٨٨). أو
جامداً كقولهم: «عليه رجلاً ليسني» و أمّا قوله (٤٨٩):

٢٤٨

قيل: و تأتي للتوكيد إذا وقعت صدرأ، نحو: «نعم هذه أطلألهم» و الحق أنها في ذلك
حرف إعلام، و أنها جواب لسؤال مُقَدَّرٍ و اعلم أنه إذا قيل: «قام زيد» فتصديقُه «نعم» و
تكذيبه «لا» و يمتنع دخول «بلى»؛ لعدم النفي و إذا قيل: «ما قام زيد» فتصديقُه «نعم»، و
تكذيبه «بلى»، و منه: (زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى وَ رَبِّي

و يمتنع دخول «لا»؛ لأنها لنفى الإثبات لا لنفى النفى و إذا قيل: «أقام زيد؟» فهو مثل: «قام زيد» فتقول إن أثبت القيام: «نعم» و إن نفيت: «لا» و يمتنع دخول «بلى» و إذا قيل: «ألم يقيم زيد» فهو مثل: «لم يقيم زيد» فتقول إذا أثبت القيام: «بلى»، و يمتنع دخول «لا»، و إن نفيت: «نعم» و قال سيبويه فى باب النعت، فى مناظرة جرت بينه و بين بعض النحويين: فيقال له: ألسن تقول كذا و كذا؟ فإنه لا يجد بدأ من أن يقول: «نعم» فيقال له: أفلست تفعل كذا؟ فإنه قائل: «نعم» فزعم ابن الطراوة أن ذلك لحن و قال جماعة من المتقدمين و المتأخرين منهم الشلوبين: إذا كان قبل النفى استفهام فإن كان على حقيقته فجوابه كجواب النفى المجرد، و إن كان مراداً

٢٤٩

به التقرير فالأكثر أن يجاب بما يجاب به النفى رعيًا للفظه، و يجوز عند أمثاللبس أن يجاب بما يجاب به الإيجاب رعيًا لمعناه، ألا ترى أنه لا يجوز بعده دخول «أحد» و لا الاستثناء المفرغ؟ لا يقال: «أليس أحد فى الدار؟» و لا «أليس فى الدار إلا زيد؟»»

٢٥٠

حرف الهاء

الهاء المفردة

على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون ضميراً للغائب، و تستعمل فى موضعى الجر و النصب، نحو قوله تعالى: (قالَ لَهُ صاحِبُهُ وَ هُوَ يحاورُهُ)

(الكهف / ٣٧)

و قول الفرزدق فى الإمام على بن الحسين (عليهما السلام): ٣٠٣ هذا الذى تعرف البطحاء و طأته و البيت يعرفه و الحلّ و الحرم و الثانى: أن تكون حرفاً للغيبه، و هى الهاء

فى «إياه». فالتحقق: أنها حرف لمجرد معنى الغيبة، و أن الضمير «إيا» وحدها و الثالث:
هاء السكت، و هى اللاحقة لبيان حركة أو حرف، نحو: (ماهيه)
(القارعة / ١٠)

و نحو: «هاهناء، و وازيداه» و أصلها أن يوقف عليها، و ربما وُصلت بنية الوقف.
٢٥١

ها

على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون اسماً لفعل، و هو «خذ» و يجوز مدّ ألفها، و يستعملان بكاف الخطاب و بدونها، و يجوز فى الممدودة أن يستغنى عن الكاف بتصريف همزتها تصاريف الكاف،
فيقال: «هاء» للمذكر بالفتح و «هاء» للمؤنث بالكسر، و «هاؤما» و «هاؤن» و «هاؤم» و منه:
(هاؤم أقرؤا كتابيه)
(الحاقة / ١٩)

و الثانى: أن تكون ضميراً للمؤنث، فتستعمل مجرورة الموضع و منصوبته، نحو: (فألهمها
فجورها و تقواها)
(الشمس / ٨)

و الثالث: أن تكون للتنبيه، فتدخل على أربعة:

أحدها: الإشارة غير المختصة بالبعيد، نحو: «هذا» بخلاف «ثم» و «هنا» بالتشديد و
«هنالك» و الثانى: ضمير الرفع المخبر عنه باسم إشارة، نحو: (ها أنتم أولاء)
(آل عمران / ١١٩)

و قيل: إنما كانت داخله على الإشارة فقدمت، فردّ بنحو: (ها أنتم هؤلاء)
(آل عمران / ٦٦)

فأجيب بأنها أعيدت توكيداً و الثالث: نعت «أى» فى النداء، نحو: «يا أيها الرجل» و هى

فى هذا واجبة للتنبية على أنه المقصود بالنداء، قيل: و للتعويض عما تضاف إليه «أى» و الرابع: اسم الله تعالى فى القسم عند حذف الحرف، يقال: «ها الله» بقطع الهمزة و وصلها، و كلاهما مع إثبات ألف «ها» و حذفها.

هل

حرفٌ موضوعٌ لطلب التصديق الإيجابى، دون التصور، و دون التصديق

٢٥٢

السلبى فيمتنع نحو: «هل زيدا ضربت؟»؛ لأن تقديم الاسم يشعر بحصول التصديق بنفس النسبة، و نحو: «هل زيد قائم أم عمرو؟» إذا أريد ب «أم» المتصلة، و «هل لم يقم زيد؟» و نظيرها فى الاختصاص بطلب التصديق «أم» المنقطعة، و عكسهما «أم» المتصلة، و جميع أسماء الاستفهام؛ فإنهن لطلب التصور لا غير، و أعمُّ من الجميع الهمزة فإنها مشتركة بين الطالبين.

و تفرق «هل» من الهمزة من عشرة أوجه:

أحدها: اختصاصها بالتصديق كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «فَهَلْ دَفَعَتِ الْأَقْرَابُ؟ أَوْ نَفَعَتِ النَّوَاحِبُ وَ قَدْ غُوِّدِرَ فِي مَحَلَّةِ الْأَمْوَاتِ رَهِينًا وَ فِي ضَيْقِ الْمَضْجَعِ وَحِيدًا» (٤٩٢) و الثانى: اختصاصها بالإيجاب، تقول: «هل زيد قائم؟» و يمتنع «هل لم يقم؟» بخلاف الهمزة، نحو: (ألم نشرح)

(الشرح / ١)

و الثالث: تخصيصها المضارع بالاستقبال، نحو: «هل تسافر؟» بخلاف الهمزة، نحو: «أتظنه قائماً؟» و الرابع و الخامس و السادس: أنها لا تدخل على الشرط، و لا على «إن» و لا على اسم بعده فعل فى الاختيار، بخلاف الهمزة؛ بدليل: (أفإن مت فهم الخالدون)

(الأنبياء / ٣٤)

(أإن ذكرتم بل أنتم قوم مسرفون)

(يس / ١٩)

(أ إِنَّكَ لَأَنْتَ يَوْسُفُ)

(يوسف / ٩٠)

(أَبْشَرًا مِنَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ)

(القمر / ٢٤)

و السابع و الثامن: أنها تقع بعد العاطف، لا قبله، و بعد «أم»، نحو: (فَهَلْ يَهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمُ
الْفَاسِقُونَ)

(الأحقاف / ٣٥)

(قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَ الْبَصِيرِ

٢٥٣

أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَ النُّورِ)

(الرعد / ١٦)

و التاسع: أنه يراد بالاستفهام بها النفي؛ و لذلك دخلت على الخبر بعدها «إلا» في نحو
قوله تعالى: (هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ)

(الرَّحْمَنِ / ٦٠)

فإن قلت: قد مرّ في صدر الكتاب أن الهمزة تأتي لمثل ذلك، مثل: (أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ
بِالْبَيْنِ)

(الإسراء / ٤٠)

ألا ترى أن الواقع أنه سبحانه لم يصفهم بذلك؟. قلنا: إنما مرّ أنها للإنكار على مدعى
ذلك، و يلزم من ذلك الانتفاء، لا أنها للنفي ابتداءً، و لهذا لا يجوز «أقام إلا زيد؟» كما
يجوز «هل قام إلا زيد؟»، (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ)

(الزخرف / ٦٦)

و قد يكون الإنكار مقتضياً لوقوع الفعل، على العكس من هذا، و ذلك إذا كان بمعنى: ما

كان ينبغي لك أن تفعل، نحو: «أتضربُ زيداً و هو أخوك؟» و يتلخص أن الإنكار على ثلاثة أوجه: إنكارٌ على من ادعى وقوع الشيء، و يلزم من هذا النفي، و إنكارٌ على من أوقع الشيء، و يختصان بالهمزة، و إنكارٌ لوقوع الشيء، و هذا هو معنى النفي، و هو الذى تنفرد به «هل» عن الهمزة.

و العاشر: أنها تأتي بمعنى «قد» و ذلك مع الفعل، و بذلك فسّر قوله تعالى: (هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ)
(الإنسان / ١)

جماعة منهم ابن عباس، و بالغ الزمخشري فزعم أنها أبدأ بمعنى «قد» و أن الاستفهام إنما هو مستفاد من همزة مقدرة معها، و نقله فى المفصل عن سيبويه، فقال: و عند سيبويه أن «هل» بمعنى «قد»، إلا أنهم تركوا الألف قبلها؛ لأنها لا تقع إلا فى الاستفهام، و قد جاء دخولها عليها فى قول زيد الخيل:

٢٥٤

٣٠٤ سائل فوارسَ يربُوعَ بشدِّتنا أهلاً رأونا بسفحِ القاعِ ذى الأكمِ انتهى. ولو كان كما زعم لم تدخل إلا على الفعل ك «قد» و ثبت فى كتاب سيبويه ما نقله عنه، ذكره فى باب «أم» المتصلة، ولكن فيه أيضاً ما قد يخالفه فإنه قال فى باب عدة ما يكون عليه الكلم ما نصه: و «هل» و هى للاستفهام.

ولم يزد على ذلك، و قال الزمخشري فى كشافه: (هَلْ أَتَى)

(الإنسان / ١)

أى: أقد أتى، على معنى التقرير و التقريب جميعاً، أى: أتى على الإنسان قبل زمان قريب طائفة من الزمان الطويل الممتد لم يكن فيه شيئاً مذكوراً، بل شيئاً منسياً نطفة فى الأصلاب، و المراد بالإنسان الجنسُ بدليل: (إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ)

(الإنسان / ٢)

انتهى و فسرها غيره ب «قد» خاصة، و لم يحملوا «قد» عليهمنى التقريب، بل على معنى

التحقيق، و قال بعضهم: معناها التوقف و كأنه قيل لقوم يتوقعون الخبر عما أتى على الإنسان و هو آدم عليه الصلاة و السلام، قال: و الحين زمنٌ كونه طيناً و قد عكس قومٌ ما قال الزمخشري، فزعموا أن «هل» لا تأتي بمعنى «قد» أصلاً و هذا هو الصواب؛ إذ لا متمسك لمن أثبت ذلك إلا أحد ثلاثة أمور:

أحدها: تفسير ابن عباس، و لعله إنما أراد أن الاستفهام فى الآية للتقرير، و ليس باستفهام حقيقى.

الثانى: قول سيبويه الذى شافه العرب و فهم مقاصدهم، و قد مضى أن سيبويه لم يقل ذلك. هو و الثالث: دخول الهمزة عليها فى البيت، و الحرف لا يدخل على مثله فى

المعنى

٢٥٥

و قال السيرافى: إن الرواية الصحيحة «أم هل» و «أم» هذه منقطعة بمعنى «بل» فلا دليل، و بتقدير ثبوت تلك الرواية فالبيت شاذ، فيمكن تخريجه على أنه من الجمع بين حرفين لمعنى واحد على سبيل التوكيد كقول مسلم بن معبد: ٣٠٥ فلا و الله لا يلفى لمابى و لا للمابهم أبداً دواء

هو

وفروعه: تكون أسماء و هو الغالب، و أحرفاً فى نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «اتَّقُوا مَعَاصِيَ اللَّهِ فِي الْخَلَوَاتِ، فَإِنَّ الشَّاهِدَ هُوَ الْحَاكِمُ» (٤٩٥) إذا أعرب فصلاً و قلنا: لا موضع له من الإعراب، و قيل: هى مع القول بذلك أسماء كما قال الأَخْفَشُ فى نحو: «صَبَّ وَ نَزَالٍ»: أسماء لا محل لها و كما فى الألف و اللام فى نحو: «الضَّارِبُ» إذا قدرناهما اسماً.

٢٥٦

حرف الواو

الواو المفردة

إشارة

انتهى مجموع ما ذكر من أقسامها إلى خمسة عشر (٤٩٦):

الأول: العاطفة

إشارة

و معناها مطلق الجمف فتعطف الشيء على مُصاحبه، نحو: (فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ)

(العنكبوت / ١٥)

و على سابقه، نحو: (و لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَ إِبْرَاهِيمَ)

(الحديد / ٢٦)

و على لا حقه، نحو: (كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَ إِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ)

(الشورى / ٣)

فعلى هذا إذا قيل: «قام زيد و عمرو» احتمل ثلاثة معان، قال ابن مالك: و كونها للمعية راجح، و للترتيب كثير، و لعكسه قليل، انتهى و يجوز أن يكون بين متعاطفيها تقاربٌ أو تراخ، نحو:

٢٥٧

(إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَ جَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ)

(القصص / ٧)

فإن الرد بعيد الإقائه فياليم و الإرسال على رأس أربعين سنة، و قول بعضهم: «إن معناها الجمع المطلق» غيرٌ سديد (٤٩٧)؛ لتقييد الجمع بقيد الإطلاق، و إنما هي للجمع لا بقيد و تنفرد عن سائر أحرف العطف بخمسة عشر حكماً:

أحدها: احتمال معطوفها للمعاني الثلاثة السابقة.

و الثاني: اقترانها ب «إما» نحو: (إمّا شاكراً وإمّا كفوراً)

(الإنسان / ٣)

و الثالث: اقترانها ب «لا» إن سبقت بنفى و لم تقصد المعية، نحو: «ما قام زيدٌ ولا عمروٌ» لتفيد أن الفعل منفى عنهما في حالتى الاجتماع و الافتراق، و منه: (وَمَا أَمْوَالُكُمْ و لا أولادُكُمْ بالتي تُقربُكم عِنْدنا زُلْفى)

(سبأ / ٣٧)

و العطف حينئذ من عطف الجمل عند بعضهم على إضمار العامل، و المشهور أنه من عطف المفردات، و إذا فقد أحدُ الشرطين امتنع دخولها فلا يجوز نحو «قام زيدٌ ولا عمرو» و أنما جاز (وَلَا الضَّالِّينَ)

(الفتاحه / ٧)

لأن في «غير» معنى النفيولايجوز «ما اختصم زيد و لا عمرو»؛ لأنه للمعية لا غير، و أما (و) ما يَسْتَوِى الأعمى و البصيرُ و لا الظُّلماتُ و لا النُّور و لا الظُّلُّ و لا الحَرورُ، و ما يَسْتَوِى الأحياءُ و لا الأمواتُ)

(فاطر / ١٩ ٢٢)

ف «لا» الثانية و الرابعة و الخامسة زوائد؛ لأمن اللبس.

و الرابع: اقترانها ب «لكن»

نحو قوله تعالى: (وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ)

(الأحزاب / ٤٠)

و قول الكميت فى آل البيت:

٢٥٨

٣٠٦ ولكن إلى أهل الفضائل و النهى و خير بنى حواء و الخير يطلبُ

و الخامس: عطف المفرد السببي على الأجنبي عند الاحتياج إلى الربط

ك «مررتُ برجلٍ قائمٍ زيدٌ و أخوه»، و قولك في باب الاشتغال: «زيداً ضربتُ عمراً و أخاه.»»

و السادس: عطف العقد على النيف

نحو: «أحدٌ و عشرون.»»

و السابع: عطف الصفات المفارقة مع اجتماع منعوتها

كقول ابن ميادة: ٣٠٧ بكيتُ، و ما بُكا رجل حزين على ربّعينِ مَسْلُوبٍ و بالِ

و الثامن: عطف ما حقّه التثنية أو الجحف

نحو قول جحدر بن مالك: ٣٠٨ لَيْثٌ و لَيْثٌ في مَحَلِّ ضَنْكٍ كلاهما ذو أَشْرٍ و مَحْكٍ و قول أبي نواس: ٣٠٩ أَقْمَنَا بِهَا يَوْمًا و يَوْمًا و ثَالِثًا و يَوْمًا لَهُ يَوْمُ التَّرْحَلِ خَامِسٌ و هذا البيت يتساءل عنه أهل الأدب، فيقولون: كم أقاموا و الجواب: ثمانية؛ لأن يوماً الأخير رابف و قد وصف بأن يوم الترحلِ خامس له، و حينئذ فيكون يوم الترحل هو الثامن بالنسبة إلى أول يوم.

٢٥٩

و التاسع: عطف مالا يستغنى عنه

ك «اختصم زيدٌ و عمرو» و «اشترك زيدٌ و عمرو» و منه قول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «لولا أن الذنب خير من العُجب ما خلا الله بين عبده المؤمن و بين ذنب أبدأ» (٥٠٢) و هذا من أقوى الأدلة على عدم إفادتها الترتيب و تشاركتها في هذا الحكم «أم» المتصلة في نحو: «سواءً على أقتم أم قعدت» فإنها عاطفة مالا يستغنى عنه.

و العاشر و الحادى عشر: عطف العام على الخاص و بالعكس

فالأول نحو: (رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِوَالِدِي وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ)
(نوح / ٢٨)

و الثانى نحو: (وَ إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَ مِنْكَ وَ مِنْ نُوحٍ) الآية
(الأحزاب / ٧)

و تشاركها فى هذا الحكم الأخير «حتى» ك «مات الناسُ حتى الأنبياء» فإنها عاطفة خاصة على عام.

و الثانى عشر: عطف عامل حذف و بقى معموله على عامل آخر مذكور يجمعهما معنى واحد

كقوله تعالى: (وَ الَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَ الْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ)
(الحشر / ٩)

أى: و اعتقدوا الإيمان، و الجامع بينهما: الإيثار و لولا هذا التقييد لورد «اشتريته بدرهم فصاعداً»؛ إذ التقدير: فذهب الثمن صاعداً.

و الثالث عشر: عطف الشئ على مرادفه

نحو قوله تعالى: (إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ)
(يوسف / ٨٦)

و زعم ابن مالك أن ذلك قد يأتى فى «أو»
٢٦٠

و أن منه: (وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا)
(النساء / ١١٢)

و الرابع عشر: عطف المقدم على متبوعه للضرورة

كقوله (٥٠٣): ٣١٠ جمعت و فحشا غيبه و نيمه خصالاً ثلاثاً لست عنها بمرعوى

و الخامس عشر: عطف المخفوض على الجوار

كقوله تعالى (٥٠٤): (وَ حُورٍ عِينٍ)

(الواقعة / ٢٢)

فيمن جرهما، فإن العطف على «وُلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ» لا على «أَكْوَابٍ وَ أَبَارِيقٍ»؛ إذ ليس المعنى أن الولدان يطوفون عليهم بالحوار و الذى عليه المحققون أن خفض الجوار يكون فى النعت قليلاً و فى التوكيد نادراً و لا يكون فى النسق؛ لأن العاطف يمنع من التجاور. تنبيه قد تخرج الواو عن إفادة مطلق الجمف فتستعمل بمعنى باء الجر كقولهم: «أنت أعلم و مالك» و «بعتُ الشاء شاء و درهماً.»

الثانى و الثالث من أقسام الواو: واو ان يرتفع ما بعدهما

إحداهما: واو الاستئناف، نحو: (مَنْ يَظَلِلِ اللهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَ يَذَرُهُمُ اللهُ)

(الأعراف / ١٨٦)

فيمن رفف و نحو: (وَ اتَّقُوا اللهَ وَ يَعْلَمُكُمْ اللهُ)

(البقرة / ٢٨٢)

؛ إذ لو كانت واو العطف، لجزم «يذر» كما قرأ الآخرون، و للزم عطف الخبر على الأمر،

و قال أبو اللّحّام التغلبى:

٢٦١

٣١١ على الحّكم المأتى يوماً إذا قضى قضيته أن لا يجور و يقصد و هذا متعين

للاستئناف؛ لأن العطف يجعله شريكاً فى النفى؛ فيلزم التناقض.

و الثانية: واو الحال الداخلة على الجملة الاسمية، كقول أمّ لقمان: ٣١٢ ماذا تقولون إن

قال النبى لكم ماذا فعلتم و أنتم آخر الأمم و تسمى واو الابتداء، و يقدرها سيبويه و

الأقدمون ب «إذ» و لا يريدون أنها به معناها؛ إذ لا يرادف الحرفُ الاسمَ، بل إنها و ما بعدها قيد للفعل السابق كما أن «إذ» كذلك، و لم يقدروها ب «إذا»؛ لأنها لا تدخل على الجمل الاسمية و من أمثلها داخله على الجملة الفعلية قول الفرزدق: ٣١٣ بأيدي رجال لم يشيموا سيوفهم و لم تكثر القتلى بها حين سلتِ ولو قدرت للعطف لانقلب المدح ذمًا. و إذا سُبقت بجملة حالية احتملت عند مَنْ يجيز تعدد الحال العاطفة و الابتدائية، نحو:

(اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ)

(الأعراف / ٢٤)

الرابع و الخامس: واو ان ينتصب ما بعدهما، و هما: واو المفعول معه

كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «لا تأخذون حقًا، و لا تمنعون»

٢٤٢

ضيمًا قد خليتُم و الطريق فالنجاه للمقتحم و الهلكة للمتلوم» (٥٠٨) و ليس النصب بها خلافًا للجر جاني و الواو الداخلة على المضارع المنصوب لعطفه على اسم صريح أو مؤول فالأول كقول ميسون: ٣١٤ و لبسُ عباءة و تقرّ عيني أحبُّ إليّ من لبسِ الشفوفِ و الثاني شرطه أن يتقدم الواو نفى أو طلب، و يسمى الكوفيون هذه واو الصرف، و ليس النصب بها خلافًا لهم، و مثالها: (وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ)

(آل عمران / ١٤٢)

و الحقُّ: أن هذه واو العطف عطف مصدرًا مقدرًا على مصدر متوهم.

السادس و السابع: واو ان ينجر ما بعدهما

إحداهما:

واو القسم، و لا تدخل إلا على مُظهر، و لا تتعلق إلا بمحذوف، نحو قوله تعالى:

(وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ)

(يس / ٢)

وقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لعلي (عليه السلام): «والذي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ، مَا
أَخْرَجْتُكَ إِلَّا لِنَفْسِي، وَأَنْتَ مَنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى» (٥١٠) فَإِنْ تَلَّتْهَا وَאוْ أُخْرَى،
نحو: (وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ)

(التين / ١)

فالتالية واو العطف، وإلا احتاج كل من الاسمين إلى جواب.

الثانية: واو «رب»

كقول امرئ القيس: ٣١٥ و ليل كموج البحر أرخى سُدُولُهُ عَلَى بِأَنْوَاعِ الْهُمُومِ لِيَبْتَلَى
٢٦٣

ولا تدخل إلا على مُنْكَرٍ وَلَا تَتَّعَلِقُ إِلَّا بِمُؤَخَّرٍ وَالصَّحِيحُ: أَنَّهَا وَاوِ الْعَطْفِ وَأَنَّ الْجَرْبَ
«رب» محذوفةً خِلافًا لِلْكَوْفِيِّينَ وَالْمَبْرَدِ.

الثامن: الزائدة

أثبتها الكوفيون والأخفش وجماعة، و حُمِلَ عَلَى ذَلِكَ: (حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ
أبوابها)

(الزمر / ٧٣)

؛ بدليل الآية الأخرى (٥١٢) وقيل: هي عاطفة، والزائدة الواو في (وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا)
(الزمر / ٧٣)

وقيل: هما عاطفتان، والجواب محذوف أي: كان كيت و كيت، والزيادة ظاهرة في
قوله: ٣١٦ فَمَا بِالْ مَنْ أَسْعَى لِأَجْبِرَ عِظْمَهُ حِفَاطًا وَيُنَوِي مِنْ سَفَاهَتِهِ كَسْرَى وَقَوْلُ أَبِي
العيال الهدلى: ٣١٧ وَ لَقَدْ رَمَقْتُكَ فِي الْمَجَالِسِ كُلِّهَا فَإِذَا وَأَنْتَ تَعِينُ مَنْ يُبْغِينِي

التاسع: واو الثمانية

ذكرها جماعة من النحويين الضعفاء والأدباء والمفسرين، و زعموا أن العرب إذا عدّوا قالوا: ستة، سبعة و ثمانية، إيداناً بأن السبعة عدد تام، و أن ما بعدها عددٌ مستأنف و جعلوا من ذلك: (سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ)

(الكهف / ٢٢)

إلى قوله سبحانه: (سَبْعَةٌ وَ ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ)

(الكهف / ٢٢)

و قيل: هي في ذلك لعطف جملة على جملة؛ إذ التقدير: هم سبعة، ثم قيل:

٢٦٤

الجميع كلامهم، و قيل: العطف من كلام الله تعالى، و المعنى: نعم هم سبعة و ثامنهم كلبهم، و إن هذا تصديق لهذه المقالة كما أن (رَجَمًا بِالْغَيْبِ)

(الكهف / ٢٢)

تكذيب لتلك المقالة و يؤيده قول ابن عباس: حين جاءت الواو انقطعت العدة، أى: لم تبق عدة عادٍ يلتفت إليها. فان قلت: إذا كان المراد التصديق فما وجه مجيء: (قُلْ رَبِّي

أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ)

(الكهف / ٢٢)

؟ قلنا: وجه الجملة الأولى توكيد صحة التصديق بإثبات علم المصدق، و وجه الثانية

الإشارة إلى أن القائلين تلك المقالة الصادقة قليل، أو أن الذى قالها منهم عن يقين قليل، أو لما كان التصديق فى الآية خفيفاً لا يستخرجه إلا مثل ابن عباس قيل ذلك و لهذا كان يقول: أنا من ذلك القليل، هم سبعة و ثامنهم كلبهم.

العاشر: الواو الداخلة على الجملة الموصوف بها لتأكيد لصوقها بموصوفها و إفادتها أن اتصافه بها أمر ثابت

و هذا الواو أثبتها الزمخشري و من قلده و حملوا على ذلك مواضع الواو فيها كلها و
أو الحال، نحو: (وَ عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ)

(البقرة / ٢١٦)

الآية (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا)

(البقرة / ٢٥٩)

(وَ مَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَ لَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ)

(الحجر / ٤)

و المَسْوُوعُ لمجي الحال من النكرة في هذه الآية أمران: أحدهما خاص بها، و هو تقدم
النفي و الثاني عام و هو امتناع الوصفية؛ إذ الحال متى امتنع كونها صفةً جاز مجيئها من
النكرة، و لهذا جاءت منها عند تقدمها عليها، نحو: «في الدار قائماً رجلاً» و عند جمودها،
نحو: «هذا خاتمٌ حديداً» و مانع الوصفية في هذه الآية أمران: أحدهما خاص بها، و هو
اقتران الجملة ب «إلا»؛ إذ لا يجوز التفريغ

٢٦٥

في الصفات، لا تقول: «ما مررت بأحدٍ إلا قائم» نص على ذلك أبو علي و غيره و الثاني
عام و هو اقترانها بالواو.

الحادي عشر: واو ضمير الذكور

نحو: «الرجالُ قاموا» و قد تستعمل لغير العقلاء إذ نُزِّلوا منزلتهم، نحو: (يا أيها النمل

ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ)

(النمل / ١٨)

و ذلك لتوجيه الخطاب إليهم.

الثاني عشر: واو علامة المذكرين في لغة طيبي أو أزد شنوءة أو بلحارث

و منه الحديث النبوى: «يَتَعاقِبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةٌ بِاللَّيْلِ وَ مَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ» وَ هِىَ عِنْدَ سِيبَوِيهِ حَرْفٌ دَالٌّ عَلَى الْجَمَاعَةِ كَمَا أَنَّ التَّاءَ فِي «قَالَتْ» حَرْفٌ دَالٌّ عَلَى التَّائِيثِ، وَ قِيلَ: هِىَ اسْمٌ مَرْفُوعٌ عَلَى الْفَاعِلِيَّةِ، ثُمَّ قِيلَ: إِنَّ مَا بَعْدَهَا بَدَلٌ مِنْهَا، وَ قِيلَ: مُبْتَدَأٌ وَ الْجُمْلَةُ خَبَرٌ مُقَدَّمٌ وَ قَدْ تَسْتَعْمَلُ لَغَيْرِ الْعُقْلَاءِ إِذَا نَزَلُوا مِنْزِلَتِهِمْ. قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: نَحْوُ: «أَكْلُونِي الْبِرَاغِيثَ»؛ إِذْ وَصَفْتَ بِالْأَكْلِ لَا بِالْقِرْصِ وَ هَذَا سَهْوَمُنْه؛ فَإِنَّ الْأَكْلَ مِنْ صِفَاتِ الْحَيَوَانَاتِ عَاقِلَةٌ وَ غَيْرِ عَاقِلَةٌ، وَ قَالَ ابْنُ شَجَرَى: عِنْدِي أَنَّ الْأَكْلَ هُنَا بِمَعْنَى الْعُدْوَانِ وَ الظُّلْمِ، وَ شَبَهَ الْأَكْلَ الْمَعْنَوَى بِالْحَقِيقَى وَ قَدْ حَمَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى هَذِهِ اللَّغَةِ: (وَ أَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا) (الأنبياء / ٣)

وَ حَمَلَهَا عَلَى غَيْرِ هَذِهِ اللَّغَةِ أَوْلَى؛ لِضَعْفِهَا، وَ قَدْ جُوِّزَ فِي «الَّذِينَ ظَلَمُوا» أَنَّ يَكُونُ بَدَلًا مِنْ الْوَاوِ فِي «وَ أَسْرُوا» أَوْ مُبْتَدَأً، خَبَرُهُ إِمَّا «أَسْرُوا» أَوْ قَوْلٌ مَحذُوفٌ عَامِلٌ فِي جُمْلَةٍ الْاسْتِفْهَامِ، أَى: يَقُولُونَ: هَلْ هَذَا وَ أَنَّ يَكُونُ خَبْرًا لِمَحذُوفٍ، أَى: هُمُ الَّذِينَ، أَوْ فَاعِلًا بـ «أَسْرُوا» وَ الْوَاوِ عِلْمًا كَمَا قَدَّمْنَا،

٢٦٦

أَوْ بـ «يَقُولُ» مَحذُوفًا، أَوْ بَدَلًا مِنْ وَاوِ (اسْتَمَعُوهُ) (٥١٦) (الأنبياء / ٢)

وَ أَنَّ يَكُونُ مَنْصُوبًا عَلَى الْبَدَلِ مِنْ مَفْعُولِ «يَأْتِيهِمْ» أَوْ عَلَى إِضْمَارِ «أَذْمُ» أَوْ «أَعْنَى» وَ أَنَّ يَكُونُ مَجْرُورًا عَلَى الْبَدَلِ مِنْ «النَّاسِ» فِي (اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ) (الأنبياء / ١)

أَوْ مِنْ الْهَاءِ وَ الْمِيمِ فِي (لَا هِيَةَ قُلُوبُهُمْ)

(الأنبياء / ٣)

؛ فَهَذِهِ أَحَدُ عَشْرٍ وَجْهًا.

الواو المفردة و

الثالث عشر: واو الإنكار

نحو: «الرجلوه» بعد قول القائل: قام الرجل، و الصواب: أَلَا تَعَدُّ هَذِهِ؛ لأنها إشباع للحركة، بدليل: «الرجلاه» في النصب، و «الرجليه» في الجر، و نظيرها: الواو في «مَنُو» في الحكاية، و واو القوافي كقول جرير: ٣١٨ متى كان الخيامُ بذي طُلُوحٍ سَقَيْتِ الغَيْثَ أَيْتَهَا الخِيَامُو

الرابع عشر: واوا لتذكر

كقول مَنْ أَرَادَ أَنْ يَقُولَ: «يَقُومُ زَيْدٌ» فنسى «زيد»، فأراد مدَّ الصوت ليتذكر، إذ لم يرد قطع الكلام: «يَقُومُو» و الصواب: أن هذه كالتى قبلها.

الخامس عشر: الواو المُبدلة من همزة الاستفهام المضموم ما قبلها

كقراءة قنبل: (وَإِلَيْهِ النُّشُورُ وَ أَمِنْتُمْ)

(الملك / ١٥ و ١٦)

(قَالَ فِرْعَوْنُ وَ أَمِنْتُمْ بِهِ)

(الأعراف / ١٢٣)

و الصواب: أَلَا تَعَدُّ هَذِهِ أَيْضاً؛ لأنها مُبدلة، ولو صحَّ عَدُّهَا لَصَحَّ عَدُّ الواو من أحرف الاستفهام.

٢٦٧

وا

على وجهين:

أحدهما: أن تكون حرف نداء مختصاً بباب النُدْبَةِ، كقول الرباب زوجة الإمام الحسين (عليه السلام): ٣١٩ واحسيناً فلا نسيتُ حسيناً أقصدته أسِنَّهُ الأعداء و أجاز بعضهم استعماله في النداء الحقيقي.

و الثاني: أن تكون اسماءً «أعجب» و قد يقال: «واهاً» كقول أمير المؤمنين (عليه السلام):
«واهاً واهاً و الصبرُ أيمن» (٥١٩) و «وَى» كقوله (٥٢٠): و قال الكسائي: أصل «ويك»: «ويلك»؛ فالكاف ضمير مجرور، و أما (وَى كَأَنَّ اللَّهَ)

(القصص / ٨٢)

فقال أبو الحسن: «وَى» اسم فعل، و الكاف حرف خطاب، و «أَنَّ» على إضمار اللام، و المعنى: أعجب لأن الله، و قال الخليل: «وَى» وحدها كما قال (٥٢٢): وَى كَأَنَّ مَنْ يَكُنْ لَهُ نَشَبٌ يَحْ بَبٌ وَ مَنْ يَفْتَقِرُ يَعِشُ عَيْشَ ضُرٍّ وَ «كَأَنَّ» للتحقيق.

٢٦٨

حرف الألف

ذكر لها تسعة أوجه:

أحدها: أن تكون للإنكار، نحو: «أعمراه» لمن قال: لقيت عمراً.

الثاني: أن تكون للتذكر ك «رأيت الرجل» و قد مضى أن التحقيق ألا يعدّ هذان.

الثالث: أن تكون ضمير الاثنين، نحو: «الزيدان قاما.»»

الرابع: أن تكون علامة الاثنين كقول عمرو بن ملقظ: ٣٢٣ أَلْفَيْتَا عَيْنَاكَ عِنْدَ الْقَفَا أَوْلَى

فأولى لك ذا واقية

الخامس: الألف الكافئة كقول حُرقة بنت النعمان: ٣٢٤ فَبَيْنَا نَسُوسُ النَّاسِ وَ الْأَمْرُ أَمْرُنَا إِذَا

نَحْنُ فِيهِمْ سَوْقَةٌ لَيْسَ تُنْصَفُ

الألف و قيل: الألف بعض «ما» الكافئة و قيل: إشباغ و «بين» مضافة إلى الجملة،

٢٦٩

و يؤيده، أنها قد أضيفت إلى المفرد في قول أبي ذؤيب: ٣٢٥ بَيْنَا تَعَانَقَهُ الْكَمَاءُ وَ رَوْغُهُ

يَوْمًا أُتِيحَ لَهُ جَرِيٌّ سَلْفَعُ

السادس: أن تكون فاصلة بين الهمزتين، نحو: (أَأَنْذَرْتَهُمْ)

(يس / ١٠)

و دخولها جائز لا واجب، و لا فرق بين كون الهمزة الثانية مسهلة أو محققة.

السابع: أن يكون فاصلة بين النونين: نون النسوة و نون التوكيد، نحو: «إضربنَّ» و هذه واجبة.

الثامن: أن تكون لمدّ الصوت بالمدادى المستغاث، أو المتعجب منه، أو المندوب، كقوله

(٥٢٦): ٣٢٦ يا يزيدا لآمل نيلَ عزٍّ و غنى بَعْدَ فاقه وَ هَوَانٍ و قول أمير المؤمنين (عليه

السلام): «فيا عجباً للدَّهر، إذا صيرتُ يقرنُ بى مَنْ لَمْ يَسْعَ بِقَدَمى، و لم تكن له كسابقتى»

(٥٢٧) و قول زينب الكبرى (عليها السلام): «يا حسينا، يا حبيب رسول الله يا ابن مكة و

منى» (٥٢٨).

التاسع: أن تكون بدلاً من نون ساكنة و هى إما نون التوكيد أو تنوين المنصوب. فالأول:

نحو: (لَنَسْفَعاً)

(العلق / ١٥)

(وَلْيَكُونَا)

(يوسف / ٣٢)

و الثانى: ك «رأيت زيدا» فى لغة غير ربيعة.

٢٧٠

ولا يجوز أن تعد الألف المبدلة من نون «إذن» و لا ألف التكثير كألف «قبعثرى» و لا

ألف التأنيث كألف «حُبلى» و لا ألف الإلحاق كألف «أرطى» و لا ألف الإطلاق كالألف

فى قول خالد بن معدان لما شاهد رأس الإمام الحسين (عليه السلام): ٣٢٧ و يكبرون بأن

قُتِلتَ و إنما قَتَلُوا بك التكبير و التَهليل و لا ألف التثنية ك «الزيدان» و لا ألف الإشباع

الواقعة فى الحكاية، نحو: «منا» أو فى غيرها فى الضرورة كقوله: ٣٢٨ أعوذُ بالله من

العقربِ الشائلاتِ عُقَدَ الأذنانِ و لا الألف التى تبين بها الحركة فى الوقف و هى ألف

«أنا» عند البصريين، و لا ألف التصغير، نحو: «ذيا و اللذيا»؛ لأنهن أجزاء الكلمات

لا كلمات .

٢٧١

حرف الياء

الياء المفردة

تأتى على ثلاثة أوجه؛ وذلك أنها تكون ضميراً للمؤنثة، نحو: «تقومين و قومي»، و حرف إنكار، نحو: «أزيدنية» و حرف تذكار، نحو: «قدي» و قد تقدم البحث فيهما و الصواب: ألا يعدّ كما لاتعدىء التصغير، و ياء المضارعة، و ياء الإطلاق و ياء الإشباف و نحوهنّ؛ لأنهن أجزاء للكلمات، لا كلمات.

يا

حرف موضوع لنداء البعيد حقيقة أو حكماً، و قد ينادى بها القريب توكيداً و قيل: هي مشتركة بين القريب و البعيد و قيل: بينهما و بين المتوسط، و هي أكثر أحرف النداء استعمالاً، و لهذا لا يقدر عند الحذف سواها، نحو: (يوسفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا)
(يوسف / ٢٩)

و لا ينادى اسم الله عزوجل و الاسمُ المستعاثُ و «أيها و أيتها» الإِبهاء، و لا المندوب إلا بها أو ب «وا» و ليس نصب المنادى بها، و لا بأخواتها أحرفاً، و لابهن أسماء ل «أدعو» متحملةً لضمير الفاعل،

٢٧٢

خلافاً لزاعمى ذلك بل ب «أدعو» محذوفاً لزوماً، و قول ابن الطراوة: النداء إنشاء، و «أدعو» خبر، سهوٌ منه، بل «أدعو» المقدر إنشاء ك «بعثُ و أقسمتُ» و إذا ولى «يا» ما ليس بمنادى كالفعل فى (ألا يا اسجدوا)

(النمل / ٢٥)

يا و الحرف فى نحو قوله تعالى: (يا ليتنى معهم فأفوز)

(النساء / ٧٣)

وقول الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم): «يا رب كاسية فى الدنيا عارية فى الآخرة»
(٥٣١) و الجملة الاسمية كقوله (٥٣٢): ٣٢٩ يا لعنة الله و الأقوام كلهم و الصالحين على
سمعان من جارٍ فقيل: هى للنداء و المنادى محذوف، و قيل: هى لمجرد التنبيه؛ لئلا يلزم
الإجحاف بحذف الجملة كلها و قال ابن مالك: إن وليها دعاء كهذا البيت أو أمر نحو:
(ألا يا اسجدوا)

(النمل / ٢٥)

فهى للنداء؛ لكثرة وقوع النداء قبلهما، نحو: (يا آدم اسكن)

(البقرة / ٣٥)

(يا نوح اهبط)

(هود / ٤٨)

و نحو: (يا مالك ليقتض علينا ربك)

(الزخرف / ٧٧)

و إلا فهى للتنبيه و الله سبحانه و تعالى أعلم. يتلوه الجزء الثانى و اوله: «الباب الثانى فى
تفسير الجمل»...

٢٧٣

الباب الثانى: فى تفسير الجمل و ذكر أقسامها و أحكامها.

**الباب الثالث: فى ذكر ما يتردد بين المفردات و الجمل و هو الظرف و الجار و المجرور و
ذكر أحكامهما.**

الباب الرابع فى ذكر أحكام يكثر دورها، و يقبح بالمعرب جهلها

فى ذكر أحكام يكثر دورها، و يقبح بالمعرب جهلها

و عدم معرفتها على وجهها. فمن ذلك: ما يعرف به المبتدأ من الخبر. يجب الحكم
بابتدائية المقدم من الاسمين فى ثلاث مسائل: إحداها: أن يكونا معرفتين، تساوت
رتبتهما، نحو: (اللهُ ربُّنا)

(الشورى / ١٥)

أو اختلفت، نحو: «زيد الفاضل، و الفاضل زيد»، هذا هو المشهور،
وقيل: يجوز تقدير كل منهما مبتدأ و خبراً مطلقاً، و قيل: المشتق خبر و إن تقدم، نحو:
«القائم زيد.»

و التحقيق: أن المبتدأ ما كان أعرف ك «زيد» فى المثال، أو كان هو المعلوم عند
المخاطب كأن يقول: من القائم؟ فتقول: «زيد القائم» فإن علمهما و جهل النسبة فالمقدم
المبتدأ.

الثانية: أن يكونا نكرتين صالحتين للابتداء بهما، نحو: «أفضل منك أفضل منى.»
الثالثة: أن يكونا مختلفين تعريفاً و تنكيراً و الأول هو المعرفة ك «زيد قائم»، و أما إن
كان هو النكرة فإن لم يكن له ما يسوغ الابتداء به فهو خبر اتفاقاً، نحو: «ذهب خاتمك»
و إن كان له مسوغ فكذلك عند الجمهور و أما سبويه فيجعله المبتدأ، نحو: «كم مالك»
و «خير منك زيد» و وجهه: أن الأصل عدم التقديم و التأخير، و أنهما شبيهان بمعرفتين
تأخر الأخص منهما، نحو: «الفاضل أنت»

و يتجه جواز الوجهين إعمالاً للدليلين، و يشهد لابتدائية النكرة قوله تعالى: (فَإِنَّ حَسْبَكَ
اللهُ)

(الأنفال / ٦٢)

و قولهم: «بحسبك زيد» و الباء لا تدخل فى الخبر فى الإيجاب، و لخبريتها قولهم: «ما
جاءت حاجتك؟» بالرفف و الأصل: ما حاجتك، فدخل الناسخ بعد تقدير المعرفة مبتدأ،
و لولا هذا التقدير لم يدخل، إذ لا يعمل فى الاستفهام ما قبله، و أما من نصب فالأصل: ما
هى حاجتك؟، بمعنى أى حاجة هى حاجتك؟ ثم دخل الناسخ على الضمير فاستترفيه،

و نظيره أن تقول: «زيد هو الفاضل» و تقدر «هو» مبتدأ ثانيا لا فصلاً و لا تابعاً، فيجوز لك حينئذ أن تدخل عليه «كان» فتقول: «زيد كان الفاضل.»»
و يجب الحكم بابتدائية المؤخر فى قوله: ٣٦٨ بنونا بنو أبنائنا و بناتنا بنوهن أبناء الرجال الأبعد رعيّاً للمعنى، و يضعف أن تقدر الأول مبتدأ بناء على أنه من التشبيه المعكوس للمبالغة؛ لأن ذلك نادر الوقوف و مخالف للأصول، اللهم إلا أن يقتضى المقام المبالغة، و الله أعلم.

ما يعرف به الاسم من الخبر

اعلم أن لهما ثلاث حالات: إحداها: أن يكونا معرفتين، فإن كان المخاطب يعلم أحدهما دون الآخر فالمعلوم الاسم و المجهول الخبر، فيقال: «كان زيد أخا عمرو» لمن علم زيداً و جهل أخوته لعمرو، و «كان أخو عمرو زيداً» لمن يعلم أخا عمرو و يجهل أن اسمه زيد، و إن كان يعلمهما و يجهل انتساب أحدهما إلى الآخر فإن كان أحدهما أعرف فالمختار جعله الاسم، فتقول: «كان زيد القائم» لمن كان قد سمع بزيد و سمع برجل قائم، فعرف كلا منهما بقلبه، و لم يعلم أن أحدهما هو الآخر، و يجوز قليلاً «كان القائم زيداً» و إن لم يكن أحدهما أعرف فأنت مخير، نحو: «كان زيد أخا عمرو، و كان أخو عمرو زيداً»»

و يستثنى من مختلفى الرتبة نحو: «هذا» فإنه يتعين للاسمية لمكان التنبية المتصل به، فيقال: «كان هذا أخاك، و كان هذا زيداً» إلا مع الضمير، فإن الأفصح فى باب المبتدأ أن تجعله المبتدأ و تدخل التنبية عليه، فتقول: «ها أناذا» و لا يتأتى ذلك فى باب الناسخ؛ لأن الضمير متصل بالعامل، فلا يتأتى دخول التنبية عليه، على أنه سمع قليلاً فى باب المبتدأ: «هذا أنا.»»

واعلم أنهم حكموا لـ «أن و أن» المقدرتين بمصدر معرف بحكم الضمير؛ لأنه لا يوصف كما أن الضمير كذلك؛ فلهذا قرأت السبعة: (ما كان حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا)

(الجائيه / ٢٥)

(فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا)

(النمل / ٥٦)

و الرفع ضعيف كضعف الإخبار بالضمير عما دونه في التعريف. الحالة الثانية: أن يكونا نكرتين، فإن كان لكل منهما مسوغ للإخبار عنها
٣فأنت مخير فيما تجعله منهما الاسم و ما تجعله الخبر، فتقول: «كان خير من زيد شراً من عمرو» أو تعكس، و إن كان المسوغ لإحدهما فقط جعلتها الاسم، نحو: «كان خير من زيد امرأة.»»

الحالة الثالثة: أن يكونا مختلفين، فتجعل المعرفة الاسم و النكرة الخبر، كقول صفيّة بنت عبدالمطلب في رثاء النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): ٣٦٩ و كنت رحيماً، هادياً و معلماً ليبيك عليك اليوم من كان باكياً و لا يعكس إلا في الضرورة، كقول حسان: ٣٧٠ كأنّ خبيثه من بيت رأس يكون مزاجها عسل و ماء و أما تجويز الزجاج في قراءة ابن عامر (أَوْكَمْ تَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ) الشعراء / ١٩٧)

بتأنيث «تكن» و رفع «آية»، كون «آية» اسمها و «أن يعلمه» خبرها؛ فردوه لما ذكرنا، و اعتذر له بأن النكرة قد تخصصت ب «لهم.»»

ما يعرف به الفاعل من المفعول

و أكثر ما يشته ذلك إذا كان أحدهما اسماً ناقصاً و الآخر اسماً تاماً و طريق معرفة ذلك أن تجعل في موضع التام إن كان مرفوعاً ضمير المتكلم المرفوف و إن كان منصوباً ضميره المنصوب، و تبدل من الناقص اسماً به معناه في العقل و عدمه، فإن صحت المسألة بعد ذلك فهي صحيحة قبله، و إلا فهي فاسدة؛ فلا يجوز «أعجب زيد ما كره عمرو» إن أوقعت «ما» على ما لا يعقل؛ لأنه لا يجوز «أعجبت الثوب» و يجوز النصب؛

لأنه يجوز «أعجبنى الثوب» فإن أو قعت «ما»
٤ على أنواع من يعقل جاز؛ لأنه يجوز «أعجبت النساء» و إن كان الاسم الناقص «من» أو
«الذين» جاز الوجهان أيضاً.

فرعان

تقول: «أمكن المسافر السفر» بنصب المسافر؛ لأنك تقول: «أمكننى السفر» و لا تقول:
«امكنت السفر» و

تقول: «زيد فى رزق عمرو عشرون ديناراً» برفع العشرين لاغير، فإن قدمت عمراً فقلت
«عمرو زيد فى رزقه عشرون» جاز رفع العشرين و نصبه، و على الرفع فالفعل خال من
الضمير، فيجب توحيد مع المثنى و المجرور و يجب ذكر الجار و المجرور لأجل
الضمير الراجع إلى المبتدأ، و على النصب فالفعل متحمل للضمير، فيبرز فى التثنية و
الجمف و لا يجب ذكر الجار و المجرور.

ما افترق فيه عطف البيان و البدل

و ذلك ثمانية أمور: أحدها: أن العطف لا يكون مضمراً و لا تابعاً لمضمراً؛ لأنه فى الجوامد
نظير النعت فى المشتق،

و لهذا لا تصح إجازة الزمخشري فى (أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ)

(المائدة / ١١٧)

أن يكون بياناً للهاء من قوله تعالى: (إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ)

(المائدة / ١١٧)

نعم أجاز الكساى أن ينعت الضمير بنعت مدح أو ترحم، فالأول، نحو: (لَا إِلَهَ إِلَّا

هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ)

(البقرة / ١٦٣)

و الثاني، نحو: «مررت به الخبيث» و الثالث، نحو قوله:

٥٣٧١ قد أصحبت بقرقرى كوانسا فلا تلمه أن ينام البائسا

وقال الزمخشري في (جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ)

(المائدة / ٩٧)

إن (الْبَيْتَ الْحَرَامَ) عطف بيان على جهة المدح كما في الصفة، لاعلى جهة التوضيح،

فعلى هذا لا يمتنع مثل ذلك في عطف البيان على قول الكسائي.

و أما البدل فيكون تابعا للمضمر بالاتفاق، نحو: (وَمَا أَنْسَانِيَهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكَرَهُ)

(الكهف / ٦٣)

و إنما امتنع الزمخشري من تجويز كون (أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ)

(المائدة / ١١٧)

بدلاً من الهاء في «به» توهماً منه أن ذلك يخل بعائد الموصول، و هو مردود بأن العائد

موجود حساً و أجاز النحويون أن يكون البدل مضمراً تابعا لمضمر ك «رأيتَه إياه» أو

الظاهر ك «رأيت زيدا إياه» و خالفهم ابن مالك فقال: إن الثاني لم يسمف و إن

الصواب في الأول: قول الكوفيين: إنه توكيد كما في «قمت أنت.»»

(آل عمران / ٩٧)

فسهو (٨٠) و لا يختلف في جواز ذلك في البدل، نحو: (إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللَّهِ)

(الشورى / ٥٢ و ٥٣)

و نحو: (بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ)

(العلق / ١٥ و ١٦)

الثالث: أنه لا يكون جملة، بخلاف البدل، نحو: (مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ

قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَ ذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ)

(فصلت / ٤٣)

الرابع: أنه لا يكون تابعا لجملة، بخلاف البدل، نحو: (اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مَنْ لَا

يسألكم أجراً)

(يس / ٢٠ و ٢١)

وقوله: ٣٧٢ أقول له: ارحل لاتقيمن عندنا و إلا فكن فى السر و الجهر مُسلماً
الخامس: أنه لا يكون فعلاً تابعاً لفعل، بخلاف البدل، نحو قوله تعالى: (وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ
يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ)

(الفرقان / ٦٨ و ٦٩)

السادس: أنه لا يكون بلفظ الأول، و يجوز ذلك فى البدل بشرط أن يكون مع الثانى
زيادة بيان كقراءة يعقوب: (وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً كُلَّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا)
(الجاثية / ٢٨)

بنصب «كل» الثانية، فإنها قد اتصل بها ذكر سبب الجثو و هذا الفرق إنما هو على ما
ذهب إليه ابن الطراوة من أن عطف البيان لا يكون من لفظ الأول، و تبعه على ذلك ابن
مالك و ابنه، و حجتهم: أن الشيء لا يبين نفسه، و فيه نظر من أوجه:
أحدها: أنه يقتضى أن البدل ليس مبيناً للمبدل منه، و ليس كذلك، و لهذا منع سيويه
«مررت بى المسكين و بك المسكين» دون «به المسكين» و إنما يفارق البدل عطف
البيان فى أنه بمنزلة جملة استؤنفت للتبيين و العطف تبين بالمفرد المحض.
و الثانى: أن اللفظ المكرر إذا اتصل به مالم يتصل بالأول كما قدمناه اتجه كون الثانى
بياناً بما فيه من زيادة الفائدة، و على ذلك أجازوا الوجهين فى نحو قول عبدالله بن
رواحه: ٣٧٣ يا زيدُ زيدُ اليعملات الذُّبُلُ تطاول الليل هُدَيْتَ فانزل إذا ضممت المنادى
فيه.

٧ و الثالث: أن البيان يتصور مع كون المكرر مجرداً، و ذلك فى مثل قولك: «يا زيدُ
زيدٌ» إذا قلته و بحضرتك اثنان اسم كل منهما «زيد» فإنك حين تذكر الأول يتوهم كل
منهما أنه المقصود، فإذا كررته تكرر خطابك لأحدهما و إقبالك عليه فظهر المراد.
السابع: أنه ليس فى نية إحلاله محل الأول، بخلاف البدل، و لهذا امتنع البدل و تعين

البيان فى نحو: «يا زيد الحارث» و فى نحو: «يا سعيد كرّز» بالرفع أو «كرزاً» بالنصب،
بخلاف «يا سعيد كرّز» بالضم فإنه بالعكس .
الثامن: أنه ليس فى التقدير من جملة أخرى، بخلاف البدل، و لهذا امتنع أيضاً البدل و
تعين البيان فى نحو قولك: «هند قام عمرو أخوها» و نحو: «مررت برجل قام عمرو
أخوه.»

ما افترق فيه اسم الفاعل و الصفة المشبهة

و ذلك أحد عشر أمراً:
أحدها: أنه يصاغ من المتعدى و القاصر ك «ضارب و قائم و مستخرج و مستكبر» و هى
لا تصاغ إلا من القاصر، (٨٣) ك «حسن و جميل.»
الثانى: أنه يكون للأزمنة الثلاثة، و هى لا تكون إلا للحاضر، (٨٤) أى: الماضى المتصل
بالزمن الحاضر.
الثالث: أنه لا يكون إلا مجارياً للمضارع فى حر كاته و سكناته ك «ضاربو يضرب و
منطلق و ينطلق» و منه: «يقوم و قائم»؛ لأن الأصل: «يقوم» بسكون القاف و ضم الواو، ثم
نقلوا، و أما توافق أعيان الحركات فغير معتبر، بدليل «ذاهب و يذهب» و لهذا قال ابن
الخشاب: هو وزن عروضى لا تصريفى و هى تكون مجارية له ك «منطلق اللسان و
مطمئن النفس و طاهر العرض» و غير مجارية و هو الغالب، نحو: «ظريف و جميل.»
الرابع: أن منصوبه يجوز أن يتقدم عليه، نحو: «زيد عمراً ضارب» و لا يجوز «زيد وجهه
حسن.»
الخامس: أن معموله يكون سببياً و أجنبياً، نحو: «زيد ضارب غلامه عمراً» و لا يكون
معمولها إلا سببياً تقول: «زيد حسن وجهه أو الوجه» و يمتنع «زيد حسن عمراً.»
السادس: أنه لا يخالف فعله فى العمل، و هى تخالفه، فإنها تنصب مع قصور فعلها،
تقول: «زيد حسن وجهه» و يمتنع «زيد حسن وجهه» بالنصب، خلافاً لبعضهم.

السابع: أنه يجوز حذفه و بقاء معموله، و لهذا أجازوا «أنا زيدا ضاربه» و «هذا ضارب زيد و عمراً» بخفض «زيد» و نصب «عمرو» بإضمار فعل أو وصف منون، و أما العطف على محل المخفوض فممتنع عند من شرط وجود المحرز كما سيأتى، و لا يجوز «مررت برجل حسن الوجه و الفعل» بخفض «الوجه» و نصب «الفعل» و لا «مررت برجل وجهه حَسَنَه» بنصب «الوجه» و خفض الصفة؛ لأنها لا تعمل محذوفة، و لأن معمولها لا يتقدمها، و ما لا يعمل لا يفسر عاملاً.

الثامن: أنه لا يقبح حذف موصوف اسم الفاعل و إضافته إلى مضاف إلى ضميره، نحو: «مررت بقاتل أبيه» و يقبح «مررت بحسن وجهه».

التاسع: أنه يفصل مرفوعه و منصوبه، ك «زيد ضارب فى الدار أبوه عمراً»، و يمتنع عند الجمهور «زيد حسن فى الحرب وجهه» رفعت أو نصبت.

العاشر: أنه يجوز إتباع معموله بجميع التوابف و لا يتبع معمولها بصفة، قاله الزجاج و متأخرو المغاربة، و يشكل عليهم الحديث فى صفة الدجال «أعور عينه اليمنى» (ص ٨٥).
الحادى عشر: أنه يجوز إتباع مجروره على المحل عند من لا يشترط المحرز، و يحتمل أن يكون منه: (وَ جَاعِلِ اللَّيْلِ سَكْنًا وَ الشَّمْسِ)

(الأنعام / ٩٦)

و لا يجوز «هو حسن الوجه و البدن» بجر «الوجه» و نصب «البدن» خلافاً للفراء أجاز

١٠

«هو قوى الرجل و اليد» برفع المعطوف، و أجاز البغداديون إتباع المنصوب بمجرور فى البابين، كقول امرئ القيس: ٣٧٤ فظلاً طهاة اللحم ما بين مُنْضِجٍ صَفِيفٍ شِوَاءٍ أَوْ قَدِيرٍ مُعْجَلٍ «القدير» المطبوخ فى القدر، و هو عندهم عطف على «صفيف» و خرج على أن الأصل: «أو طابخ قدير» ثم حذف المضاف و أبقى جر المضاف إليه، كقراءة بعضهم: (وَاللَّهُ يَرِيدُ الْآخِرَةَ)

(الأنفال / ٦٧)

بالخفض، أو أنه عطف على «صنيف» و لكن خفض على الجوار أو على توهم أن «الضيف» مجرور بالإضافة كما قال زهير: ٣٧٥ بدالى أنى لست مدرک مامضى و لا سابق شيئاً إذا كان جائياً

ما افترق فيه الحال و التمييز، و ما اجتماعا فيه

اعلم أنهما اجتماعا في خمسة أمور، و افترقا في سبعة. فأوجه الاتفاق أنهما: اسمان، نكرتان، فصلتان، منصوبتان، رافعتان للإبهام و أما أوجه الافتراق: فأحدها أن الحال تكون جملة كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «بعثه و الناس ضلّال في حيرة» (٨٨) و ظرفاً، نحو: «رأيت الهلال بين السحاب» و جاراً و مجروراً، نحو: (فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ) (القصص / ٧٩)

و التمييز لا يكون إلا اسماً.

١١

و الثاني: أن الحال قد يتوقف معنى الكلام عليها، كقوله تعالى: (وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا)

(الإسراء / ٣٧)

بخلاف التمييز.

و الثالث: أن الحال مبينة للهيئات، و التمييز مبين للذوات.

و الرابع: أن الحال تتعدد كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «و أستهديه قريباً هادياً، و أستعينه قاهراً قادراً، و أتوكل عليه كافياً ناصراً» (٨٩) بخلاف التمييز.

و الخامس: أن الحال تتقدم على عاملها إذا كان فعلاً متصرفاً، أو وصفاً يشبهه، نحو: (خُشِعَا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ)

(القمر / ٧)

و قول يزيد بن زياد: ٣٧٦ عَدَسٌ مَا لَعَبَادُ عَلَيْكَ إِمَارَةٌ نَجْوَتِ و هذا تحمليين طليق أى: و

هذا طليق محمولاً لك، و لا يجوز ذلك فى التمييز على الصحيح، فأما استدلال ابن مالك على الجواز بقوله: ٣٧٧ إذا المرء عيناقر بالعيش مثيريا و لم يعن بالإحسان كان مذمماً فسهو؛ لأن «المرء» مرفوع بمحذوف يفسره المذكور، و الناصب للتمييز هو المحذوف، و أما قوله: ٣٧٨ أنفساً تطيب بنيل المنى و داعى المنون ينادى جهاراً فضرورة.

و السادس: أن حق الحال الاشتقاق، و حق التمييز الجمود، و قد يتعا كسان فتقع الحال جامدة، نحو: «هذا مالك ذهباً» (وَ تَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتاً) (الأعراف / ٧٤)

١٢

و يقع التمييز مشتقاً، نحو: «لله دره فارساً» و اختلف فى المنصوب بعد «حبذا» فقال الأخفش و الفارسى و الربعى: حال مطلقاً، و أبو عمرو بن العلاء: تمييز مطلقاً، و قيل: الجامد تمييز و المشتق حال، و قيل: الجامد تمييز و المشتق إن اريد تقييد المدح به كقوله: ٣٧٩ يا حبذا المال مبذولاً بلاسرف فى أوجه البر إسراراً و إعلاناً فحال، و إلا فتمييز، نحو: «حبذا راكباً زيد» و السابع: أن الحال تكون مؤكدة لعاملها، نحو: (فَتَبَسَّمَ ضَاحِكاً)

(النمل / ١٩)

و لا يقع التمييز كذلك.

أقسام الحال

تنقسم باعتبارات:

الأول: انقسامها باعتبار انتقال معناها و لزومه إلى قسمين: منتقلة و هو الغالب، و ملازمة، و ذلك واجب فى ثلاث مسائل:

إحداها: الجامدة غير المؤولة بالمشتق، نحو: «هذا مالك ذهباً» بخلاف نحو: «بعته يداً بيد»

فإنه بمعنى متقابضين، و هو وصف منتقل، و إنما لم يؤول فى الأول؛ لأنها مستعمله فى معناها الوضعى، بخلافها فى الثانى، و كثير يتوهم أن الحال الجامده لا تكون إلا مؤوله بالمشتق، و ليس كذلك.

الثانيه: المؤكده، نحو: (وَلَّى مُدَبِّرًا)

(النمل / ١٠)

الثالثه: التى دل عاملها على تجدد صاحبها، نحو: (وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا)

(النساء / ٢٨)

١٣

و تقع الملازمه فى غير ذلك بالسماف و منه: (قَائِمًا بِالْقِسْطِ)

(

آل عمران / ١٨)

إذا أعرب حالاً، و قول جماعه: إنها مؤكده، وهم؛ لأن معناها غير مستفاد مما قبلها.

الثانى: انقسامها بحسب قصدتها لذاتها و للتوطئه بها إلى قسمين: مقصوده و هو الغالب، و

موطئه و هى الجامده الموصوفه، نحو: (فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا)

(مريم / ١٧)

فإنما ذكر «بشراً» توطئه لذكر «سويًا» و تقول: «جاءنى زيد رجلاً محسناً.»

الثالث: انقسامها بحسب الزمان إلى ثلاثه: مقارنه، و هو الغالب، نحو: (هَذَا بَعْلَى شَيْخًا)

(هود / ٧٢)

و مقدره، و هى المستقبلة ك «مررت برجل معه صقر صائداً به غداً»، أى: مقدراً ذلك، و

محكيه، و هى الماضيه، نحو: «جاء زيد أمس ركباً» (٩٤)

الرابع: انقسامها بحسب التبيين و التوكيد إلى قسمين: مبيئه، و هو الغالب، و تسمى مؤسسه

أيضاً، و مؤكده، و هى التى يستفاد معناها بدونها، و هى ثلاثه: مؤكده لعاملها، نحو: (وَلَّى

مُدَبِّرًا)

و مؤكدة لصاحبها، نحو: «جاء القوم طرأ»، و مؤكدة لمضمون الجملة، نحو: «زيد أبوك عطوفاً» و مما يشكل، قولهم فى نحو: «جاء زيد و الشمس طالعة»: إن الجملة الاسمية حال، مع أنها لاتنحل إلى مفرد، و لاتبين هيئة فاعل و لامفعول، و لا هى حال مؤكدة،

١٤

فقال ابن جنى، تأويلها: جاء زيد طالعة الشمس عند مجيئه، يعنى فهى كالحال و النعت السببى ك «مررت بالدار قائماً سكانها، و برجل قائم غلمانه»، و قال ابن عمرو: هى مؤولة بقولك: مُبكرًا، و نحوه، و قال صدر الأفاضل تلميذ الزمخشري: إنما الجملة مفعول معه، و أثبت مجيء المفعول معه جملة، و قال الزمخشري فى تفسير قوله تعالى: (وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ)

فى قراءة من رفع «البحر»: هو كقول امرئ القيس: ٣٨٠ و قدأغتدى و الطير فى و كنانها بمُنْجَرِدٍ قِيدِ الْأَوَابِدِ هَيْكَلٍ و «جئت و الجيش مصطف» و نحوهما من الأحوال التى حكمها حكم الظروف، فلذلك عريت عن ضمير ذى الحال، و يجوز أن يقدر: و بحرها أى: و بحر الأرض.

إعراب أسماء الشرط و الاستفهام و نحوها

و إلا فإن وقع بعدها اسم نكرة، نحو: «من اب لك؟» فهى مبتدأ، أو اسم معرفة، نحو: «من زيد؟» فهى خبر أو مبتدأ على الخلاف السابق، و لا يقع هذان النوعان فى أسماء الشرط، و إلا فإن وقع بعدها فعل قاصر فهى مبتدأ، نحو: «من قام؟» و قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «و من تلن حاشيته يستدم من قومه المودة» (٩٧)، و الأصح أن الخبر فعل الشرط لافعل الجواب، و إن وقع بعدها فعل متعد فإن كان واقعا

عليها فهي مفعولة به، نحو: (فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ)

(غافر / ٨١)

و نحو: (أَيَّامَاتَدْعُوا)

(الإسراء / ١١٠)

و نحو: (مَنْ يَضِلِّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ)

(الأعراف / ١٨٦)

و إن كان واقعاً على ضميرها، نحو: «من رأيتَه؟» أو متعلقها، نحو: «من رأيت أخاه؟» فهي مبتدأة أو منصوبة بمحذوف مقدر بعدها يفسره المذكور.

تنبيه

و إذا وقع اسم الشرط مبتدأ فهل خبره فعل الشرط وحده؛ لأنه اسم تام، و فعل الشرط مشتمل على ضميره، فقولك: «من يقيم» لو لم يكن فيه معنى الشرط لكان بمنزلة قولك: «كل من الناس يقوم»

أو فعل الجواب؛ لأن الفائدة به تمت، و لالتزامهم عود ضمير منه إليه على الأصح، و لأن نظيره هو الخبر في قولك: «الذي يأتيني فله درهم»

أو مجموعهما، لأن قولك: «من يقيم أقم معه» بمنزلة قولك: «كل من الناس إن يقيم أقم معه» و الصحيح: الأول، و إنما توقفت الفائدة على الجواب من حيث التعليق فقط، لا من حيث الخبرية.

١٦

مسوغات الابتداء بالنكرة

لم يعول المتقدمون في ضابط ذلك إلا على حصول الفائدة، و رأى المتأخرون أنه ليس كل أحد يهتدى إلى مواطن الفائدة، فتبعوها، فمن مقل مخل، و من مكثر مورد ما لا يصلح أو معدد لأمر متداخلة، و الذي يظهر أنها منحصرة في عشرة أمور:

أحدها: «أن تكون موصوفة لفظاً أو تقديراً أو معنى»، فالأول، نحو: (وَ أَجَلَ مُسَمِّي عِنْدَهُ)
(الأنعام / ٢)

و من ذلك قولهم: «ضعيف عاذ بقرملة»، إذ الأصل: رجل ضعيف، فالمبتدأ في الحقيقة هو المحذوف، و هو موصوف، و النحويون يقولون: يبتدأ بالنكرة إذا كانت موصوفة أو خلفاً من موصوف، و الصواب: ما ذكرناه و ليست كل صفة تحصل الفائدة، فلو قلت: «رجل من الناس جاءني» لم يجز.

و الثاني، نحو قولهم: «السمن منوان بدرهم» أي: منوان منه بدرهم، و قولهم: «شر أهر ذاناب»، إذا المعنى: شر أي شر و الثالث نحو: «رجيل جاءني»؛ لأنه في معنى رجل صغير، و قولهم: «ما أحسن زيداً»؛ لأنه في معنى شيء عظيم حسن زيداً، و ليس في هذين النوعين صفة مقدره فيكونا من القسم الثاني و الثاني: أن تكون عاملة؛ إما رفعاً، نحو: «قائم الزيدان» عند من أجازها، أو نصباً، نحو: «أمر بمعروف صدقة»؛ إذ الظرف منصوب المحل بالمصدر أو جراً، نحو: «غلام امرأة جاءني»، و شرط هذه: أن يكون المضاف إليه نكرة، كما مثلنا، أو معرفة و المضاف مما لا يتعرف بالإضافة، نحو: «مثلك لا يبخل» و «غيرك لا يجود» و أما ما عدا ذلك فإن المضاف إليه فيه معرفة لانكراه.

و الثالث: العطف بشرط كون المعطوف أو المعطوف عليه مما يسوغ الابتداء

١٧

به، نحو: (طَاعَةٌ وَ قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ)

(محمد / ٢١)

(٩٨) أي: أمثل من غيرهما، و نحو: (قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَ مَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أذى)

(البقرة / ٢٦٣)

و كثير منهم أطلق العطف و أهمل الشرط، منهم ابن مالك.

و الرابع: أن يكون خبرها ظرفاً أو مجروراً، قال ابن مالك: أو جملة، نحو: (وَ لَدَيْنَا مَزِيدٌ)

(ق / ٣٥)

و (لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ)

(الرعد / ٣٨)

و «قصدك غلامه رجل» و شرط الخبر فيهن الاختصاص، فلوقيل: «في دار رجل» لم يجز؛ لأن الوقت لا يخلو عن أن يكون فيه رجل ما في دار ما، فلا فائدة في الإخبار بذلك، قالوا: و التقديم، فلا يجوز «رجل في الدار» و الصواب: أن يقال: إنما وجب التقديم هنا؛ لدفع توهم الصفة، و اشتراطه هنا يوهم أن له مدخلاً في التخصيص، و قد ذكروا المسألة فيما يجب فيه تقديم الخبر و ذاك موضعها.

و الخامس: أن تكون عامة: إما بذاتها كأسماء الشرط و أسماء الاستفهام، أو بغيرها، نحو: «ما رجل في الدار» و «هل رجل في الدار؟» و (أ إِلَهٌ مَعَ اللَّهِ)

(النمل / ٦٠)

و السادس: أن تكون مراداً بها الحقيقة من حيث هي، نحو: «رجل خير من امرأة.» و السابع: أن تكون في معنى الفعل، و هذا شامل لنحو: «عجب لزيد» و ضبطوه بأن يراد بها التعجب،

١٨

و لنحو: (سَلَامٌ عَلَىٰ آلِ يَاسِينَ)

(الصفات / ١٣٠)

و (وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ)

(المطففين / ١)

و ضبطوه بأن يراد بها الدعاء، و لنحو: «قائم الزيدان» عند من جوزها، و على هذا ففي نحو: «ما قائم الزيدان» مسوغان، و أما منع الجمهور لنحو: «قائم الزيدان» فليس لأنه لا مسوغ فيه للابتداء، بل إما لفوات شرط العمل و هو الاعتماد، أو لفوات شرط الاكتفاء بالفاعل عن الخبر و هو تقدم النفي أو الاستفهام، و هذا أظهر، لوجهين:

أحدهما: أنه لا يكفي مطلق الاعتماد، فلا يجوز في نحو: «زيد قائم أبوه» كون «قائم» مبتدأ

و إن وجد الاعتماد على المخبر عنه و الثانى أن اشتراط الاعتماد و كون الوصف بمعنى الحال أو الاستقبال إنما هو للعمل فى المنصوب، لا لمطلق العمل، بدليلين: أحدهما: أنه يصح «زيد قائم أبوه أمس» و الثانى أنهم لم يشترطوا لصحة نحو: «أقائم الزيدان» كون الوصف بمعنى الحال أو الاستقبال.

و الثامن: أن يكون ثبوت ذلك الخبر للنكرة من خوارق العادة، نحو: «شجرة سجدت»؛ إذ وقوع ذلك من أفراد هذا الجنس غير معتاد، ففى الإخبار به عنها فائدة، بخلاف نحو: «رجل مات» و نحوه و التاسع: أن تقع بعد «إذا» الفجائية، نحو: «خرجت فإذا أسد أو رجل بالباب»، إذ لا توجب العادة ألا يخلو الحال من أن يفاجئك عند خروجك أسد أو رجل. و العاشر: أن تقع فى أول جملة حالية، نحو قولك: «قطعت الصحراء و دليل يهدينى» و علة الجواز ما ذكرناه فى المسألة قبلها، و من ذلك قوله: ٣٨١ الذئب يطرقها فى الدهر واحدة و كل يوم ترانى مديئة بيدي

١٩

و بهذا يعلم أن اشتراط النحويين وقوع النكرة بعد واو الحال ليس بلازم و من روى «مديئة» بالنصب فمفعول لحال محذوفة، أى: حاملاً أو ممسكاً، و لا يحسن أن يكون بدلاً من الياء.

و مما ذكروا من المسوغات: أن تكون النكرة محصورة، نحو: «إنما فى الدار رجل» أو للتفصيل، نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «والدهر يومان: يوم لك و يوم عليك، فإذا كان لك فلا تبطر و إذا كان عليك فاصبر» (١٠٠)، أو بعد فاء الجزاء، نحو: «إن مضى غير فعير فى الرباط» و فيهن نظر، أما الأولى فلأن الابتداء فيها بالنكرة صحيح قبل مجيء «إنما»

و أما الثانية فلاحتمال «يوم» الأول للبدلية و الثانى عطف عليه و يسمى بدل التفصيل، و أما الثالثة فلأن المعنى: فعير آخر، ثم حذفت الصفة.

أقسام العطف

إشارة

وهي ثلاثة:

أحدها: العطف على الف ا و هو الأصل

نحو: «ليس زيد بقائم و لا قاعد» بالخفض، و شرطه إمكان توجه العامل إلى المعطوف، فلا يجوز في نحو: «ما جاءني من امرأة و لا زيد» إلا الرفع عطفاً على الموضع؛ لأن «من» الزائدة لا تعمل في المعارف. وقد يمتنع العطف على اللفظ و على المحل جميعاً، نحو: «ما زيد قائماً لكن أو بل قاعد»؛ لأن في العطف على اللفظ أعمال «ما» في الموجب، و في العطف على المحل اعتبار الابتداء مع زواله بدخول الناسخ، و الصواب: الرفع على إضمار مبتدأ.

٢٠

و الثاني: العطف على المحل

نحو «ليس زيد بقائم و لا قاعداً» بالنصب وله عند المحققين ثلاثة شروط: أحدها: إمكان ظهوره في الفصيح، ألا ترى أنه يجوز في «ليس زيد بقائم» و «ما جاءني من امرأة» أن تسقط الباء فتنصب، و «من» فترفع و على هذا فلا يجوز «مررت بزيد و عمراً» خلافاً لابن جنى؛ لأنه لا يجوز «مررت زيدا» و أما قول جرير: ٣٨٢ تمرن الديار و لم تعوجوا كلامكم على إذن حرام فضرورة، و لا تختص مراعاة الموضع بأن يكون العامل في اللفظ زائداً كما مثلنا، بدليل قول لبيد: ٣٨٣ فإن لم تجد من دون عدنانو الداء و دون معدٍ فلتزعك العواذل و الثاني: أن يكون الموضع بحق الأصالة، فلا يجوز «هذا ضارب زيدا و أخيه»؛ لأن

الوصف المستوفى لشروط العمل، الأصل: إعماله لا إضافته لا لتحاقه بالفعل .
و الثالث: وجود المحرز، أى: الطالب لذلك المحل، و ابتنى على هذا امتناع مسائل:
إحداها: «إن زيدا و عمرو قائمان» و ذلك لأن الطالب لرفع «زيد» هو الابتداء و الابتداء
هو التجرد، و التجرد قد زال بدخول «إن» .»

٢١

المسألة الثانية: «إن زيدا قائم و عمرو» إذا قدرت «عمرا» معطوفاً على المحل، لامبتدأ، و
أجاز هذه بعض البصريين؛ لأنهم لم يشترطوا المحرز، و إنما منعوا الأولى لمانع آخر، و
هو توارد عاملين: «إن» و الابتداء، على معمول واحد و هو الخبر، و أجازهما الكوفيون؛
لأنهم لا يشترطون المحرز، و لأن «إن» لم تعمل عندهم فى الخبر شيئاً، بل هو مرفوع بما
كان مرفوعاً به قبل دخولها،

و لكن شرط الفراء لصحة الرفع قبل مجيء الخبر خفاء إعراب الاسم؛ لثلاثين الف ١
و لم يشترطه الكسايى كما أنه ليس بشرط بالاتفاق فى سائر مواضع العطف على اللفظ .
و حجتهما قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِثُونَ)
(المائدة / ٦٩)

الآية، و قولهم: «إنك و زيد ذاهبان» و أُجيب عن الآية بأمرين: أحدهما: أن خبر «إن»
محذوف، أى: مأجورون أو آمنون أو فرحون، و «الصابثون» مبتدأ و ما بعده الخبر و
يضعفه أنه حذف من الأول لدلالة الثانى عليه و إنما الكثير العكس و الثانى: أن الخبر
المذكور ل «إن» و خبر «الصابثون» محذوف، أى: كذلك و يضعفه تقديم الجملة
المعطوفة على بعض الجملة المعطوف عليها و عن المثال بأمرين: أحدهما: أنه عطف
على توهم عدم ذكر «إن» و الثانى: أنه تابع لمبتدأ محذوف، أى: إنك أنت و زيد ذاهبان
و عليهما خرج قولهم: «إنهم أجمعون ذاهبون» .»
المسألة الثالثة: «هذا ضارب زيد و عمراً» بالنصب .

المسألة الرابعة: «أعجبنى ضربُ زيد و عمرو» بالرفع أو «و عمراً» بالنصب، منعهما

الحذاق؛ لأن الاسم المشبه للفعل لا يعمل في اللفظ حتى يكون ب «أل» أو منوناً أو مضافاً،

و أجازهما قوم تمسكاً بظاهر قوله تعالى: (وَ جَاعِلِ اللَّيْلِ سَكَنًا وَ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرَ حُسْبَانًا) (الأنعام / ٩٦)

و قول الشاعر:

٢٢

٣٨٤ هَوَيْتَ سِنَاءَ مُسْتَطَابًا مُجَدِّدًا فَلَمْ تَخُلْ مِنْ تَمْهِيدِ مَجْدٍ وَ سُودِدَا
و أُجِيبُ بِأَنَّ ذَلِكَ عَلَى إِضْمَارِ عَامِلٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ الْمَذْكُورُ، أَيْ: وَ جَعَلَ الشَّمْسَ، وَ مَهَّدت
سُودِدَا، أَوْ يَكُونُ «سُودِدَا» مَفْعُولًا مَعَهُ، وَ يَشْهَدُ لِلتَّقْدِيرِ فِي الْآيَةِ أَنَّ الْوَصْفَ فِيهَا بِمَعْنَى
الْمَاضِي، وَ الْمَاضِي الْمَجْرَدُ مِنْ «أَل» لَا يَعْمَلُ النِّصْبَ وَ يُوَضِّحُ لَكَ مَضِيهَ قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَ مِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)
(القصص / ٧٣)

و جوز الزمخشري كون «الشمس» معطوفاً على محل «الليل» و زعم مع ذلك أن الجعل مراد منه فعل مستمر في الأزمنة لا الزمن الماضي بخصوصيته مع نصه في (مالك يوم الدين)
(الفتحة / ٤)

على أنه إذا حمل على الزمن المستمر كان بمنزلة إذا حمل على الماضي في أن إضافته محضة.

و الثالث: العطف على التوهم

نحو: «ليس زيد قائماً و لاقاعد» بالخفض على توهم دخول الباء في الخبر، و شرط جوازه صحة دخول ذلك العامل المتوهم، و شرط حسنه كثرة دخوله هناك، و لهذا حسن قول زهير: ٣٨٥ بدالي أنى لست مدرك ماضى و لاسابق شيئاً إذا كان جائياً و لم يحسن قول

الآخر: ٣٨٦ و ما كنت ذا نيرب فيهم و لا تُنمِش فيهم مُنمِل لقله دخول الباء على خبر
«كان» بخلاف خبرى «ليس و ما» و النيرب: النيمه، و المنمل: الكثير النيمه، و المنمش:
المفسد ذات البين.

٢٣

و كما وقع هذا العطف فى المجرور، وقع فى أخيه المجزوم، و وقع أيضا فى المرفوع
اسماً، و فى المنصوب اسماً و فعلاً، و فى المركبات.

فأما المجزوم

فقال به الخليل و سيويه فى قراءة غير أبى عمرو: (لَوْلا أَخْرَتَنِى إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصْدَقَ
وَ أَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ)
(المنافقون / ١٠)

فإن معنى لولا أخرتني فأصدق و معنى إن أخرتني أصدق واحد، و قال السيرافى و
الفارسى: هو عطف على محل (فَأَصْدَقَ) كقول الجميع فى قراءة الأخوين: (مَنْ يَضِلَّ
اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَ يَذَرُهُمْ)
(الأعراف / ١٨٦)

بالجزم، و يردده أنهما يسلمان أن الجزم فى نحو: «ائتنى اكرمك» بإضمار الشرط، فليست
الفاء هنا و ما بعدها فى موضع جزم؛ لأن ما بعد الفاء منصوب ب «أن» مضمرة، و «أن» و
الفعل فى تأويل مصدر معطوف على مصدر متوهم مما تقدم، فكيف تكون الفاء مع
ذلك فى موضع الجزم و ليس بين المفردين المتعاطفين شرط مقدر.

و أما المرفوع

فقال سيويه: (١٠٧) و اعلم أن ناساً من العرب يغلطون فيقولون: «إنهم أجمعون ذاهبون،
و إنك و زيد ذاهبان» و ذاك أن معناه معنى الابتداء، فيرى أنه قال: «هم» كما قال: ٣٨٧
بدالى أنى لست مدرك ماضى و لا سابق شيئاً إذا كان جائياً انتهى و مراده بالغلط ما عبر
عنه غيره بالتوهم، و ذلك ظاهر من كلامه، و يوضحه إنشاده البيت، و توهم ابن مالك

أنه أراد بالغلط الخطأ فاعترض عليه بأنا متى جوزنا ذلك عليهم زالت الثقة بكلامهم، و امتنع أن نثبت شيئاً نادراً لإمكان أن يقال في كل نادر: إن قائله غلط.

٢٤

و أما المنصوب اسماً

فقال بعضهم في قوله تعالى: (وَ حِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ)

(الصافات / ٧)

إنه عطف على معنى (إِنَّا زَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ)

(الصافات / ٦)

و هو إنا خلقنا الكواكب في السماء الدنيا زينه للسماء، و يحتمل أن يكون مفعولاً لأجله

أو مفعولاً مطلقاً، و عليهما فالعامل محذوف، أى: و حفظاً من كل شيطان زيناها

بالكواكب، أو و حفظناها حفظاً و أما المنصوب فعلاً فكقراءة بعضهم: (وَدَّوْا لَوْ تَدَّهِنُ

فَيَدَّهِنُوا)

(القلم / ٩)

حملاً على معنى ودوا أن تدهن.

و أما في المركبات

فقد قيل في قوله تعالى: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يَرْسِلَ الرِّيَّاحَ مُبَشِّرَاتٍ وَ لِيذِيقَكُمْ) (١٠٩)

(الروم / ٤٦)

إنه على تقدير لبشركم و ليذيقكم، و يحتمل أن التقدير: و ليذيقكم و ليكون كذا و كذا

أرسلها، و هو أولى؛ لأن إضمار الفعل لدلالة المعنى عليه أسهل من العطف على المعنى.

تنبيه

من العطف على المعنى على قول البصريين نحو: «الألزمك أو تقضيني حقى»؛ إذ نصب

عندهم بإضمار «أن» و «أن» و الفعل في تأويل مصدر معطوف على مصدر متوهم، أى:

ليكوننّ لزوم منى أو قضاء منك لحقى، و منه: (تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يَسْلِمُوا)
(الفتح / ١٦)

فى قراءة أبى بحذف النون، و أما قراءة الجمهور بالنون فبالعطف على لفظ (تُقَاتِلُونَهُمْ) أو على القطع بتقدير: أو هم يسلمون.

٢٥

و مثله: «ما تأتينا فتحدثنا» بالنصب، أى ما يكون منك إتيان فحديث، و معنى هذا نفى الإتيان فينتفى الحديث، أى: ما تأتينا فكيف تحدثنا، أو نفى الحديث فقط حتى كأنه قيل: «ما تأتينا محدثاً» أى: بل غير محدث.

و يجوز رفعه فيكون إما عطفاً على «تأتينا» فيكون كل منهما داخلاً عليه حرف النفى، أو على القطع فيكون موجباً، و ذلك واضح فى نحو: «ما تأتينا فتجهل أمرنا» و «لم تقراً فتنسى»؛ لأن المراد إثبات جهله و نسيانه، و لأنه لو عطف لجزم «تنسى» و أما إجازتهم ذلك فى المثال السابق فمشكلة؛ لأن الحديث لا يمكن مع عدم الإتيان، و قد يوجه قولهم بأن يكون معناه: ما تأتينا فى المستقبل فأنت تحدثنا الآن عوضاً عن ذلك.

وللاستئناف وجه آخر، و هو أن يكون على معنى السببية و انتفاء الثانى لانتفاء الأول، و هو أحد وجهى النصب، و هو قليل، و عليه قول مويلىك المزموم: ٣٨٨ فلقد تركت صبيهُ مرحومه لم تدر ما جزعُ عليك فتجزع أى: لو عرفت الجزع لجزعت، و لكنها لم تعرفه فلم تجزع.

تنبيه

«لا تأكل سمكاً و تشرب لبناً» إن جزمت فالعطف على اللف ١ و النهى عن كل منهما، و إن نصبت فالعطف عند البصريين على المعنى، و النهى عند الجميع عن الجمف أى: لا يكن منك أكل سمك مع شرب لبن، و إن رفعت فالمشهور أنه نهى عن الأول و إباحة للثانى، و أن المعنى: و لك شرب اللبن، و توجيهه أنه مستأنف، فلم يتوجه إليه حرف

عطف الخبر على الإنشاء، و بالعكس

منعه البيانين، و ابن مالك فى شرح باب المفعول معه من كتاب التسهيل، و ابن عصفور فى شرح الإيضاح، و نقله عن الأكثرين، و أجازة الصفار تلميذ ابن عصفور و جماعة مستدلين بنحو قوله تعالى: (وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ) (الصف / ١٣)

و قال الزمخشري فى جوابهم: إن العطف على (تُؤْمِنُونَ) (١١١) (الصف / ١١)

لأنه بمعنى «آمنوا» و لا يقدر فى ذلك أن المخاطب ب (تُؤْمِنُونَ) المؤمنون و ب (بَشِّرِ) النبى (صلى الله عليه و آله و سلم)، و لا أن يقال فى (تُؤْمِنُونَ): إنه تفسير للتجارة لا طلب، و إن (يَغْفِرْ لَكُمْ) جواب الاستفهام تنزيلاً لسبب السبب و هو الدلالة منزلة السبب و هو الإيمان، لأن تخالف الفاعلين لا يقدر، تقول: «قوموا و اقعدوا يا زيد»، و لأن «تؤمنون» لا يتعين للتفسير، سلمنا، ولكن يحتمل أنه تفسير مع كونه أمراً، و ذلك بأن يكون معنى الكلام السابق: اتجروا تجارة تنجيكم من عذاب أليم كما كان (فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ) (المائدة / ٩١)

فى معنى «انتهاوا» أو بأن يكون تفسيراً فى المعنى دون الصناعة؛ لأن الأمر قد يساق لإفادة المعنى الذى يتحصل من المفسرة، تقول: «هل أدلك على سبب نجاتك؟ آمن بالله» كما تقول: «هو أن تؤمن بالله»، و حينئذ فيمتنع العطف؛ لعدم دخول التبشير فى معنى التفسير.

عطف الاسمية على الفعلية، و بالعكس

فيه ثلاثة أقوال: أحدها: الجواز مطلقاً، و هو المفهوم من قول النحويين في باب الاشتغال في مثل: «قام زيد و عمراً أكرمته»: إن نصب «عمراً» أرجح؛ لأن تناسب الجملتين المتعاطفتين أولى من تخالفهما و الثاني: المنع مطلقاً، حكى عن ابن جنى أنه قال في قوله: ٣٨٩ عاضها الله غلاماً بعد ما شابت الأصداعُ و الضرسُ نَقْد: إن «الضرس» فاعل بمحذوف يفسره المذكور، و ليس بمبتدأ، و يلزمه إيجاب النصب في مسألة الاشتغال السابقة، إلا أن قال: أقدر الواو للاستئناف و الثالث: لأبي علي، أنه يجوز في الواو فقط، نقله عنه أبو الفتح في سر الصناعة، و بنى عليه منع كون الفاء في «خرجت فإذا الأسد حاضر» عاطفةً و أضعف الثلاثة: القول الثاني.

العطف على معمولي عاملين

وقولهم: «على عاملين» فيه تجوز. أجمعوا على جواز العطف على معمولي عامل واحد، نحو: «إن زيدا ذاهب و عمراً جالس» و على معمولات عامل، نحو: «أعلم زيد عمراً بكرةً جالساً و أبو الحسن خالداً سعيداً منطلقاً» و على منع العطف على معمول أكثر من عاملين، نحو: «إن زيدا ضارب أبوه لعمره، و أخاك غلامه بكر»

٢٨

و أما معمولي عاملين، فإن لم يكن أحدهما جاراً فقال ابن مالك: هو ممتنع إجماعاً، نحو: «كان آكلاً طعامك عمرو و تمر ك بكر» و ليس كذلك، بل نقل الفارسي، الجواز مطلقاً عن جماعة، و قيل: إن منهم الأخفش، و إن كان أحدهما جاراً فإن كان الجار مؤخراً نحو: «زيد في الدار و الحجرة عمرو، أو و عمرو الحجرة» فنقل المهدوي أنه ممتنع إجماعاً، و ليس كذلك، بل هو جائز عند من ذكرنا، و إن كان الجار مقدماً، نحو: «في الدار زيد و الحجرة عمرو» فالمشهور عن سيبويه: المنف و به قال المبرد و ابن السراج و هشام، و عن الأخفش: الإجازة، و به قال الكساوي و الفراء و الزجاج، و فصل قوم منهم الأعلام فقالوا: إن ولي المخفوض، العاطف كالمثال جاز؛ لأنه كذا سمف و لأن فيه تعادل المتعاطفات، و إلا امتنع نحو: «في الدار زيد و عمرو الحجرة.»

المواضع التي يعود الضمير فيها على متأخر لفظاً ورتبة

و هي سبعة:

أحدها: أن يكون الضمير مرفوعاً ب «نعم أو بئس»، و لا يفسر إلا بالتمييز
نحو: «نعم رجلاً زيدا، و بئس رجلاً عمرو»، و يلتحق بهما «فعل» الذي يراد به المدح و
الذم، نحو: (سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمُ)

(الأعراف / ١٧٧)

و: (كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ)

(الكهف / ٥)

و: «ظرف رجلاً زيدا»، و عن الفراء و الكسائي: أن المخصوص هو الفاعل، و لا ضمير في
الفعل، و يردده «نعم رجلاً كان زيدا» و لا يدخل الناسخ على الفاعل، و أنه قد يحذف،
نحو: (بئسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا)

(الكهف / ٥٠)

٢٩

الثاني: أن يكون مرفوعاً بأول المتنازعين المعمل ثانيهما

نحو قوله: ٣٩٠ جفونيولم أجف الأخلاء، إننى لغير جميل من خليلي مهمل و الكوفيون
يمنعون من ذلك، فقال الكسائي: يحذف الفاعل، و قال الفراء: يضم و يؤخر عن
المفسر، فإن استوى العاملان فى طلب الرفع و كان العطف بالواو نحو: «قام و قعد
أخواك» فهو عنده فاعل بهما.

الثالث: أن يكون مخبراً عنه فيفسره خبره

نحو: (إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا)

(الأنعام / ٢٩)

الرابع: ضمير الشأن و القصة

نحو: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)

(الإخلاص / ١)

و نحو: (فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا)

(الأنبياء / ٩٧)

و الكوفي يسميه: ضمير المجهول.

و هذا الضمير مخالف للقياس من خمسة أوجه

أحدها: عوده على ما بعده لزوماً؛ إذ لا يجوز للجملة المفسرة له أن تتقدم هي و لا شيء منها عليه

و الثانى: أن مفسره لا يكون إلا جملة، و لا يشار كه فى هذا ضمير و أجاز الكوفيون و الأخفش تفسيره بمفرد له مرفوع نحو: «كان قائماً زيد و ظنته قائماً عمرو» و هذا إن سمع خرج على أن المرفوع مبتدأ و اسم «كان» و ضمير «ظنته» راجعان إليه؛ لأنه فى نية التقديم و يجوز كون المرفوع بعد «كان» اسماً لها.

و الثالث: أنه لا يتبع بتابع؛ فلا يؤكّد، و لا يعطف عليه، و لا يبدل منه.

٣٠

و الرابع: أنه لا يعمل فيه إلا الابتداء أو أحد نواسخه.

و الخامس: أنه ملازم للإفراد، فلا يثنى و لا يجمع و إن فسر بحدِيثين أو أحاديث.

و إذا تقرر هذا، علم: أنه لا ينبغى الحمل عليه إذا أمكن غيره، و من ثم، ضعف قول كثير من النحويين: إن اسم «أن» المفتوحة المخففة ضمير شأن، و الأولى أن يعاد على غيره إذا أمكن، و يؤيده قول سيبويه فى (أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا)

(الصفات / ١٠٤ و ١٠٥)

إن تقديره: أنك.

الخامس: أن يجر ب «رب» مفسراً بتمييز، و حكمه حكم ضمير «نعم و بش» فى وجوب كون مفسره تمييزاً و كونه هو مفرداً، قال: ٣٩١ رَبُّهُ فِتْيَةٌ دَعَوْتُ إِلَى مَا يورث المجد دائماً

فأجابوا ولكنه يلزم أيضاً التذكير، فيقال: «رَبَّهُ امْرَأَةٌ» لا رَبُّهَا، و يقال: «نعمت امرأة هُند» و أجاز الكوفيون مطابقتها للتمييز في التأنيث و التثنية و الجمف و ليس بمسموع.
السادس: أن يكون مبدلاً منه الظاهر المفسر له، ك «ضربته زيدا» قال ابن عصفور: أجازة الأخفش و منعه سيويه، و قال ابن كيسان: هو جائز بإجماف نقله عنه ابن مالك.
السابع: أن يكون متصلاً بفاعل مقدم، و مفسره مفعول مؤخر ك «ضرب غلامه زيدا»، أجازة الأخفش و أبو الفتح و أبو عبدالله الطوال من الكوفيين، و من شواهده قوله:

٣١

٣٩٢ كساحلمه ذالحلم أثواب سؤدد و رقى نداء ذا الندى فى ذرا المجد و الجمهور
يوجبون فى ذلك فى النثر تقديم المفعول، نحو: (وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ)
(البقرة / ١٢٤)

و يمتنع بالإجماف نحو: «صاحبها فى الدار» لاتصال الضمير بغير الفاعل، و نحو: «ضرب غلامها عبد هُند» لتفسيره بغير المفعول و الواجب فيهما: تقديم الخبر و المفعول.

شرح حال الضمير المسمى فصلا و عماداً

إشارة

و الكلام فيه فى أربع مسائل:

الأولى: فى شروطه

و هى ستة و ذلك أنه يشترط فيما قبله أمران: أحدهما: كونه مبتدأ فى الحال أو فى الاصل، نحو قوله تعالى: (أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)
(الأعراف / ١٥٧)
و قوله تعالى: (تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا)
(المزمل / ٢٠)

و قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «واعلموا أن هذا القرآن هو الناصح الذي لا يغش»
(١١٦)

و أجاز الأخفش وقوعه بين الحال و صاحبها «ك» «جاء زيد هو ضاحكاً»، و جعل منه:
(هُؤْلَاءُ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ)
(هود / ٧٨)

فيمن نصب «أطهر»، و لحن أبو عمرو من قرأ بذلك، و قد خرجت على أن (هُؤْلَاءُ بَنَاتِي) جملة، و «هن» إما توكيد لضمير مستتر في الخبر أو مبتدأ، و «لكم» الخبر، و عليهما ف «أطهر» حال، و فيهما نظر، أما الأول: فلأن «بناتي» جامد غير مؤول بالمشتق، فلا يتحمل ضميراً عند البصريين، و أما الثاني فلأن الحال لا تتقدم على عاملها الظرفي عند أكثرهم و الثاني: كونه معرفةً كما مثلنا، و أجاز الفراء و هشام و من تابعهما من الكوفيين كونه نكرةً، نحو: «ما ظننت أحداً هو القائم.»

٣٢

و يشترط فيما بعده أمران: كونه خبر المبتدأ في الحال أو في الأصل و كونه معرفةً أو كالمعرفة، في أنه لا يقبل «أل» كما تقدم في «خيراً»، و شرط الذي كالمعرفة: أن يكون اسماً كما مثلنا، و خالف في ذلك الجرجاني فألحق المضارع بالاسم لتشابههما، و جعل منه: (إِنَّهُ هُوَ يَبْدِئُ وَ يَعِيدُ)
(البروج / ١٣)

و هو عند غيره توكيد، أو مبتدأ و قد يستدل له بقوله تعالى: (وَ يَرَى الَّذِينَ أُوْتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَ يَهْدِي)
(سبأ / ٦)

فعطف (يهدى) على «الحق» الواقع خبراً بعد الفصل و يشترط له في نفسه أمران: أحدهما: أن يكون بصيغة المرفوف فيمتنع «زيد إياه الفاضل» و الثاني: أن يطابق ما قبله، فلا يجوز: «كنت هو الفاضل.»

المسألة الثانية: في فائدته

و هي ثلاثة أمور: أحدها لفظي، و هو الإعلام من أول الأمر بأن ما بعده خبر لا تابف و لهذا سمي فصلاً؛ لأنه فصل بين الخبر و التابف و عماداً؛ لأنه يعتمد عليه معنى الكلام، و أكثر النحويين يقتصر على ذكر هذه الفائدة، و ذكر التابع أولى من ذكر أكثرهم الصفة؛ لوقوع الفصل في نحو: (كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ)

(المائدة / ١١٧)

و الضمائر لا توصف.

٣٣

و الثاني معنوي، و هو التوكيد

ذكره جماعة، و بنوا عليه أنه لا يجمع التوكيد، فلا يقال: «زيد نفسه هو الفاضل»، و على ذلك سماه بعض الكوفيين: دعامة؛ لأنه يدعم به الكلام، أى: يقوى و يؤكد.

و الثالث معنوي أيضاً، و هو الاختصاص

و كثير من البيانين يقتصر عليه، و ذكر الزمخشري الثلاثة في تفسير (وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)

(البقرة / ٥)

فقال: فائدته الدلالة على أن الوارد بعده خبر لاصفة، و التوكيد، و إيجاب أن فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره (١١٧)

المسألة الثالثة: في محله

زعم البصريون: أنه لا محل له، ثم قال أكثرهم: إنه حرف، فلا إشكال، و قال الخليل:

اسم، و نظيره على هذا القول أسماء الأفعال فيمن يراها غير معمولة لشيء، و «أل»

الموصول، و قال الكوفيون: له محل، ثم قال الكسائي: محله بحسب ما بعده، و قال الفراء:

بحسب ما قبله، فمحلّه بين المبتدأ والخبر رفف و بين معمولي «ظن» نصب، و بين معمولي «كان» رفع عند الفراء، و نصب عند الكسايبى، و بين معمولي «إن» بالعكس.

المسألة الرابعة: فيما يحتمل من الأوجه

يحتمل فى نحو: (كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ)

(المائدة / ١١٧)

الفصليّة و التوكيد، دون الابتداء؛ لانتصاب ما بعده، و فى نحو: (وَ إِنَّا لَنَحْنُ الصّٰفُّونَ)

(الصافات / ١٦٥)

الفصليّة و الابتداء، دون التوكيد، لدخول اللام، و يحتمل الثلاثة فى نحو: «أنت أنت

الفاضل» و نحو: (إِنَّكَ أَنْتَ عَلَامُ الْغُيُوبِ)

(المائدة / ١٠٩)

و من أجاز إبدال الضمير من الظاهر أجاز فى نحو: «إن زيدا هو الفاضل» البديّة.

٣٤

روابط الجملة بما هي خبر عنه

و هي عشرة

أحدها: الضمير، و هو الأصل

و لهذا يربط به مذكورا ك «زيد ضربته» و محذوفا، نحو: «السمن منوان بدرهم» أى: منه.

و الثانى: الإشارة

نحو: (وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ اسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ)

(الأعراف / ٣٦)

و الثالث: إعادة المبتدأ بلفظه

و أكثر وقوع ذلك فى مقام التهويل و التفخيم، نحو: (الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ)

(الحاقه / ١ و ٢)

(وَ أَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ)

(الواقعه / ٢٧)

وقال عدى بن زيد: ٣٩٣ لأرى الموت يسبق الموت شىء نغص الموت ذا الغنى و

الفقيرا

و الرابع: إعادته به معناه

نحو: «زيد جاء نى أبو عبدالله» إذا كان «أبو عبدالله» كنيه له، أجازه أبو الحسن مستدلا بنحو قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يَمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَأَنْضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ)

(الأعراف / ١٧٠)

و أوجب بمنع كون «الذين» مبتدأ، بل مجرور بالعطف على (الذين يتقون) ولئن سلم فالرابط العموم؛ لأن «المصلحين» أعم من المذكورين، أو ضمير محذوف، أى: منهم، و قال الحوفى: الخبر محذوف، أى مأجورون، و الجملة دليله.

٣٥

و الخامس: عموم يشمل المبتدأ

نحو: «زيد نعم الرجل» كذا قالوا، و يلزمهم أن يجيزوا: «زيد مات الناس، و عمرو كل الناس يموتون». أما المثال فقيل: الرابط إعادة المبتدأ به معناه على قول أبى الحسن فى صحه تلك المسأله، و على القول بأن «أل» فى فاعلى «نعم و بئس» للعهد لا للجنس.

و السادس: ان يعطف بفاء السببيه جمله ذات ضمير على جمله خاليه منه أو بالعكس

نحو: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَةً)

(الحج / ٦٣)

وقول ذى الرمة: ٣٩٤ و إنسان عيني يحسر الماء تارة فيبدو، و تارات يجم فيغرق كذا قالوا، و البيت محتمل، لأن يكون أصله: يحسر الماء عنه، أى ينكشف عنه و فى المسأله

تحقيق، و ذلك لأن الفاء نزلت الجملتين منزله الجملة الواحدة و لهذا اكتفى فيهما

بضمير واحد و حينئذ فالخبر مجموعهما، كما فى جملتى الشرط و الجزاء الواقعتين خبراً.
و السابع: العطف بالواو

أجازه هشام وحده نحو: «زيد قامت هند و أكرمها» و نحو: «زيد قام و قعدت هند» بناء
على أن الواو للجمع فالجملتان كالجمله كمسألة الفاء، و إنما الواو للجمع فى المفردات
لا فى الجمل؛ بدليل جواز «هذان قائم و قاعد» دون «هذان يقوم و يقعد» و الثامن: شرط
يشتمل على ضمير مدلول على جوابه بالخبر، نحو: «زيد يقوم عمرو إن قام» و التاسع:
«أل» النائبة عن الضمير، و هو قول الكوفيين و طائفة من

٣٤

البصريين و منه: (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ)
(النازعات / ٤٠ و ٤١)

الأصل: مأواه، و قال المانعون: إن التقدير: هى المأوى له.

و العاشر: كون الجمله نفس المبتدأ فى المعنى

نحو: قولى: «لا إله إلا الله» و من هذا أخبار ضمير الشأن و القصه، نحو: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)
(الإخلاص / ١)

و نحو: (فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا)

(الأنبياء / ٩٧)

الأشياء التى تحتاج إلى الرابط

وهى أحد عشر

أحدها: الجمله المخبر بها

و قد مضت، و من ثم كان مردوداً قول ابن الطراوة فى «لولا زيد لأكرمتك»: إن
«لأكرمتك» هو الخبر، بل الخبر محذوف أى: لولا زيد موجود.

الثانى: الجمله الموصوف بها

ولا يربطها إلا الضمير، إما مذكوراً، نحو قوله تعالى: (حَتَّى تَنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ)
(الأسراء / ٩٣)

أو مقدرأً، نحو قوله تعالى: (وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا، وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا
شَفَاعَةً، وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ، وَلَا هُمْ يَنْصَرُونَ)
(البقرة / ٤٨)

فإنه على تقدير «فيه» أربع مرات وقرأ الأعمش (فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ
تُصْبِحُونَ)
(الروم / ١٧)

على تقدير «فيه» مرتين و هل حذف الجار و المجرور معاً أو حذف الجار وحده فانتصب
الضمير و اتصل بالفعل ثم حذف منصوباً؟، قولان: الأول: عن سيويه و الثاني: عن أبي
الحسن و فى أمالى ابن الشجرى: قال الكسائى: لا يجوز أن يكون المحذوف إلا الهاء،
أى: إن الجار حذف أولاً، ثم حذف الضمير و قال آخر: لا يكون المحذوف إلا «فيه» و
قال أكثر النحويين منهم سيويه و الأخفش: يجوز الأمران، و الأقيس عندى الأول. انتهى
و هو مخالف لما نقل غيره.

٣٧

الثالث: الجملة الموصول بها الأسماء

ولا يربطها غالباً إلا الضمير، إما مذكوراً، نحو: (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ)
(البقرة / ٣)

و إما مقدرأً، نحو: (أَيُّهُمْ أَشَدُّ)

(مريم / ٦٣)

و الحذف من الصلة أقوى منه من الصفة، و من الصفة أقوى منه من الخبر و الربط بضمير
الخطاب، نحو قول على بن الحسين (عليهما السلام): «أنت الذى وسعت كل شىء رحمة
و علماً، و أنت الذى جعلت لكل مخلوق فى نعمك سهماً» (١٢٠)، قليل، و لكنه مع هذا

مقيس، و أما الربط باسم الظاهر، نحو: «أنت الذي قام زيد» فقليل غير مقيس.
الرابع: الواقعة حالا

و رابطها إما الواو و الضمير، نحو: (لا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارَى)
(النساء / ٤٣)

أو الواو فقط، نحو: (لَيْسَ أَكَلُهُ الذَّنْبُ وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ)
(يوسف / ١٤)

أو الضمير فقط، نحو: (تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وَ جُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ)
(الزمر / ٦٠)

و قد يخلو منهما لفظاً، فيقدر الضمير، نحو: «مررت بالبرق فيز بدرهم»
أو الواو كقوله (١٢١) يصف غائصاً لطلب اللؤلؤ انتصف النهار و هو غائص و صاحبه
لا يدري ما حاله:

٣٨

٣٩٥ نصف النهار الماء غامره و رفيقه بالغيب لا يدري

الخامس: المفسرة لعامل الاسم المشتغل عنه

نحو: «زيداً ضربته، أو ضربت أخاه، أو عمراً و أخاه، أو عمراً أخاه» إذا قدرت الأخ بياناً،
فإن قدرته بدلا لم يصح نصب الاسم على الاشتغال، و لا رفعه على الابتداء، و كذا لو
عطفت بغير الواو.

و قوله تعالى: (سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ)
(البقرة / ٢١١)

إن قدرت «من» زائدة ف «كم» مبتدأ أو مفعول ل «آتيناهم» مقدراً بعده، و إن قدرتها بياناً ل
«كم» لم يجز واحد من الوجهين؛ لعدم الرجوع حينئذ إلى «كم» و إنما هي مفعول ثان
مقدم.

و جوز الزمخشري في «كم»، الخبرية و الاستفهامية، و لم يذكر النحويون أن «كم»

الخبرية تعلق العامل عن العمل، و جوز بعضهم زيادة «من» كما قدمنا، و إنما تزداد بعد الاستفهام ب «هل» خاصة، و قد يكون تجويزه ذلك على قول من لا يشترط كون الكلام غير موجب مطلقاً، أو على قول من يشترطه في غير باب التمييز، و يرى أنها في «رطل من زيت» زائدة لا مبينة للجنس.

السادس و السابع: بدلا البعض و الاشتمال
ولا يربطهما إلا الضمير، ملفوظاً، نحو: (ثُمَّ عَمُوا وَ صَمُّوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ)
(المائدة / ٧١)

(يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ)
(البقرة / ٢١٧)

أو مقدراً، نحو: (مَنْ اسْتَطَاعَ)
(آل عمران / ٩٧)

أى: منهم، و نحو: (قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ النَّارِ)
(البروج / ٤ و ٥)

أى فيه، و قيل: إن «أل» خلف عن الضمير، أى: ناره.
تنبيه

إنما لم يحتج بدل الكل إلى رابط؛ لأنه نفس المبدل منه في المعنى، كما أن الجملة التي هي نفس المبتدأ لا تحتاج إلى رابط لذلك.

٣٩

الثامن: معمول الصفة المشبهة

ولا يربطه أيضاً إلا الضمير، إما ملفوظاً به، نحو: «زيد حسن وجهه»، أو مقدراً، نحو: «زيد حسن وجهاً» أى: منه، و اختلف في نحو: «زيد حسن الوجه» بالرفف فقيل: التقدير: منه، و قيل: «أل» خلف عن الضمير.

التاسع: جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء

ولا يربطه أيضا إلا الضمير، إما مذكورا، نحو: (فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ)
(المائدة / ١١٥)

أو مقدرأ أو منوبأ عنه، نحو: (فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ)
(البقرة / ١٩٧)

أى: منه، أو الأصل: فى حجه.

العاشر: العاملان فى باب التنازف فلابد من ارتباطهما
إما بعاطف كما فى: «قاما وقعد أخواك»، أو عمل أولهما فى ثانيهما، نحو: (وَ أَنَّهُ كَانَ يُقُولُ سَفِيهًا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا)
(الجن / ٤)

أو كون ثانيهما جوابأ للأول، إما جوابية الشرط
نحو: (تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ)
(المنافقون / ٥)

أو جوابية السؤال، نحو: (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ)
(النساء / ١٧٦)

أو نحو ذلك من أوجه الارتباط، و لا يجوز «قام قعد زيد.»
الحادى عشر: ألفاظ التوكيد الأول

و إنما يربطها الضمير الملفوظ به، نحو: «جاء زيد نفسه، و الزيدان كلاهما، و القوم كلهم»، و من ثم كان مردودأ قول من قال فى قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا)
(البقرة / ٢٩)

إن «جميعأ» توكيد ل «ما»، ولو كان كذا لقل: جميعه، ثم التوكيد ب «جميع» قليل، فلا يحمل عليه التنزيل، و الصواب: أنه حال و احترز بذكر «الأول» عن «أجمع» و أخواته،

فإنها إنما تؤكد بعد «كل»، نحو: (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ)

(الحجر / ٣٠)

٤٠

الأمر التي يكتسبها الاسم بالإضافة

و هي أحد عشر

أحدها: التعريف

نحو: غلام زيد.

الثاني: التخصيص

نحو: «غلام امرأة» و المراد بالتخصيص، الذي لم يبلغ درجة التعريف، فإن «غلام رجل»

أخص من «غلام»، و لكنه لم يتميز بعينه كما يتميز «غلام زيد.»»

الثالث: التخفيف

ك «ضارب زيد، و ضارب عمرو، و ضاربو بكر» إذا أردت الحال أو الاستقبال؛ فإن

الأصل فيهن: أن يعملن النصب، ولكن خفض أخف منه؛ إذ لاتنوين معه و لا نون، و

يدل على أن هذه الإضافة لا تفيد التعريف قولك: «الضاربا زيد و الضاربو زيد» و لا

يجتمع في الاسم تعريفان، و قوله تعالى: (هَدِيًّا بِالْبَالِغِ الْكَعْبَةِ)

(المائدة / ٩٥)

و لا توصف النكرة بالمعرفة، و قوله تعالى: (ثَانِي عِطْفِهِ)

(الحج / ٩)

و لا تنصب المعرفة على الحال،

و قول جرير: ٣٩٦ يارُبِّ غابطنا لو كان يطلبكم لا قى مباحدة منكم و حرمانا و لاتدخل

«رب» على المعارف وفي «التحفة»: أن ابن مالك رد على ابن الحاجب في قوله: «ولاتفيد

إلا تخفيفاً» فقال: بل تفيد أيضاً التخصيص، فإن «ضارب زيد» أخص من «ضارب» و هذا

سهو؛ فإن «ضارب زيد» أصله «ضارب زيداً» بالنصب، و ليس أصله «ضارباً» فقط،
فالتخصيص حاصل بالمعمول قبل أن تأتي الإضافة. فإن لم يكن الوصف بمعنى الحال و
الاستقبال فإضافته محضة تفيد التعريف و التخصيص؛ لأنها ليست فى تقدير الانفصال و
على هذا صح وصف اسم الله تعالى ب (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ)
(الْفَاتِحَةُ / ٤)

٤١

الرابع: إزالة القبح أو التجوز
ك «مررت بالرجل الحسن الوجه»؛ فإن «الوجه» إن رفع قبح الكلام، بخلو الصفة لفظاً
عن ضمير الموصوف، و إن نصب حصل التجوز؛ بإجرائك الوصف القاصر مجرى
المتعدى.

الخامس: تذكير المؤنث

كقوله: ٣٩٧ إنارة العقل مكسوف بطوع هوى و عقل عاصى الهوى يزداد تنويرا

السادس: تأنيث المذكر

كقولهم: «قُطِعَتْ بَعْضُ أَصَابِعِهِ»، و قرئ: (تَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ)

(يُوسُفُ / ١٠)

و شرط هذه المسألة و التى قبلها صلاحية المضاف للاستغناء عنه، فلا يجوز «أمة زيد جاء»
و لا «غلام هند ذهبت.»»

السابع: الظرفية

نحو: (تَوَتَّى أَكَلَهَا كُلَّ حِينٍ)

(إِبْرَاهِيمُ / ٢٥)

الثامن: المصدرية

نحو: (وَ سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيُّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ)

(الشُّعْرَاءُ / ٢٢٧)

ف «أى» مفعول مطلق، ناصبه «ينقلبون» و «يعلم» معلقه عن العمل بالاستفهام.

التاسع: وجوب التصدير

و لهذا وجب تقديم المبتدأ فى نحو: «غلام من عندك؟»، و الخبر فى نحو: «صبيحة أى يوم سفرك؟»، و المفعول فى نحو: «غلام أيهم أكرمت؟»، و «من» و مجرورها فى نحو: «من غلام أيهم أنت أفضل؟» و وجب الرفع فى نحو: «علمت أبو من زيد؟.»»

٤٢

العاشر: الإعراب

نحو: «هذه خمسة عشر زيد» فيمن أعربه، و الأكثر البناء.

الحادى عشر: البناء

و ذلك فى ثلاثة أبواب:

أحدها: أن يكون المضاف مبهماً ك «غير و مثل و دون»، و قد استدل على ذلك بأمر:
منها قوله تعالى: (وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ)

(سبأ / ٥٤)

(وَمِنَادُونَ ذَلِكَ)

(الجن / ١١)

قاله الأخفش، و خولف، و أجيب عن الأول: بأن نائب الفاعل ضمير المصدر، أى: و حيل هو، أى الحول، و عن الثانى: بأنه على حذف الموصوف، أى: و منا قوم دون ذلك و منها قوله تعالى: (إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلَ مَا أَنْكُمْ تَنْطِقُونَ)

(الذاريات / ٢٣)

فيمن فتح «مثلاً» و زعم ابن مالك أن ذلك لا يكون فى «مثل»؛ لمخالفتها للمبهمات، فإنها تشنى و تجمع كقوله تعالى: (إِلَّا أَمَمٌ أَمْثَالِكُمْ)

(الأنعام / ٣٨)

و قول الشاعر: ٣٩٨ من يفعل الحسنات الله يشكرها و الشر بالشر عند الله مثلان و زعم أن

«حقاً» اسم فاعل من «حق يحق» و أصله: حاق فقصر، كما قيل: برُّ و سرُّ و نمُّ» ففيه ضمير مستتر، و «مثل» حال منه، و منها قول أبي قيس بن رفاعه: ٣٩٩ لم يمنع الشرب منها غير أن نطقت حمامة في غصون ذات أوقال ف «غير» فاعل ل «يمنع» و قد جاء مفتوحاً، و لا يأتي فيه بحث ابن مالك؛ لأن قولهم: «غيران و أغيار» ليس بعربى. ولو كان المضاف غير مبهم لم يبن، و أما قول الجرجاني و موافقيه: إن «غلامى» و نحوه مبنى فمردود، و يلزمهم بناء «غلامك، و غلامه» و لا قائل بذلك.

٤٣

الباب الثانى: أن يكون المضاف زماناً مبهماً، و المضاف إليه «إذ» نحو: (وَمِنْ خِزْيِ

يَوْمِئِذٍ)

(هود / ٤٤)

يقراً بجر «يوم» و فتحه.

الثالث: أن يكون زماناً مبهماً و المضاف إليه فعل مبنى، كقول النابغة الذبياني: ٤٠٠ على حين عاتبت المشيب على الصبا و قلت: ألمأ أصح و الشيبُ وازع روى بالفتح، و هو أرجح من الإعراب عند ابن مالك، و مرجوح عند ابن عصفور. فإن كان المضاف إليه فعلاً معرباً أو جملة اسمية، فقال البصريون: يجب الإعراب، و الصحيح: جواز البناء، و منه قراءة نافع: (هذا يومَ يَنفَعُ الصَّادِقِينَ)

(المائدة / ١١٩)

بفتح «يوم».»

الأمور التى لا يكون الفعل معها إلا قاصراً

و هى عشرون

أحدها: كونه على «فعل» بالضم

ك «ظرف و شرف»؛ لأنه وقف على أفعال السجايا و ما أشبهها مما يقوم بفاعله و لا

يتجاوزوه، و لهذا يتحول المتعدى قاصراً إذا حول وزنه إلى «فَعَلَ»؛ لغرض المبالغة و التعجب، نحو: «ضُرِبَ الرجل و فَهْمٌ»، بمعنى ما أضربه و أفهمه!، و سمع: «رَحِبْتُكم الطاعة» و: «إِن بَشْراً طَلَعَ اليمين» و لا ثالث لهما، و وجههما أنهما ضمنا معنى «وسع و بلغ».»

٤٤

الثانى و الثالث: كونه على «فعل» بالفتح أو «فعل» بالكسر و وصفهما على «فعل» نحو: «ذل و قوى».»

الرابع: كونه على «أفعل» بمعنى صار ذا كذا نحو: «أغد البعير، و أحصد الزرع» إذا صارا ذوى غدة و حصاد.

الخامس: كونه على «افعلل»»

ك «اقشعر و اشمأز».»

السادس: كونه على «افوعل»»

ك «اكوهد الفرخ» إذا ارتعد. السابع: كونه على «افعلل» بأصالة اللامين ك «احرنجم» بمعنى «اجتمع».»

الثامن: كونه على «افعلل» بزيادة أحد اللامين

ك «اقعنسس الجمل» إذا أبى أن ينقاد.

التاسع: كونه على «افعللى»»

ك «احر نبى الديك» إذا انتفش، و شد قوله: ٤٠١ قد جعل النعاس يُغَرَّ ندينى أطرده عنى و يسر ندينى و لا ثالث لهما، و «يغر ندينى» بالغين المعجمة يعلونى و يغلبنى، و به معناه: «يسر ندينى».»

العاشر: كونه على «استفعل» و هو دال على التحوّل

ك «استحجر الطين».»

الحادى عشر: كونه على وزن «انفعل»»

نحو: «انطلق و انكسر.»»

الثاني عشر: كونه مطاوعاً لمتعداً إلى واحد

نحو: «كسرتة فانكسر و أزعجته فانزعج». فإن قلت: قد مضى عدّ «انفعل.»»

٤٥

قلنا: نعم، لكن تلك علامة لفظية و هذه معنوية، و أيضاً فالمطاوع لا يلزم وزن «انفعل»،

تقول: ضاعفت الحسنات فتضاعفت، و علمته فتعلم، و ثلمته فتثلم، و أصله: أن المطاوع

ينقص عن المطاوع درجة ك «ألبسته الثوب فلبسه، و أقمته فقام»»

و زعم ابن برى أن الفعل و مطاوعه قد يتفقان في التعدى لا ثنين، نحو: «استخبرته الخبر

فأخبرني الخبر، و استفهمته الحديث فأفهمني الحديث، و استعطيته درهماً فأعطاني

درهماً»، و في التعدى لواحد، نحو: «استفتيته فأفتاني، و استنصحته فنصحتني» و الصواب:

ما تقدم، و هو قول النحويين، و ما ذكره ليس من باب المطاوعة بل من باب الطلب و

الإجابة، و إنما حقيقة المطاوعة أن يدل أحد الفعلين على تأثير، و يدل الآخر على قبول

فاعله لذلك التأثير.

الثالث عشر: أن يكون رباعياً مزيداً فيه

نحو: «تد حرج و احمر نجم.»»

الرابع عشر: أن يضمن معنى فعل قاصر

نحو قوله تعالى: (أذَاعُوا بِهِ)

(النساء / ٨٣)

(وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي)

(الأحقاف / ١٥)

و قولهم: «سمع الله لمن حمده» و قول ذي الرمة: ٤٠٢ وإن تعتذر بالْمُحَلِّ من ذي

ضروعها إلى الضيف يجرح في عراقبيها نصلى فإنها ضمنت معنى: «تحدثوا، و بارك، و

استجاب، و يعث أو يفسد» و الستة الباقية: أن تدل على سجية، ك «لؤم و جبن». أو على

عرض، ك «فَرِحَ وَ بَطِرَ». أو على نِظَافَةٍ، ك «طَهَّرَ وَ وَضُوْأً». أو دنس، ك «نَجَسَ وَ رَجَسَ».»

٤٤

أو على لون، ك «أَدَمَ وَ اخْضَرَ». أو حليَّة، ك «دَعَجَ وَ كَجَلَ».»

الأُمُور التي يتعدى بها الفعل القاصر

وهي سبعة

أحدها: همزة «أفعل»»

نحو: (أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ)

(الأحقاف / ٢٠)

وقد ينقل المتعدى إلى واحد بالهمزة إلى التعدى إلى اثنين، نحو: «ألْبَسْتُ زَيْدًا ثَوْبًا»، و لم ينقل متعد إلى اثنين بالهمزة إلى ثلاثة إلا في «رأى»، و «علم» وقاسه الأَخْفَشُ في أخواتهما الثلاثة القلبية، نحو: «ظَنَ وَ حَسَبَ وَ زَعَمَ»، و قيل: النقل بالهمزة كله سماعي، و قيل: قياسي في القاصر و المتعدى إلى واحد، و الحق: أنه قياسي في القاصر، سماعي في غيره، و هو ظاهر مذهب سيبويه.

الثاني: ألف المفاعلة

تقول في «جلس زيد»: جالست زيدا.

الثالث: صوغه على «فَعَلْتُ» بالفتح «أَفْعَلُ» بالضم، لإفادَةِ الغلبة

تقول: «كُرِمْتُ زَيْدًا» بالفتح أي: غلبته في الكرم.

الرابع: صوغه على «اسْتَفْعَلَ» للطلب أو النسبة إلى الشيء

ك «اسْتَخْرَجْتَ الْمَالَ، وَ اسْتَقْبَحْتَ الظُّلْمَ»، و قد ينقل ذو المفعول الواحد إلى اثنين،

نحو: «اسْتَكْتَبْتَهُ الْكِتَابَ».»

الخامس: تضعيف العين

تقول فى «فرح زىد»: «فرّحته» و النقل به سماعى فى القاصر كالمثال، و فى المتعدى لواحداً، نحو: «علمته الحساب» و لم يسمع فى المتعدى لاثنين، و زعم الحريرى أنه يجوز فى «علم» المتعدية لاثنين أن ينقل بالتضعيف إلى ثلاثة، و لا يشهد له سماع و لا قياس، و ظاهر قول سيويه: أنه سماعى مطلقاً، و قيل: قياسى فى القاصر و المتعدى إلى واحد.

٤٧

السادس: التضمين

فذلك عدى «رُحِب و طُلع» إلى مفعول لما تضمننا معنى «وسع و بلغ» و يختص التضمين عن غيره من المعديات بأنه قد ينقل الفعل إلى أكثر من درجة، و لذلك عدى «ألوت» بقصر الهمزة بمعنى «قصرت» إلى مفعولين بعد ما كان قاصراً، و ذلك فى قولهم: «لا آلوك نصحاً و لا آلوك جهداً»، لما ضمن معنى «لا أمتعك» و منه قوله تعالى: (لا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً)

(آل عمران / ١١٨)

وعدى «أخبر و خبر و حدث و أنبأ و نبأ» إلى ثلاثة؛ لما ضمنت معنى «أعلم و أرى» بعد ما كانت متعدية إلى واحد بنفسها و إلى آخر بالجار، نحو: (أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ، فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ)

(البقرة / ٣٣)

(نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ)

(الأنعام / ١٤٣)

السابع: إسقاط الجار توسعاً

نحو: (وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا)

(البقرة / ٢٣٥)

أى: على سر، أى نكاح، (أَعَجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ)

(الأعراف / ١٥٠)

أى: عن أمره و لا يحذف الجار قياساً إلا مع «أن و أن»، و أهمل النحويون هنا ذكر «كى» مع تجويزهم فى نحو: «جئت كى تكرمنى» أن تكون كى مصدرية و اللام مقدره، و المعنى: لكى تكرمنى، و أجازوا أيضاً كونها تعليلية و «أن» مضمرة بعدها، و لا يحذف مع «كى» إلا لام العلة، لأنها لا يدخل عليها جار غيرها، بخلاف أختيها، قال الله تعالى: (وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنْ لَهُمْ جَنَّاتٍ)

(البقرة / ٢٥)

أى: بأن لهم.

٤٨

و محل «أن» و «أن» و صلتها بعد حذف الجار نصب عند الخليل و أكثر النحويين؛ حملاً على الغالب فيما ظهر فيه الإعراب مما حذف منه، و جوز سيبويه أن يكون المحل جراً، فقال بعد ما حكى قول الخليل: ولو قال إنسان إنه جر، لكان قولاً قوياً، وله نظائر، نحو قولهم: «لاه أبو ك»، و أما نقل جماعة منهم ابن مالك: أن الخليل يرى أن الموضع جر، و أن سيبويه يرى أنه نصب، فسهو و مما يشهد لمدعى الجر قوله تعالى: (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا)

(الجن / ١٨)

أصله: لا تدعوا مع الله أحداً، لأن المساجد لله و لا يجوز تقديم منصوب الفعل عليه إذا كان «أن» و صلتها، لا تقول: «أنك فاضل عرفت.»

و هنا معد ثامن ذكره الكوفيون، و هو تحويل حركة العين، يقال: كسى زيد، بوزن «فرح» فيكون قاصراً، فإذا فتحت السين صار بمعنى «ستر و غطى» و تعدى إلى واحد، كقول امرئ القيس: ٤٠٣ و أركبُ فى الروع خيفانهُ كسا و جهها سَعَفٌ منتشر أو بمعنى «أعطى كسوة» و هو الغالب، فيتعدى إلى اثنين، نحو: «كسوت زيدا جبة»، قالوا: و كذلك «شترت عينه»، بكسر التاء قاصر بمعنى «انقلب جفنها»، و «شتر الله عينه» بفتحها متعد بمعنى «قلبها»، و هذا عندنا من باب المطاوعة، يقال: شتره فشتر، كما يقال: ثرمة فثرم، و

ثلّمه فثلم، و منه: كسوته الثوب فكسيه.

٤٩

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

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

الباب السابع: في كيفية الإعراب.

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

مختصر المعاني

مشخصات كتاب

شماره بازيابی: ۵ - ۶۷۵۰

سرشناسه: تفتازانی، مسعود بن عمر، ۷۲۲ - ۷۹۲؟ ق

عنوان و نام پديدآور: المختصر (في شرح التلخيص) [نسخه خطی] / مسعود بن عمر

تفتازانی؛ نویسنده متن محمد بن ع بد الرحمن خطیب قزوینی

وضعیّت استنساخ: کاتب: محمد صادق بن محمد باقر فریدنی، ۱۲۸۵ ق.

آغاز، انجام، انجامه: آغاز: «مطابق نسخه ارجاعی»

انجام: «مطابق نسخه ارجاعی»

مشخصات ظاهری: (۸۱ پ - ۲۴۷ پ) برگ، ۱۷ سطر، اندازه سطور: ۹۵ × ۱۵۵ قطع:

۲۱۸ × ۱۶۰

یادداشت مشخصات ظاهری: نوع کاغذ: فرنگی نخودی

نوع و درجه خط: نسخ

نوع و تزئینات جلد: تیماج قهوه‌ای روشن، مقوایی، دارای ترنج و دو سرترنج با نقش و

گل و بوته، مجدول، ضربی، اندرون جلد روکش با بر گه‌ای از چاپ سنگی
تزیینات متن: سرفصلها و خط کشی بالای عبارات متن با مرکب قرمز
خصوصیات نسخه موجود: حواشی اوراق: نسخه در حاشیه تصحیح شده است و حاشیه
هایی در رابطه با متن دارد

معرفی نسخه: رجوع شود به نسخه شماره ۴۱۰۹ - ۵ / ع از جلد ۱۸ همین فهرست
یادداشت تملک و سجع مهر: شکل و سجع مهر: در برگ آخر مهری بیضوی با عبارت
«محمد صادق»

توضیحات نسخه: نسخه بررسی شده.

یادداشت کلی: زبان: عربی

صحافی شده با: ۱. عقود الدرر فی حل ابیات المطول و المختصر / حسین بن شهاب
الدین عاملی: ۱۰۸۲۳۴۹

عنوانهای دیگر: مفتاح العلوم. شرح

تلخیص المفتاح. شرح

مختصر المعانی

موضوع: سکاکی، یوسف بن ابی بکر، ۵۵۵ - ۶۲۶ ق. مفتاح العلوم - - نقد و تفسیر

قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، ۶۶۶ - ۷۳۹ ق. تلخیص المفتاح - - نقد و تفسیر

موضوع: زبان عربی - - معانی و بیان

شناسه افزوده: فریدنی، محمد صادق بن محمد باقر، کاتب

شناسه افزوده: سکاکی، یوسف بن ابی بکر، ۵۵۵ - ۶۲۶ ق. مفتاح العلوم. شرح

شناسه افزوده: قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، ۶۶۶ - ۷۳۹ ق. تلخیص المفتاح. شرح

مقدمه

المقدمه

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

ص ٥

بسم الله الرحمن الرحيم نحمدك يا من شرح صدورنا لتلخيص البيان في ايضاح المعاني،
و نور قلوبنا بلوامع التبيان من مطالع المثاني، و نصلى على نبيك محمد المؤيد دلائل
اعجازه باسرار البلاغة، و على آله و اصحابه المحرزين قصبات السبق في مضمار
الفصاحة و البراعة. (وبعد) فيقول الفقير إلى الله الغني، مسعود بن عمر المدعو بسعد
التفتازاني، هداه الله سواء الطريق، و اذاقه حلاوة التحقيق ه، انى قد شرحت فيما مضى
تلخيص المفتاح، و اغنيته بالاصباح عن المصباح، و اودعته غرائب نكت سمحت بها
الانظار، و وشحته بلطائف فقر سبكتها يد الافكار، ثم رأيت الجمع الكثير من الفضلاء، و
الجم الغفير من الاذكياء، يسألوننى صرف الهممة نحو اختصاره، و الاقتصار على بيان
معانيه و كشف استاره، لما شاهدوا من ان المحصلين قد تقاصرت همهم عن استطلاع
طوالع انواره، و تقاعدت عزائمهم عن استكشاف خبيئات اسراره، وان المنتحلين قد قلبوا
احداق الاخذ و الانتهاب، و مدوا اعناق المسخ على ذلك الكتاب و كنت اضرب عن
هذا الخطب صفحا، و اطوى دون مرامهم كشحا، علما منى بان مستحسن الطبايع باسرها،
و مقبول الاسماع عن آخرها، امر لا يسعه مقدره

ص ٦

البشر، و انما هو شأن خالق القوى و القدر، وان هذا الفن قد نضب اليوم ماؤه فصار جد
الابلا اثر، و ذهب رواؤه فعاد خلافا بلا ثمر، حتى طارت بقيه آثار السلف ادراج الرياح،
و سالت باعناق مطايا تلك الاحاديث البطاح، و اما الاخذ و الانتهاب فامر يرتاح له
اللييب، و للارض من كأس الكرام نصيب، و كيف ينهر عن الانهار السائلون، و لمثل هذا
فليعمل العاملون. ثم ما زادتهم مدافعتى الا شغفا و غراما، و ظمأ فى هواجر الطلب واو
اما، فانتصبت لشرح الكتاب على وفق مقترحهم ثانيا، و لعنان العناية نحو اختصار الاول

ثانياً، مع جمود القريحة بصر البليات، و خمود الفطنة بصر بصر النكبات، و ترمى البلدان
بى و الاقطار، و نبو الاوطان عنى و الاوطار. حتى طفقت اجوب كل اغبر قاتم الارحاء، و
احرر كل سطر منه فى شطر من الغبراء، يوما بالجزوى و يوما بالعقيق و يوما بالعذيب و
يوما بالخليصاء، و لما وفقت بعون الله تعالى للاتمام، و قوضت عنه خيامه بالاختتام، بعد
ما كشفت عن وجوه خرائده اللثام، و وضعت كنوز فرائده على طرف الثمام، سعد الزمان
و ساعد الاقبال، و دنا المنى و اجابت الآمال، و تبسم فى وجه رجايى المطالب، بان
توجهت تلقاء مدين المآرب حضرة من انام الانام فى ظل الامان، و افاض عليهم سجل
العدل و الاحسان، ورد بسياسته القرار الى الاجفان، و سد بهيبته دون يأجوج الفتنة طرق
العدوان، و اعاد رميم الفضائل و الكمالات منشورا، و وقع الخطيات على صحائف
الصفائح لنصرة الاسلام منشورا و هو السلطان الاعظم، مالك رقاب الامم، ملاذ سلاطين
العرب و العجم، ملجا صنديد ملوك العالم، ظل الله على بريته، و خليفته فى خليفته،
حافظ البلاد، ناصر العباد، ما حى ظلم الظلم و العناد، رافع منار الشريعة النبوية، ناصب
رايات العلوم الدينية، خافض جناح الرحمة لاهل الحق و اليقين، ماد سرادق الامن بالنصر
العزيز و الفتح المبين كهف الانام ملاذ الخلائق قاطبة ظل الاله جلال الحق و الدين، أبو
المظفر السلطان محمود جاني بك خان، خلد الله سرادق عظمته و جلاله و ادام رواء نعيم
ص ٧

الامال من سجل افضاله، فحاولت بهذا الكتاب التشبث باذيال الاقبال، و الاستغلال
بظلال الرأفة و الافضال، فجعلته خدمة لسدته التى هى ملتئم شفاه الاقيال و معول رجاء
الآمال و مثوى العظمة و الجلال، لا زالت محط رجال الافاضل، و ملاذ ارباب الفضائل،
و عون الاسلام و غوث الانام، بالنبى و آله عليه و عليهم السلام، فجاء بحمد الله كما
يروق النواظر، و يجلو صداء الاذهان، و يرهق البصائر، و يضى لباب ارباب البيان، و من
الله التوفيق و الهداية، و عليه التوكل فى البداية و النهاية، و هو حسبى و نعم الوكيل.

خطبة الكتاب

خطبة الكتاب

[بسم الله الرحمن الرحيم]

[الحمد] هو الثناء باللسان على قصد التعظيم سواء تعلق بالنعمة أو بغيرها، و الشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما سواء كان باللسان أو بالجنان أو بالاركان، فمورد الحمد لا يكون الا اللسان و متعلقه يكون النعمة و غيرها و متعلق الشكر لا يكون الا النعمة و مورده يكون اللسان و غيره فالحمد اعم من الشكر باعتبار المتعلق و اخص منه باعتبار المورد و الشكر بالعكس. [لله] هو اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد، و العدول إلى الجملة للدلالة على الدوام و الثبات، و تقديم الحمد باعتبار انه اهم نظر إلى كون المقام مقام الحمد كما ذهب إليه صاحب الكشاف في تقديم الفعل في قوله تعالى [اقرأ باسم ربك] على ما سيجئ بيانه، وان كان ذكر الله اهم نظرا إلى ذاته. (على ما انعم) أى على انعامه، و لم يتعرض للمنع به ايهاما لقصور العبارة عن الاحاطة به و لثلاثيهم اختصاصه بشئ دون شئ. [وعلم] من عطف الخاص على العام رعاية لبراعة الاستهلال و تنبيها على فضيلة نعمة البيان (من البيان) بيان لقوله [ما لم نعلم] قدم رعاية للسجع، و البيان هو المنطق الفصيح المعرب عما فى الضمير و الصلاة على سيدنا محمد خير من نطق بالصواب و افضل من اوتى الحكمة هى علم الشرائع و كل كلام و افق الحق، و ترك فاعل الايتاء لان هذا الفعل لا يصلح الا لله تعالى و فصل الخطاب اى الخطاب المفصول البين الذى يتبينه من يخاطب به و لا يلتبس عليه أو الخطاب الفاصل بين الحق و الباطل و على آله اصله اهل بدليل اهيل، خص استعماله فى الاشراف و اولى الخطر (الاطهار) جمع ظاهر كصاحب و اصحاب و صحابته الاخيار جمع خير بالتشديد. (اما بعد) هو من الظروف المبنية المنقطعة عن الاضافة اى بعد الحمد و الصلاة، و العامل فيه اما لنيابتها عن الفعل، و الاصل مهما يكن من شئ بعد الحمد

و الصلاة، و مهما ههنا مبتدأ و الاسميّة لازمة للمبتدأ و يكن شرط و الفاء لازمة له غالبا فحين تضمنت اما معنى الابتداء و الشرط لزمتهما الفاء و لصوق الاسم اقامة لل لازم مقام الملزوم و ابقاء لاثره فى الجملة. (فلما) هو ظرف بمعنى إذا يستعمل استعمال الشرط و يليه فعل ماض لفظا أو معنى (كان علم البلاغة) هو المعانى و البيان (و) علم (توابعها) هو البديع (من اجل العلوم قدرا و ادقها سرا اذبه) اى بعلم البلاغة و توابعها لا بغيره من العلوم كاللغة و الصرف و النحو (تعرف دقائق العربية و اسرارها) فيكون من ادق العلوم سرا. (ويكشف عن وجوه الاعجاز فى نظم القرآن استارها) أى: به يعرف ان القرآن معجز لكونه فى اعلى مراتب البلاغة لاشتماله على الدقائق و الاسرار و الخواص الخارجة عن طوق البشر و هذا وسيلة إلى تصديق النبى عليه السلام، و هو وسيلة إلى الفوز بجميع السعادات فيكون من اجل العلوم لكون معلومه و غايته من اجل المعلومات و الغايات و تشبيه وجوه الاعجاز بالاشياء المحتجبة تحت الاستار استعارة بالكناية و اثبات الاستار لها استعارة تخيلية و ذكر الوجوه ايهاً أو تشبيه الاعجاز بالصور الحسنه استعارة بالكناية و اثبات الوجوه استعارة تخيلية، و ذكر الاستار ترشيح و نظم القرآن تأليف كلماته، مترتبة المعانى، متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل لاتواليها فى النطق و ضم بعضها إلى بعض كيف ما اتفق. (وكان القسم الثالث من مفتاح العلوم الذى صنفه الفاضل العلامة أبو يعقوب يوسف السكاكى اعظم ما صنّف فيه) أى فى علم البلاغة و توابعها (من الكتب المشهورة) بيان لما صنّف. (نفعا) تميز من اعظم (لكونه) أى القسم الثالث (احسنها) أى احسن الكتب المشهورة (ترتيا) هو وضع كل شئ فى مرتبته (و) لكونه (آتمها تحريرا) هو تهذيب الكلام (واكثرها) أى اكثر الكتب (للاصول) هو متعلق بمحذوف يفسره قوله (جمعا) لان معمول المصدر لا يتقدم عليه و الحق جواز ذلك فى الظروف لانها مما يكفيه راحة

من الفعل. (ولكن كان) أى القسم الثالث (غير مصون) أى غير محفوظ (عن الحشو) و هو الزائد المستغنى عنه (والتطويل) و هو الزيادة على اصل المراد بلا فائدة و ستعرف الفرق بينهما فى باب الاطناب (والتعقيد) و هو كون الكلام مغلقا لا يظهر معناه بسهولة (قابلا) خبر بعد خبر أى كان قابلا (للاختصار) لما فيه من التطويل (مفتقرا) أى محتاجا (إلى الايضاح) لما فيه من التعقيد (و) إلى (التجريد) عما فيه من الحشو. (الفت) جواب لما: (مختصرا يتضمن ما فيه) أى فى القسم الثالث (من القواعد) جمع قاعدة و هى حكم كلى ينطبق على جميع جزئياته ليعرف احكامها منه كقولنا كل حكم منكر يجب توكيده. (ويشتمل على ما يحتاج إليه من الامثلة) و هى الجزئيات المذكورة لايضاح القواعد (والشواهد) و هى الجزئيات المذكورة لاثبات القواعد فهى اخص من الامثلة. (ولم آل) من الالو و هو التقصير (جهدا) أى اجتهدا و قد استعمل الالو فى قولهم لا آلوك جهدا متعديا إلى مفعولين و حذف ههنا المفعول الاول و المعنى لم امنعك جهدا (فى تحقيقه) أى فى المختصر يعنى فى تحقيق ما ذكر فيه من الابحاث (وتهذيبه) أى تنقيحه. (ورتبته) أى المختصر (ترتبا اقرب تناولا) أى اخذا (من ترتيبه) أى من ترتيب السكاكى أو القسم الثالث اضافة للمصدر إلى الفاعل أو المفعول (ولم ابالغ فى اختصار لفظه تقريبا) مفعول له تضمنه معنى لم ابالغ أى تركت المبالغة فى الاختصار تقريبا (لتعاطيه) أى تناوفه (وطلبا لتسهيل فهمه على طالبه) و الضمائر للمختصر وفى وصف مؤلفه بانه مختصر منقح سهل المأخذ تعريض بانه لا تطويل فيه و لا حشو و لا تعقيد كما فى القسم الثالث. (واضفت إلى ذلك) المذكور من القواعد و غيرها (فوائد عشرت) أى اطلعت (فى بعض كتب القوم عليها) أى على تلك الفوائد (وزوائد لم اظفر) أى لم افز (فى)

ص ١٢

كلام احد بالتصريح بها) أى بتلك الزوائد (ولا الاشارة إليها) بان يكون كلامهم على وجه يمكن تحصيلها منه بالتبعية وان لم يقصدوها. (وسميته تلخيص المفتاح) ليطابق

اسمه معناه (وانا اسأل الله تعالى) قدم المسند إليه قصداً إلى جعل الواو للحال (من فضله) حال من (ان ينفع به) أى بهذا المختصر (كما نفع باصله) و هو المفتاح و القسم الثالث منه. (انه) أى الله (ولى ذلك) النفع (و هو حسبى) أى محسبى و كفى (ونعم الوكيل) اما عطف على جملة هو حسبى و المخصوص محذوف و اما على حسبى أى و هو نعم الوكيل فالمخصوص هو الضمير المتقدم على ما صرح به صاحب المفتاح و غيره فى نحو زيد نعم الرجل و على كلا التقديرين يلزم عطف الانشاء على الاخبار.

ص ١٣

(مقدمة الكتاب)

رتب المختصر على مقدمة و ثلاث فنون، لان المذكور فيه اما ان يكون من قبيل المقاصد فى هذا الفن، اولاً. الثانى المقدمة و الاول ان كان الغرض منه الاحتراز عن الخطاء فى تأديء المعنى المراد فهو الفن الاول و الافان كان الغرض منه الاحتراز عن التعقيد المعنوى فهو الفن الثانى و الا فهو الفن الثالث و جعل الخاتمة خارجة عن الفن الثالث وهم كما سنبين ان شاء الله تعالى.

ولما انجر كلامه فى آخر هذه المقدمة إلى انحصار المقصود فى الفنون الثلاثة ناسب ذكرها بطريق التعريف العهدى بخلاف المقدمة، فانها لا مقتضى لا يرادها بلفظ المعرفة فى هذا المقام و الخلاف فى ان تنوينها للتعظيم أو للتقليل مما لا ينبغى ان يقع بين المحصلين و المقدمة مأخوذة من مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منها من قدم بمعنى تقدم يقال: مقدمة العلم لما يتوقف عليه الشروع فى مسائله و مقدمة الكتاب لطائفة من كلامه قدمت امام المقصود لارتباط له بها و انتفاع بها فيه و هى هيهنا لبيان معنى الفصاحة و البلاغة و انحصار علم البلاغة فى علمى المعانى و البيان و ما يلائم ذلك و لا يخفى؟؟

ارتباط المقاصد بذلك و الفرق بين مقدمة العلم و مقدمة الكتاب مما خفى على كثير من الناس. (الفصاحة) و هى فى الاصل تنبى عن الظهور و الابانة (يوصف بها المفرد) مثل

كلمة فصيحة (والكلام) مثل كلام فصيح و قصيدة فصيحة.

ص ١٤

قيل: المراد بالكلام ما ليس بكلمة ليعم المركب الاسنادى و غيره فانه قد يكون بيت من القصيدة غير مشتمل على اسناد يصح السكوت عليه مع انه يتصف بالفصاحة و فيه نظر لانه انما يصح ذلك لو اطلقوا على مثل هذا المركب انه كلام فصيح و لم ينقل عنهم ذلك و اتصافه بالفصاحة يجوز ان يكون باعتبار فصاحة المفردات على ان الحق انه داخل فى المفرد لانه يقال على ما يقابل المركب و على ما يقابل المثنى و المجموع و على ما يقابل الكلام و مقابلته بالكلام ههنا قرينه دالة على انه اريد به المعنى الاخير اعنى ما ليس بكلام (و) يوصف بها (المتكلم) ايضا يقال كاتب فصيح و شاعر فصيح. (والبلاغة) و هى تنبئ عن الوصول و الانتهاء (يوصف بها الاخيران فقط) أى الكلام و المتكلم دون المفرد إذ لم يسمع كلمة بليغة و التعليق بان البلاغة انما هى باعتبار المطابقة لمقتضى الحال و هى لا تتحقق فى المفرد وهم لان ذلك انما هو فى بلاغة الكلام و المتكلم و انما قسم كلا من الفصاحة و البلاغة اولا لتعذر جمع المعانى المختلفة الغير المشتركة فى امر يعمها فى تعريف واحد و هذا كما قسم ابن الحاجب المستثنى إلى متصل و منقطع ثم عرف كلا منهما على حدة. (فالفصاحة فى المفرد) قدم الفصاحة على البلاغة لتوقف معرفة البلاغة على معرفة الفصاحة لكونها مأخوذة فى تعريفها ثم قدم فصاحة المفرد على فصاحة الكلام و المتكلم لتوقفهما عليها (خلوصه) أى خلوص المفرد (من تنافر الحروف و الغرابة و مخالفة القياس) اللغوى أى المستنبط من استقراء اللغة و تفسير الفصاحة بالخلوص لا يخلو عن تسامح لان الفصاحة تحصل عند

ص ١٥

الخلوص. (فالتنافر) و وصف فى الكلمة يوجب ثقلها على اللسان و عسر النطق بها (نحو) مستشزرات فى قول امرئ القيس (غدائره) أى ذوائبه جمع غديرة و الضمير عائد إلى الفرع فى البيت السابق (مستشزرات) أى مرتفعات أو مرفوعات يقال و استشزر أى ارتفع

(إلى العلى) تضل العقاص فى مثنى و مرسل تضل: أى تغيب. العقاص: جمع عقيصه و هى الخصلة المجموعه من الشعر و المثنى المفتول يعنى ان ذوائبه مشدوده على الرأس بخيوط وان شعره ينقسم إلى عقاص و مثنى و مرسل و الاول يغيب فى الاخيرين و الغرض بيان كثرة الشعر و الضابط ههنا ان كل ما يعده الذوق الصحيح ثقيلًا متعسر النطق به، فهو متنافر سواء كان من قرب المخارج أو بعدها أو غير ذلك على ما صرح به ابن الاثير فى المثل السائر و زعم بعضهم، ان منشأ الثقل فى مستشزر هو توسط الشين المعجمه التى هى من المهموسه الرخوه بين التاء التى هى من المهموسه الشديده و بين الزاء المعجمه التى هى من المجهوره ولو قال مستشرف لزال ذلك الثقل و فيه نظر، لان الراء المهمله ايضا من المجهوره و قيل: ان قرب المخارج سبب للثقل المخل بالفصاحه. وان فى قوله تعالى [الم اعهد اليكم] ثقلا قريبا من المتناهى فيخل بفصاحه الكلمه، لكن الكلام الطويل المشتمل على كلمه غير فصيحه لا يخرج عن الفصاحه، كما لا يخرج الكلام الطويل المشتمل على كلمه غير عربيه عن ان يكون عربيا، و فيه نظر، لان فصاحه الكلمات مأخوذه فى تعريف فصاحه الكلام من غير تفرقه بين طويل و قصير، على ان هذا القائل فسر الكلام بما ليس بكلمه، و القياس على الكلام العربى ظاهر الفساد و لم سلم عدم خروج السوره عن الفصاحه، فمجرد اشتمال القرآن على كلام غير فصيح بل على كلمه غير فصيحه مما يقود إلى نسبة الجهل أو العجز إلى الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

ص ١٦

(والغرابه) كون الكلمه و حشيه غير ظاهره المعنى و لا مانوسه الاستعمال (نحو) مسرح فى قول العجاج و مقله و حاجبا مزججا اى مدققا مطولا (وفاحما) أى شعرا اسود كالفحم (ومرنا) أى انفا (مسرجا أى كالسيف السريجى فى الدقه و الاستواء) و سريج اسم قين تنسب إليه السيوف (أو كالسراج فى البريق) و اللمعان. فان قلت: لم لم يجعلوه اسم مفعول من سرج الله وجههاى بهجه و حسنه. قلت: هو ايضا من هذا القبيل أو مأخوذ

من السراج على ما صرح به الامام المرزوقى رحمه الله تعالى حيث قال السريجي منسوب إلى السراج، و يجوز ان يكون وصفه بذلك لكثرة مائه و ورنقه، حتى كان فيه سراجا و منه ما قيل: سرج الله امرك إلى أى حسنه و نوره. (والمخالفة) ان تكون الكلمة على خلاف قانون مفردات الالفاظ الموضوعه، اعنى على خلاف ما ثبت عن الواضع (نحو الاجل بفك الادغام فى قوله (الحمد لله العلى الاجل) و القياس الاجل بالادغام، فنحو آل و ماء و ابى يابى و عور يعور فصيح لانه ثبت عن الواضع كذلك. (قيل): فصاحة المفرد خلوصه مما ذكر (ومن الكراهة فى السمع) بان يكون اللفظة بحيث يمجها المسع و يتبرأ عن سماعها (نحو) الجرشى فى قول ابى الطيب مبارك الاسم اغر اللقب (كريم الجرشى) أى النفس (شريف النسب) و الاغر من الخيل الابيض الجبهه ثم استعير لكل واضح معروف. (وفيه نظر) لان الكراهة فى السمع انما هى من جهة الغرابة المفسرة بالوحشية، مثل تكأ كأتهم و افرنقوا و نحو ذلك و قيل: لان الكراهة فى السمع و عدمها يرجعان إلى طيب النغم و عدم الطيب لا إلى نفس اللفظ و فيه نظر للقطع باستكراه الجرشى دون النفس مع قطع النظر عن النغم. (و) الفصاحة (فى الكلام خلوصه من ضعف التأليف و تنافر الكلمات و التعقيد مع فصاحتها) هو حال من الضمير فى خلوصه و احترز به عن مثل زيदा

ص ١٧

جلل و شعره مستشزر و انفه مسرج و قيل: هو حال من الكلمات ولو ذكره بجنبها لسلم من الفصل بين الحال و ذبيها بالا جنبى و فيه نظر لانه حينئذ يكون قيذا للتنافر لا للخلوص و يلزم ان يكون الكلام المشتمل على تنافر الكلمات الغير الفصيحة فصيحاً، لانه يصدق عليه انه خالص عن تنافر الكلمات حال كونها فصيحة فافهم. (فالضعف) ان يكون تأليف الكلام على خلاف القانون النحوى المشهور بين الجمهور كالاضمار قبل الذكر لفظا و معنى و حكما (نحو ضرب غلامه زيدا). (والتنافر) ان تكون الكلمات ثقيلة على اللسان وان كان كل منها فصيحة (كقوله و ليس قرب قبر حرب) و هو اسم رجل (قبر) و صدر

البيت و قبر حرب بمكان قفر اى خال عن الماء و الكلاء، ذكر فى عجائب المخلوقات ان من الجن نوعا يقال له الهاتف فصاح واحد منهم على حرب بن اميه فمات فقال ذلك الجنى هذا البيت (و كقوله كريم متى امدحه امدحه و الورى معى، و إذا ما لمته لمته وحدى) و الواو فى الورى للحال، و هو مبتدأ و خبره قوله معى. و انما مثل بمثالين لان الاول متناه فى الثقل و الثانى دونه، أو لان منشأ الثقل فى الاول نفس اجتماع الكلمات وفى الثانى حروف منها، و هو فى تكرير امدحه، دون مجرد الجمع بين الحاء و الهاء، لوقوعه فى التنزيل، مثل فسبحه، فلا يصح القول بان مثل هذا الثقل مخل بالفصاحة. و ذكر الصاحب اسماعيل بن عباد انه انشد هذه القصيدة بحضرة الاستاذ ابن العميد، فلما بلغ هذا البيت قال له الاستاذ هل تعرف فيه شىء من الهجئة؟ قال: نعم مقابلة المدح باللوم، و انما يقابل بالذم أو الهجاء، فقال: الاستاذ غير هذا اريد، فقال: لا ادرى غير ذلك. فقال الاستاذ: هذا التكرير فى امدحه امدحه مع الجمع بين الحاء و الهاء، و هما من حروف الحق خارج عن حد الاعتدال نافر كل التنافر فائنى عليه

ص ١٨

الصاحب. (والتعقيد) أى كون الكلام معقدا (ان لا يكون الكلام ظاهر الدلالة على المراد لخلل) واقع (اما فى النظم) بسبب تقديم أو تأخير أو حذف أو غير ذلك، مما يوجب صعوبة فهم المراد (كقول الفرزدق فى خال هشام) بن عبد الملك، و هو ابن ابراهيم بن هشام بن اسمعيل المخزومى (وما مثله فى الناس الا مملكا * أبو امه حتى ابوه يقاربه) أى ليس مثله فى الناس (حتى يقاربه) أى احد يشبهه فى الفضائل (الا مملك) أى رجل اعطى الملك و المال يعنى هشاما (أبو امه) أى ابوام ذلك الملك (ابوه) أى أبو ابراهيم الممدوح أى لا يماثله احد الا ابن اخته و هو هشام. ففيه فصل بين المبتدأ و الخبر اعنى أبو امه ابوه بالاجنبى الذى هو حى، و بين الموصوف و الصفه، اعنى حى يقاربه بالأجنبى الذى هو ابوه، و تقديم المستثنى اعنى مملكا على المستثنى منه اعنى حى و فصل كثير بين البدل و هو حى و المبدل منه و هو مثله، فقوله مثله اسم ما وفى الناس خبره و الا

مملكا منصوب لتقدمه على المستثنى منه. قيل ذكر ضعف التأليف يغنى عن ذكر التعقيد اللفظى و فيه نظر، لجواز ان يحصل التعقيد باجتماع عدة امور موجبه لصعوبه فهم المراد، وان كان كل واحد منها جاريا على قانون النحوى و بهذا يظهر فساد ما قيل: انه لا حاجة فى بيان التعقيد فى البيت إلى ذكر تقديم المستثنى على المستثنى منه، بل لا وجه له، لان ذلك جائز باتفاق النحاة، إذ لا يخفى انه يوجب زيادة التعقيد و هو مما يقبل الشدة و الضعف. (واما فى الانتقال) عطف على قوله: (اما فى النظم) أى لا يكون الكلام ظاهرة الدلالة على المراد، لخلل واقع فى انتقال الذهن من المعنى الاول المفهوم بحسب اللغة إلى الثانى المقصود، و ذلك بسبب ايراد اللوازم البعيدة المفتقرة إلى الوسائط الكثيرة مع خفاء القرائن الدالة على المقصود (كقول الاخر) و هو عباس بن الاحنف و لم يقل

ص ١٩

كقوله لثلا يتوهم عود الضمير إلى الفرزدق. (سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا و تسكب) بالرفع، و هو الصحيح و بالنصب وهم (عيناي الدموع لتجمدا) جعل سكب الدموع كناية عما يلزمه فراق الاحبة من الكثابة و الحزن و اصاب، لكنه اخطأ فى جعل جمود العين كناية عما يوجه دوام التلاقي من الفرح و السرور (فان الانتقال من جمود العين إلى بخلها بالدموع) حال ارادة البكاء، و هى حالة الحزن (لا إلى ما قصده من السرور) الحاصل بالملاقاة و معنى البيت: انى اليوم اطيب نفسا بالبعد و الفراق و اوطنها على مقاساة الاحزان و الاشواق، و اتجرع غصصها و اتحمل لاجلها حزنا يفيض الدموع من عينى لا تسبب بذل إلى وصل يدوم و مسرة لا تزول، فان الصبر مفتاح الفرج و لكل بداية نهاية، ومع كل عسر يسرا و الى هذا اشارك الشيخ عبد القاهر فى دلائل الاعجاز. و للقوم ههنا كلام فاسد اوردناه فى الشرح. (قيل): فصاحة الكلام خلوصه مما ذكر (ومن كثرة التكرار و تتابع الاضافة كقوله) و تسعدنى فى غمرة بعد غمرة (سبوح): أى فرس حسن الجرى لا تتعب راكبها كأنها تجرى فى الماء (لها) صفة سبوح. (منها) حال من شواهد (عليها) متعلق بشواهد (شواهد) فاعل الظرف اعنى لها يعنى ان لها من نفسها

علامات داله على نجابتها. قيل التكرار ذكر الشئ مرة بعد اخرى و لا يخفى انه لا يحصل كثرة بذكره ثالثا و فيه نظر، لان المراد بالكثرة ههنا ما يقابل الوحدة و لا يخفى حصوله بذكره ثالثا. (و) تتابع الاضافات مثل (قوله حمامة جرعى حومة الجندل اسجعي)، فانت بمرأى من سعاد و مسمع. ففيه اضافة حمامة إلى جرعى و جرعى إلى حومة و حومة إلى الجندل.

ص ٢٠

و الجرعى تأنيث الاجرع قصرها للضرورة، وهى: ارض ذات رمل لا تنبت شىء، و الحومة معظم الشئ، و الجندل ارض ذات حجارة، و السجع هدير الحمامة و نحوه و قوله: فانت بمرأى أى بحيث تراك سعاد و تسمع صوتك. يقال: فلان بمرأى منى و مسمع أى بحيث اراه و اسمع قوله كذا فى الصحاح. فظهر فساد ما قيل ان معناه انت بموضع ترين منه سعاد و تسمعين كلامها و فساد ذلك مما يشهد به العقل و النقل. (وفيه نظر) لان كلا من كثرة التكرار و تتابع الاضافات ان ثقل اللفظ بسببه على اللسان فقد حصل الاحتراز عنه بالتنافر و الا فلا يخل بالفصاحة، كيف وقع فى التنزيل مثل دأب قوم نوح، كذلك ذكر رحمة ربك عبده زكريا، و نفس و ما سواها، فالهما فجورها و تقواها. (و) الفصاحة (فى المتكلم ملكة) و هى كيفية راسخة فى النفس و الكيفية عرض لا يتوقف تعلقه على تعقل الغير، و لا يقتضى القسمة و اللاقسمة فى محله اقتضاء اوليا. فخرج بالقيد الاول الاعراض النسبية مثل الاضافة أو الفعل و الانفعال و نحو ذلك، و بقولنا، لا يقتضى القسمة الكميات، و بقولنا و اللاقسمة النقطة و الوحدة، و قولنا اوليا ليدخل فيه مثل العلم بالمعلومات المقتضية للقسمة و اللاقسمة. فقوله: ملكة اشعار بانه لو عبر عن المقصود بلفظ فصيح لا يسمى فصيحاً فى الاصطلاح ما لم يكن ذلك راسخاً فيه و قوله: (يقتدر بها على التعبير عن المقصود) دون ان يقول يعبر، اشعار بانه يسمى فصيحاً إذا وجد فيه تلك الملكة، سواء وجد التعبير أو لم يوجد و قوله: (بلفظ فصيح) ليعم المفرد و المركب، اما المركب فظاهر و اما المفرد فكما تقول عند التعداد دار غلام

جارية ثوب بساط إلى غير ذلك. (والبلاغة في الكلام مطابقتها لمقتضى الحال مع فصاحته): أى فصاحة الكلام، و الحال هو الامر الداعى للمتكلم إلى ان يعتبر مع الكلام الذى يؤدى به اصل

ص ٢١

المراد خصوصية ما، و هو مقتضى الحال، مثلا كون المخاطب منكرا للحكم حال يقتضى تأكيد الحكم، و التأكيد مقتضى الحال، و قولك له ان زيدا فى الدار مؤكدا بان كلام مطابق لمقتضى الحال و تحقيق ذلك انه جزى من جزئيات ذلك الكلام، الذى يقتضيه الحال، فان الانكار مثلا يقتضى كلاما مؤكدا، و هذا مطابق له، بمعنى انه صادق عليه على عكس ما يقال: ان الكلى مطابق للجزئيات. وان اردت تحقيق هذا الكلام فارجع إلى ما ذكرناه فى الشرح فى تعريف علم المعانى (وهو): أى مقتضى الحال (مختلف فان مقامات الكلام متفاوتة) لان الاعتبار اللائق بهذا المقام يغير الاعتبار اللائق بذاك، و هذا عين تفاوت مقتضيات الاحوال، لان التغير بين الحال و المقام انما هو بحسب الاعتبار، و هو انه يتوهم فى الحال، كونه زمانا لورود الكلام فيه وفى المقام كونه محلا له. وفى هذا الكلام اشارة اجمالية إلى ضبط مقتضيات الاحوال و تحقيق لمقتضى الحال. (فمقام كل من التنكير و الاطلاق و التقديم و الذكر يباين مقام خلافه): أى مقام خلاف كل منها يعنى ان المقام الذى يناسبه تنكير المسند إليه أو المسند، يباين المقام الذى يناسبه التعريف، و مقام اطلاق الحكم أو التعليق أو المسند إليه أو المسند أو متعلقه يباين مقام تقييده بمؤكدا، أو اداة قصر أو تابع أو شرط أو مفعول أو ما يشبه ذلك، و مقام تقديم المسند إليه أو المسند أو متعلقاته، يباين مقام تأخيرها، و كذا مقام ذكره يباين مقام حذفه، فقوله خلافه شامل لما ذكرناه. و انما فصل قوله (ومقام الفصل يباين مقام الوصل) تنبيهها على عظم شان هذا الباب، و انما لم يقل مقام خلافه لانه احصر و اظهر، لان خلاف الفصل انما هو الوصل، و للتنبيه على عظم شان الفصل قوله (ومقام الايجاز يباين مقام خلافه) أى الاطناب و المساواة (و كذا خطاب الذكى مع خطاب الغبى) فان مقام الاول

يبين مقام الثانى فان الذكى يناسبه من الاعبارات اللطيفه و المعانى الدقيقه الخفيه ما لا
ص ٢٢

يناسب الغبى. (ولكل كلمه مع صاحبها) اى مع كل كلمه اخرى مصاحبه لها (مقام)
ليس لتلك الكلمه مع ما يشارك تلك المصاحبه فى اصل المعنى، مثلا الفعل الذى قصد
اقترانه بالشرط، فله مع ان مقام ليس له مع اذا و كذا الكل من ادوات الشرط مع الماضى
مقام ليس له مع المضارع و على هذا القياس (وارتفاع شأن الكلام فى الحسن و القبول
بمطابقته للاعتبار المناسب و انحطاطه) اى انحطاط شأنه (بعدها) اى بعدم مطابقته
للاعتبار المناسب. (والمراد بالاعتبار المناسب الامر الذى اعتبره المتكلم مناسباً بحسب
السليقه أو بحسب تتبع تراكيب البلغاء، يقال اعتبرت الشئ، إذا نظرت إليه و راعيت حاله)
و اراد بالكلام، الكلام الفصيح و بالحسن، الحسن الذاتى الداخلى فى البلاغه دون
العرضى الخارج لحصوله بالمحسنات البديعيه (فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب)
للحال و المقام، يعنى إذا علم ان ليس ارتفاع شأن الكلام الفصيح فى الحسن الذاتى الا
بمطابقته للاعتبار المناسب على ما يفيداه اضافه المصدر. و معلوم انه انما يرتفع بالبلاغه
التي هى عبارة عن مطابقه الكلام الفصيح لمقتضى الحال، فقد علم ان المراد بالاعتبار
المناسب و مقتضى الحال واحد، و الا لما صدق انه لا يرتفع الا بالمطابقه للاعتبار
المناسب، و لا يرتفع الا بالمطابقه لمقتضى الحال فليتأمل. (فالبلاغه) صفة (راجعه إلى
اللفظ) يعنى انه يقال: كلام بليغ لكن لا من حيث انه لفظ و صوت، بل (باعتبار افادته
المعنى) اى الغرض المصوغ له الكلام (بالتركيب) متعلق بافادته، و ذلك لان البلاغه كما
مر عبارة عن مطابقه الكلام الفصيح لمقتضى الحال، فظاهر ان اعتبار المطابقه و عدمها
انما يكون باعتبار المعانى و الاغراض التي يصاغ لها الكلام، لا باعتبار الالفاظ المفردة و
الكلم المجردة. (و كثيرا ما) نصب على الظرف لانه من صفة الاحيان و ما لتأكيد معنى
الكثرة و العامل فيه.

ص ٢٣

قوله: (يسمى ذلك) الوصف المذكور (فصاحة ايضا) كما يسمى بلاغة، فحيث يقال: أن اعجاز القرآن من جهة كونه في اعلى طبقات الفصاحة يراد بها هذا المعنى. (ولها) أى لبلاغة الكلام (طرفان: اعلى و هو حد الاعجاز) و هو ان يرتقى الكلام فى بلاغته إلى ان يخرج عن طوق البشر، و يعجزهم عن معارضته. (وما يقرب منه) عطف على قوله و هو و الضمير فى منه عائد إلى اعلى، يعنى ان الاعلى مع ما يقرب منه كلاهما من حد الاعجاز، هذا هو الموافق لما فى المفتاح. و زعم بعضهم انه عطف على حد الاعجاز و الضمير فى منه عائد إليه، يعنى ان الطرف الاعلى هو حد الاعجاز، و ما يقرب من حد الاعجاز و فيه نظر لان القريب من حد الاعجاز لا يكون من الطرف الاعلى الذى هو حد الاعجاز و قد اوضحنا ذلك فى الشرح. (واسفل و هو ما إذا غير) الكلام (عنه إلى ما دونه) أى إلى مرتبة اخرى هى ادنى منه و انزل (التحق) الكلام وان كان صحيح الاعراب (عند البلغاء باصوات الحيوانات) تصدر عن محالها بحسب ما يتفق، من غير اعتبارات اللطائف و الخواص الزائدة على اصل المراد (وبينهما) أى بين الطرفين (مراتب كثيرة) متفاوتة بعضها اعلى من بعض بحسب تفاوت المقامات و رعاية الاعتبار، و البعد من اسباب الاخلال بالصاحة (وتتبعها) أى بلاغة الكلام (وجوه اخر) سوى المطابقة و الفصاحة (تورث الكلام حسنا) وفى قوله (تتبعها) اشارة إلى ان تحسين هذه الوجوه للكلام عرضى خارج عن حد البلاغة، و الى ان هذه الوجوه انما تعد محسنة بعد رعاية المطابقة، و الفصاحة و جعلها تابعة لبلاغة الكلام دون المتكلم لانها ليست مما تجعل المتكلم متصفا بصفة. (و) البلاغة (فى المتكلم ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ فعلم) مما تقدم (ان كل بليغ) كلاما كان أو متكلما على سبيل استعمال المشترك فى معنييه، أو على تأويل كل ما يطلق عليه لفظ البليغ (فصيح) لان الفصاحة مأخوذة فى تعريف

ص ٢٤

البلاغة مطلقا (ولا عكس) بالمعنى اللغوى: أى ليس كل فصيح بليغا، لجواز ان يكون كلام فصيح غير مطابق لمقتضى الحال، و كذا يجوز ان يكون لاحد ملكة يقتدر بها

التعبير عن المقصود بلفظ فصيح من غير مطابقتها لمقتضى الحال. (و) علم ايضا (ان) البلاغة) فى الكلام (مرجعها) أى ما يجب ان يحصل حتى يمكن حصولها، كما يقال مرجع الجود إلى الغنى (إلى الاحتراز عن الخطأ فى تأديته المعنى المراد) و الا لربما ادى المعنى المراد بلفظ فصيح، غير مطابق لمقتضى الحال فلا يكون بليغا (والى تمييز) الكلام (الفصيح من غيره) و الا لربما اورد الكلام المطابق لمقتضى الحال بلفظ غير فصيح، فلا يكون ايضا بليغا لوجوب وجود الفصاحة فى البلاغة، و يدخل فى تمييز الكلام الفصيح من غيره تمييز الكلمات الفصيحة من غيرها لتوقفه عليها. (و الثانى) أى تمييز الفصيح من غيره (منه) أى بعضه (ما يبين) أى يوضح (فى علم متن اللغة) كالغرابه. و انما قال فى علم متن اللغة أى معرفه اوضاع المفردات لان اللغة اعم من ذلك لانه يطلق على سائر اقسام العربيه، يعنى به يعرف تمييز السالم من الغرابه عن تمييز غيره، بمعنى ان من تتبع الكتب المتداوله و احاط بمعانى المفردات المأنوسه علم ان ما عداها مما يفتقر إلى تنقير أو تخريج، فهو غير سالم من الغرابه و بهذا تبين فساد ما قيل انه ليس فى علم متن اللغة ان بعض الالفاظ مما يحتاج فى معرفته إلى ان يبحث عنه فى الكتب المبسوطه فى اللغة (أو) فى علم (التصريف) كمخالفة القياس إذ به يعرف ان الاجل مخالف (للقياس) دون الاجل (أو فى علم النحو) كضعف التأليف و التعقيد اللفظى (أو يدرك بالحس) كالتنافر، إذ به يعرف ان مستشزرا متنافر دون مرتفع و كذا تنافر الكلمات (وهو) أى ما يبين فى العلوم المذكوره أو ما يدرك بالحس، فالضمير عائد إلى ما، و من زعم انه عائد إلى ما يدرك بالحس فقدسها سهوا ظاهرا. (ما عد التعقيد المعنوى) إذ لا يعرف بتلك العلوم و لا بالحس تمييز السالم من

ص ٢٥

التعقيد المعنوى من غيره فعلم ان مرجع البلاغة بعضه مبين فى العلوم المذكوره و بعضها مدرك بالحس و بقى الاحتراز عن الخطأ فى تأديته المعنى المراد و الاحتراز عن التعقيد المعنوى. فمست الحاجة إلى وضع علمين مفيدين لذلك، فوضعوا علم المعانى للاول و

علم البيان للثاني و اليه اشار بقوله (وما يحترز به عن الاول) أى الخطاء فى تأديئه المعنى المراد (علم المعانى و ما يحترز به عن التعقيد المعنوى علم البيان). و سماوا هذين العلمين علم البلاغه لمكان مزيد اختصاص لهما بالبلاغه، وان كان البلاغه تتوقف على غيرهما من العلوم. ثم احتاجوا لمعرفة توابع البلاغه إلى علم آخر، فوضعوا لذلك علم البديع و اليه اشار بقوله (وما يعرف به وجوه التحسين علم البديع) و لما كان هذا المختصر فى علم البلاغه و توابعها انحصر مقصوده فى ثلاثه فنون (و كثير) من الناس (يسمى الجميع علم البيان و بعضهم يسمى الاول علم المعانى و) يسمى (الاخيرين) يعنى البيان و البديع (علم البيان و الثلاثه علم البديع) و لا يخفى وجوه المناسبه و الله اعلم.

ص ٢٧

الفن الأول علم المعانى

إشارة

قدمه على البيان، لكونه منه بمنزلة المفرد من المركب، لان رعايه المطابقه لمقتضى الحال و هو مرجع علم المعانى، معتبرة فى علم البيان، مع زيادة شئ آخر و هو ايراد المعنى الواحد فى طرق مختلفه. (وهو علم) أى ملكه يقتدر بها على ادراكات جزئية، و يجوز ان يريد به نفس الاصول و القواعد المعلومه، و لاستعمالهم المعرفة فى الجزئيات. قال (تعرف به احوال اللفظ العربى) أى هو علم يستنبط منه ادراكات جزئية، و هى معرفة كل فرد فرد من جزئيات الاحوال المذكوره، بمعنى ان أى فرد يوجد منها امكنا ان نعرفه بذلك العلم و قوله (التي بها يطابق) اللفظ (مقتضى الحال) احتراز عن الاحوال التي ليست بهذه الصفة، مثل الاعلال و الادغام و الرفع و النصب و ما اشبه ذلك مما لا بد منه فى تأديئه اصل المعنى، و كذا المحسنات البديعية من التنجيس و الترصيع و نحوهما مما يكون بعد رعايه المطابقه و المراد انه علم يعرف به هذه الاحوال من حيث انها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال، لظهور ان ليس علم المعانى عبارة عن تصور معانى التعريف و

التنكير و التقديم و التأخير و الاثبات و الحذف و غير ذلك و بهذا يخرج عن التعريف علم البيان، إذ ليس البحث فيه عن احوال اللفظ من هذه الحيثية، و المراد باحوال اللفظ: الامور العارضة له من التقديم و التأخير و الاثبات و الحذف و غير ذلك. و مقتضى الحال فى التحقيق هو الكلام الكلى المتكيف بكيفية مخصوصة على ما اشار إليه فى المفتاح، و صرح به فى شرحه لا نفس الكيفيات من التقديم و التأخير

ص ٢٨

و التعريف و التنكير على ما هو ظاهر عبارة المفتاح و غيره، و الا لما صح القول بانها احوال بها يطابق اللفظ مقتضى الحال، لانها عين مقتضى الحال، قد حققنا ذلك فى الشرح. و احوال الاسناد ايضا من احوال اللفظ، باعتبار ان التأكيد و تركه مثلا من الاعتبارات الراجعة إلى نفس الجملة، و تخصيص اللفظ بالعربى مجرد اصطلاح، لان الصناعة انما وضعت لذلك. (وينحصر) المقصود من علم المعانى (فى ثمانية ابواب): انحصار الكل فى الاجزاء لا الكلى فى الجزئيات، و الا لصدق علم المعانى على كل باب من الابواب المذكورة، و ليس كذلك (احوال الاسناد الخبرى) و (احوال المسند إليه) و (احوال المسند) و (احوال متعلقات الفعل) و (القصر) و (الانشاء) و (الفصل) و (الوصل) و (الايجاز) و (الاطناب) و (المساواة). و انما انحصر فيها؟ (لان الكلام اما اخبار أو انشاء لانه) لا محالة يشتمل على نسبة تامة بين الطرفين، قائمة بنفس المتكلم و هى تعلق احد الشىءين بالآخر، بحيث يصح السكوت عليه سواء كان ايجابا أو سلبا أو غيرهما كما فى الانشائيات و تفسيرها بايقاع المحكوم به على المحكوم عليه أو سلبه عنه خطأ فى هذا المقام، لانه لا يشمل النسبة فى الكلام الانشائى فلا يصح التقسيم. فالكلام (ان كان لنسبته خارج) فى احد الازمنة الثلاثة: أى يكون بين الطرفين فى الخارج نسبة ثبوتية أو سلبية (تطابقه) أى تطابق تلك النسبة ذلك الخارج، بان يكونا ثبوتيين أو سلبتين (أو لا تطابقه) بان تكون النسبة المفهومة من الكلام ثبوتية، و التى بينهما فى الخارج و الواقع سلبية أو بالعكس. (فخبر) أى فالكلام خبر (والا) أى وان لم يكن لنسبته خارج كذلك

(فانشاء) و تحقيق ذلك ان الكلام اما ان يكون له نسبة بحيث تحصل من اللفظ و يكون اللفظ موجدا لها من غير قصد إلى كونه دالا على نسبة حاصله في الواقع بين الشئيين ص ٢٩

وهو الانشاء أو تكون له نسبة بحيث يقصد ان لها نسبة خارجية مطابقة او لا مطابقة، و هو الخبر، لان النسبة المفهومة من الكلام الحاصلة في الذهن لابد وان تكون بين الشئيين، ومع قطع النظر عن الذهن لابد وان يكون بين هذين الشئيين في الواقع نسبة ثبوتية، بان يكون هذا ذاك، أو سلبية بان لا يكون هذا ذاك. الا ترى انك إذا قلت زيد قائم، فان القيام حاصل لزيد قطعاً، سواء قلنا ان النسبة من الامور الخارجية أو ليست منها، و هذا معنى وجود النسبة الخارجية. (و الخبر لابد له من مسند إليه و مسند و اسناد، و المسند قد يكون له متعلقات إذا كان فعلاً أو ما في معناه) كالمصدر و اسم الفاعل و اسم المفعول و ما اشبه ذلك، و لا وجه لتخصيص هذا الكلام بالخبر. (و كل من الاسناد و التعليق اما بقصر أو بغير قصر و كل جملة قرنت باخرى، اما معطوفة عليها أو غير معطوفة، و الكلام البليغ اما زائد على اصل المراد لفائدة) احترز به عن التطويل، على انه لا حاجة إليه بعد تقييد الكلام بالبليغ (أو غير زائد). هذا كله ظاهر لكن لا طائل تحته، لان جميع ما ذكر من القصر و الفصل و الوصل و الايجاز و مقابليه، انما هو من احوال الجملة أو المسند إليه و المسند، مثل التأكيد و التقديم و التأخير و غير ذلك، فالواجب في هذا المقام بيان سبب افرادها و جعلها ابواباً برأسها و قد لخصنا ذلك في الشرح.

ص ٣٠

صدق الخبر و كذبه (تنبيه)

على تفسير الصدق و الكذب الذي قد سبق اشارة ما إليه في قوله تطابقه أو لا تطابقه، اختلف القائلون بانحصار الخبر في الصدق و الكذب في تفسيرها. فقيل: (صدق الخبر مطابقتة) أي مطابقة حكمه (للوواقع) و هو الخارج الذي يكون لنسبة الكلام الخبري

(وكذبه) أى كذب الخبر (عدمها) أى عدم مطابقته للواقع، يعنى ان الشىءين اللذين اوقع بينهما نسبة فى الخبر، لابد وان يكون بينهما نسبة فى الواقع، أى مع قطع النظر عما فى الذهن و عما يدل عليه الكلام فمطابقة تلك النسبة المفهومة من الكلام للنسبة التى فى الخارج، بان يكونا ثبوتيين أو سلبيين صدق و عدمها، بان يكون احديهما ثبوتية و الاخرى سلبية كذب. (وقيل) صدق الخبر (مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان) ذلك الاعتقاد (خطاء) غير مطابق للواقع (و) كذب الخبر (عدمها) أى عدم مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان خطاء، فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق، و قوله السماء فوقنا غير معتقد كذب، و المراد بالاعتقاد الحكم الذهنى الجازم أو الراجع، فيعم العلم و الظن و هذا يشكل بخبر الشاك لعدم الاعتقاد فيه فيلزم الواسطة و لا يتحقق الانحصار، اللهم الا ان يقال انه كاذب لانه إذا انتفى الاعتقاد صدق عدم مطابقه الاعتقاد و الكلام فى ان المشكوك خبر اوليس بخبر مذكور فى الشرح فليطالع ثمة (بدليل) قوله تعالى [إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله و الله يشهد (ان المنافقين لكاذبون)] فانه تعالى جعلهم كاذبين فى قولهم انك لرسول الله لعدم مطابقته لاعتقادهم وان كان مطابقا للواقع.

ص ٣١

(ورد) هذا الاستدلال (بان المعنى لكاذبون فى الشهادة) وفى ادعائهم المواطأة، فالتكذيب راجع إلى الشهادة باعتبار تضمنها خبرا كاذبا غير مطابق للواقع، و هو ان هذه الشهادة من صميم القلب و خلوص الاعتقاد بشهادة ان و اللام و الجملة الاسمية (أو) المعنى انهم لكاذبون (فى تسميتها) أى فى تسمية هذا الاخبار شهادة لان الشهادة ما يكون على وفق الاعتقاد فقوله تسميتها مصدر مضاف إلى المفعول الثانى و الاول محذوف (أو) المعنى انهم لكاذبون (فى المشهود به) اعنى قولهم انك لرسول الله لكن لا فى الواقع بل (فى زعمهم) الفاسد و اعتقادهم الباطل لانهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع فيكون كاذبا باعتقادهم وان كان صادقا فى نفس الامر فكأنه قيل انهم يزعمون انهم

كاذبون فى هذا الخبر الصادق و حينئذ لا يكون الكذب الا بمعنى عدم المطابقة للواقع فليأمل. لثلا يتوهم ان هذا اعتراف بكون الصدق و الكذب راجعين إلى الاعتقاد. (والجاحظ) انكر انحصار الخبر فى الصدق و الكذب و اثبت الواسطة و زعم ان صدق الخبر (مطابقته) للواقع (مع الاعتقاد) بانه مطابق (و) كذب الخبر (عدمها) أى عدم مطابقته للواقع (معه) أى مع اعتقاد انه غير مطابق (وغيرهما) أى غير هذين القسمين و هو اربعة اعنى المطابقة مع اعتقاد عدم المطابقة، أو بدون الاعتقاد اصلا، أو عدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة، أو بدون الاعتقاد اصلا (ليس بصدق و لا كذب) فكل من الصدق و الكذب بتفسيره اخص منه بالتفسيرين السابقين لانه اعتبر فى الصدق مطابقة الواقع و الاعتقاد جميعا وفى الكذب عدم مطابقتهما جميعا بناء على ان اعتقاد المطابقة يستلزم مطابقة الاعتقاد. ضرورة توافق الواقع و الاعتقاد حينئذ و كذا اعتقاد عدم المطابقة يستلزم عدم مطابقة الاعتقاد حينئذ و قد اقتصر فى التفسيرين السابقين على احدهما (بدليل افترى على الله كذبا ام به جنه) لان الكفار حصروا اخبار النبى عليه السلام بالحشر و النشر على ما يدل

ص ٣٢

عليه قوله تعالى إذا مزقتم كل ممزق انكم لفى خلق جديد فى الافتراء و الاخبار حال الجنه على سبيل منع الخلو و لا شك (ان المراد بالثانى) أى الاخبار حال الجنه لا قوله ام به جنه على ما سبق إلى بعض الاوهام (غير الكذب لانه قسيمه) أى لان الثانى قسيم الكذب إذ المعنى اكذب ام اخبر حال الجنه و قسيم الشئ يجب ان يكون غيره (وغير الصدق لانهم لم يعتقدوه) أى لان الكفار لم يعتقدوا صدقه فلا يريدون فى هذا المقام الصدق الذى هو بمراحل عن اعتقادهم، ولو قال لانهم اعتقدوا عدم صدقه لكان اظهر. فمرادهم بكونه خبرا حال الجنه غير الصدق و غير الكذب وهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغه فيجب ان يكون من الخبر ما ليس بصادق و لا كاذب حتى يكون هذا منه بزعمهم و على هذا لا يتوجه ما قيل انه لا يلزم من عدم اعتقادهم الصدق عدم الصدق

لانه لم يجعله دليلا على عدم الصدق بل على عدم ارادة الصدق فليتأمل. (ورد) هذا الاستدلال (بان المعنى) أى معنى ام به جنه (ام لم يفتر فعبر عنه) أى عدم الافتراء (بالجنه لان المجنون لا افتراء له) لانه الكذب عن عمد و لا عمد للمجنون فالثانى ليس قسيما للكذب، بل لما هو اخص منه، اعنى الافتراء فيكون هذا حصرا للخبر الكاذب بزعمهم فى نوعيه اعنى الكذب عن عمد و الكذب لا عن عمد.

ص ٣٣

باب ١ أحوال الإسناد الخبرى

وهو ضم كلمة أو ما يجرى مجراها إلى اخرى بحيث يفيد الحكم بان مفهوم احديهما ثابت لمفهوم الاخرى أو منفى عنه و انما قدم بحث الخبر لعظم شأنه و كثرة مباحثه. ثم قدم احوال الاسناد على احوال المسند إليه و المسند مع تأخر النسبة عن الطرفين لان البحث فى علم المعانى انما هو عن احوال اللفظ الموصوف بكونه مسند إليه أو مسندا و هذا الوصف انما يتحقق بعد تحقق الاسناد و المتقدم على النسبة انما هو ذات الطرفين و لا بحث لنا عنها. (لا شك ان قصد المخبر) أى من يكون بصدد الاخبار و الاعلام و الا فالجملة الخبرية كثيرا ما تورد لاغراض آخر غير افادة الحكم أو لازمه مثل التحسر و التحنن وفى قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران [رب انى وضعتها انثى] و ما اشبه ذلك (بخبره) متعلق بقصر (افادة المخاطب) خبران. (اما الحكم) مفعول الافادة (أو كونه) أى كون المخبر (عالما به) أى بالحكم و المراد بالحكم هنا وقوع النسبة اولا و وقوعها و كونه مقصودا للمخبر بخبر لا يستلزم تحققه فى الواقع و هذا مراد من قال ان الخبر لا يدل على ثبوت المعنى أو انتفائه على سبيل القطع و الا فلا يخفى ان مدلول قولنا زيد قائم و مفهومه ان القيام ثابت لزيد و عدم ثبوته له احتمال عقلى لا مدلول و لا مفهوم للفظ فليفهم. (ويسمى الاول) أى الحكم الذى يقصد بالخبر افادته (فائدة الخبر و الثانى)

ص ٣٤

أى كون المخبر عالما به (لازمها) أى لازم فائدة الخبر، لانه كلما افاد الحكم افاد انه عالم به و ليس كلما افاد انه عالم بالحكم افاد نفس الحكم، لجواز ان يكون الحكم معلوما قبل الاخبار، كما فى قولنا لمن حفظ التوريه قد حفظ التوريه و تسميه مثل هذا الحكم فائدة الخبر بناء على انه من شأنه ان يقصد بالخبر و يستفاد منه و المراد بكونه عالما بالحكم حصول صورة الحكم فى ذهنه و ههنا ابحاث شريفه سمحنا بها فى الشرح. (وقد ينزل) المخاطب (العالم بهما) أى بفائدة الخبر و لازمها (منزله الجاهل) فيلقى إليه الخبر وان كان عالما بالفائدتين (لعم جريه على موجب العلم) فان من لا يجرى على مقتضى علمه هو و الجاهل سواء كما يقال للعالم التارك للصلاه، الصلاه واجبه و تنزيل العالم بالشى منزله الجاهل به لاعتبارات خطابه كثير فى الكلام منه قوله تعالى [و لقد علموا لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق و لبس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون] بل تنزيل وجود الشى منزله عدمه كثير منه قوله تعالى [وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى]. (فينبغى) أى إذا كان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب ينبغى (ان يقتصر من التركيب على قدر الحاجة) حذرا عن اللغو (فان كان) المخاطب (خالى الذهن من الحكم و التردد فيه) أى لا يكون عالما بوقوع النسبه أو لا وقوعها و لا مترددا فى ان النسبه هل هى واقعه ام لا و بهذا تبين فساد ما قيل ان الخلو عن الحكم يستلزم الخلو عن التردد فيه فلا حاجة إلى ذكره بل التحقيق ان الحكم و التردد فيه متنافيان (استغنى) على لفظ المبني للمفعول (عن مؤكدات الحكم) لتمكن الحكم فى الذهن حيث وجده خاليا (وان كان) المخاطب (مترددا فيه) أى فى الحكم (طالباً له) بان حضر فى ذهنه طرف الحكم و تحير فى ان الحكم بينهما وقوع النسبه اولا و وقوعها (حسن تقويه) أى تقويته الحكم (بمؤكده) ليزيل ذلك المؤكده و يردده و يمكن فيه الحكم. لكن المذكور فى دلائل الاعجاز انه انما يحسن التأكيد إذا كان للمخاطب ظن فى خلاف حكمك (وان كان) أى المخاطب (منكرا) للحكم (وجب توكيده) أى

توكيد الحكم (بحسب الانكار) أى بقدرة قوة و ضعفا يعنى يجب زيادة التأكيد بحسب
ازدياد الانكار ازاله له (كما قال الله تعالى حكاية عن رسل عيسى عليه السلام إذ كذبوا
فى المرة الاولى [انا اليكم مرسلون]) مؤكدا بان و اسمية الجملة (وفى) المرة (الثانية) ربنا
يعلم ([انا اليكم لمرسلون] مؤكدا بالقسم وان و اللام و اسمية الجملة لمبالغة المخاطبين
فى الانكار حيث قالوا ما انتم الا بشر مثلنا و ما انزلنا الرحمن من شئ ان انتم الا تكذبون
و قوله إذ كذبوا مبنى على أن تكذيب الاثنين تكذيب الثلاثة و الا فالمكذب أو لا اثنان.
(ويسمى الضرب الاول ابتدائيا و الثانى طلبيا و الثالث انكاريا و) يسمى (اخراج الكلام
عليها) أى على الوجوه المذكورة و هى الخلو عن التأكيد فى الاول و التقوية بمؤكد
استحسانا فى الثانى و وجوب التأكيد بحسب الانكار فى الثالث (اخراجا على مقتضى
الظاهر) و هو اخص مطلقا من مقتضى الحال لان معناه مقتضى ظاهر الحال فكل مقتضى
الظاهر مقتضى الحال من غير عكس كما فى صورة اخراج الكلام على خلاف مقتضى
الظاهر فانه يكون على مقتضى الحال و لا يكون على مقتضى الظاهر. (و كثيرا ما يخرج
الكلام (على خلافه) أى على خلاف مقتضى الظاهر (فيجعل غير السائل كالسائل إذا قدم
إليه) أى إلى غير السائل (ما يلوح) أى يشير (له) أى لغير السائل (بالخبر فيستشرف) غير
السائل (له) أى للخبر يعنى ينظر إليه يقال استشرف فلان الشئ إذا رفع رأسه لينظر إليه و
بسط كفه فوق حاجبيه كالمستظل من الشمس (استشرف الطالب المتردد نحو و لا
تخاطبنى فى الذين ظلموا) أى و لا تدعنى يا نوح فى شان قومك و استدفاع العذاب
عنهم بشفاعتك فهذا كلام يلوح بالخبر تلويحا ما و يشعر بانه قد حق عليهم العذاب
فصار المقام مقام يتردد المخاطب فى انهم هل صاروا محكوما عليهم بالاغراق ام لا فليل
(انهم مغرقون) مؤكدا أى محكم عليهم بالاغراق. (و) يجعل (غير المنكر كالمنكر إذا
لاح) أى ظهر (عليه) أى على غير المنكر

العرض فهو لا ينكر ان فى بنى عمه رماحا لكن مجيئه واضعا الرمح على العرض من غير التفات و تهيو امارات انه يعتقد ان لا رمح فيهم بل كلهم عزل لا سلاح معهم فنزل منزلة المنكر و خوطب خطاب التفات بقوله (ان بنى عمك فيهم رماح) مؤكدا بان وفى البيت على ما اشار إليه الامام المرزوقى تهكم و استهزاء كانه يرميه بان فيه من الضعف و الجبن بحيث لو علم ان فيهم رماحا لما التفث لفت الكفاح و لم تقو يده على حمل الرماح على طريقه قوله: فقلت لمحرز لما التقينا * تنكب لا يقطرك الزحام يرميه بانه لم يباشر الشدائد و لم يدفع إلى مضائق، المجامع كأنه يخاف عليه ان يداس بالقوائم، كما يخاف على الصبيان و النساء لقله غنائه و ضعف بنائه. (و) يجعل (المنكر كغير المنكر إذا كان معه) أى مع المنكر. (ما ان تأمله) أى شئ من الدلائل و الشواهد ان تأمل المنكر ذلك الشئ (ارتدع) عن انكاره و معنى كونه مع ان يكون معلوما له و مشاهدا عنده كما تقول لمنكر الاسلام حقا من غير تأكيد لان مع ذلك المنكر دلائل دالة على حقيقة الاسلام و قيل معنى كونه معه ان يكون معه موجودا فى نفس الامر و فيه نظر لان مجرد وجوده لا يكفى فى الارتداع ما لم يكن حاصله عنده و قيل معنى ما ان تأمله شئ من العقل و فيه نظر لان المناسب حينئذ ان يقال ما ان تأمل به لانه لا يتأمل العقل بل يتأمل به. (نحو لا ريب فيه) ظاهر هذا الكلام انه مثال لجعل منكر الحكم كغيره و ترك التأكيد لذلك. و بيانه ان معنى لا ريب فيه انه ليس القرآن بمظنة للريب و لا ينبغى ان يرتاب فيه و هذا الحكم مما ينكره كثير من المخاطبين لكن نزل انكارهم منزلة عدمه لما معهم

ص ٣٧

من الدلائل الدالة على انه ليس مما ينبغى ان يرتاب فيه و الاحسن ان يقال انه نظير لتنزيل وجود الشئ منزلة عدمه بناء على وجود ما يزيله فانه نزل ريب المرتابين منزلة عدمه تعويلا على وجود ما يزيله حتى صح نفي الريب على سبيل الاستغراق كما نزل الانكار منزلة عدمه لذلك حتى يصح ترك التأكيد. (وهكذا) أى مثل اعتبارات الاثبات

(اعتبارات النفي) من التجريد عن المؤكدات في البدايات و تقويته بمؤكد استحسانا في
الطلبى و وجوب التأكيد بحسب الانكار فى الانكارى تقول لخالى الذهن ما زيد قائما أو
ليس زيد قائما و للطالب ما زيد بقائم و للمنكر و الله ما زيد بقائم و على هذا القياس.
الاسناد الحقيقى و المجازى (ثم الاسناد) مطلقا سواء كان انشائيا أو اخباريا (منه حقيقة
عقلية) لم يقل اما حقيقة و اما مجاز لان بعض الاسناد عنده ليس بحقيقة و لا مجاز كقولنا
الحيوان جسم و الانسان حيوان و جعل الحقيقة و المجاز صفتى الاسناد دون الكلام لان
اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد و اوردهما فى علم المعانى لانهما من احوال
اللفظ فيدخلان فى علم المعانى. (وهى) أى الحقيقة العقلية (اسناد الفعل أو معناه)
كالمصدر و اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و الظرف (إلى
ما) أى إلى شئ. (هو) أى الفعل أو معناه (له) أى لذلك الشئ كالفعل فيما بنى له نحو
ضرب زيد عمرا أو المفعول فيما بنى له نحو ضرب عمر و فان الضاربية لزيد و المضرو
بية لعمر و (عند المتكلم) متعلق بقوله له و بهذا دخل فيه ما يطابق الاعتقاد دون الواقع (فى
الظاهر) و هو ايضا متعلق بقوله له و بهذا يدخل فيه ما لا يطابق الاعتقاد و المعنى اسناد
الفعل أو معناه إلى ما يكون هو له عند المتكلم فيما يفهم من ظاهر حاله و ذلك بان لا
ينصب قرينه دالة على انه غير ما هو له فى اعتقاده و معنى كونه له ان معناه قائم به و
وصف له و حقه ان يسند إليه سواء كان صادرا عنه باختياره كضرب أو لا كمات و
مرض.

ص ٣٨

واقسام الحقيقة العقلية على ما يشمله التعريف اربعة:

الاول ما يطابق الواقع و الاعتقاد جميعا (كقول المؤمن انبت الله البقل و).

الثانى ما يطابق الاعتقاد فقط نحو قول الجاهل انبت الربيع البقل.

الثالث ما يطابق الواقع فقط كقول المعتزلى لمن لا يعرف حاله و هو يخفيها منه خلق الله

تعالى الافعال كلها و هذا المثال متروك فى المتن.

(و) الرابع ما لا يطابق الواقع و الاعتقاد (نحو قالك جاء زيد و انت) أى و الحال انك خاصة (تعلم انه لم يجئ) دون المخاطب إذ لو علمه المخاطب ايضا لما تعين كونه حقيقة لجواز ان يكون المتكلم قد جعل علم السامع بانه لم يجئ قرينه على انه لم يرد ظاهره فلا يكون الاسناد إلى ما هو له عند المتكلم فى الظاهر. (ومنه) أى و من الاسناد (مجاز عقلى) و يسمى مجازا حكما و مجازا فى الاثبات و اسنادا مجازيا (وهو اسناده) أى اسناد الفعل أو معناه (إلى ملابس له) أى للفعل أو معناه (غير ما هو له) أى غير الملابس الذى ذلك الفعل أو معناه مبنى له يعنى غير الفاعل فى المبنى للفاعل و غير المفعول به فى المبنى للمفعول به سواء كان ذلك الغير غيرا فى الواقع أو عند المتكلم فى الظاهر و بهذا سقط ما قيل انه ان اراد به غير ما هو له عند المتكلم فى الظاهر فلا حاجة إلى قوله يتأول و هو ظاهر وان اراد به غير ما هو له فى الواقع خرج عنه مثل قول الجاهل انبت الله البقل مجازا باعتبار الاسناد إلى السبب. (بتأول) متعلق باسناده و معنى التأول تطلب ما يؤل إليه من الحقيقة أو الموضع الذى يؤل إليه من العقل و حاصله ان ينصب قرينه صارفة عن ان يكون الاسناد إلى ما هو له (وله) أى للفعل و هذا اشارة إلى تفصيل و تحقيق للتعريفين. (ملا بسات شتى) أى مختلفة جمع شتيت كمرىض (يلابس الفاعل و المفعول به و المصدر و الزمان و المكان و السبب) و لم يتعرض للمفعول معه و الحال و نحو هما لان الفعل لا يسند إليها. (فاسناده إلى الفاعل أو المفعول به إذا كان مبنيا له) أى للفاعل أو إلى

ص ٣٩

المفعول به إذا كان مبنيا للمفعول به (حقيقة كما مر) من الامثلة. (و) اسناده (إلى غيرهما) أى: غير الفاعل أو المفعول به، يعنى غير الفاعل فى المبنى للفاعل، و غير المفعول به فى المبنى للمفعول به (للملابسة): يعنى لاجل ان ذلك الغير يشابه ما هو له فى ملابسة الفعل (مجاز كقولهم عيشة راضية) فيما بنى للفاعل و اسند إلى المفعول به إذ العيشة مرضية. (وسيل مفعم) فى عكسه اعنى فيما بنى للمفعول، و اسند إلى الفاعل، لان السيل هو الذى

يفعم أى يملاء من افعمت الاناء أى ملثته (وشعر شاعر) فى المصدر و الاولى بالتمثيل بنحو جد جده لان الشعر ههنا بمعنى المفعول (ونهاه صائم) فى الزمان (ونهر جار) فى المكان لان الشخص صائم فى النهار، و الماء جار فى النهر (وبنى الامير المدينة) فى السبب و ينبغى ان يعلم ان المجاز العقلى يجرى فى النسبة الغير الاسنادية ايضا من الايقاعية نحو: اعجبني انبات الربيع البقل، و جرى الانهار، قال الله تعالى: [فان خفتم شقاق بينهما و مكر الليل و النهار] و نومت الليل و اجرى النهر. قال الله تعالى: [ولا تطيعوا امر المسرفين]، و التعريف المذكور انما هو للاسنادى. اللهم الا ان يراد بالاسناد مطلق النسبة. و ههنا مباحث نفيسة و شحنا بها فى الشرح. (وقولنا) فى التعريف (بتأول يخرج نحو ما مر من قول الجاهل) انبت الربيع البقل رائيا، الانبات من الربيع فان هذا الاسناد وان كان إلى غير ما هو له فى الواقع لكن لا تأول فيه لانه مراده و معتقده، و كذا شفى الطيب المريض و نحو ذلك فقوله بتأول يخرج ذلك كما يخرج الاقوال الكاذبة، و هذا تعريض بالسكاكى، حيث جعل التأول لاجراخ الاقوال الكاذبة فقط و للتنبيه. على هذا تعرض المصنف فى المتن فائدة هذا القيد مع انه ليس ذلك من و دأبه فى هذا الكتاب و اقتصر على بيان اخرجه لنحو قول الجاهل مع انه يخرج الاقوال الكاذبة ايضا. (و لهذا) أى: و لأن مثل قول الجاهل خارج عن المجاز لاشتراط التأول فيه.

ص ٤٠

(لم يحمل نحو قوله: اشاب الصغير و افنى الكبير * كر الغداة و مر العشى على المجاز أى على ان اسناد اشاب و افنى إلى كر الغداة و مر العشى مجاز (ما) دام (لم يعلم أو) لم (يظن ان قائله) أى قائل هذا القول (لم يعتقد ظاهره) أى ظاهر الاسناد لانتفاء التأول حينئذ لاحتمال ان يكون هو معتقدا للظاهر فيكون من قبيل قول الجاهل انبت الربيع البقل. (كما استدل) يعنى ما لم يعلم ولو يستدل بشئ على انه لم يرد ظاهره مثل هذا الاستدلال (على ان اسناد ميز) إلى جذاب الليالى (فى قول ابى النجم ميز عن) عن الرأس (قنزا عن قنزع) هو الشعر المجتمع فى نواحي الرأس. (جذب الليالى) أى مضيتها و

اختلافها (ابطئ أو اسرعى) هو حال من الليالى على تقدير القول إلى مقولا فيها و يجوز ان يكون الامر بمعنى الخبر (مجاز) خبر ان أى استدل على ان اسناد ميز إلى جذب الليالى مجاز (بقوله) متعلق باستدل أى بقول ابى النجم (عقبيه) أى عقيب قوله ميز عنه قنزا عن قنزع (افناه) أى بالنجم أو شعر رأسه. (قيل الله) أى امر الله تعالى و ارادته (للشمس اطلعى) فانه يدل على اعتقاده انه من فعل الله و انه المبدئ و المعيد و المنشئ و المبنى فيكون الاسناد إلى جذب الليالى بتأول بناء على انه زمان أو سبب. (واقسامه) أى اقسام المجاز العقلى باعتبار حقيقة الطرفين أو مجازيتهما (اربعة: لان طرفيه). و هما المسند إليه و المسند (اما حقيقتان) لغويتان (نحو انبت الربيع البقل أو مجازان) لغويان (نحو احى الارض شباب الزمان) فان المراد باحياء الارض تهيج القوى النامية فيها و احداث نضارتها بانواع النبات و الاحياء فى الحقيقة اعطاء الحياة و هى صفة تقتضى الحس و الحركة الارادية و كذا المراد بشباب الزمان زمان ازدياد قويا النامية و هو فى الحقيقة عبارة عن كون الحيوان فى زمان تكون حرارته الغريزية مشبوبة

ص ٤١

أى قويه مشتعلة (أو مختلفان) بان يكون احد الطرفين حقيقة و الآخر مجازا (نحو انبت البقل شباب الزمان) فيما المسند حقيقة و المسند إليه مجازا. (واحى الارض الربيع) فى عكسه و وجه الانحصار فى الاربعة على ما ذهب إليه المصنف ظاهر لانه اشترط فى المسند ان يكون فعلا أو فى معناه فيكون فى مفرد و كل مفرد مستعمل اما حقيقة أو مجاز. (وهو): أى المجاز العقل (فى القرآن كثير) أى كثير فى نفسه لا بالاضافة إلى مقابله حتى تكون الحقيقة العقلية قليلة. و تقديم فى القرآن على كثير لمجرد الاهتمام كقوله تعالى (وإذا تليت عليهم آياته) أى آيات الله (زادتهم ايمانا) اسند الزيادة و هى فعل الله تعالى إلى الايات لكونها سببا. (يذبح ابناءهم) نسب التذبيح الذى هو فعل الجيش إلى فرعون، لانه سبب أمر (ينزع عنهما لباسهما) نسب نزع اللباس عن آدم و هو فعل الله تعالى حقيقة إلى ابليس لان سببه الاكل من الشجر و سبب الاكل و سوسته و

مقاسمته اياهما انه لهما لمن الناصحين. (يوما) نصب على انه مفعول به لتتقون، أى كيف تتقون يوم القيمة ان بقيتم على الكفر يوما. (يجعل الولدان شيبا) نسب الفعل إلى الزمان و هو لله تعالى حقيقة و هذا كناية عن شدته و كثرة الهموم: و الاحزان فيه لان الشيب هما يتسارع عند تفاقم الشدائد و المحن أو عن طوله وان الاطفال يبلغون فيه أو ان الشيخوخة. (واخرجت الارض اثقالها) أى ما فيها من الدفائن و الخزائن نسب الاخراج إلى مكانه و هو فعل الله تعالى حقيقة (وهو غير مختص بالخبر) عطف على قوله كثير أى و هو غير مختص بالخبر و انما قال ذلك لان تسميته بالمجاز فى الاثبات و ايراده فى احوال الاسناد الخبرى يوهم اختصاصه بالخبر. (بل يجرى فى الانشاء نحو ياهامان ابن لى صرحا) لان البناء فعل العملة،

ص ٤٢

وهامان سبب أمر، و كذا قولك لينبت الربيع ما شاء و ليصم نهارك و ليجد جدك و ما اشبه ذلك، مما اسند فيه الامر أو النهى إلى ما ليس المطلوب فيه صدور الفعل أو الترك عنه و كذلك قولك ليت النهر جار و قوله تعالى [اصلوتك تأمرك]. (ولا بد له): أى للمجاز العقلى (من قرينه) صارفة عن ارادة ظاهرة، لان المتبادر إلى الفهم عند انتفاء القرينه هو الحقيقة (لفظية كما مر) فى قول ابى النجم من قوله افناه قيل الله (أو معنوية كاستحالة قيام المسند بالمذكور) أى بالمسند إليه المذكور مع المسند. (عقلا) أى من جهة العقل يعنى ان يكون بحيث لا يدعى احد من المحققين و المبطلين انه يجوز قيامه به لان العقل إذا خلى و نفسه يعده محالا (كقولك محبتك جاءت بى اليك) لظهور استحالة قيام المجئ بالمحبة. (أو عادة) أى من جن جهة العادة (نحو هزم الامير الجند) لاستحالة قيام انهزام الجند بالامير وحده عادة وان كان ممكنا عقلا و انما قال قيامه به ليعم الصدور عنه مثل ضرب و هزم و غيره مثل قرب و بعد. (وصدوره) عطف على استحالة أى و كصدور الكلام (عن الموحد فى مثل اشاب الصغير) و افنى الكبير البيت فانه يكون قرينه معنوية على ان اسناد شاب و افنى إلى كر الغداة و مر العشى مجاز، لا

يقال هذا داخل في الاستحالة لانا نقول لا نسلم ذلك كيف و قد ذهب إليه كثير من ذوى العقول و احتجنا في ابطاله إلى الدليل. (ومعرفة حقيقته): يعنى ان الفعل في المجاز العقلى يجب ان يكون له فاعل أو مفعول به إذا اسند إليه يكون الاسناد حقيقة. فمعرفة فاعله أو مفعوله الذى إذا اسند إليه يكون الاسناد حقيقة (اما ظاهرة كما في قوله تعالى (فما ربحت تجارتهم أى فما ربحوا في تجارتهم و اما خفية) لا تظهر الا بعد نظر و تأمل (كما في قولك سرتنى رؤيتك) أى سرنى الله عند رؤيتك (وقوله يزيدك وجهه حسنا، إذا ما زدته نظرا) أى يزيدك الله حسنا في وجهه لما اودعه من دقائق الحسن و الجمال تظهر بعد التأمل و الامعان.

ص ٤٣

وفى هذا تعريض بالشيخ عبد القاهر ورد عليه حيث زعم انه لا يجب في المجاز العقلى ان يكون الاسناد إليه حقيقة لانه ليس لسرتنى فى سرتنى رؤيتك و لا ليزيدك فى يزيدك وجهه حسنا فاعل يكون الاسناد إليه حقيقة و كذا اقدمنى بلدك حق لى على فلان بل الموجود ههنا هو السرور و الزيارة و القدوم. و اعترض عليه الامام فخر الدين الرازى: بان الفعل لا بد وان يكون له فاعل حقيقة لامتناع صدور الفعل لاعن فاعل فهو ان كان ما اسند إليه الفعل فلا مجاز و الا فيمكن تقديره، فزعم صاحب المفتاح ان اعتراض الامام حق وان فاعل هذه الافعال هو الله تعالى وان الشيخ لم يعرف حقيقتها لخفائها فتبعه المصنف وفى ظنى ان هذا تكلف و الحق ما ذكره الشيخ. (وانكره) أى المجاز العقلى (السكاكى) و قال: الذى عندى نظمه فى سلك الاستعارة بالكناية بجعل الربيع استعارة بالكناية عن الفاعل الحقيقى بواسطة المبالغة فى التشبيه و جعل نسبة الانبات إليه قرينة للاستعارة و هذا معنى قوله (ذاهبا إلى ان ما مر) من الامثلة (ونحوه استعارة بالكناية) و هى عند السكاكى ان تذكر المشبه و تريد المشبه به بواسطة قرينة و هى ان تنسب إليه شىء من اللوازم المساوية للمشبه به مثل ان تشبه المنيء بالسبع ثم تفردا بالذكر و تضيف إليها شىء من لوازم السبع فتقول مخالبا المنيء نشبت بفلان بناء (على ان المراد

بالربيع الفاعل الحقيقي) للانبات يعنى القادر المختار (بقريته نسبة الانبات) الذى هو من اللوازم المساوية للفاعل الحقيقي (إليه) أى إلى الربيع. (وعلى هذا القياس غيره) أى غير هذا المثال و حاصله ان يشبه الفاعل المجازى بالفاعل الحقيقي فى تعلق وجود الفعل به ثم يفرد الفاعل المجازى بالذكر و ينسب إليه شئ من لوازم الفاعل الحقيقي. (وفيه) أى فيما ذهب إليه السكاكى (نظر لانه يستلزم ان يكون المراد

ص ٤٤

بعيشة فى قوله تعالى فهو فى عيشة راضية صاحبها لما سأتى) فى الكتاب من تفسير الاستعارة بالكناية على مذهب السكاكى و قد ذكرناه و هو يقتضى ان يكون المراد بالفاعل المجازى هو الفاعل الحقيقي فيلزم ان يكون المراد بعيشة صاحبها و اللازم باطل إذ لا معنى لقولنا فهو فى صاحب عيشة راضية و هذا مبنى على ان المراد بعيشة و ضمير راضية واحد. (و) يستلزم (ان لا تصح الاضافة فى) كل ما اضيف الفاعل المجازى إلى الفاعل الحقيقي (نحو نهاره صائم لبطلان اضافة الشئ إلى نفسه) اللازمة من مذهبه لان المراد بالنهار حينئذ فلان نفسه و لا شك فى صحة هذه الاضافة و وقوعها كقوله تعالى [فما ربحت تجارتهم] و هذا اولى بالتمثيل. (و) يستلزم (ان لا يكون الامر بالبناء) فى قوله تعالى: [يا هامان ابن لى صرحا] (لهامان) لان المراد به حينئذ هو العملة انفسهم و اللازم باطل لان النداء له و الخطاب معه. (و) يستلزم (ان يتوقف نحو انيت الربيع البقل) و شفى الطيب المريض و سرتنى رؤيتك مما يكون الفاعل الحقيقي هو الله تعالى (على السمع) من الشارع لان اسماء إلى تعالى توقيفية و اللازم باطل، لان مثل هذا التركيب صحيح شائع ذائع عند القائلين بان اسماء الله تعالى توقيفية و اللازم باطل لان مثل هذا التركيب صحيح شائع ذائع عند القائلين بان اسماء الله تعالى توقيفيه و غيرهم سمع من الشارع أو لم يسمع. (واللوازم كلها منتفية) كما ذكرنا فينتفى كونه من باب الاستعارة بالكناية لان انتفاء اللوازم يوجب انتفاء الملزوم و الجواب ان مبنى هذه الاعتراضات على ان مذهب السكاكى فى الاستعارة بالكناية ان يذكر المشبه و يراد المشبه به حقيقة و ليس كذلك

بل مذهبه ان يراد المشبه به ادعاء و مبالغه لظهور ان ليس المراد بالمنيه في قولنا مخالف
المنيه نسبت بفلان هو السبع حقيقه و السكاكي صرح بذلك في كتابه و المصنف لم
يطلع عليه (ولانه) أى ما ذهب إليه السكاكي (ينتقض بنحو نهاره صائم) و ليله قائم و ما
اشبه ذلك مما يشتمل

ص ٤٥

على ذكر الفاعل الحقيقي (لاشتماله على ذكر طرفي التشبيه) و هو مانع من حمل الكلام
على الاستعارة كما صرح به السكاكي، و الجواب انه انما يكون مانعا إذا كان ذكرهما
على وجه ينبئ عن التشبيه بدليل انه جعل قوله لا تعجبوا من بلى غلالته * قد زرا زرارة
على القمر من باب الاستعارة مع ذكر الطرفين و بعضهم لما لم يقف على مراد السكاكي
بالاستعارة بالكنايه اجاب عن هذه الاعتراضات بما هو برئ عنه و رأينا تركه اولى.

ص ٤٧

باب ٢ أحوال المسند إليه

أى الامور العارضة له من حيث انه مسند إليه، و قدم المسند إليه على المسند لما سيأتى.
(اما حذفه) قدمه على سائر الاحوال، لكونه عبارة عن عدم الاتيان به، و عدم الحادث
سابق على وجوده، و ذكره ههنا بلفظ الحذف، وفى المسند بلفظ الترك، تنبيهها على ان
المسند إليه هو الركن الاعظم الشديد الحاجة إليه، حتى انه إذا لم يذكر فكأنه اتى به، ثم
حذف بخلاف المسند، فانه ليس بهذه المثابة فكأنه ترك عن اصله (فللاحتراز عن
العبث بناء على الظاهر) لدلالة القرينة عليه وان كان فى الحقيقة هو الركن من الكلام (أو
تخييل العدول إلى اقوى الدليلين و اللفظ). فان الاعتماد عند الذكر على دلالة اللفظ من
حيث الظاهر، و عند الحذف على دلالة العقل و هو اقوى لافتقار اللفظ إليه. و انما قال
تخييل لان الدال حقيقة عند الحذف ايضا هو اللفظ المدلول عليه بالقرائن (كقوله قال لى
كيف انت قلت عليل) و لم يقل انا عليل، للاحتراز و التخييل المذكورين (أو اختبار تنبه

السامع) عند القرينة هل يتنبه ام لا. (و) اختبار (مقدار تنبهه) هل يتنبه بالقرائن الخفية ام لا (أو ايهام صونه) أى صون المسند إليه (عن لسانك) تعظيما له (أو عكسه) أى ايهام صون لسانك عنه تحقيرا له (أو تأتي الانكار) أى تيسره (لدى الحاجة) نحو فاسق فاجر عند قيام القرينة على ان المراد زيد ليتأتى لك ان تقول ما اردت زيدا بل غيره (أو تعينه) و الظاهر ان ذكر الاحتراز عن العبث يغنى عن ذلك لكن ذكره لامرين.

ص ٤٨

احدهما: الاحتراز عن سوء الادب فيما ذكروا له من المثال و هو خالف لما يشاء و فاعل لما يريد، إلى: الله تعالى.

و الثانى التوطئة و التمهيد لقوله (أو ادعاء التعيين له) نحو وهاب الاولوف أى السلطان (أو نحو ذلك) كضيق المقام عن اطالة الكلام بسبب ضجرة أو سامة أو فوات فرصة أو محافظة على وزن أو سجع أو قافية أو نحو ذلك كقول الصياد غزال أى هذا غزال أو كالا خفاء عن غير السامع من الحاضرين مثل جاء و كاتباع الاستعمال الوارد على تركه مثل رمية من غير رام أو ترك نظائره مثل الرفع على المدح أو الذم أو الترحم. (واما ذكره) أى ذكر المسند إليه (فلكونه) أى الذكر (الاصل) و لا مقتضى للعدول عنه (أو للاحتياط لضعف التعويل) أى الاعتماد (على القرينة أو للتنبيه على غباوة السامع أو زيادة الايضاح و التقرير). و عليه قوله تعالى [اولئك على هدى من ربهم و اولئك هم المفلحون] (أو اظهار تعظيمه) لكون اسمه مما يدل على التعظيم نحو امير المؤمنين حاضر (أو اهانتته) أى اهانة المسند إليه لكون اسمه مما يدل على الاهانة مثل السارق اللئيم حاضر (أو التبرك بذكره) مثل النبى عليه السلام قائل هذا القول (أو استلذاذه) مثل الحبيب حاضر (أو بسط الكلام حيث الاصغاء مطلوب) أى فى مقام يكون اصغاء السامع مطلوباً للمتكلم لعظمته و شرفه و لهذا يطال الكلام مع الاحباء و عليه (نحو) قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام (هى عصاى) اتوكأ عليها و قد يكون الذكر للتهويل أو التعجب أو الاشهاد فى قضية أو التسجيل على السامع حتى لا يكون له سبيل إلى الانكار

(واما تعريفه) أى ايراد المسند معرفة. و انما قدم ههنا التعريف وفى المسند التنكير، لان الاصل فى المسند إليه التعريف وفى المسند التنكير. (فبالاضمار لان المقام للتكلم) نحو انا ضربت (أو الخطاب) نحو انت ضربت (أو الغيبة) نحو هو ضرب لتقدم ذكره اما لفظا تحقيقا أو تقديرا و اما معنى لدلالة اللفظ عليه أو قرينه حال و اما حكما.

ص ٤٩

(واصل الخطاب ان يكون لمعين) و احدا كان أو اكثر لان وضع المعارف على ان تستعمل لمعين مع ان الخطاب هو توجيه الكلام إلى حاضر (وقد يترك) الخطاب مع معين (إلى غيره) أى غير معين (ليعم) الخطاب (كل مخاطب) على سبيل البدل (نحو ولو ترى إذا المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم) لا يريد بقوله ولو ترى إذ المجرمون مخاطبا معينا قصدا إلى تفضيح حالهم (أى تناهت حالهم فى الظهور) لاهل المحشر إلى حيث يمتنع خفاؤها فلا يختص بها رؤية راء دون راء. و إذا كان كذلك (فلا يختص به) أى بهذا الخطاب (مخاطب) دون مخاطب بل كل من يتأتى منه الرؤية فله مدخل فى هذا الخطاب وفى بعض النسخ فلا يختص بها أى برؤية حالهم مخاطب أو بحالهم رؤية مخاطب على حذف المضاف. (وبالعلمية) أى تعريف المسند إليه بايراده علما و هو ما وضع لشيء مع جميع مشخصاته (لاحضاره) أى المسند إليه (بعينه) أى بشخصه، بحيث يكون متميزا عن جميع ما عداه. و احترز بهذا عن احضاره باسم جنسه نحو رجل عالم جاءنى (فى ذهن السامع ابتداء) أى اول مرة و احترز به عن نحو جاءنى زيد و هو راکب (باسم مختص به) أى بالمسند إليه بحيث لا يطلق باعتبار هذا الوضع على غيره. و احترز به عن احضاره بضمير المتكلم أو المخاطب أو اسم الاشارة أو الموصول أو المعرف بلام العهد أو الاضافة و هذه القيود لتحقق مقام العلمية و الا فالقيد الاخير مغن عما سبق و قيل احترز بقوله ابتداء، عن الاحضار بشرط التقدم، كما فى المضممر الغائب و المعرف بلام العهد و الموصول فانه يشترط تقدم ذكره أو تقدم العلم بالصلة و فيه نظر لان جميع طرق التعريف كذلك حتى العلم فانه مشروط بتقدم العلم بالوضع (نحو قل هو الله احد) فالله

اصله الاله حذفت الهمزة و عوضت عنها حرف التعريف ثم جعل علما للذات الواجب الوجود الخالق للعالم. و زعم انه اسم لمفهوم الواجب لذاته أو المستحق للعبودية له و كل منهما

ص ٥٠

كلى انحصر فى فرد فلا يكون علما لان مفهوم العلم جزى و فيه نظر لانا لا نسلم انه اسم لهذا المفهوم الكلى كيف و قد اجتمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة التوحيد ولو كان الله اسما لمفهوم كلى لما افادت التوحيد لان الكلى من حيث انه كلى يحتمل الكثرة (أو تعظيم أو اهانة) كما فى الالقاب الصالحة لذلك مثل ركب على و هرب معاوية (أو كناية) عن معنى يصلح للعلم له نحو أبو لهب فعل كذا كناية عن كونه جهنميا بالنظر إلى الوضع الاول اعنى الاضافى لان معناه ملازم النار و ملابسها و يلزمه ان جهنمى فيكون انتقالا من الملزوم إلى اللازم باعتبار الوضع الاول و هذا القدر كاف فى الكناية و قيل فى هذا المقام ان الكناية كما يقال جاء حاتم و يراد به لازمه أى جواد لا الشخص المسمى بحاتم و يقال رأيت ابا لهب أى جهنميا و فيه نظر لانه حينئذ يكون استعارة لا كناية على ما سيجئ ولو كان المراد ما ذكره لكان قولنا فعل هذا الرجل كذا مشيرا إلى كافر و قولنا أبو جهل فعل كذا كناية عن الجهنمى و لم يقل به احد. و مما يدل على فساد ذلك انه مثل صاحب المفتاح و غيره فى هذه الكناية، بقوله تعالى [تبت يدا ابي لهب] و لا شك ان المراد به الشخص المسمى بابى لهب لا كافر آخر (أو ايهام استلذاذه) أى وجدان العلم لذيذا نحو قوله. بالله يا ظبيات القاع قلن لنا * ليلاى منكن ام ليلى من البشر (أو التبرك به) نحو الله الهادى، و محمد الشفيح، أو نحو ذلك، كالتفؤل و التطير و التسجيل على السامع و غيره مما يناسب اعتباره فى الاعلام. (وبالموصولية) أى تعريف المسند إليه بايراده اسم موصول (لعدم علم المخاطب بالاحوال المختصة به سوى الصلة كقولك الذى كان معنا امس رجل عالم) و لم يتعرض المصنف لما لا يكون للمتكلم أو لكليهما علم بغير الصلة نحو الذين فى بلاد المشرق لا اعرفهم أو لا نعرفهم لقله جدوى مثل هذا

التصريح بالاسم أو زيادة التقرير) أى تقرير الغرض المسوق له الكلام و قيل تقرير المسند و قيل المسند إليه (نحو ورودته) أى يوسف عليه السلام و المرادوة مفاعلة من راد يرود جاء و ذهب و كان المعنى خادعته عن نفسه و فعلت فعل المخادع لصاحبه عن الشئ الذى لا يريد ان يخرج من يده يحتال عليه ان يأخذ، منه و هى عبارة عن التمحل لموافقته اياها و المسند إليه هو قوله (التي هو فى بيتها عن نفسه) متعلق براودته، فالغرض المسوق له الكلام، نزاهة يوسف عليه السلام، و طهارة ذيله، و المذكور ادل عليه من امرأة العزيز أو زليخا، لانه إذا كان فى بيتها و تمكن من نيل المراد منها و لم يفعل كان غاية فى النزاهة و قيل هو تقرير للمراودة لما فيه من فرط الاختلاط و الالفه و قيل تقرير للمسند إليه لامكان وقوع الابهام و الاشتراك فى امرأة العزيز أو زليخا و المشهور ان الآيه مثال لزيادة التقرير فقط. و ظنى انها مثال لها و لاستهجان التصريح بالاسم و قد بينته فى الشرح (أو التفخيم) أى التعظيم و التهويل (نحو فغشيه من اليم ما غشيه) فان فى هذا الابهام من التفخيم ما لا يخفى (أو تنبيه المخاطب على خطأ نحو ان الذين ترونهم) أى تظنونهم (اخوانكم، يشفى غليل صدورهم ان تصرعوا) أى تهلکوا و تصابوا بالحوادث. ففيه من التنبيه على خطائهم فى هذا الظن ما ليس فى قولك ان القوم الفلانى (أو الايماء) أى الاشارة (إلى وجه بناء الخبر) أى إلى طريقة. تقول: عملت هذا العمل على وجه عملك و على جهته أى على طرزه و طريقته يعنى تأتى بالموصول و الصلة للاشارة إلى ان بناء الخبر عليه من أى وجه و اى طريق من الثواب و العقاب و المدح و الذم و غير ذلك (نحو ان الذين يستكبرون عن عبادتى) فان فيه ايماء إلى ان الخبر المبني عليه امر من جنس العقاب و الاذلال و هو قوله تعالى سيدخلون جهنم

داخرين و من الخطاء فى هذا المقام تفسير الوجه فى قوله إلى وجه بناء الخبر بالعله و

السبب و قد استوفينا ذلك فى الشرح. (ثم انه) أى الايماء إلى وجه بناء الخبر لا مجرد جعل المسند إليه موصولاً كما سبق إلى بعض الاوهام (ربما جعل ذريعة) أى وسيلة (إلى التعريض بالتعظيم لشأنه) أى لشان الخبر (نحو ان الذى سمك) أى رفع (السماء بنى لنا بيتاً) اراد به الكعبة أو بيت الشرف و المجد (دعائمه اعز و اطول) من دعائم كل بيت. ففى قوله ان الذى سمك السماء ايماء إلى ان الخبر المبنى على امر من جنس الرفع و البناء عند من له ذوق سليم. ثم فيه تعريض بتعظيم بناء بيته لكونه فعل من رفع السماء التى لا بناء اعظم منها و ارفع (أو) ذريعة إلى تعظيم (شان غيره) أى غير الخبر (نحو الذين كذبوا شعبياً كانوا هم الخاسرين). ففيه ايماء إلى ان الخبر المبنى عليه مما ينبى عن الخيبة و الخسران و تعظيم لشان شعيب عليه السلام. و ربما يجعل ذريعة إلى الاهانة لشان الخبر نحو ان الذى لا يحسن معرفة الفقه قد صنف فيه أو لشان غيره نحو ان الذى يتبع الشيطان فهو خاسر و قد يجعل ذريعة إلى تحقق الخبر أى جعله محققاً ثابتاً نحو. ان التى ضربت بيتاً مهاجرة * بكوفة الجند غالت ودها غول فان فى ضرب البيت بكوفة و المهاجرة إليها بماء إلى ان طريق بناء الخبر مما ينبى عن زوال المحبة و انقطاع المودة. ثم انه يحقق زوال المودة و يقرره حتى كأنه برهان عليه و هذا معنى تحقيق الخبر و هو مفقود فى مثل ان الذى سمك السماء إذ ليس فى رفع الله السماء تحقيق و تثبت لبنائه لهم بيتاً فظهر الفرق بين الايماء و تحقيق الخبر. (و بالاشارة) أى تعريف المسند إليه بايراده اسم الاشارة (لتمييزه) أى

ص ٥٣

المسند إليه (اكمل تمييز) لغرض من الاغراض (نحو هذا أبو الصقر فرداً) نصب على المدح أو على الحال (فى محاسنه)، من نسل شيان بين الضال و السلم و هما شجرتان بالبادية يعنى يقيمون بالبادية لان فقد العز فى الحضر (أو التعريض بغاوة السامع) حتى كأنه لا يدرك غير المحسوس (كقوله اولئك آبايى فجننى بمثلهم * إذا جمعنا يا جرير المجامع (أو بيان حاله) أى المسند إليه (فى القرب أو البعد أو التوسط كقولك هذا أو

ذاك أو ذلك زيد). و آخر ذكر التوسط؟ لانه انما يتحقق بعد تحقق الطرفين، و امثال هذه المباحث تنظر فيها اللغه، من حيث انها تبين ان هذا مثال للقريب، و ذاك للمتوسط و ذلك لبعيد، و علم المعانى من حيث انه إذا اريد بيان قرب المسند إليه يؤتى بهذا و هو زائد على اصل المراد الذى هو الحكم على المسند إليه المذكور المعبر عنه بشئ يوجب تصويره على أى وجه كان (أو تحقيره) أى تحقير المسند إليه (بالقرب نحو هذا الذى يذكر آلهتكم أو تعظيمه بالبعد نحو ألم ذلك الكتاب) تنزيلا لبعده درجته و رفعه محله منزلة بعد المسافة (أو تحقيره بالبعد كما يقال ذلك اللعين فعل كذا) تنزيلا لبعده عن ساحة عز الحضور و الخطاب منزلة بعد المسافة و لفظ ذلك صالح للإشارة إلى كل غائب، عينا كان أو معنى، و كثير ما يذكر المعنى الحاضر المتقدم الحاضر بلفظ ذلك لان المعنى غير مدرك بالحس فكأنه بعيد (أو للتنبيه) أى تعريف المسند إليه بالإشارة للتنبيه (عند تعقيق المشار إليه باوصاف) أى عند ايراد الاوصاف على عقب المشار إليه يقال عقبه فلان إذا جاء على عقبه. ثم تعديه بالباء إلى المفعول الثانى و تقول عقبته بالشئ إذا جعلت الشئ على عقبه و بهذا ظهر فساد ما قيل ان معناه عند جعل اسم الإشارة بعقب اوصاف (على انه) متعلق بالتنبيه أى للتنبيه على ان المشار إليه (جدير بما يرد به بعده) أى بعد اسم

ص ٥٤

الإشارة (من اجلها) متعلق بجدير أى حقيق بذلك لاجل الاوصاف التى ذكرت بعد المشار إليه (نحو) الذين يؤمنون بالغيب و يقيمون الصلوة إلى قوله [اولئك على هدى من ربهم و اولئك هم المفلحون] عقب المشار إليه و هو اللذين يؤمنون باوصاف متعددة من الايمان بالغيب و اقامة الصلاة و غير ذلك. ثم عرف المسند إليه بالإشارة تنبيها على ان المشار إليهم احق بما يرد بعد اولئك و هو كونهم على الهدى عاجلا و الفوز بالفلاح آجلا من اجل اتصافهم بالاوصاف المذكورة (وباللام) أى تعريف المسند إليه باللام (للإشارة إلى معهود) أى إلى حصه من الحقيقه معهوده بين المتكلم و المخاطب واحدا

كان أو اثنين أو جماعة يقال عهدت فلانا إذا ادركته و لقيته و ذلك لتقدم ذكره صريحا أو كناية (نحو و ليس الذكر كالانثى أى ليس) الذكر (الذى طلبت) امرأة عمران (كالتى) أى كالانثى التى (وهبت) تلك الانثى (لها) أى لامرأة عمران فالانثى اشارة إلى ما تقدم ذكره صريحا فى قوله تعالى [قالت رب انى و ضعته انثى]، لكنه ليس بمسند إليه و الذكر اشارة إلى ما سبق ذكره كناية فى قوله تعالى [رب انى نذرت لك ما فى بطنى محررا]، فان لفظه ما وان كان يعم الذكور و الاناث لكن التحرير و هو ان يعتق الولد لخدمة بيت المقدس انما كان للذكور دون الاناث و هو المسند إليه. لخدمة بيت المقدس انما كان للذكور دون الاناث و هو المسند إليه و قد يستغنى عن ذكره لتقدم علم المخاطب به نحو خرج الامير إذا لم يكن فى البلد الا امير واحد (أو) للاشارة (إلى نفس الحقيقة) و مفهوم المسمى من غير اعتبار لما صدق عليه من الافراد (كقولك الرجل خير من المرأة و قد يأتى) المعرف بلام الحقيقة (لواحد) من الافراد (باعتبار عهديته للذهن) لمطابقتها ذلك الواحد مع الحقيقة يعنى يطلق المعرف بلام الحقيقة الذى هو موضوع للحقيقة المتخذة فى الذهن على فرد موجود من الحقيقة باعتبار كونه معهودا فى الذهن و جزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلى الطبيعى على كل جزئى من جزئياته و ذلك عند قيام قرينه داله على أنه ليس القصد إلى نفس الحقيقة من حيث

ص ٥٥

هى هى بل من حيث الوجود و لا من حيث وجودها فى ضمن جميع الافراد بل بعضها غير معين (كقولك ادخل السوق حيث لا عهد) فى الخارج و مثله قوله تعالى [واخاف ان يأكله الذئب] (وهذا فى المعنى كالنكرة) وان كان فى اللفظ يجرى عليه احكام المعارف من وقوعه مبتدأ وذا حال و وصفا للمعرفة و موصوفا بها و نحو ذلك و انما قال كالنكرة لما بينهما من تفاوت ما و هو ان النكرة معناه بعض غير معين من جملة الحقيقة و هذا معناه نفس الحقيقة. و انما تستفاد البعضية من القرينه كالدخول و الاكل فالمجرد و ذو اللام بالنظر إلى القرينه سواء و بالنظر إلى انفسهما مختلفان و لكونه فى المعنى

كالنكرة قد يعامل معاملة النكرة و يوصف بالجملة كقوله و لقد امر على اللثيم يسبنى.
(وقد يفيد) المعرف باللام المشار بها إلى الحقيقة (الاستغراق نحو ان الانسان لفي خسر)
اشير باللام إلى الحقيقة لكن لم يقصد بها الماهية من حيث هي و لا من حيث تحققها
فى ضمن بعض الافراد بل فى ضمن الجميع بدليل صحة الاستثناء الذى شرطه دخول
المستثنى فى المستثنى منه لو سكت عن ذكره فاللام التى لتعريف العهد الذهنى أو
الاستغراق هى لام الحقيقة حمل على ما ذكرناه بحسب المقام و القرينة و لهذا قلنا ان
الضمير فى قوله يأتى و قد يفيد عائد إلى المعرف باللام المشار بها إلى الحقيقة و لا بد
فى لام الحقيقة من ان يقصد بها الاشارة إلى الماهية باعتبار حضورها فى الذهن لتمييز
عن اسماء الاجناس النكرات مثل الرجعى و رجعى و إذا اعتبر الحضور فى الذهن فوجه
امتيازه عن تعريف العهد ان لام العهد اشارة إلى حصه معينه من الحقيقة واحدا كان أو
اثنين أو جماعة و لام الحقيقة اشارة إلى نفس الحقيقة من غير نظر إلى؟؟ فليتأمل. (وهو)
أى الاستغراق (ضربان حقيقى) و هو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب اللغة (نحو
عالم الغيب و الشهادة أى كل غيب و شهادة و عرفى) و هو ان يراد كل فرد مما يتناوله
اللفظ بحسب متفاهم العرف (نحو جمع الامير الصاعه أى صاعه بلده أو) اطراف
(مملكته) لانه المفهوم عرفا لا صاعه الدنيا.

ص ٥٦

قيل المثال مبنى على مذهب المازنى و الا فاللام فى اسم الفاعل عند غيره موصول، و فيه
نظر لان الخلاف انما هو فى اسم الفاعل و المفعول بمعنى الحدوث دون غيره نحو
المؤمن و الكافر و العالم و الجاهل لانهم قالوا هذه الصفة فعل فى صورة الاسم فلا بد فيه
من معنى الحدوث ولو سلم فالمراد تقسيم مطلق الاستغراق سواء كان بحرف التعريف أو
غيره و الموصول ايضا مما يأتى للاستغراق نحو اكرم الذين يأتونك الا زيدا و اضرب
القاعدين و القائمين الا عمرا و هذا ظاهر (واستغراق المفرد) سواء كان بحرف التعريف
أو غيره (اشمل) من استغراق المثنى و المجموع بمعنى انه يتناول كل واحد واحد من

الافراد و المثنى انما يتناول كل اثنين اثنين و الجمع انما يتناول كل جماعة جماعة (بدليل صحة لا رجال فى الدار إذا كان فيها رجل أو رجلان دون لا رجل) فانه لا يصح إذا كان فيها رجل أو رجلان و هذا فى النكرة المنفية مسلم و اما فى المعرف باللام فلا نسلم بل الجمع المعرف بلام الاستغراق يتناول كل واحد من الافراد على ما ذكره اكثر ائمة الاصول و النحو ودل عليه الاستقراء و اشار إليه ائمة التفسير و قد اشبعنا الكلام فى هذا المقام فى الشرح فليطالع ثمة و لما كان ههنا مظنة اعتراض و هو ان افراد الاسم يدل على وحدة معناه و الاستغراق يدل على تعدده و هما متنافيان اجاب عنه بقوله (ولا تنافى بين الاستغراق و افراد الاسم لان الحرف) الدال على الاستغراق كحرف النفى و لام التعريف (انما يدخل عليه) أى على الاسم المفرد حال كونه (مجردا عن) الدلالة على (معنى الواحدة) و امتناع وصفه بنعت الجمع للمحافظة على التشاكل اللفظى (ولانه) أى المفرد الداخلى عليه حرف الاستغراق (بمعنى كل فرد لا مجموع الافراد و لهذا امتنع وصفه بنعت الجمع) عند الجمهور وان حكاها الاخفش فى نحو اهلك الناس الدينار الصفر و الدرهم البيض. (وبالاضافة) أى تعريف المسند إليه بالاضافة إلى شئ من المعارف (لانها) أى الاضافة (اخصر طريق) إلى احضاره فى ذهن السامع (نحو هواى) أى مهوى ص ٥٧

وهذا اخصر من الذى اهواه و نحو ذلك و الاختصار مطلوب لضيق المقام و فرط السأمة لكونه فى السجن و الحبيب على الرحيل (مع الركب اليمانيين مصعد) أى مبعده ذاهب فى الارض و تمامه جنيب و جثمانى بمكة موثق. الجنيب المجنون المستتبع و الجثمان الشخص و الموثق المقيد و لفظ البيت خبر و معناه تأسف و تحسر. (أو لتضمنها) أى التضمن الاضافة (تعظيما لشان المضاف إليه أو المضاف أو غيرهما كقولك) فى تعظيم المضاف إليه (عبدى حضر) تعظيما لك بان لك عبدا (أو) فى تعظيم المضاف (عبد الخليفة ركب) تعظيما للعبد بانه عبد الخليفة (أو) فى تعظيم غير المضاف و المضاف إليه (عبد السلطان عندى) تعظيما للمتكلم بان عبد السلطان عنده و هو غير المسند إليه

المضاف و غير ما اضيف المسند إليه و هذا معنى قوله أو غيرهما. (أو) لتضمنها (تحقيرا)
للمضاف (نحو ولد الحجام حاضر) أو المضاف إليه نحو ضارب زيد حاضر أو غيرهما
نحو ولد الحجام جليس زيد أو لا غنائها عن تفصيل متعذر نحو اتفق اهل الحق على كذا
أو متعسر نحو اهل البلد فعلوا كذا أو لانه يمنع عن التفصيل مانع مثل تقديم البعض على
بعض نحو علماء البلد حاضرون إلى غير ذلك من الاعتبارات. (واما تنكيره) أى تنكير
المسند إليه (فللافراد) أى للقصد إلى فرد مما يقع عليه اسم الجنس (نحو و جاء رجل من
اقصى المدينة يسعى أو النوعية) أى للقصد إلى نوع منه (نحو و على ابصارهم غشاوة)
أى نوع من الاغطية و هو غطاء التعامى عن آيات الله تعالى، وفى المفتاح انها للتعظيم أى
غشاوة عظيمة (أو التعظيم أو التحقير كقوله له حاجب) أى مانع عظيم (فى كل امر يشينه)
أى يعيبه (وليس له عن طالب العرف حاجب) أى مانع حقير فكيف بالتعظيم (أو التكثير
كقولهم ان له لابلا وان له لغنما أو التقليل نحو و رضوان من الله اكبر).

ص ٥٨

و الفرق بين التعظيم و التكثير ان التعظيم بحسب ارتفاع الشان و علو الطبقة و التكثير
باعتبار الكميات و المقادير تحقيقا كما فى الابل أو تقديرا كما فى الرضوان و كذا
التحقير و التقليل، و للاشارة إلى ان بينهما فرقا قال (وقد جاء) التنكير (للتعظيم و التكثير
نحو ان يكذبوك فقد كذبت رسل) من قبلك (أى رسل ذووا عدد كثير) هذا ناظر إلى
التكثير (و) ذووا (آيات عظام) هذا ناظر إلى التعظيم و قد يكون للتحقير و التقليل معانحو
حصل لى منه شئ أى حقير قليل (ومن تنكير غيره) أى غير المسند إليه (للأفراد أو
النوعية نحو و الله خلق كل دابة من ماء) أى كل فرد من افراد الدواب من نطفة معينة هى
نطفة ابيه المختصة به أو كل نوع من انواع الدواب من نوع من انواع المياه و هو نوع
النطفة التى تختص بذلك النوع من الدابة (و) من تنكير غيره (للتعظيم نحو فأذنوا بحرب
من الله و رسوله) أى حرب عظيم. (وللتحقير نحو ان نظن الاظنا) أى ظنا حقيرا ضعيفا إذا
الظن مما يقبل الشدة و الضعف فالمفعول المطلق ههنا للنوعية لا للتأكيد و بهذا الاعتبار

صح وقوعه بعد الاستثناء مفرغا مع الامتناع نحو ما ضربته الا ضربا على ان يكون المصدر للتأكيد لان مصدر ضربته لا يحتمل غير الضرب و المستثنى منه يجب ان يكون متعددا ليشمل المستثنى و غيره. و اعلم انه كما ان التنكير الذى فى معنى البعضية يقيد التعظيم فكذلك صريح لفظه البعض كما فى قوله تعالى [ورفع بعضهم درجات] اراد محمدا صلى الله عليه و آله ففى هذا الابهام من تفخيم فضله و اعلاء قدره ما لا يخفى. (واما وصفه) أى وصف المسند إليه، و الوصف قد يطلق على نفس التابع المخصوص و قد يطلق بمعنى المصدر و هو الانسب ههنا و اوفق بقوله و اما بيانه و اما الابدال عنه أى و اما ذكر النعت له (فلكونه) أى الوصف بمعنى المصدر و الاحسن ان يكون بمعنى النعت على ان يراد باللفظ احد معنييه و بضميره معناه الآخر على

ص ٥٩

ما سيجئ فى البديع (مبينا له) أى للمسند إليه. (كاشفا عن معناه كقولك الجسم الطويل العريض العميق يحتاج إلى فراغ يشغله) فان هذه الاوصاف مما يوضح الجسم و يقع تعريفها له (ومثله فى الكشف) أى مثل هذا القول فى كون الوصف للكشف و الايضاح وان لم يكن وصفا للمسند إليه (قوله الالعمى الذى يظن بك الظن كان قد رأى و قد سمعا) فان الالعمى معناه الذكى المتوقد و الوصف بعده مما يكشف معناه و يوضحه. لكنه ليس بمسند إليه لانه اما مرفوع على انه خبر ان فى البيت السابق اعنى قوله ان الذى جمع السماحة و النجدة و البر و التقى جمعا أو منصوب على انه صفة لاسم ان أو بتقدير اعنى و خبر ان حينئذ فى قوله بعد عدة آيات شعر اودى فلا تنفع الاشاحة من امر لمرء يحاول البدعا (أو) لكون الوصف (مخصصا للمسند إليه أى مقللا اشتراكه أو رافعا احتمالاه، وفى عرف النحاة التخصيص عبارة عن تقليل الاشتراك فى النكرات و التوضيح عبارة عن رفع الاحتمال الحاصل فى المعارف (نحو زيد التاجر عندنا) فان وصفه بالتاجر يرفع احتمال التاجر و غيره (أو) لكون الوصف (مدحا أو ذما نحو جاءنى زيد العالم أو الجاهل حيث يتعين الموصوف) اعنى زيدا (قبل ذكره) أى ذكر الوصف والا لكان

الوصف مخصصا (أو) لكونه (تأكيدا نحو امس الدابر كان يوما عظيما) فان لفظ الامس مما يدل على الدبور و قد يكون الوصف لبيان المقصود و تفسيره كقوله تعالى [وما من دابة في الارض و لا طائر يطير بجناحيه] حيث وصف دابة و طائرا بما هو من خواص الجنس لبيان ان القصد منهما إلى الجنس دون الفرد و بهذا الاعتبار افاد هذا الوصف زيادة التعميم و الاحاطة. (واما توكيده) أى توكيد المسند إليه (فللتقرير) أى تقرير المسند إليه أى تحقيق مفهومه و مدلوله اعنى جعله مستقرا محققا ثابتا بحيث لا يظن به غيره نحو جاءنى زيد زيد إذا ظن المتكلم غفلة السامع عن سماع لفظ المسند إليه أو عن حملة

ص ٦٠

على معناه، و قيل المراد تقرير الحكم نحو انا عرفت أو المحكوم عليه نحو انا سعيت فى حاجتك وحدى أو لا غيرى، و فيه نظر لانه ليس من تأكيد المسند إليه فى شىء، إذ تأكيد المسند إليه لا يكون التقرير الحكم قط و سيصرح المصنف رحمه الله بهذا (أو لدفع توهم التجوز) أى التكلم بالمجاز نحو قطع اللص الامير الامير أو نفسه أو عينه لئلا يتوهم ان اسناد القطع إلى الامير مجاز و انما القاطع بعض غلمانه (أو) لدفع توهم (السهو) نحو: جاءنى زيد زيد، لئلا يتوهم ان الجايى غير زيد و انما ذكر زيدا على سبيل السهو (أو) لدفع توهم (عدم الشمول) نحو جاءنى القوم كلهم أو اجمعون لئلا يتوهم ان بعضهم لم يجرى الا انك لم تعتد بهم أو انك جعلت الفعل الواقع من البعض كالواقع من الكل بناء على انهم فى حكم شخص واحد كقولك بنو فلان قتلوا زيدا و انما قتله واحد منهم. (واما بيانه) أى تعقيب المسند إليه بعطف البيان (فلا يوضحه باسم مختص به نحو قدم صديقك خالد) و لا يلزم ان يكون الثانى اوضح لجواز ان يحصل الايضاح من اجتماعها و قد يكون عطف البيان بغير اسم مختص به كقوله و المؤمن العائذات الطير يمسحها * ركبان مكة بين الغيل و السند فان الطير عطف بيان للعائذات مع انه ليس اسما يختص بها و قد يجرى عطف البيان لغير الايضاح كما فى قوله تعالى [جعل الله الكعبة البيت الحرام

قياماً للناس] ذكر صاحب الكشاف ان البيت الحرام عطف بيان للكعبة جئ به للمدح لا للايضاح كما تجئ الصفة لذلك. (واما الابدال منه) أى من المسند إليه (فلزيادة التقرير) من اضافة المصدر إلى المفعول أو من اضافة البيان أى الزيادة التى هى التقرير و هذا من عادة افتنان صاحب المفتاح حيث قال فى التأكيد للتقرير و ههنا لزيادة التقرير. ومع هذا فلا يخلو عن نكتة لطيفة و هى الايماء إلى ان الغرض من البدل، هو ان يكون مقصودا بالنسبة و التقرير زيادة تحصل تبعا وضمنا بخلاف التأكيد، فان

ص ٦١

الغرض منه نفس التقرير و التحقيق (نحو جاءنى اخوك زيد) فى بدل الكل و يحصل التقرير بالتكرير (و جاءنى القوم اكثرهم) فى بدل البعض (وسلب زيد ثوبه) فى بدل الاشتمال. و بيان التقرير فيهما ان المتبوع يشتمل على التابع اجمالا حتى كأنه مذكور. اما فى البعض فظاهر و اما فى الاشتمال فلان معناه ان يشمل المبدل منه على البدل لا كاشتمال الظرف على المظروف بل من حيث كونه مشعرا به اجمالا و متقاضيا له بوجه ما بحيث تبقى النفس عند ذكر المبدل منه متشوقة إلى ذكره منتظرة له. و بالجملة يجب ان يكون المتبوع فيه بحيث يطلق و يراد به التابع نحو اعجبنى زيد إذا اعجبك علمه بخلاف ضربت زيدا إذا ضربت حماره، و لهذا صرحوا بان نحو جاءنى زيد اخوه بدل غلط لا بدل اشتمال كما زعم بعض النحاة ثم بدل البعض و الاشتمال بل بدل الكل ايضا لا يخلو عن ايضاح و تفسير و لم يتعرض لبدل الغلط لانه لا يقع فى فصيح الكلام. (واما العطف) أى جعل الشئ معطوفا على المسند إليه (فلتفصيل المسند إليه مع اختصار نحو جاءنى زيد و عمرو) فان فيه تفصيلا للفاعل، بانه زيد و عمرو، من غير دلالة على تفصيل الفعل، بان المجيئين كانا معا، أو متربين مع مهلة أو بلا مهلة. و احتراز بقوله مع اختصار عن نحو جاءنى زيد، و جاءنى عمرو، فان فيه تفصيلا للمسند إليه، مع انه ليس من عطف المسند إليه و ما يقال من انه احتراز عن نحو جاءنى زيد، جاءنى عمرو، من غير عطف، فليس بشئ، إذ ليس فيه دلالة على تفصيل المسند إليه، بل يحتمل ان يكون اضرابا عن الكلام

الاول ونص عليه الشيخ فى دلائل الاعجاز. (أو) لتفصيل (المسند) بانه قد حصل من احد المذكورين اولاً، و من الاخر بعده مع مهلة أو بلا مهلة (كذلك) أى مع اختصار.

ص ٦٢

واحترز بقوله كذلك عن نحو جاءنى زيد و عمرو بعده بيوم أو سنة (نحو جاءنى زيد فعمرو أو ثم عمرو أو جاءنى القوم حتى خالد) فالثلاثة تشترك فى تفصيل المسند الا ان الفاء تدل على التعقيق من غير تراخ و ثم على التراخى و حتى على ان اجزاء ما قبلها مترتبة فى الذهن من الاضعف إلى الاقوى أو بالعكس. فمعنى تفصيل المسند فيها ان يعتبر تعلقه بالمتبوع اولاً و بالتابع ثانياً من حيث انه اقوى من اجزاء المتبوع أو اضعفها و لا يشترط فيها الترتيب الخارجى. فان قلت فى هذه الثلاثة ايضاً تفصيل للمسند إليه فلم لم يقل أو لتفصيلهما معاً. قلت فرق بين ان يكون الشئ حاصلًا من شئ و بين ان يكون الشئ مقصوداً منه و تفصيل المسند إليه فى هذه الثلاثة وان كان حاصلًا لكن ليس العطف بهذه الثلاثة لاجله لان الكلام إذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات أو النفى فهو الغرض الخاص و المقصود من الكلام فى هذه الامثلة تفصيل المسند إليه كانه امر كان معلوماً و انما سيق الكلام لبيان ان مجئ احدهما كان بعد الاخر فليتأمل و هذا البحث مما اورده الشيخ فى دلائل الاعجاز و وصى بالمحافظة عليه (اورد السامع) عن الخطاء فى الحكم (إلى الصواب نحو جاءنى زيد لا عمرو) لمن اعتقد ان عمروا جاءك دون زيد أو انهما جاآك جميعاً ولكن ايضاً للرد إلى الصواب الا انه لا يقال لنى الشركة حتى ان نحو ما جاءنى زيد لكن عمرو انما يقال لمن اعتقد ان زيدا جاءك دون عمرو، لا لمن اعتقد انهما جاآك جميعاً. وفى كلام النحاء ما يشعر بانه انما يقال لمن اعتقد انتفاء المجئ عنهما جميعاً (أو صرف الحكم) عن المحكوم عليه (إلى) محكوم عليه (آخر نحو جاءنى زيد بل عمرو أو ما جاءنى زيد بل عمرو) فان بل للاضراب عن المتبوع و صرف الحكم إلى التابع و معنى الاضراب عن المتبوع ان يجعل فى حكم المسكوت عنه لا ان ينفى عنه الحكم قطعاً خلافاً لبعضهم و معنى صرف الحكم فى المثبت ظاهر و كذا فى المنفى ان

جعلناه بمعنى نفى الحكم عن التابع و المتبوع فى حكم المسكوت عنه أو متحقق الحكم
له حتى يكون

ص ٦٣

معنى ما جاءنى زيد بل عمرو ان عمرو لم يجيئ و عدم مجيئ زيد زيد و مجيئه على
الاحتمال أو مجيئه محقق كما هو مذهب المبرد وان جعلناه بمعنى ثبوت الحكم للتابع
حتى يكون معنى ما جاءنى زيد بل عمرو ان عمرو جاءك كما هو مذهب الجمهور.
ففيه اشكال (أو للشك) من المتكلم (أو التشكيك للسامع) أى ايقاعه فى الشك (نحو
جاءنى زيد أو عمرو) أو للابهام نحو قوله تعالى و انا أو اياكم لعلى هدى اوفى ضلال
مبين، أو للتخير أو للاباحة نحو ليدخل الدار زيد أو عمرو و الفرق بينهما ان فى الاباحة
يجوز الجمع بينهما بخلاف التخير و اما فصله: أى تعقيب المسند إليه بضمير الفصل، و
انما جعله من احوال المسند إليه، لانه يقترن به اولا، و لانه فى المعنى عبارة عنه، وفى
اللفظ مطابق له (فلتخصيصه) أى المسند إليه (بالمسند) يعنى لقصر المسند على المسند
إليه، لان معنى قولنا: زيد هو القائم، ان القيام مقصور على زيد لا يتجاوزه إلى عمرو،
فالباء فى قوله فلتخصيصه بالمسند مثلها فى قولهم، خصصت فلانا بالذكر، أى: ذكرته
دون غيره، كانك جعلته من بين الاشخاص مختصا بالذكر، أى منفردا به، و المعنى ههنا
جعل المسند إليه من بين ما يصح اتصافه بكونه مسندا إليه مختصا بان يثبت له المسند
كما يقال: فى اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة و لا نعبد غيرك و اما تقديمه: أى تقديم
المسند إليه (فلكون ذكره اهم) و لا يكفى فى التقديم مجرد ذكر الاهتمام بل لابد من ان
يبين ان الاهتمام من أى جهة و باى سبب فلذا فصله بقوله: (اما لانه) أى تقديم المسند
إليه (الاصل) لانه المحكوم عليه و لا بد من تحققه قبل الحكم فقصدوا ان يكون فى
الذكر ايضا مقدما (ولا مقتضى للعدول عنه) أى عن ذلك الاصل إذ لو كان امر يقتضى
العدول عنه فلا يقدم كما فى الفاعل فان مرتبة العامل التقدم على المعمول، (واما ليتمكن
الخبر فى ذهن السامع، لان فى المبتدأ تشويقا إليه) أى الخبر

(كقوله و الذى حارت البريه فيه حيوان مستحدث من جماد) يعنى تحيرت الخلائق فى المعاد الجسمانى و النشور الذى ليس بنفسانى بدليل ما قبله بان امر الاله و اختلف الناس فداع إلى ضلال و هاد يعنى بعضهم يقول بالمعاد، و بعضهم لا يقول به. (واما التعجيل المسره أو المساءة للتفاؤل) عله لتعجيل المسره (أو التطير) عله لتعجيل المساءة (نحو سعد فى دارك) لتعجيل المسره (والسفاح فى دار صديقك) لتعجيل المساءة. (واما لايهام انه) أى المسند إليه (لا يزول عن خاطر) لكونه مطلوباً (أو انه يستلذ به) لكونه محبوباً (أو لنحو ذلك) كاظهار تعظيمه أو تحقيره أو ما اشبه ذلك قال (عبد القاهر و قد يقدم) المسند إليه (ليفيد) التقديم (تخصيصه بالخبر الفعلى) أى لقصر الخبر الفعلى عليه (ان ولى) المسند إليه (حرف النفى) أى وقع بعدها بلا فصل (نحو ما انا قلت هذا أى لم اقله مع انه مقول لغيرى). فالتقديم يفيد نفي الفعل عن المتكلم، و ثبوته لغيره على الوجه الذى نفي عنه من العموم أو الخصوص، و لا يلزم ثبوته لجميع من سواك، لان التخصيص ههنا انما هو بالنسبة إلى من توهم المخاطب اشتراكك معه فى القول أو انفرادك به دونه. (و لهذا أى و لأن التقديم يفيد التخصيص و نفي الحكم عن المذكور، مع ثبوته للغير (لم يصح ما انا قلت) هذا (ولا غيرى). لان مفهوم ما انا قلت ثبوت قائلته هذا القول لغير المتكلم، و منطوق لا غيرى نفيها عنه و هما متناقضان (ولا ما انا رأيت احدا) لانه يقتضى ان يكون انسان غير المتكلم، قد رأى كل احد من الانسان لانه قد نفي عن المتكلم الرؤيه على وجه العموم فى المفعول فيجب ان يثبت لغيره على وجه العموم فى المفعول ليتحقق تخصيص المتكلم بهذا النفى (ولا ما انا ضربت إلا زيدا) لانه يقتضى ان يكون انسان غيرك قد ضرب كل احد سوى زيد لان المستثنى منه مقدر عام و كل ما نفيته عن المذكور على وجه الحصر يجب ثبوته لغيره تحقيقاً لمعنى الحصر ان عاماً فعام وان خاصاً فخاص. وفى هذا المقام مباحث نفيسه و شحنا بها فى الشرح (والا) أى وان لم يل المسند

إليه حرف النفي بان لا يكون فى الكلام حرف النفى أو يكون حرف النفى متأخرا عن المسند إليه (فقد يأتى) التقديم (للتخصيص) ردا (على من زعم انفراد غيره) أى غير المسند إليه المذكور (به) أى فى الخبر الفعلى (أو) زعم (مشاركته) أى مشاركة الغير (فيه) أى فى الخبر الفعلى (نحو انا سعت فى حاجتك) لمن زعم انفراد الغير بالسعى، فىكون قصر قلب أو زعم مشاركته لك فى السعى، فكيون قصر افراد (ويؤكد على الاول) أى على تقدير كونه ردا على من زعم انفراد الغير (بنحو لا غيرى) مثل لا زيد و لا عمرو و لا من سواى لانه الدال صريحا على نفي شبهة لان الفعل صدر عن الغير. (و) يؤكد (على الثانى) أى على تقدير كونه ردا على من زعم المشاركة (بنحو وحدى) مثل منفردا أو متوحدا أو غير مشارك أو غير ذلك لانه الدال صريحا على ازالة شبهة اشتراك الغير فى الفعل و التأكيد انما يكون لدفع شبهة خالجت قلب السامع (وقد يأتى لتقوى الحكم) و تقريره فى ذهن السامع دون التخصص (نحو هو يعطى الجزيل) قصدا إلى تحقيق انه يفعل اعطاء الجزيل و سيرد عليك تحقيق معنى التقوى (وكذا إذا كان الفعل منفيا) فقد يأتى التقديم للتخصيص و قد يأتى للتقوى. فالاول نحو انت ما سعت فى حاجتى قصدا إلى تخصيصه لعدم السعى و الثانى (نحو انت لا تكذب) و هو لتقوية الحكم المنفى. و تقريره (فانه اشد لنفى الكذب من لا تكذب) لما فيه من تكرار الاسناد المفقود فى لا تكذب و اقتصر المصنف على مثال التقوى ليفرع عليه التفرقة بينه و بين تأكيد المسند إليه كما اشار إليه بقوله (وكذا من لا تكذب انت) يعنى انه اشد لنفى الكذب من لا تكذب انت مع ان فيه تأكيدا (لانه) أى لان لفظ انت أو لان لفظ لا تكذب انت (لتأكيد المحكوم عليه) بانه ضمير المخاطب تحقيقا و ليس الاسناد إليه على سبيل السهو أو التجوز أو النسيان (لا) لتأكيد (الحكم) لعدم تكرار الاسناد و هذا الذى ذكر من ان التقديم للتخصيص تارة و للتقوى اخرى إذا بنى الفعل على

معرف (وان بنى الفعل على منكر افاد) التقديم (تخصيص الجنس أو الواحد به) أى
بالفعل (نحو رجل جاءنى أى لا امرأة) فيكون تخصيص جنس (أو رجلان) فيكون
تخصيص واحد و ذلك ان اسم الجنس حامل لمعنيين الجنسيه و العدد المعين اعنى
الواحد ان كان مفردا أو الاثنين ان كان مثنى، و الزائد عليه ان كان جمعا، فاصل النكرة
المفردة ان تكون لواحد من الجنس، فقد يقصد به الواحد فقط و الذى يشعر به كلام
الشيخ فى دلائل الاعجاز ان لا فرق بين المعرفة و النكرة فى ان البناء عليه قد يكون
للتخصيص و قد يكون للتقوى. (وواقفه) أى عبد القاهر (السكاكى على ذلك) أى على
ان التقديم يفيد التخصيص لكن خالفه فى شرائط و تفاصيل فان مذهب الشيخ انه ان ولى
حرف النفى فهو للتخصيص قطعا و الا فقد يكون للتخصيص و قد يكون للتقوى مضمرا
كان الاسم أو مظهرا معرفا كان أو منكرا مثبتا كان الفعل أو منفيا. و مذهب السكاكى انه
ان كان تكرة فهو للتخصيص ان لم يمنع منه مانع وان كان معرفة فان كان مظهرا فليس
الا للتقوى وان كان مضمرا فقد يكون للتقوى و قد يكون للتخصيص من غير تفرقة بين
ما يلى حرف النفى و غيره و الى هذا اشار بقوله (الا انه) أى السكاكى (قال التقديم يفيد
الاختصاص ان جاز تقدير كونه) أى المسند إليه (فى الاصل مؤخرا على انه فاعل معنى
فقط) لا لفظا (تحو انا قمت) فانه يجوز ان يقدر ان اصله قمت انا فيكون انا فاعلا معنى
تأكيدا لفظا (وقدر) عطف على جاز يعنى ان افادة التخصيص مشروط بشرطين. احدهما
جواز التقدير و الاخر ان يعتبر ذلك أى يقدر انه كان فى الاصل مؤخرا (والا) أى وان
لم يوجد الشرطان (فلا يفيد) التقديم (الا تقوى الحكم) سواء (جاز) تقدير التأخير (كما
مر) فى نحو انا قمت (ولم يقدر أو لم يجز) تقدير التأخير اصلا (نحو زيد قام) فانه لا
يجوز ان يقدر ان اصله قام زيد فقدم لما سنذكره و لما كان مقتضى هذا الكلام ان لا
يكون نحو رجل جاءنى مفيدا للتخصيص لانه إذا اخر فهو فاعل لفظا لا معنى استثناءه
السكاكى و اخرجه من هذا الحكم بان ص ٦٧

جعله فى الاصل مؤخرا على انه فاعل معنى لا لفظا بان يكون بدلا من الضمير الذى هو

فاعل لفظا لا معنى و هذا معنى قوله. (واستثنى) السكاكي (المنكر بجعله من باب و اسروا
النجوى الذين ظلموا، أى على القول بالابدال من الضمير) يعنى قدر بان اصل رجل
جاءنى جاءنى رجل على ان رجل ليس بفاعل، بل هو بدل من الضمير فى جاءنى، كما
ذكر فى قوله تعالى [واسروا النجوى الذين ظلموا] ان الواو فاعل و الذين ظلموا بدل منه.
و انما جعله من هذا الباب (لثلا ينتفى التخصيص إذ لا سبب له) أى للتخصيص (وسواه)
أى سوى تقدير كونه مؤخرا فى الاصل على انه فاعل معنى و لولا انه مخصص لما صح
وقوعه مبتدأ (بخلاف المعرف) فانه يجوز وقوعه مبتدأ من غير اعتبار التخصيص، فلزم
ارتكاب هذا الوجه البعيد فى المنكر دون المعرف. فان قيل: فلزمه ابراز الضمير فى مثل
جاءنى رجلا و جاؤنى رجال و الاستعمال بخلاف قلنا ليس مراده ان المرفوع فى قولنا
جاءنى رجل، بدل لافاعل، فانه مما لا يقول به عاقل فضلا عن فاضل، بل المراد ان
المرفوع فى مثل قولنا رجل جاءنى ان يقدر، ان الاصل جاءنى رجل على ان رجلا بدل لا
فاعل، ففى مثل رجال جاؤنى يقدر ان الاصل جاؤنى رجال فليتأمل. (ثم قال) السكاكي
(وشرطه) أى و شرط كون المنكر من هذا الباب، و اعتبار التقديم و التأخير فيه (إذا لم
يمنع من التخصيص مانع كقولك رجل جاءنى على ما مر) ان معناه رجل جاءنى لا امرأة
أو لا رجلا (دون قولهم شر اهر ذا ناب) فان فيه مانعا من التخصيص. (اما على تقدير
الاول) يعنى تخصيص الجنس (فلا متناع ان يراد ان المهر شر لا خير) لان المهر لا يكون
الاشرا و اما على (الثانى) يعنى تخصيص الواحد (فلنبوه عن مظان استعماله) أى لنبو
تخصيص الواحد عن مواضع استعمال هذا الكلام، لانه لا يقصد به ان المهر شر لاشران و
هذا ظاهر.

ص ٦٨

(وإذا قد صرح الائمة بتخصيصه حيث تألوه بما اهر ذا ناب الا شرا فالوجه) أى وجه
الجمع بين قولهم بتخصيصه و قولنا بالمانع من التخصيص (تفضيع شان الشربه بتنكيره) أى
جعل التنكير للتعظيم و التهويل ليكون المعنى شر عظيم فظيع اهر ذا ناب لاشر حقير،

فيكون تخصيصاً نوعياً، و المانع، انما كان من تخصيص الجنس أو الواحد. (وفيه) أى فيما ذهب إليه السكاكى (نظر إذ الفاعل اللفظى و المعنوى) كالتأكيد و البدل (سواء فى امتناع التقديم ما بقيا على حالهما) أى ما دام الفاعل فاعلاً و التابع تابعا بل امتناع تقديم التابع اولى. (فتجوز تقديم المعنوى دون اللفظ تحكماً) و كذا تجوز الفسخ فى التابع دون الفاعل تحكماً لان امتناع تقديم الفاعل هو انما كونه فاعلاً و الا فلا امتناع فى ان يقال: فى نحو زيد قام انه كان فى الاصل قام زيد فقدم زيد و جعل مبتدأ. كما يقال فى جرد قطيفه ان جردا كان فى الاصل، صفة، فقدم و جعل مضافاً، و امتناع تقديم التابع حال كونه تابعا مما اجمع عليه النحاة الا فى ضرورة الشعر، فمنع هذا مكابرة و القول بان فى حالة تقديم الفاعل ليجعل مبتدأ: يلزم خلو الفعل عن الفاعل و هو محال بخلاف الخلو عن التابع فاسد، لان هذا اعتبار محض. (ثم لا نسلم انتفاء التخصيص) فى نحو رجل جاءنى (لو لا تقدير التقديم لحصوله) أى التخصيص (بغيره) أى بغير تقديم التقديم (كما ذكره) السكاكى من التهويل و غيره كالتحقير و التكثير و التقليل و السكاكى وان لم يصرح بان لاسبب للتخصيص سواه لكن لزم ذلك من كلامه حيث قال انما يرتكب ذلك الوجه البعيد عند المنكر لفوات شرط الابتداء و من العجائب ان السكاكى انما ارتكب فى مثل رجل جاءنى ذلك الوجه البعيد لثلا يكون المبتدأ نكرة محضة. و بعضهم يزعم انه عند السكاكى بدل مقدم لا مبتدأ وان الجملة فعلياً لا

ص ٦٩

اسمياً. و يتمسك فى ذلك بتلويحات بعيدة من كلام السكاكى و بما وقع من السهو للشارح العلامة فى مثل زيد قام و عمرو قعد ان المرفوع يحتمل ان يكون بدلاً مقدماً و لا يلتفت إلى تصريحاتهم بامتناع تقديم التوابع حتى قال الشارح العلامة فى هذا المقام ان الفاعل هو الذى لا يتقدم بوجه ما و اما التوابع فتحتمل التقديم على طريق الفسخ و هو ان يفسخ كونه تابعا و يقدم، و اما لا على طريق الفسخ فيمتنع تقديمها ايضاً لاستحالة تقديم التابع على المتبوع من حيث هو تابع فافهم، (ثم لا نسلم امتناع ان يراد المهر شر لا خير)

كيف و قد قال الشيخ عبد القاهر قدم شر لا المعنى ان الذى اهره من جنس الشر لا من جنس الخير. (ثم قال) السكاكى (ويقرب من) قبيل (هو قام زيد قائم فى التقوى لتضمنه) أى لتضمن قائم (الضمير) مثل قام فيحصل للحكم تقوى (وشبهه) أى شبه السكاكى مثل قائم المتضمن للضمير (بالخالى عنه) أى عن الضمير من جهة (عدم تغيره فى التكلم و الخطاب و الغيبة) نحو انا قائم و انت قائم و هو قائم كما لا يتغير الخالى عن الضمير نحو انا رجل و انت رجل و هو رجل و بهذا الاعتبار قال يقرب و لم يقل نظيره، وفى بعض النسخ و شبهه بلفظ الاسم مجرورا عطفا على تضمنه يعنى ان قوله يقرب مشعر بان فيه شىء من التقوى و ليس مثل التقوى فى زيد قام فالاول لتضمنه الضمير و الثانى لشبهه بالخالى عن الضمير. (و لهذا) أى و لشبهه بالخالى عن الضمير (لم يحكم بانه) أى مثل قائم مع الضمير و كذا مع فاعله الظاهر ايضا (جملة و لا عومل) قائم مع الضمير (معاملتها) أى معاملة الجملة (فى البناء) حيث اعرب فى مثل رجل قائم و رجل قائم. (ومما يرى تقديمه) أى من المسند إليه الذى يرى تقديمه على المسند (كاللازم لفظ مثل و غير) إذا استعمالا على سبيل الكناية (فى نحو مثلك لا يبخل

ص ٧٠

وغيرك لا وجود بمعنى انت لا تبخل و انت تجود من غير ارادة تعريض بغير المخاطب) بان يراد بالمثل و الغير انسان آخر مماثل للمخاطب أو غير مماثل بل المراد نفى البخل عنه على طريق الكناية، لانه إذا نفى عن من كان على صفته من غير قصد إلى مماثل، لزم نفيه عنه، و اثبات الجود له بنفيه عن غيره، مع اقتضائه محلا يقوم به. و انما يرى التقديم فى مثل هذه الصورة كاللازم (لكونه) أى التقديم (اعون على المراد بهما) ان بهذين التركيبين لان الغرض منهما اثبات الحكم بطريق الكناية التى هى ابلغ من التصريح و التقديم لافادته التقوى اعون على ذلك و ليس معنى قوله كاللازم انه قد يقدم و قد لا يقدم بل المراد انه كان مقتضى القياس ان يجوز التأخير لكن لم يرد الاستعمال الا على التقديم كما نص عليه الشيخ فى دلائل الاعجاز. (قيل و قد يقدم) المسند إليه المعسور

بكل على المسند المقرون بحرف النفي (لانه) إلى التقديم (دال على العموم) أى على نفي الحكم عن كل فرد من افراد ما اضيف إليه لفظ كل (نحو كل انسان لم يقم) فانه يفيد نفي القيام عن كل واحد من افراد الانسان (بخلاف ما لو اخر نحو لم يقم كل انسان فانه يفيد نفي الحكم عن جملة الافراد لا عن كل فرد) فالتقديم يفيد عموم السلب و شمول النفي و التأخير لا يفيد الا سلب العموم و نفي الشمول و ذلك أى كون التقديم مفيدا للعموم دون التأخير (لثلا يلزم ترجيح التأكيد) و هو ان يكون لفظ كل لتقرير المعنى الحاصل قبله (على التأسيس) و هو ان يكون لافادة معنى جديد مع ان التأسيس راجح لان الافادة خير من الاعداء. و بيان لزوم ترجيح التأكيد على التأسيس اما فى صورة التقديم فلان قولنا انسان لم يقم موجبه مهملة اما الايجاب فلانه حكم فيها بثبوت عدم القيام لانسان لا بنفى القيام عنه لان حرف السلب وقع جزأ من المحمول و اما الاهمال فلانه لم يذكر فيها ما يدل على كمية افراد الموضوع مع ان الحكم فيها على ما صدق عليه الانسان و إذا كان انسان لم يقم موجبه مهملة يجب ان يكون معناه نفي القيام عن جملة الافراد، لاعن كل فرد (لان الموجبه المهملة المعدولة ص ٧١ المحمولة فى قوة السالبة الجزئية) عند وجود الموضوع نحو لم يقم بعض الانسان بمعنى انها متلازمان فى الصدق، لانه قد حكم فى المهملة بنفى القيام عما صدق عليه الانسان اعم من انه يكون جميع الافراد أو بعضها و ايا ما كان يصدق نفي القيام عن البعض و كلما صدق نفي القيام عن البعض صدق نفيه عما صدق عليه الانسان فى الجملة فهى فى قوة السالبة الجزئية (المستلزمة نفي الحكم عن الجملة) لان صدق السالبة الجزئية الموجودة الموضوع اما بنفى الحكم عن كل فرد أو نفيه عن البعض مع ثبوته للبعض. و ايا ما كان يلزمها نفي الحكم عن جملة الافراد (دون كل فرد) لجواز ان يكون منفيا عن البعض ثابتا للبعض الاخر و إذا كان انسان لم يقم بدون كل معناه نفي القيام عن جملة الافراد لا عن كل فرد فلو كان بعد دخول كل ايضا معناه كذلك كان كل لتأكيد المعنى الاول فيجب ان يحمل على نفي الحكم عن كل فرد ليكون كل لتأسيس معنى آخر

ترجيحا للتأسيس على التأكيد و اما فى صورة التأخير فلان قولنا لم يقم انسان سالبه مهملة لا سور فيها (والسالبه المهملة فى قوله السالبه الكليه المقتضية للنفى عن كل فرد) نحو لا شئ من الانسان بقائم و لما كان هذا مخالفا لما عندهم من ان المهملة فى قوة الجزئية بينه بقوله (لورود موضوعها) أى موضوع المهملة (فى سياق النفى) حال كونه نكرة غير مصدره بلفظ كل فانه يفيد نفى الحكم عن كل فرد و إذا كان لم يقم انسان بدون كل معناه نفى القيام عن كل فرد فلو كان بعد دخول كل ايضا كذلك كان كل لتأكيد المعنى الاول فيجب ان يحمل على نفى القيام عن جملة الافراد ليكون كل لتأسيس معنى آخر و ذلك لان لفظ كل فى هذا المقام لا يفيد الا احد هذين المعين فعند انتفاء احدهما يثبت الاخر ضرورة و الحاصل ان التقديم بدون كل لسلب العموم و نفى الشمول و التأخير لعموم السلب و شمول النفى، فبعد دخول كل، يجب ان يعكس هذا، ليكون كل للتأسيس

ص ٧٢

الراجع دون التأكيد المرجوح. (وفيه نظر لان النفى عن الجملة فى الصورة الاولى) يعنى الموجبة المهملة المعدولة المحمول نحو انسان لم يقم (وعن كل فرد فى) الصورة (الثانية) يعنى السالبة المهملة نحو لم يقم انسان (انما افاده الاسناد إلى ما اضيف إليه كل) و هو لفظ انسان. (وقد زال ذلك) الاسناد المفيد لهذا المعنى (بالاسناد إليها) أى إلى كل لان انسانا صار مضافا إليه فلم يبق مسندا إليه (فيكون) أى على تقدير ان يكون الاسناد إلى كل ايضا، مفيدا للمعنى الحاصل من الاسناد إلى انسان يكون كل (تأسيسا لا تأكيدا) لان التأكيد لفظ يفيد تقوية ما يفيد لفظ آخر و هذا ليس كذلك لان هذا المعنى حينئذ انما افاده الاسناد إلى لفظ كل لا شئ آخر حتى يكون كل تأكيدا له. و حاصل هذا الكلام انا لا نسلم انه لو حمل الكلام بعد دخول كل على المعنى الذى حمل عليه قبل كل كان كل للتأكيد و لا يخفى ان هذا انما يصح على تقدير ان يراد به التأكيد الاصطلاحى اما لو اريد بذلك ان يكون كل لافادة معنى كل حاصل بدونه، فاندفاع

المنع ظاهر و حينئذ يتوجه ما اشار إليه بقوله (ولان) الصورة (الثانية) يعنى السالبة المهملة نحو لم يقيم انسان (إذا افادت النفي عن كل فرد فقد افادت النفي عن الجملة فإذا حملت) كل (على الثانى) أى على افادة النفي عن جملة الافراد حتى يكون معنى لم يقيم كل انسان نفي القيام عن الجملة لا عن كل فرد (لا يكون) كل (تأسيسا) بل تأكيدا، لان هذا المعنى كان حاصلًا بدونه، و حينئذ فلو جعلنا لم يقيم كل انسان لعموم السلب مثل لم يقيم انسان لم يلزم ترجيح التأكيد على التأسيس إذ لا تأسيس اصلا بل انما يلزم ترجيح احد التأكيدين على الاخر و ما يقال ان دلالة لم يقيم انسان على النفي عن الجملة بطريق الالتزام و دلالة لم يقيم كل انسان عليه بطريق المطابقة فلا يكون تأكيدا.

ص ٧٣

ففيه نظر إذ لو اشترط فى التأكيد اتحاد الداليتين لم يكن حينئذ كل انسان لم يقيم على تقدير كونه لنفي الحكم عن الجملة تأكيدا لان دلالة انسان لم يقيم على هذا المعنى التزام (ولان النكرة المنفية إذا عمت كان قولنا لم يقيم انسان سالبة كلية لا مهمة) كما ذكره هذا القائل لان قد بين فيها ان الحكم مسلوب عن كل واحد من الافراد و البيان لا بد له من مبين و لا محالة ههنا شئ يدل على ان الحكم فيها على كلية افراد الموضوع و لا نعنى بالسور سوى هذا و حينئذ يندفع ما قيل سماها مهمة باعتبار عدم السور. (وقال عبد القاهر ان كانت) كلمة (كل داخله فى حيز النفي بان اخرت عن اداته) سواء كانت معمولة لاداة النفي اولا و سواء كان الخبر فعلا (نحو ما كل ما يتمنى المرء يدركه) تجرى الرياح بما لا تشتهى السفن أو غير فعل نحو قولك ما كل متمنى المرء حاصلًا (أو معمولة للفعل المنفى). الظاهر انه عطف على داخله و ليس بسديد لان الدخول فى حيز النفي شامل لذلك و كذا لو عطفها على اخرت بمعنى أو جعلت معمولة لان التأخير عن اداة النفي ايضا شامل له. اللهم الا ان يخصص التأخير بما إذا لم تدخل الاداة على فعل عامل فى كل على ما يشعر به المثال و المعمول (اعم) من ان يكون فاعلا أو مفعولا أو تأكيدا لاحدهما أو غير ذلك (نحو ما جاءنى القوم كلهم) فى تأكيد الفاعل (أو ما

جاءنى كل القوم) فى الفاعل و قدم التأكيد على الفاعل لان كلا اصل فيه (أو لم آخذ كل الدراهم) فى المفعول المتأخر (أو كل الدراهم لم آخذ) فى المفعول المتقدم و كذا لم آخذ الدراهم كلها أو الدراهم كلها لم آخذ ففى جميع هذه الصور (توجه النفى إلى الشمول خاصة) لا إلى اصل الفعل. (وافاد) الكلام (ثبوت الفعل أو الوصف لبعض) مما اضيف إليه كل ان كانت كل فى المعنى فاعلا للفعل أو الوصف المذكور فى الكلام (أو) افاد (تعلقه) أى

ص ٧٤

تعلق الفعل أو الوصف (به) أى ببعض مما اضيف إليه كل ان كان كل فى المعنى مفعولا للفعل أو الوصف و ذلك بدليل الخطاب و شهادة الذوق و الاستعمال و الحق ان هذا الحكم اكثرى لا كلى بدليل قوله تعالى [والله لا يحب كل مختال فخور] [والله لا يحب كل كفار اثيم] [ولا تطع كل حلاف مهين] (والا) أى وان لم تكن داخله فى حيز النفى بان قدمت على النفى لفظا و لم تقع معموله للفعل المنفى (عم) النفى كل فرد مما اضيف إليه كل و افاد نفى اصل الفعل عن كل فرد (كقول النبى صلى الله عليه و آله و سلم لما قال له ذو اليدين) اسم واحد من الصحابة (اقصرت الصلاة) بالرفع فاعل اقصرت (ام نسيت) يا رسول الله (كل ذلك لم يكن) هذا قول النبى صلى الله تعالى عليه و آله و سلم و المعنى لم يقع واحد من القصر و النسيان على سبيل شمول النفى و عمومه لوجهين احدهما ان جواب ام اما بتعيين احد الامرين أو بنفيهما جميعا تخطئه للمستفهم لا بنفى الجمع بينهما لانه عارف بان الكائن احدهما و الثانى ما روى انه لما قال النبى عليه السلام كل ذلك لم يكن قال له ذو اليدين بل بعض ذلك قد كان و معلوم ان الثبوت للبعض انما ينافى النفى عن كل فرد لا النفى عن المجموع (وعليه) أى على عموم النفى عن كل فرد. (قوله) أى قول ابى النجم قد اصبحت ام الخيار تدعى * على ذنبا كله لم اصنع برفع كله على معنى لم اصنع شىء مما تدعيه على من الذنوب و لا فادة هذا المعنى عدل عن النصب المستغنى عن الاضمار إلى الرفع المفتقر إليه أى لم اصنعه. (واما تأخير) أى

تأخير المسند إليه (فلاقتضاء المقام تقديم المسند) و سيجئ بيانه. (هذا) أى الذى ذكر
من الحذف و الذكر و الاضمار و غير ذلك فى المقامات المذكورة (كله مقتضى
الظاهر) من الحال. (وقد يخرج الكلام على خلافه) أى على خلاف مقتضى الظاهر
لاقتضاء

ص ٧٥

الحال اياه (فيوضع المضمرة موضع المظهر كقولهم نعم رجلا) زيد (مكان نعم الرجل
زيد) فان مقتضى الظاهر فى هذا المقام هو الاظهار دون الاضمار لعدم تقدم ذكر المسند
إليه و عدم قرينه تدل عليه، و هذا الضمير عائد إلى متعلق معهود فى الذهن و التزم
تفسيره بنكرة ليعلم جنس المتعلق و انما يكون هذا من وضع المضمرة موضع المظهر (فى
احد القولين) أى قول من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف و اما من يجعله مبتدأ و
نعم رجلا خبره فيحتمل عنده ان يكون الضمير عائدا إلى المخصوص و هو مقدم تقديرا
و يكون التزام افراد الضمير حيث لم يقل نعمنا و نعموا من خواص هذا الباب لكونه من
الافعال الجامدة. (وقولهم هو أو هى زيد عالم مكان الشأن أو القصة) فالاضمار فيه ايضا
على خلاف مقتضى الظاهر لعدم التقدم. و اعلم ان الاستعمال على ان ضمير الشأن انما
يؤنث إذا كان فى الكلام مؤنث غير فضلة، فقوله هى زيد عالم مجرد قياس ثم علل وضع
المضمرة موضع المظهر فى البابين بقوله (ليتمكن ما يعقبه) أى يعقب الضمير أى يجئ
على عقبه (فى ذهن السامع لانه) أى السامع (إذا لم يفهم منه) أى من الضمير (معنى
انتظره) أى انتظر السامع ما يعقب الضمير ليفهم منه معنى فيتمكن بعد وروده فضل تمكن
لان المحصول بعد الطلب اعز من المنساق بلا تعب و لا يخفى ان هذا لا يحسن فى باب
نعم لان السامع ما لم يسمع المفسر لم يعلم ان فيه ضميرا فلا يتحقق فيه التشوق و الانتظار
(وقد يعكس) وضع المضمرة موضع المظهر أى يوضع المظهر موضع المضمرة (فان كان)
المظهر الذى وضع موضع المضمرة (اسم اشارة فلكمال العناية بتمييزه) أى تمييز المسند
إليه (لا اختصاصه بحكم بديع) كقوله (كم عاقل عاقل) هو وصف عاقل الاول بمعنى

كامل العقل متناه فيه (اعيت) أى اعيتته و اعجزته أو اعيت عليه و صعبت (مذاهبه) أى طرق معاشه.

ص ٧٤

وجاهل تلقاه مرزوقا * هذا الذى ترك الاوهام حائرة و صير العالم النحرير) أى المنقن من نحر الامور علما اتقنها (زنديقا) كافرا نافيا للصانع العدل الحكيم، فقوله هذا اشارة إلى حكم سابق غير محسوس و هو كون العاقل محروما و الجاهل مرزوقا فكان القياس فيه الاضمار فعدل إلى اسم الاشارة لكمال العناية بتمييزه ليرى السامعين ان هذا الشئ المتميز المتعين هو الذى له الحكم العجيب و هو جعل الاوهام حائرة و العالم النحرير زنديقا فالحكم البديع هو الذى اثبت للمسند إليه المعبر عنه باسم الاشارة (أو التهكم) عطف على كمال العناية (بالسامع كما إذا كان) السامع (فاقد البصر) أو لا يكون ثمه مشار إليه اصلا (أو النداء على كمال بلاذته) أى بلادة السامع بانه لا يدرك غير المحسوس (أو) على كمال (فظانته) بان غير المحسوس عنده بمنزلة المحسوس (أو ادعاء كمال ظهوره) أى ظهور المسند إليه. (وعليه) أى على وضع اسم الاشارة موضع المضمير لادعاء كمال الظهور (من غير هذا الباب) أى باب المسند إليه (تعاللت) أى اظهرت العلة و المرض (كى اشجى) أى احزن من شجى بالكسر أى صار حزينا لا من شجى العظم بمعنى نشب فى حلقه (وما بك علة، تريدن قتلى قد ظفرت بذلك) أى بقتلى كان مقتضى الظاهر (ان يقول به لانه ليس) بمحسوس فعدل إلى ذلك اشارة إلى ان قتله قد ظهر ظهور المحسوس (وان كان) المظهر الذى وضع موضع المضمير (غيره) أى غير اسم الاشارة (فلزيادة التمکن) أى جعل المسند إليه متمكنا عند السامع (نحو قل هو الله احد، الله الصمد) أى الذى يصمد إليه و يقصد فى الحوائج لم يقل هو الصمد لزيادة التمکن. (ونظيره) أى نظير [قل هو الله احد الله الصمد] فى وضع المظهر موضع المضمير لزيادة التمکن (من غيره) أى من غير باب المسند إليه. (وبالحق) أى بالحكمة المقتضية للانزال (انزلناه) أى القرآن (وبالحق نزل) حيث لم يقل وبه نزل (أو ادخال الروح) عطف على

زيادة التمکن (فی ضمیر السامع و تریبۃ المہابۃ) عنده و هذا کالتأکید لادخال الروح (أو تقویۃ داعی

ص ۷۷

المأمور، و مثالهما) أى مثال التقویۃ و ادخال الروح مع التریبۃ (قول الخلفاء امیر المؤمنین یأمرک بكذا) مکانا انا آمرک. (وعلیه) أى علی وضع المظهر موضع المضمرة لتقویۃ داعی المأمور (من غیره) أى من غیر باب المسند إلیه (فإذا عزمتم فتوکل علی الله) لم یقل علی لما فی لفظ الله من تقویۃ الداعی إلی التوکل علیہ لدلالته علی ذات موصوفه بالاوصاف الکامله من القدر الباهره و غیرها (أو الاستعطاف) أى طلب العطف و الرحمه (کقوله: الهی عبدک العاصی اناکاکا * مقرا بالذنوب و قد دعاکاکا لم یقل لنا لما فی لفظ عبدک العاصی من التخضع و استحقاق الرحمه و ترقب الشفقه. (قال السکاکی هذا) اعنی نقل الکلام عن الحکایه إلی الغیبه (غیر مختص بالمسند إلیه ولا) النقل مطلقا مختص (بهذا القدر) أى بان یکون عن الحکایه إلی الغیبه و لا یخلو العبارة عن تسامح (بل کل من التکلم و الخطاب و الغیبه مطلقا) أى و سواء کان فی المسند أو غیره و سواء کان کل منها وارده فی الکلام أو کان مقتضی الظاهر ایراده (ینقل إلی الآخر) فتصیر الاقسام سته حاصله من ضرب الثلاثه فی الاثنین و لفظ مطلقا لیس فی عبارة السکاکی لکنه مراده بحسب ما علم من مذهبه فی الالتفات بالنظر إلی الامثله. (ویسمى هذا النقل عند علماء المعانی التفاتا) مأخذوا من التفات الانسان عن یمینه إلی شماله أو بالعکس (کقوله) أى قول امرئ القیس (تقاول لیلک) خطاب لنفسه التفاتا و مقتضی الظاهر لیلی (بالاثنمد) بفتح الهمزة و ضم المیم اسم موضع. (والمشهور) عند الجمهور (ان الالتفات هو التعبير عن معنی بطریق من) الطرق (الثلاثه) التکلم و الخطاب و الغیبه (بعد التعبير عنه) أى عن ذلك المعنی (باخر منها) أى بطریق آخر من الطرق الثلاثه بشرط أى یکون التعبير الثانی علی خلاف ما یقتضیه الظاهر و یترقبه السامع و لا بد من هذا القید لیخرج مثل قولنا انا

زيد و انت اعمر و نحن اللذون صبحوا الصباحا، و مثل قوله تعالى [واياك نستعين، و اهدنا، و انعمت] فان الالتفات انما هو فى اياك نعبد و الباقي جار على اسلوبه و من زعم ان فى مثل يا ايها الذين آمنوا التفاتا و القياس آمنتهم فقد سهأ على ما يشهد به كتب النحو. (وهذا) أى الالتفات بتفسير الجمهور (اخص منه) بتفسير السكاكى لان النقل عنده اعم من ان يكون قد عبر عنه بطريق من الطرق ثم بطريق آخر أو يكون مقتضى الظاهر ان يعبر عنه بطريق منها فترك و عدل إلى طريق آخر فيتحقق الالتفات بتعبير واحد و عند الجمهور مخصوص بالاول حتى لا يتحقق الالتفات بتعبير واحد فكل التفات عندهم التفات عنده من غير عكس كما فى تناول ليلك. (مثال التفات من التكلم إلى الخطاب و مالى لا اعبد الذى فطرني و اليه ترجعون) و مقتضى الظاهر ارجع و التحقيق ان المراد مالكم لا تعبدون، ولكن لما عبر عنهم طريق التكلم كان مقتضى ظاهر السوق اجراء باقى الكلام على ذلك الطريق فعدل عنه إلى طريق الخطاب فيكون التفاتا على المذهبين. (و) مثال الالتفات من التكلم (إلى الغيبة انا اعطيناك الكوثر، فصل لربك و انحر)، و مقتضى الظاهر لنا (و) مثال الالتفات (من الخطاب إلى التكلم) قول الشاعر (طحا) أى ذهب (بك قلب فى الحسان طروب) و معنى طروب فى الحسان ان له طربا فى طلب الحسان و نشاطا فى مراودتها (بعيد الشباب) تصغير بعد للقرب أى حين ولى الشباب و كاد ينصرم (عصر) ظرف زمان مضاف إلى الجملة الفعلية اعنى قوله (حان) أى قريب (مشيب، يكلفنى ليلى) فيه التفات من الخطاب فى بك الا التكلم. و مقتضى الظاهر يكلفك و فاعل يكلفنى ضمير عائد إلى القلب و ليلى مفعوله الثانى و المعنى يطالبنى القلب بوصل ليلى. و روى تكلفنى بالتاء الفوقانية على انه مسند إلى ليلى و المفعول محذوف أى

شدائد فراقها أو على انه خطاب للقلب فيكون التفاتا آخر من الغيبة إلى الخطاب (وقد شط) أى بعد (وليها) أى قربها (وعادت عواد بيننا و خطوب) قال المرزوقى عادت يجوز

ان يكون فاعلت من المعاداة كل الصوارف و الخطوب صارت تعاديه و يجوز ان يكون من عاد يعود أى عادت عواد و عوائق كانت تحول بيننا إلى ما كانت عليه قبل. (و) مثال الالتفات من الخطاب (إلى الغيبة) قوله تعالى (حتى إذا كنتم فى الفلك و جرين بهم) و القياس بكم (و) مثال الالتفات (من الغيبة إلى التكلم) قوله تعالى (الله الذى ارسل الرياح فتشير سحابا فسقناه) و مقتضى الظاهر فساقه أى ساق الله ذلك السحاب اجراه إلى بلد ميت. (و) مثال الالتفات من الغيبة (إلى الخطاب) قوله تعالى (مالك يوم الدين اياك نعبد) و مقتضى الظاهر اياه (ووجهه) أى وجه حسن الالتفات (ان الكلام إذا نقل من اسلوب إلى اسلوب آخر كان) ذلك الكلام (احسن نظرية) أى تجديدا واحداثا من طريت الثوب (لنشاط السامع و كان اكثر ايقاظا للاصغاء إليه) أى إلى ذلك الكلام لان لكل جديد لذة، و هذا وجه حسن الالتفات على الاطلاق. (وقد يختص موقعه بلطائف) غير هذا الوجه العام (كما فى) سورة (الفاتحة فان العبد إذا ذكر الحقيق بالحمد عن قلب حاضر يجد) ذلك العبد (من نفسه محركا للاقبال عليه) أى على ذلك الحقيقى بالحمد (وكلما اجرى عليه صفة من تلك الصفات العظام قوى ذلك المحرك إلى ان يؤل الامر إلى خاتمها) أى خاتمة تلك الصفات يعنى مالك يوم الدين (المفيد انه) أى ذلك الحقيق بالحمد (مالك الامر كله فى يوم الجزاء) لانه اضيف مالك إلى يوم الدين على طريق الاتساع و المعنى على الظرفية أى مالك فى يوم الدين و المفعول محذوف دلالة على التعميم. (فحينئذ يوجب) ذلك المحرك لتناهيه فى القوة (الاقبال عليه) أى اقبال العبد على ذلك الحقيق، بالحمد (والخطاب بتخصيصه بغاية الخضوع و الاستعانة فى المهمات) فالياء فى بتخصيصه متعلق بالخطاب يقال: خاطبته بالدعاء إذا دعوت له

ص ٨٠

مواجهة. و غاية المخضوع: هو معنى العبادة و عموم المهمات مستفاد من حذف مفعول نستعين و التخصيص مستفاد من تقديم المفعول فاللطيفة المختص بها موقع هذا الالتفات، هى: ان فيه تنبيها على ان العبد إذا اخذ فى القراءة يجب ان يكون قراءته على وجه يجد

من نفسه ذلك المحرك و لما انجر الكلام إلى ذكر خلاف مقتضى الظاهر، اورد عدة اقسام: منه وان لم تكن من مباحث المسند إليه، فقال (ومن خلاف المقتضى) أى مقتضى الظاهر (تلقى المخاطب) من اصابة المصدر إلى المفعول أى تلقى المتكلم للمخاطب (بغير ما يترقب) المخاطب (بحمل كلامه) و الباء فى بغير للتعدية وفى بحمل كلامه للسببية أى انما تلقاه بغير ما يترقبه بسبب انه حمل كلامه أى الكلام الصادر عن المخاطب (على خلاف مراده) أى مراد المخاطب، و انما حمل كلامه على خلاف مراده (تنبيهها) للمخاطب (على انه) أى ذلك الغير هو (الاولى بالقصد) و الاردة. (كقوله القبعثرى للحجاج و قد قال) الحجاج (له) أى للقبعثرى حال كون الحجاج (متوعدا) اياه (لاحملنك على الادهم) يعنى القيد، هذا مقول قول الحجاج (مثل الامير يحمل على الادهم و الاشهب) هذا مقول قول القبعثرى فابرز وعيد الحجاج فى معرض الوعد و تلقاه بغير ما يتقرب بان حمل الادهم فى كلامه على الفرس الادهم أى الذى غلب سواده حتى ذهب البياض الذى فيه وضم إليه الاشهب أى الذى غلب بياضه حتى ذهب سواده. و مراده الحجاج انما هو القيد فنبه على ان الحمل على الفرس الادهم، هو الاولى بان يقصده الامير (أى من كان مثل الامير فى السلطان) أى الغلبة (وبسطة اليد) أى الكرم و المال و النعمة (فجدير بان يصفد) أى يعطى من اصفده (لا ان يصفد) أى يقيده من صفده (أو السائل) عطف على المخاطب أى تلقى السائل (بغير ما يطلب بتنزيل سؤاله منزلة غيره) أى منزلة غير ذلك السؤال (تنبيهها) للسائل (على انه)

ص ٨١

أى ذلك الغير (هو الاولى بحاله أو المهم له كقوله تعالى يسئلونك عن الاهله قل هى مواقيت للناس و الحج) سألوا عن سبب اختلاف القمر فى زيادة النور و نقصانه، فاجبوا ببيان الغرض من هذا الاختلاف و هو ان الاهله بحسب ذلك الاختلاف معالم يوقت بها الناس امورهم من المزارع و المتاجر و محال الديون و الصوم و غير ذلك و معالم للحج يعرف بها وقته و ذلك للتنبيه على ان الاول و الالىق بحالهم ان يسألوا عن ذلك لانهم

ليسوا ممن يطلعون بسهولة على دقائق علم الهيئة و لا يتعلق لهم به غرض (و كقوله تعالى يسئلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين و الاقربين و اليتامى و المساكين و ابن السبيل) سألوا عن بيان ماذا ينفقون فاجيبوا ببيان المصارف تنبيها على ان المهم هو السؤال عنها لان النفقة لا يتعد بها الا ان تقع موقعها. (ومنه) أى من خلاف مقتضى الظاهر (التعبير عن) المعنى (المستقبل بلفظ الماضى تنبيها على تحقق وقوعه نحو قوله تعالى و نفخ فى الصور فصعق من فى السموات و من فى الارض) بمعنى يصعق. (ومثله) التعبير عن المقصود المستقبل بلفظ اسم الفاعل كقوله تعالى وان الدين لواقع) مكان يقع (ونحوه) التعبير عن المستقبل بلفظ اسم المفعول كقوله تعالى (ذلك يوم مجموع له الناس) مكان يجمع و ههنا بحث و هو ان كلا من اسمى الفاعل و المفعول قد يكون بمعنى الاستقبال وان لم يكن ذلك بحسب اصل الوضع فيكون كل منهما ههنا واقعا فى موقعه واردا على حسب مقتضى الظاهر و الجواب ان كلا منهما حقيقة فيما تحقق فيه وقوع الوصف و قد استعمل ههنا فيما لم يتحقق مجازا تنبيها على تحقق وقوعه. (ومنه) أى من خلاف مقتضى الظاهر (القلب) و هو ان يجعل احد اجزاء الكلام مكان الاخر و الاخر مكانه (عرضت الناقة على الحوض) أى اظهرته عليها لتشرب (وقلبه) أى القلب السكاكى مطلقا) و قال انه مما يورث الكلام ملاحه. (ورده غيره) أى غير السكاكى (مطلقا) لانه عكس المطلوب و نقيض

ص ٨٢

المقصود (والحق انه ان تضمن اعتبار لطيفا) غير الملاحه التى اورثها نفس القلب (قبل كقوله و مهمه) أى مفازة (مغبرة أى مملوكة بالغبرة ارجاؤه)، أى اطرافه و نواحيه جمع الرجى مقصورا (كان لو ارضه سماؤه) على حذف المضاف (أى لونها) يعنى لون السماء فالمصراع الاخير من باب القلب و المعنى كأن لون سمائه لغبرتها لون ارضه و الاعتبار اللطيف هو المبالغة فى وصف لون السماء بالغبرة حتى كأنه صار بحيث يشبه به لون الارض فى ذلك مع ان الارض اصل فيه (والا) أى وان لم يتضمن اعتبار لطيفا (رد) لانه

عدول عن مقتضى الظاهر من غير نكتة يعتد بها (كقوله) فلما ان جرى سمن عليها (كما طينت بالفدن) اى بالقصر (السياعا) اى الطين بالتبن و المعنى كما طينت الفدن بالسياع يقال طينت السطح و البيت. و لقائل ان يقول: انه يتضمن من المبالغة فى وصف الناقه بالسمن مالا يتضمنه قوله كما طينت الفدن بالسياع لا يهامه ان السباع قد بلغ مبلغا من العظم و الكثرة إلى ان صار بمنزلة الاصل و الفدن بالنسبة إليه كالسباع بالنسبة إلى الفدن. ص ٨٣

باب ٣ أحوال المسند

(اما تركه فلما مر) فى حذف المسند إليه (كقوله): و من يك امسى بالمدينه رحله * (فانى و قيار بها لغريب) الرحل هو المنزل و المأوى، و قيار اسم فرس أو جمل للشاعر و هو ضابى، ابن الحارث كذا فى الصحاح، و لفظ البيت خبر و معناه التحسر و التوجع فالمسند إلى قيار محذوف لقصد الاختصار و الاحتراز عن العبث بناء على الظاهر مع ضيق المقام بسبب التوجع و محافظة الوزن و لا يجوز ان يكون قيار عطفا على محل اسم ان و غريب خبرا عنهما لامتناع العطف على محل اسم ان قبل مضى الخبر لفظا أو تقديرا و اما إذا قدرنا له خبرا محذوفا فيجوز ان يكون هو عطفا على محل اسم ان لان الخبر مقدم تقديرا فلا يكون مثل ان زيدا و عمرو ذاهبان بل مثل ان زيدا و عمرو لذهاب و هو جائز و يجوز ان يكون مبتدأ و المحذوف خبره و الجملة باسرها عطف على جملة ان مع اسمها و خبرها (و كقوله نحن بما عندنا و اتت بهما * عندك راض و الرأى مختلف) فقوله: نحن مبتدأ محذوف الخبر لما ذكرنا، أى نحن بما عندنا راضون، فالمحذوف ههنا هو خير الاول بقريته الثانى و فى البيت السابق بالعكس (وقولك: زيد منطلق و عمرو) أى و عمرو منطلق فحذف للاحتراز عن العبث من غير ضيق المقام (وقولك خرجت فإذا زيد) أى موجود أو حاضر أو واقف أو ما اشبه ذلك فحذف لما مر مع اتباع الاستعمال، لان إذا المفاجأة تدل على مطلق الوجود و قد ينضم إليها قرائن تدل على نوع، خصوصية

المراد فإذا زيد بالباب حاضر أو نحو ذلك (وقوله ان محلا وان مرتحلا * وان فى السفر إذا مضوا مهلا (أى) ان (لنا فى الدنيا) حلولا (و) ان (لنا عنها) إلى الاخرة (ارتحالا) و المسافرين قد توغلوا فى الماضى لا رجوع لهم، و نحن على اثرهم عن قريب، فحذف المسند الذى هو ظرف قطعاً لقصد الاختصار و العدول إلى اقوى الدليلين، اعنى العقل و لضيق المقام، اعنى المحافظة على الشعر و لاتباع الاستعمال لاطراد الحذف فيمثل ان مالا وان ولدا و قد وضع سيبويه فى كتابه لهذا بابا فقال هذا باب ان مالا وان ولدا (وقوله تعالى قل لو انتم تملكون خزائن رحمة ربي). فقوله انتم ليس بمتبداً لان لو انما تدخل على الفعل بل هو فاعل فعل محذوف، و الاصل لو تملكون انتم تملكون فحذف الفعل الاول احترازاً عن العبث لوجود المفسر ثم ابدل من الضمير المتصل ضمير منفصل على ما هو القانون عند حذف العامل فالمسند المحذوف ههنا فعل و فيما سبق اسم أو جملة. (وقوله تعالى: فصبر جميل يحتمل الامرين) حذف المسند أو المسند إليه (أى) فصبر جميل (اجمل أو فأمرى صبرى جميل) ففى الحذف تكثير للفائدة بامكان حمل الكلام على كل من المعنيين بخلاف ما لو ذكر فانه يكون نصاً فى احدهما. (ولابد) للحذف (من قرينة) دالة عليه ليفهم منه المعنى (كوقوع الكلام جواباً لسؤال محقق نحو و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن الله) أى خلقهن الله فحذف المسند لان هذا الكلام عند تحقق ما فرض من الشرط و الجزاء يكون جواباً عن سؤال محقق و الدليل على ان المرفوع فاعل و المحذوف فعله انه جاء عند عدم الحذف كذلك كقوله تعالى و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن خلقهن العزيز العليم، و كقوله تعالى قال من يحيى العظام و هى رميم، قل يحييها الذى انشأها اول مرة. (أو مقدر) عطف على محقق (نحو) قول ضرار بن نهشل يرثى يزيد بن نهشل (وليبك يزيد) كانه قيل من يبكيه فقال (ضارع) أى يبكيه ضارع أى ذليل

(لخصومة) لانه كان ملجأ للاذلاء و عوناً للضعفاء تماماً و مختبئ مما تطيح الطوائح و المختبئ: هو الذى يأتى اليك للمعروف من غير وسيلة تطيح من الاطاحة و هى الا ذهاب و الاهلاك و الطوائح جمع مطيحة على غير القياس كلوايح جمع ملقحة و مما يتعلق بمختبئ و ما مصدرية أى سائل يسئل من اجل اذهاب الوقائع ماله أو يبكى المقدر أى يبكى لاجل اهلاك المنايا يزيد. (وفضله) أى رجحانه نحو ليبيك يزيدا ضارع مبني للمفعول (على خلافه) يعنى ليبيك يزيد ضارع مبني للفاعل ناصبا ليزيد و رافعا لضارع (بتكرار الاسناد) بان اجمل اولاً (اجمالاتم) فصل ثانياً (تفصيلاً) اما التفصيل فظاهر و اما الاجمال فلانه لما قيل: ليبيك علم ان هناك باكيا يسند إليه هذا البكاء لان المسند إلى المفعول لا بد له من فاعل محذوف اقيم المفعول مقامه و لا شك ان المتكرر أكد و اقوى وان الاجمال ثم التفصيل اوقع فى النفس (وبوقوع نحو يزيد غير فضلة) لكونه مسندا إليه لا مفعولاً كما فى خلافه (وبكون معرفة الفاعل كحصول نعمة غير مترتبة لان اول الكلام غير مطمع فى ذكره) أى ذكر الفاعل لاسناد الفعل و تمام الكلام به بخلاف ما إذا بنى للفاعل فانه مطمع فى ذكر الفاعل إذ لا بد للفعل من شئ يسند هو إليه. (واما ذكره) أى ذكر المسند (فلما مر) فى ذكر المسند إليه من كون الذكر هو الاصل مع عدم المقتضى للعدول و من الاحتياط لضعف التعويل على القرينة مثل خلقهن العزيز العليم و من التعريض بغاوة السامع نحو محمد نبينا صلى الله عليه و آله فى جواب من قال من نبىكم و غير ذلك (أو) لاجل (ان يتعين) بذكر المسند (كونه اسماً) فيقيد الثبوت و الدوام (أو فعلاً) فيفيد التجدد و الحدوث. (واما افراده) أى جعل المسند غير جملة (فلكونه غير سببى مع عدم افادة تقوى الحكم) إذ لو كان سببياً نحو زيد قام ابوه أو مفيداً للتقوى نحو زيد قام فهو جملة قطعاً.

واما نحو زيد قائم فليس بمفيد للتقوى بل هو قريب من زيد قام فى ذلك و قوله: مع

عدم افاده التقوى معناه مع عدم افاده نفس التركيب تقوى الحكم فيخرج ما يفيد التقوى بحسب التكرير نحو عرفت عرفت أو بحرف التأكيد نحو ان زيدا عارف أو تقول ان تقوى الحكم فى الاصطلاح هو تأكيده بالطريق المخصوص نحو زيد قائم. فان قلت: المسند قد يكون غير سببى و لا مفيد للتقوى ومع هذا لا يكون مفردا كقولنا انا سعت فى حاجتك و رجل جاءنى و ما انا فعلت هذا عند قصد التخصيص. قلت: سلمنا انا ليس القصد فى هذه الصور إلى التقوى. لكن لا نسلم انها لا تفيد التقوى ضرورة حصول تكرار الاسناد الموجب للتقوى ولو سلم فالمراد ان افراد المسند يكون لاجل هذا المعنى و لا يلزم منه تحقق الافراد فى جميع صور تحقق هذا المعنى. ثم السببى و الفعلى، من اصطلاحات صاحب المفتاح، حيث سمي فى قسم النحو الوصف بحال الشئ نحو رجل كريم وصفا فعليا، و الوصف بحال ما هو من سببه نحو رجل كريم ابوه وصفا سببيا، و سمي فى علم المعانى المسند فى نحو زيد قام مسندا فعليا وفى نحو زيد قام ابوه مسندا سببيا و فسرهما بما لا يخلو عن صعوبة و انغلاق، فلهذا اکتفى المصنف فى بيان المسند السببى بالمثل و قال: (والمراد بالسببى نحو زيد ابوه منطلق) و كذا زيد انطلق ابوه. و يمكن ان يفسر المسند السببى بجملة علقته على مبتدأ بعائد لا يكون مسندا إليه فى تلك الجملة فيخرج عنه المسند فى نحو زيد منطلق ابوه لانه مفرد وفى نحو قل هو الله احد لان تعليقها على المبتدأ ليس بعائد وفى نحو زيد قام و زيد هو قائم لان العائد فيهما مسند إليه و دخل فيه نحو زيد ابوه قائم و زيد قام ابوه و زيد مررت به و زيد ضرب عمرو فى داره و زيد ضربته و نحو ذلك من الجمل التى وقعت

ص ٨٧

خبر مبتدأ و لا تفيد التقوى و العمدة فى ذلك تتبع كلام السكاكى لانا لم نجد هذا الاصطلاح لمن قبله. (واما كونه) اى المسند (فعلا فللتقييد) اى تقييد المسند (باحد الازمنة الثلاثة) اعنى الماضى و هو الزمان الذى قبل زمانك الذى انت فيه و المستقبل و هو الزمان الذى يترقب وجوده بعد هذا الزمان و الحال و هو اجزاء من اواخر الماضى و

اوائل المستقبل متعاقبة من غير مهلة و تراخ و هذا امر عرفى و ذلك لان الفعل دال بصيغته على احد الازمنة الثلاثة من غير احتياج إلى قرينه تدل على ذلك بخلاف الاسم فانه انما يدل عليه بقرينه خارجية كقولنا زيد قائم الان أو امس أو غدا و لهذا قال (على اخصر وجه) و لما كان التجدد لازما للزمان لكونه كما غير قار الذات اى لا يجتمع اجزائه فى الوجود و الزمان جزء من مفهوم الفعل، كان الفعل مع افادته التقييد باحد الازمنة الثلاثة مفيدا للتجدد و اليه اشار بقوله (مع افادة التجدد كقوله) اى كقول ظريف بن تميم (أو كلما وردت عكاظ) هو متسوق للعرب كانوا يجتمعون فيه فيتناشدون و يتفاخرون و كانت فيه وقايع (قبيلة بعثوا إلى عريفهم) عريف القوم القيم بامرهم الذى شهر و عرف بذلك (يتوسم) اى يصدر عنه تفرس الوجوه و تأملها شىء فشىء و لحظة فلحظة و اما كونه) اى المسند (اسما فلافادة عدمهما) اى عدم التقييد المذكور و افادة التجدد يعنى لافادة الدوام و الثبوت لاغراض تتعلق بذلك (كقوله لا يألف الدرهم المضروب صرتنا) و هو ما يجتمع فيه الدراهم (لكن يمر عليها و هو منطلق) يعنى ان الانطلاق من الصرة ثابت للدرهم دائما. قال الشيخ عبد القاهر: موضوع الاسم على ان يثبت به الشىء للشىء، من غير اقتضاء انه يتجدد و يحدث شىء فشىء، فلا تعرض فى زيد منطلق لاكثر من اثبات الانطلاق فعلا لا كما فى زيد طويل و عمرو قصير. (واما تقييد الفعل) و ما يشبهه من اسم الفاعل و المفعول و غيرهما (بمفعول)

ص ٨٨

مطلق أو به أو فيه أو له أو معه (ونحوه) من الحال و التمييز و الاستثناء (فلتربية الفائدة) لان الحكم كلما زاد خصوصا زاد غرابه و كلما زاد غرابه زاد افادة. كما يظهر بالنظر إلى قولنا شىء ما موجود و فلان به فلان حفظ التوراة سنة كذا فى بلد كذا و لما استشعر سؤالا و هو ان خبر كان من مشبهات المفعول و التقييد به ليس لتربية الفائدة بدونها اشار إلى جوابه بقوله (والمقيد فى نحو كان زيد منطلقا هو منطلقا لا كان) لان منطلقا هو نفس المسند و كان قيد له للدلالة على زمان النسبة كما إذا قلت زيد منطلق فى الزمان الماضى.

(واما تركه) اى ترك التقييد (فلما منع منها) اى من تربيته الفائدة، مثل خوف انقضاء المدة و الفرصة أو ارادة ان لا يطلع الحاضرون على زمان الفعل أو مكانه أو مفعوله أو عدم العلم بالمقيدات أو نحو ذلك. (واما تقييده) اى الفعل (بالشرط)، مثل اكرمك ان تكرمنى وان تكرمنى اكرمك (فلا اعتبارات) شتى و حالات تقتضى تقييده به (لا تعرف الا بمعرفة ما بين ادواته) يعنى حروف الشرط و اسمائه (من التفصيل و قد بين ذلك) اى التفصيل (فى علم النحو). وفى هذا الكلام اشارة إلى ان الشرط فى عرف اهل العربية قيد لحكم الجزاء مثل المفعول و نحوه فقولك ان جئتني اكرمك بمنزلة قولك اكرمك وقت مجيئك اياى و لا يخرج الكلام بهذا القيد عما كان عليه من الخبرية و الانشائية بل ان كان الجزاء خبرا فالجملة الشرطية خبرية نحو ان جئتني اكرمك وان كان انشائيا فانشائية نحو ان جاءك زيد فأكرمه و اما نفس الشرط، فقد اخرجته الاداء عن الخبرية و احتمال الصدق و الكذب و ما يقال من ان كلا من الشرط و الجزاء خارج عن الخبرية و احتمال الصدق و الكذب و انما الخبر هو مجموع الشرط و الجزاء المحكوم فيه بلزوم الثانى للاول فانما هو باعتبار المنطقيين فمفهوم قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود باعتبار اهل العربية الحكم به وجود النهار فى كل وقت من اوقات طلوع الشمس فالمحكوم عليه هو النهار

ص ٨٩

و المحكوم به هو الموجود. و باعتبار المنطقيين الحكم بلزوم وجود النهار لطلوع الشمس فالمحكوم عليه طلوع الشمس و المحكوم به وجود النهار فكم من فرق بين الاعتبارين. (ولكن لا بد من النظر ههنا فى ان و إذا ولو) لان فيها ابحاثا كثيرة لم يتعرض لها فى علم النحو (فان و إذا للشرط فى الاستقبال لكن اصل ان عدم الجزم بوقوع الشرط) فلا يقع فى كلام الله تعالى على الاصل الا حكاية أو على ضرب من التأويل (واصل إذا الجزم) بوقوعه فان و إذا يشتركان فى الاستقبال بخلاف لو و يفترقان بالجزم بالوقوع و عدم الجزم به و اما عدم الجزم بلا وقوع الشرط فلم يتعرض له لكونه مشتركا بين إذا وان و

المقصود بيان وجه الافتراق. (ولذلك) أى و لأن اصل ان عدم الجزم بالوقوع (كان) الحكم (النادر) لكونه غير مقطوع به فى الغالب (موقعا لان و) لان اصل إذا الجزم بالوقوع (غلب لفظ الماضى) لدلالته على الوقوع قطعاً نظراً إلى نفس اللفظ وان نقل ههنا إلى معنى الاستقبال (مع إذا نحو فإذا جاءتهم) أى قوم موسى (الحسنه) كالخصب و الرخاء (قالوا لنا هذه) أى هذه مختصه بنا و نحن مستحقوها (وان تصبهم سيئه) أى جذب و بلاء (يطيروا) أى يتشأموا (بموسى و من معه) من المؤمنين جئ فى جانب الحسنه بلفظ الماضى مع إذا (لان المراد بالحسنه الحسنه المطلقه) التى حصولها مقطوع به. (و لهذا عرفت) الحسنه (تعريف الجنس) أى الحقيقه لان وقوع الجنس كالواجب لكثيرته و اتساعه لتحقيقه فى كل نوع بخلاف النوع و جئ فى جانب السيئه بلفظ المضارع مع ان لما ذكره بقوله (والسيئه نادره بالنسبه إليها) أى إلى الحسنه المطلقه (و لهذا نكرت) السيئه ليدل على التقليل (وقد تستعمل ان فى) مقام (الجزم) بوقوع الشرط (تجاهلاً)، كما إذا سئل العبد عن سيده هل هو فى الدار و هو يعلم انه فيها، فيقول: ان كان فيها اخبرك يتجاهل خوفاً من السيد (أو لعدم جزم المخاطب) بوقوع الشرط فيجرب الكلام على سنن اعتقاده (كقولك لمن يكذبك ان صدقت

ص ٩٠

فماذا تفعل) مع علمك بانك صادق. (أو تنزيله) أى لتنزيل المخاطب العالم بوقوع الشرط (منزله الجاهل لمخالفته مقتضى العلم) كقولك لمن يؤذى اباه ان كان اباك فلا تؤذه. (أو التوبيخ) أى لتعير المخاطب على الشرط (وتصوير ان المقام لاشتماله على ما يقلع الشرط عن اصله لا يصلح الا لفرضه) أى فرض الشرط (كما يفرض المحال) لغرض من الاغراض (نحو افضرب عنكم الذكر) أى انهملكم فنضرب عنكم القرآن و ما فيه من الامر و النهى و الوعد و الوعيد (صفحة) أى اعراضاً أو للاغراض أو معرضين (ان كنتم قوما مسرفين فيمن قرأ ان بالكسر) فكونهم مسرفين امر مقطوع به لكن جئ بلفظ ان لقصد التوبيخ. و تصوير ان الاسراف من العاقل فى هذا المقام يجب ان لا يكون الا على

سبيل الفرض و التقدير كالمحالات لاشتمال المقام على الايات الدالة على ان الاسراف مما لا ينبغي ان يصدر عن العاقل اصلا فهو بمنزلة المحال وان كان مقطوعا، بعدم وقوعه لكنهم يستعملون فيه ان لتنزيله منزلة ما لا قطع بعدمه على سبيل المساهلة و ارخاء العنان لقصد التبكيث كما فى قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين. (أو تغليب غير المتصف به) أى بالشرط (على المتصف به) كما إذا كان القيام قطعى الحصول لزيد غير قطعى لعمره فنقول ان قمتما كان كذا (وقوله تعالى للمخاطبين المرتابين وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا، يحتملها) أى يحتمل ان يكون للتوبيخ و التصوير المذكور وان يكون لتغليب غير المرتابين على المرتابين لانه كان فى المخاطبين من يعرف الحق و انما ينكر عنادا فجعل الجميع كأنه لا ارتياب لهم. و ههنا بحث، وهو: انه إذا جعل الجميع بمنزلة غير المرتابين كان الشرط قطعى اللاوقوع فلا يصح استعمال ان فيه كما إذا كان قطعى الوقوع لانها انما تستعمل فى المعانى المحتملة المشكوكه و ليس المعنى ههنا على حدوث الارتياب فى المستقبل و لهذا زعم الكوفيون ان ان ههنا بمعنى إذ ونص المبرد و الزجاج على ان ان لا

ص ٩١

تغلب كان على معنى الاستقبال لقوة دلالاته على المضى فمجرد التغليب لا يصح استعمال ان ههنا بل لابد من ان يقال لما غلب صار الجميع بمنزلة غير المرتابين فصار الشرط قطعى الانتفاء فاستعمل فيه ان على سبيل الفرض و التقدير للتبكيث و الالتزام كقوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا، وقل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين. (والتغليب) باب واسع (يجرى فى فنون كثيرة كقوله تعالى و كانت من القانتين) غلب الذكر على الانثى بان اجرى الصفة المشتركة بينهما على طريقة اجرائها على الذكور خاصة فان القنوت مما يوصف به الذكور و الاناث لكن لفظ قانتين انما يجرى على الذكور فقط (و) نحو (قوله تعالى بل انتم قوم تجهلون) غلب جانب المعنى على جانب اللفظ لان القياس يجهلون بياء الغيبة لان الضمير عائد إلى قوم و لفظه لفظ الغائب

لكونه اسما مظهرا لكنه فى المعنى عبارة عن المخاطبين فغلب جانب الخطاب على جانب الغيبة. (ومنه) أى و من التغليب (ابوان) للاب و الام (ونحوه) كالعمرين لآبى بكر و عمر رضى الله عنهما و القمرين للشمس و القمر، و ذلك بان يغلب احد المتصاحبين أو المتشابهين على الآخر بان يجعل الآخر متفقا له فى الاسم ثم يثنى ذلك الاسم و يقصد اللفظ اليهما جميعا فمثل ابوان ليس من قبيل قوله تعالى [وكانت من القانتين] كما توهمه بعضهم لان الابوة ليست صفة مشتركة بينهما كالقنوت. فالحاصل ان مخالفة الظاهر فى مثل القانتين من جهة الهيئة و الصيغة و فى مثل ابوان من جهة المادة و جوهر اللفظ بالكلية (ولكونهما) أى ان و إذا (لتعليق امر) هو حصول مضمون الجزاء (بغيره) يعنى حصول مضمون الشرط (فى الاستقبال) متعلق بغيره على معنى انه يجعل حصول الجزاء مترتبا و معلقا على حصول الشرط فى الاستقبال و لا يجوز ان يتعلق بتعليق امر لان التعليق انما هو فى زمان التكلم لا فى الاستقبال الا ترى انك إذا قلت ان دخلت الدار فانت حر فقد عقلت فى هذه الحال حرته على دخول الدار فى الاستقبال (كان كل من جملتى كل) من ان و إذا يعنى

ص ٩٢

الشرط و الجزاء (فعليه استقبالية).

اما الشرط فلانه مفروض الحصول فى الاستقبال فيمتنع ثبوته و مضيه. واما الجزاء، فلان حصوله معلق على حصول الشرط فى الاستقبال و يمتنع تعليق حصول الحاصل الثابت على حصول ما يحصل فى المستقبل (ولا يخالف ذلك لفظا الا لنكتة) لامتناع مخالفة مقتضى الظاهر من غير فائدة و قوله لفظا: اشارة إلى ان الجملتين وان جعلت كلتاها أو احديهما اسمية أو فعلية ما ضوية فالمعنى على الاستقبال حتى ان قولنا ان اكرمتنى الان فقد اكرمتك امس معناه ان تعتد باكرامك اياى الان فاعتد باكرامى اياك امس و قد تستعمل ان فى غير الاستقبال قياسا مطردا مع كان نحو وان كنتم فى ريب، كما مر و كذا إذا جئ بها فى مقام التأكيد بعد واو الحال لمجرد الوصل و الربط

دون الشرط نحو زيد وان كثر ماله بخيل و عمرو وان اعطى جاها لثيم. وفي غير ذلك قليلا كقوله: فيا وطنى ان فاتنى بك سابق * من الدهر فلينعم لساكنك البال ثم اشار إلى تفصيل النكتة الداعية إلى العدول عن لفظ الفعل المستقبل بقوله (كابر از غير الحاصل فى معرض الحاصل لقوة الاسباب) المتأخذه فى حصوله نحو ان اشترت كان كذا حال انعقاد اسباب الاشتراء (أو كون ما هو مقطوع الوقوع كالواقع) هذا عطف على قوة الاسباب و كذا المعطوفات بعد ذلك باو لانها كلها علل لابرز غير الحاصل فى معرض الحاصل على ما اشار إليه فى اظهار الرغبة و من زعم انها كلها عطف على ابراز غير الحاصل فى معرض الحاصل فقدسهها سهوا بينا. (أو التفاؤل أو اظهار الرغبة فى وقوعه) أى وقوع الشرط (نحو ان ظفرت بحسن العاقبة) فهو المرام هذا يصلح مثالا للتفاؤل و لاظهار الرغبة و لما كان اقتضاء اظهار الرغبة ابراز غير الحاصل فى معرض الحاصل يحتاج إلى بيان ما اشار إليه بقوله

ص ٩٣

(فان الطالب إذا عظمت رغبته فى حصول امر يكثر تصويره) أى الطالب (اياه) أى ذلك الامر (فربما يخيل) أى ذلك الامر (إليه حاصل) فيعبر عنه بلفظ الماضى (وعليه) أى على استعمال الماضى مع ان لاظهار الرغبة فى الوقوع ورد قوله تعالى و لا تكرر هو فتياتكم على البغاء (ان اردن تحصنا) حيث لم يقل ان يردن. فان قيل تعليق النهى عن الاكراه بارادتهن التحصن يشعر بجواز الاكراه عند انتفائها على ما هو مقتضى التعليق بالشرط، اجيب بان القائلين بان التقييد بالشرط يدل على نفي الحكم عند انتفائه انما يقولون به إذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته فى الاية، المبالغة فى النهى عن الاكراه يعنى انهن إذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها وايضا دلالة الشرط على انتفاء الحكم انما هو بحسب الظاهر و الاجماع القاطع على حرمة الاكراه مطلقا قد عارضه و الظاهر يدفع بالقاطع (قال السكاكى أو للتعريض) أى ابراز غير الحاصل فى معرض الحاصل. اما لما ذكر و اما للتعريض بان ينسب الفعل إلى واحد و المراد غيره (نحو) قوله

تعالى و لقد اوحى اليك و الى الذين من قبلك (لئن اشركت ليحبطن عملك)
فالمخاطب هو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعدم اشراكه مقطوع به، لكن جئ بلفظ
الماضى ابرازا للاشراك الغير الحاصل فى معرض الحاصل على سبيل الفرض و التقدير
تعريضا لمن صدر عنهم الاشراك بانه قد حبطت اعمالهم كما إذا شتمك احد فتقول و
الله ان شتمنى الامير لا ضربنه، و لا يخفى عليك انه لا معنى للتعريض لمن لم يصدر
عنهم الاشراك وان ذكر المضارع لا يفيد التعريض لكونه على اصله و لما كان فى هذا
الكلام نوع خفاء وضعف نسبه إلى السكاكى و الا فهو قد ذكر جميع ما تقدم ثم قال.
(ونظيره) أى نظير لئن اشركت، (فى التعريض) لا فى استعمال الماضى مقام المضارع فى
الشرط للتعريض قوله تعالى (ومالى لا اعبد الذى فطرنى، أى و ما لكم لا تعبدون الذى
فطرکم بدليل و اليه ترجعون) إذ لو لا التعريض لكان المناسب ان يقال و اليه ارجع على
ما هو الموافق للسياق (ووجه حسنه) أى حسن هذا

ص ٩٤

التعريض (اسماع) المتكلم (المخاطبين) الذين هم اعداؤه (الحق) هو المفعول الثانى
للاسماع (على وجه لا يزيد) ذلك الوجه (غضبهم وهو) أى ذلك الوجه (ترك
التصريح بنسبتهم إلى الباطل ويعين) عطف على يزيد و ليس هذا فى كلام السكاكى أى
على وجه يعين (على قبوله) أى قبول الحق (لكونه) اى لكون ذلك الوجه (ادخل فى
امحاض النصح لهم حيث لا يريد) المتكلم (لهم الا ما يريد لنفسه ولو للشرط) اى لتعليق
حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فرضا (فى الماضى مع القطع بانتفاء
الشرط) فيلزم انتفاء الجزاء كما تقول لو جئتنى لا كرمتك معلقا الاكرام بالمجئ مع القطع
بانتفائه فيلزم انتفاء الاكرام فهى لامتناع الثانى اعنى الجزاء لامتناع الاول اعنى الشرط
يعنى ان الجزاء منتف بسبب انتفاء الشرط، هذا هو المشهور بين الجمهور. واعترض عليه
ابن الحاجب بان الاول سبب و الثانى مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب
لجواز ان يكون للشئ اسباب متعددة بل الامر بالعكس لان انتفاء المسبب يدل على انتفاء

جميع اسبابه فهي لامتناع الاول لامتناع الثانى الا ترى ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا
الله لفسدتا انما سيق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الالهة دون العكس.
واستحسن المتأخرون رأى ابن الحاجب حتى كادوا ان يجمعوا على انها لامتناع الاول
لامتناع الثانى. اما لما ذكره و اما لان الاول ملزوم و الثانى لازم وانتفاء اللازم يوجب
انتفاء الملزوم من غير عكس لجواز ان يكون اللازم اعم. وانا اقول منشأ هذا الاعتراض:
قلة التأمل، لانه ليس معنى قولهم لو لامتناع الثانى لامتناع الاول انه يستدل بامتناع الاول
على امتناع الثانى حتى يرد عليه ان انتفاع السبب أو الملزوم لا يوجب انتفاع المسبب أو
اللازم بل معناه انها للدلالة على ان انتفاء الثانى فى الخارج انما هو بسبب انتفاء الاول
فمعنى لو شاء الله لهديكم ان انتفاء الهداية انما هو بسبب انتفاء المشىءة يعنى انها
تستعمل للدلالة على ان علة

ص ٩٥

انتفاء مضمون الجزاء فى الخارج هي انتفاء مضمون الشرط من غير التفات إلى ان علة
العلم بانتفاء الجزاء ما هي الا ترى ان قولهم لو لا لامتناع الثانى لوجود الاول نحو لو لا
على لهلك عمر معناه ان وجود على سبب لعدم هلاك عمر لا ان وجوده دليل على ان
عمر لم يهلك و لهذا صح مثل قولنا لو جئتنى لاكرمتك لكنك لم تجئ اعنى عدم
الاكرام بسبب عدم المجئ، قال الحماسى ولو طار ذو حافر قبلها، لطارت ولكنه لم يطر
يعنى ان عدم طيران تلك الفرس بسبب انه لم يطر ذو حافر قبلها، و قال أبو العلاء
المعرى ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم، رعايا ولكن ما لهن دوام و اما المنطقيون فقد
جعلوا، ان ولو، اداة اللزوم و انما يستعملونها فى القياسات لحصول العلم بالنتائج فهي
عندهم للدلالة على ان العلم بانتفاء الثانى علة للعلم بانتفاء الاول ضرورة انتفاء الملزوم
بانتفاء اللازم من غير التفات إلى ان علة انتفاء الجزاء فى الخارج ما هي و قوله تعالى لو
كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا و ارد على هذه القاعدة لكن الاستعمال على قاعدة اللغوة هو
الشائع المستفيض و تحقيق هذا البحث على ما ذكرناه من اسرار هذا الفن. وفى هذا

المقام مباحث اخرى شريفة اوردناها فى الشرح و إذا كان لو للشرط فى الماضى (فيلزم عدم الثبوت و الماضى فى جملتها) إذ الثبوت ينافى التعليق و الاستقبال ينافى الماضى فلا يعدل فى جملتها عن الفعلية الماضوية الا لنكتة و مذهب المبرد انها تستعمل فى المستقبل استعمال ان للوصل و هو مع قلته ثابت. نحو قوله عليه السلام: اطلبوا العلم ولو بالصين و انى اباهى بكم الامم يوم القيامة ولو بالسقط. (فدخلها على المضارع فى نحو) واعلموا ان فيكم رسول الله (لو يطيعكم فى كثير من الامر لعنتم) أى لو قعتم فى جهد و هلاك (لقصد استمرار الفعل فيما مضى وقتا فوقتا).

ص ٩٤

و الفعل: هو الاطاعة يعنى ان امتناع عنكم بسبب امتناع استمراره على اطاعتكم فان المضارع يفيد الاستمرار و دخول لو عليه يفيد امتناع الاستمرار. ويجوز ان يكون الفعل امتناع الاطاعة يعنى ان امتناع عنكم بسبب استمرار امتناعه عن اطاعتكم لانه كما ان المضارع المثبت يفيد استمرار الثبوت يجوز ان يفيد المنفى استمرار النفى و الداخلى عليه لو يفيد استمرار الامتناع كما ان الجملة الاسمية المثبتة تفيد تأكيد الثبوت و دوامه و المنفية يفيد تأكيد النفى و دوامه لا نفى التأكيد و الدوام كقوله تعالى و ما هم بمؤمنين ردا لقولهم انا آمننا على ابلغ وجه و أكده كما فى قوله تعالى (الله يستهزئ بهم) حيث لم يقل الله مستهزئ بهم قصدا إلى استمرار الاستهزاء و تجده وقتا فوقتا. (و) دخلها على المضارع (فى نحو قوله تعالى ولو ترى) الخطاب لمحمد عليه السلام أو لكل من تأتى منه الرؤية (إذ وقفوا على النار) أى اروها حتى يعاينوها و اطعوا عليها اطلاعا هى تحتهم أو ادخلوها فعرفوا مقدار عذابها و جواب لو محذوف أى لرأيت امرا فظيحا (لتنزيله) أى المضارع (منزلة الماضى لصدوره) أى المضارع أو الكلام (عمن لا خلاف فى اخباره). فهذا الحالة انما هى فى القيامة لكنها جعلت بمنزلة الماضى المتحقق فاستعمل فيها لو واذ المختصان بالماضى لكن عدل من لفظ الماضى و لم يقل ولو رأيت اشارة إلى انه كلام من لا خلاف فى اخباره و المستقبل عنده بمنزلة الماضى فى تحقق الوقوع فهذا الامر

مستقبل فى التحقيق ماض بحسب التأويل كأنه قيل قد انقضى هذا الامر لكنك ما رأيته ولو رأيته لرأيت امرا فظيحا (كما) عدل عن الماضى إلى المضارع (فى ربما يود الذين كفروا) لتنزيله منزلة الماضى لصدوره عن لا خلاف فى اخباره. و انما كان الاصل ههنا هو الماضى لانه قد التزم ابن السراج وابو على فى الايضاح ان الفعل الواقع بعد رب المكفوفه بما يجب ان يكون ماضيا لانها للتقليل فى الماضى و معنى التقليل ههنا انه يدهشهم احوال القيمة فيبهتون فان وجدت منهم افاقه ما تمنوا ذلك.

ص ٩٧

وقيل هى مستعارة للتكثير أو للتحقيق ومفعول يود محذوف لدلالة لو كانوا مسلمين عليه ولو للتمنى حكاية لودادتهم و اما على رأى من جعل لو اللتى للتمنى حرفا مصدرية فمفعول يود هو قوله لو كانوا مسلمين (أو لا استحضر الصورة) عطف على قوله لتنزيله يعنى ان العدول إلى المضارع فى نحو ولو ترى اما لما ذكر و اما لاستحضر صورة رؤية الكافرين موقوفين على النار لان المضارع مما يدل على الحال الحاضر الذى من شأنه ان يشاهد كأنه يستحضر بلفظ المضارع تلك الصورة ليشاهدها السامعون و لا يفعل ذلك الا فى امريتهم بمشاهدته لغرابته أو فظاعته أو نحو ذلك (كما قال الله تعالى فتشير سحابا) بلفظ المضارع بعد قوله تعالى الله الذى ارسل الرياح (استحضارا لتلك الصورة البديعة الدالة على القدرة الباهرة) يعنى اثاره صورة السحاب مسخرا بين اسماء و الارض على الكيفيات المخصوصة و الانقلابات المتفاوتة (واما تنكيهه) أى تنكير المسند (فلا رادة عدم الحصر و العهد) الدال عليهما التعريف (كقولك زيد كاتب وعمرو شاعر أو للتفخيم نحو هدى للمتقين) بناء على انه خبر مبتدأ محذوف أو خبر تلك الكتاب (أو للتحقير) نحو ما زيد شىء. (واما تحصيله) أى المسند (بالاضافة) نحو زيد غلام رجل (أو الوصف) نحو زيد رجل عالم (فلكون الفائدة اتم) لما مر من ان زيادة الخصوص توجب اتمية الفائدة. واعلم ان جعل معمولات المسند كالحال ونحوه من المقيدات وجعل الاضافة و الوصف من المخصصات انما هو مجرد اصطلاح و قيل لان التخصيص

عبارة عن نقص الشيوخ و لا شيوع للفعل لانه انما يدل على مجرد المفهوم و الحال تقيده و الوصف يجرى فى الاسم الذى فيه الشيوخ فيخصصه و فيه نظر. (واما تركه) أى ترك تخصيص المسند بالاضافة أو الوصف (فظاهر مما سبق) فى ترك تقييد المسند لمانع من تربية الفائدة.

ص ٩٨

(واما تعريفه فلا فائدة السامع حكما على امر معلوم له باحدى طرق التعريف) يعنى انه يجب عند تعريف المسند إليه إذ ليس فى كلامهم مسند إليه نكرة و مسند معرفة فى الجملة الخبرية (بآخر مثله) أى حكما على امر معلوم بامر آخر مثله فى كونه معلوما للسامع باحدى طرق التعريف سواء يتحدا الطريقتان نحو الراكب هو المنطلق أو يختلفان نحو زيد هو المنطلق (أو لازم حكم) عطف على حكما (كذلك) أى على امر معلوم بآخر مثله و فيه هذا تنبيه على ان كون المبتدأ و الخبر معلومين لا ينافى افادة الكلام للسامع فائدة مجهولة لانه العلم بنفس المبتدأ و الخبر لا يستلزم العلم باسناد احدهما إلى الاخر (نحو زيد اخوك وعمرو المنطلق) حال كون المنطلق معرفا (باعتبار تعريف العهد أو الجنس). و ظاهر لفظ الكتاب ان نحو زيد اخوك انما يقال لمن يعرف ان له اخا و المذكور فى الايضاح انه يقال لمن يعرف زيدا بعينه سواء كان يعرف ان له اخا أو لم يعرف. ووجه التوفيق ما ذكره بعض المحققين من النحاء ان اصل وضع تعريف الاضافة على اعتبار العهد و الا لم يبق فرق بين غلام زيد و غلام لزيد فلم يكن احدهما معرفة و الاخر نكرة لكن كثيرا ما يقال جاءنى غلام زيد من غير اشارة إلى معين كالمعرف باللام و هو خلاف وضع الاضافة فما فى الكتاب ناظر إلى اصل الوضع و ما فى الايضاح إلى خلافه. (وعكسها) أى و نحو عكس المثالين المذكورين و هو اخوك زيد و المنطلق عمرو و الضابط فى التقديم انه إذا كان للشئ صفتان من صفات التعريف و عرف السامع اتصافه باحديهما دون الاخرى فايهما كان بحيث يعرف السامع اتصاف الذات به و هو كالتالي بحسب زعمك ان تحكم عليه بالآخر فيجب ان تقدم اللفظ الدال عليه و تجعله

مبتدأ وإيهما كان بحيث يجهل اتصاف الذات به و هو كالمطالب بحسب

ص ٩٩

زعمك ان تحكم بثوته للذات أو انتفائه عنه يجب ان تؤخر اللفظ الدال عليه وتجعله خبر فإذا عرف السامع زيدا بعينه واسمه و لا يعرف اتصافه بانه اخوه و اردت ان تعرفه ذلك قلت زيد اخوك و إذا عرف اخاله و لا يعرفه على التعيين و اردت ان تعينه عنده قلت اخوك زيد و لا يصح زيد اخوك و يظهر ذلك فى نحو قولنا رأيت اسودا غابها الرماح و لا يصح رماحها الغاب. (و الثانى) يعنى اعتبار تعريف الجنس (قد يفيد قصر الجنس على شئ تحقيقا نحو زيد الامير) إذا لم يكن امير سواه (أو مبالغة لكماله فيه) أى لكمال ذلك الشئ فى ذلك الجنس أو بالعكس (نحو عمرو الشجاع) أى الكامل فى الشجاعة كأنه لا اعتداد بشجاعة غيره لقصورها عن رتبة الكمال و كذا إذا جعل المعروف بلام الجنس مبتدأ نحو الامير زيد و الشجاع عمرو و لا تفاوت بينهما وبين ما تقدم فى افادة قصر الامارة على زيد و الشجاعة على عمرو و الحاصل ان المعروف بلام الجنس ان جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر سواء كان الخبر معرفة أو نكرة وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدأ و الجنس قد يبقى على اطلاقه كما مرو قد يقيد بوصف أو حال أو ظرف أو مفعول أو نحو ذلك نحو هو الرجل الكريم و هو السائر راكبا و هو الامير فى البلد و هو الواهب الف قنطار و جميع ذلك معلوم بالاستقراء و تصفح تراكيب البلغاء و قوله قد يفيد بلفظ قد اشارة إلى انه قد لا يفيد القصر كما فى قول الخنساء إذا قبح البكاء على قتيل، رایت بكاء ك الحسن الجميلا فانه يعرف بحسب الذوق السليم و الطبع المستقيم و التدرب فى معرفة معانى كلام العرب ان ليس المعنى ههنا على القصر وان امكن ذلك بحسب النظر الظاهر و التأمل القاصر. (وقيل) فى نحو زيد المنطلق أو المنطلق زيد (الاسم متعين للابتداء) تقدم أو تأخر (لدلالته على الذات و الصفة) متعينة (للخبرية) تقدمت أو تأخرت (لدلالتها على امر نسبي) لان معنى المبتدأ المنسوب إليه و معنى الخبر المنسوب و الذات هى المنسوب إليها و الصفة هى المنسوب فسواء

قلنا زيد المنطلق أو المنطلق زيد يكون زيد مبتدأ و المنطلق خبر و هذا رأى الامام الرازى قدس الله سره. (ورد بان المعنى الشخص الذى له الصفة صاحب الاسم) يعنى ان الصفة تجعل دالة على الذات و مسندا إليها و الاسم يجعل دالا على امر نسبي و مسندا. (واما كونه) أى المسند (جملة فالتقوى) نحو زيد قام (أو لكونه سببيا) نحو زيد ابوه قايم (لما مر) من ان افراده يكون لكونه غير سببى مع عدم افادة التقوى. و سبب التقوى فى مثل زيد قام على ما ذكره صاحب المفتاح هو ان المبتدأ لكونه مبتدأ يستدعى ان يسند إليه شئ فإذا جاء بعده ما يصلح ان يسند إلى ذلك المبتدأ صرفه ذلك المبتدأ إلى نفسه سواء كان خاليا عن الضمير أو متضمنا له فينعد بينهما حكم. ثم إذا كان متضمنا له لضميره المعتد به بان لا يكون مشابها للخالى عن الضمير كما فى زيد قائم صرفه ذلك الضمير إلى المبتدأ ثانيا فيكتسى الحكم قوة فعلى هذا يختص التقوى بما يكون مسندا إلى ضمير مبتدا ويخرج عنه نحو زيد ضربته و يجب ان يجعل سببيا و اما على ما ذكره الشيخ فى دلائل الاعجاز و هو ان الاسم لا يؤتى به معرى عن العوامل اللفظية الا لحديث قد نوى اسناده إليه. فإذا قلت زيد فقد اشعرت قلب السامع بانك تريد الاخبار عنه فهذا توطئة له و تقدمه للاعلام به. فإذا قلت قام دخل فى قلبه دخول المأنوس و هذا اشد للثبوت و امنع من الشبهة و الشك. وبالجملة ليس الاعلام بالشئ بغته مثل الاعلام به بعد التنبيه عليه، و التقدمه، فان ذلك يجرى مجرى تأكيد الاعلام فى التقوى و الاحكام فيدخل فيه نحو زيد ضربته و زيد مررت به و مما يكون المسند فيه جملة لا للسببية أو التقوى خبر ضمير الشأن و لم يتعرض له لشهرة امره و كونه معلوما مما سبق.

واما صورة التخصيص نحو انا سعيت فى حاجتك و رجل جاءنى فهى داخله فى التقوى على ما مر (واسميتها و فعليتها و شرطيتها لما مر) يعنى ان كون المسند جملة للسببية أو التقوى و كون تلك الجملة اسمية للدوام و الثبوت و كونها فعلية للتجدد و الحدوث و

الدلالة على احد الازمنة الثلاثة على اخصر وجه وكونها شرطية للاعتبارات المختلفة
الحاصلة من ادوات الشرط (وظرفيتها لاختصار الفعلية اذ هي) أى الظرفية (مقدرةً بالفعل
على الاصح) لان الفعل هو الاصل فى العمل و قيل باسم الفاعل لان الاصل فى الخبر ان
يكون مفردا، ورجح الاول بوقوع الظرف صلةً للموصول نحوى الذى فى الدار اخوك.
واجيب بان الصلة من مظان الجملة بخلاف الخبر، ولو قال إذا الظرف مقدر بالفعل على
الاصح، لكان اصوب لان ظاهر عبارته يقتضى ان الجملة الظرفية مقدرةً باسم الفاعل على
القول الغير الاصح، و لا يخفى فساده. (واما تأخيرها) أى تأخير المسند (فلان ذكر المسند
إليه اهم كما مر) فى تقديم المسند إليه (واما تقديمه) أى تقديم المسند (فلتخصيصه
بالمسند إليه) أى لقصر المسند إليه على ما حققناه فى ضمير الفصل لان معنى قولنا
تميمى انا هو انه مقصور على التميمية لا يتجاوزها إلى القيسية (نحو لا فيها غول أى
بخلاف خمور الدنيا) فان فيها غولا. فان قلت المسند هو الظرف اعنى فيها و المسند إليه
ليس بمقصور عليه بل على جزء منه اعنى الضمير المجرور الراجع إلى خمور الجنة قلت
المقصود ان عدم الغول مقصور على الاتصاف بفى خمور الجنة لا يتجاوزها إلى الانصاف
بفى خمور الدنيا وان اعتبرت النفى فى جانب المسند فالمعنى ان الغول مقصور على عدم
الحصول فى خمور الجنة لا يتجاوزها إلى عدم الحصول فى خمور الدنيا فالمسند إليه
مقصور على المسند قصرا غير حقيقى وكذلك قياس فى قوله تعالى لكم دينكم ولى
دين.

ص ١٠٢

ونظيره ما ذكره صاحب المفتاح فى قوله تعالى ان حسابهم الا على ربي من ان المعنى
حسابهم مقصور على الاتصاف بعلى ربي لا يتجاوزها إلى الاتصاف بعلى فجميع ذلك
من قصر الموصوف على الصفة دون العكس كما توهمه بعضهم (و لهذا) أى و لأن
التقديم يفيد التخصيص (لم يقدم الظرف) الذى هو المسند على المسند إليه (فى لا ريب
فيه) و لم يقل لا فيه ريب (لثلا يفيد) تقديمه عليه ثبوت الريب فى سائر كتب الله تعالى

بناء على اختصاص عدم الريب بالقرآن. و انما قال فى سائر كتب الله تعالى لانه المعتبر فى مقابله القرآن كما ان المعتبر فى مقابله خمور الجنه هى خمور الدنيا لا مطلق المشروبات و غيرها (أو التنبيه) عطف على تخصيصه أى تقديم المسند للتنبيه (من اول الامر على انه) أى المسند (خبر لا نعت) إذ النعت لا يتقدم على المنعوت. و انما قال من اول الامر لانه ربما يعلم انه خبر لا نعت بالتأمل فى المعنى و النظر إلى انه لم يرد فى الكلام خبر للمبتدأ (كقوله له همم لا منتهى لكبارها * وهمته الصغرى اجل من الدهر) حيث لم يقل همم له (أو التفاؤل) نحو سعدت بغرة وجهك الايام. (أو التشويق إلى ذكر المسند إليه بان يكون فى المسند المتقدم طول يشوق النفس إلى ذكر المسند إليه فيكون له وقع فى النفس ومحل من القبول لان الحاصل بعد الطلب اعز من المنساق بلا تعب (كقوله ثلاثة) هذا هو المسند المتقدم الموصوف بقوله (تشرق) من اشرق بمعنى صار مضيئا (الدنيا) فاعل تشرق و العائد إلى الموصوف هو الضمير المجرور فى و قوله (ببهجتها) أى بحسنها ونضارتها أى تصير الدنيا منورة بهجة هذه الثلاثة وبهائها و المسند إليه المتأخر هو قوله (شمس الضحى و ابو اسحق و القمر). (تنبيه، كثير مما ذكر فى هذا الباب) يعنى باب المسند (والذى قبله) يعنى باب المسند إليه (غير مختص بهما كالذكر و الحذف و غيرهما) من التعريف و التنكير و التقديم و التأخير و الاطلاق و التقييد و غير ذلك مما سبق.

ص ١٠٣

و انما قال كثير مما ذكر لان بعضها مختص بالباين كضمير الفصل المختص بما بين المسند إليه و المسند و ككون المسند مفردا فعلا فانه مختص بالمسند إذ كل فعل مسند دائما و قيل: هو اشارة إلى ان جميعها لا يجرى فى غير الباين كالتعريف فانه لا يجرى فى الحال و التمييز و كالتقديم فانه لا يجرى فى المضاف إليه و فيه نظر لان قولنا جميع ما ذكر فى الباين غير مختص بهما لا يقتضى ان يجرى شئ من المذكورات فى كل واحد من الامور التى هى غير المسند إليه و المسند فضلا عن ان يجرى كل منها فيه إذا يكفى

لعدم الاختصاص بالباين ثبوته فى شئ مما يغيرهما فافهم. (والفطن إذا اتقن اعتبار ذلك فيهما) أى فى البابين (لا يخفى عليه اعتباره فى غيره هما) من المفاعيل و الملحقات بها و المضاف إليه.

ص ١٠٥

باب ٤ أحوال متعلقات الفعل

قد اشير فى التنبيه إلى ان كثيرا من الاعتبارات السابقة يجرى فى متعلقات الفعل لكن ذكر فى هذا الباب تفصيل بعض من ذلك لاختصاصه بمزيد بحث و مهد لذلك مقدمة. فقال (الفعل مع المفعول كالفعل مع الفاعل فى ان الغرض من ذكره معه) أى ذكر كل من الفاعل و المفعول أو ذكر الفعل مع كل منهما (افادة تلبسه به) أى تلبس الفعل بكل منهما اما بالفاعل فمن جهة وقوعه عنه و اما بالمفعول فمن جهة وقوعه عليه (لا افادة وقوعه مطلق) أى ليس الغرض من ذكره معه افادة وقوع الفعل و ثبوته فى نفسه من غير ارادة ان يعلم ممن وقع عنه أو على من وقع عليه إذ لو اريد ذلك لقليل وقع الضرب أو وجد أو ثبت من غير ذكر الفاعل أو المفعول لكونه عبثا (فإذا لم يذكر) المفعول به (معه) أى مع الفعل المتعدى المسند إلى فاعله. (فالغرض ان كان اثباته) أى اثبات الفعل (لفاعله أو نفيه عنه مطلقا) أى من غير اعتبار تعلقه بمن وقع عليه فضلا عن عمومه و خصوصه (نزل) الفعل المتعدى (منزلة اللازم و لم يقدر له مفعول لان المقدر كالمذكور) فى ان السامع يفهم منها ان الغرض الاخبار بوقوع الفعل من الفاعل باعتبار تعلقه بمن وقع عليه. فان قولنا فلان يعطى الدنانير يكون لبيان جنس ما يتناوله الاعطاء لا لبيان كونه معطيا و يكون كلاما مع من اثبت له اعطاء غير الدنانير لا مع من نفى ان يوجد منه اعطاء (وهو) أى هذا القسم الذى نزل منزلة اللازم (ضربان لانه اما ان يجعل الفعل) حال كونه (مطلقا) أى من غير اعتبار عموم أو خصوص فيه و من غير اعتبار

ص ١٠٦

تعلقه بالمفعول (كناية عنه) أى عن ذلك الفعل حال كونه (متعلقا بمفعول مخصوص دلت عليه قرينه اولاً) يجعل كذلك (الثانى كقوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون) أى لا يستوى من يوجد له حقيقة العلم و من لا يوجد فالغرض اثبات العلم لهم ونفيه عنهم من غير اعتبار عموم فى افراده و لا خصوص و من غير اعتبار تعلقه بمعلوم عام أو خاص. و انما قدم الثانى لانه باعتبار كثرة وقوعه اشد اهتماما بحاله السكاكى ذكر فى بحث افادة اللام الاستغراق انه إذا كان المقام خطابيا لا استدلاليا كقوله صلى الله عليه و آله و سلم المؤمن غر كريم و المنافق خب لئيم حمل المعرف باللام مفردا كان أو جمعا على الاستغراق بعله ايهام ان القصد إلى فرد دون آخر مع تحقق الحقيقة فيهما ترجيح لاحد المتساويين على الآخر. ثم ذكر فى بحث حذف المفعول، انه قد يكون للقصد إلى نفس الفعل بتنزيل المتعدى منزلة اللزوم ذهابا فى نحو فلان يعطى إلى معنى يفعل الاعطاء و يوجد هذه الحقيقة ايهاما للمبالغة بالطريق المذكور فى افادة اللام الاستغراق فجعل المصنف قوله بالطريق المذكور اشارة إلى قوله ثم إذا كان المقام خطابيا لا استدلاليا حمل المعرف باللام على الاستغراق و اليه اشار بقوله. (ثم) أى بعد كون الغرض ثبوت اصل الفعل و تنزيهه منزلة اللزوم من غير اعتبار كونه كناية (إذا كان المقام خطابيا) يكتفى فيه بمجرد الظن (لا استدلاليا) يطلب فيه اليقين البرهانى (افاد) المقام أو الفعل (ذلك) أى كون الغرض ثبوته لفاعله أو نفيه عنه مطلقا (مع التعميم) فى افراد الفعل (دفعاً للتحكم) اللزوم من حمله على فرد دون آخر و تحقيقه ان معنى يعطى حينئذ يفعل الاعطاء فالاعطاء المعرف بلام الحقيقة يحمل فى المقام الخطابى على استغراق الاعطآت و شمولها لمبالغة لئلا يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر. لا يقال افادة التعميم فى افراد الفعل تنافى كون الغرض الثبوت أو النفى عنه

ص ١٠٧

مطلقا أى من غير اعتبار عموم و لا خصوص. لانا نقول لا نسلم ذلك فان عدم كون الشئ معتبرا فى الغرض لا يستلزم عدم كونه مفادا من الكلام فالتعميم مفاد غير مقصود،

و لبعضهم فى هذا المقام تخيلات فاسدة لا طائل تحتها فلم نتعرض لها. (والاول) و هو ان يجعل الفعل مطلقا كناية عنه متعلقا بمفعول مخصوص (كقول البخترى فى المعتر بالله) تعريضا بالمستعين بالله (شجو حساده و غيظ عداه، شجو حساده و غيظ عداه * ان يرى مبصر و يسمع واع) اى ان يكون ذو رؤية و ذو سمع فيدرك بالبصر (محاسنه) و بالسمع (اخباره الظاهرة الدالة على استحقاقه الامامة دون غيره فلا يجدوا) نصب و عطف على يدرك اى فلا يجد اعداؤه و حساده الذين يتمنون الامامة (إلى منازعته) الامامة (سيلا). فالحاصل انه نزل يرى و يسمع منزلة اللازم، اى: من يصدر عنه السماع و الرؤية من غير تعلق بمفعول مخصوص، ثم جعلها كنايتين عن الرؤية و السماع المتعلقين بمفعول مخصوص هو محاسنه. و اخباره بادعاء الملازمة بين مطلق الرؤية و رؤية آثاره و محاسنه و كذا بين مطلق السماع و سماع اخباره للدلالة على ان آثاره و اخباره بلغت من الكثرة و الاشتهار إلى حيث يمتنع اخفاؤها فأبصرها كل راء و سمعها كل واع بل لا يبصر الرايى الا تلك الآثار و لا يسمع الواعى الا تلك الاخبار، فذكر اللازم و اراد الملزوم على ما هو طريق الكناية ففى ترك المفعول و الاعراض عنه اشعار بان فضائله قد بلغت من الظهور و الكثرة إلى حيث يكفى فيها مجرد ان يكون ذو سمع و ذو بصر حتى يعلم انه المتفرد بالفضائل و لا يخفى انه يفوت هذا المعنى عند ذكر المفعول أو تقديره (والا) اى: وان لم يكن الغرض عند عدم ذكر المفعول مع الفعل المتعدى المسند إلى فاعله أو نفيه عنه مطلقا بل قصد تعلقه بمفعول غير مذكور (وجب التقدير بحسب القرائن) الدالة على

ص ١٠٨

تعين المفعول ان عاما فعام وان خاصا فخاص، و لما وجب تقدير المفعول تعين انه مراد فى المعنى و محذوف من اللفظ لغرض فاشار إلى تفصيل الغرض بقوله (ثم الحذف اما للبيان بعد الابهام كما فى فعل المشىء) و الارادة و نحو هما إذا وقع شرطا فان الجواب يدل عليه و يبينه لكنه انما يحذف (ما لم يكن تعلقه به) اى تعلق فعل المشىء بالمفعول

(غريبا نحو فلو شاء لهدىكم اجمعين) اى لو شاء الله هدايتكم لهدىكم اجمعين. فانه لما قيل لو شاء علم السامع، ان هناك شىء اعلقت المشىءه عليه لكنه مبهم عنده، فاذا جئ بجواب الشرط صار مبينا له و هذا اوقع فى النفس (بخلاف) ما اذا كان تعلق فعل المشىءه به غريبا فانه لا يحذف حينئذ كما فى نحو قوله (ولو شئت ان ابكى دما لبكيتته)، عليه و لكن ساحة الصبر اوسع، فان تعلق فعل المشىءه ببكاء الدم غريب فذكره ليتقرر فى نفس السامع و يانس به. (واما قوله: فلم يبق منى الشوق غير تفكرى * فلو شئت ان ابكى بكيت تفكر فليس منه) اى مما ترك فيه حذف مفعول المشىءه بناء على غرابه تعلقها به على ما ذهب إليه صدر الافاضل فى ضرام السقط من ان المراد لو شئت ان ابكى تفكرا بكيت تفكرا فلم يحذف منه مفعول المشىءه و لم يقل لو شئت بكيت تفكرا لان تعلق المشىءه ببكاء التفكر غريب كتعلقها ببكاء الدم. و انما لم يكن من هذا القبيل (لان المراد بالاول البكاء الحقيقى) لا البكاء التفكرى لانه اراد ان يقول افنانى النحول فلم يبق منى غير خواطر تجول فى حتى لو شئت البكاء فمریت جفونى و عصرت عينى ليسيل منها دمع لم اجده و خرج منها بدل الدمع التفكر فالبكاء الذى اراد ايقاع المشىءه عليه بكاء مطلق مبهم غير معدى

ص ١٠٩

إلى التفكر البتة و البكاء الثانى مقيد معدى إلى التفكر فلا يصلح ان يكون تفسيراً للاول و بيانا له كما اذا قلت لو شئت ان تعطى درهما اعطيت درهمين كذا فى دلائل الاعجاز، و مما نشأ فى هذا المقام من سوء الفهم و قلة التدبر ما قيل ان الكلام فى مفعول ابكى و المراد ان البيت ليس من قبيل ما حذف فيه المفعول للبيان بعد الابهام بل انما حذف لغرض آخر و قيل: يحتمل ان يكون المعنى لو شئت ان ابكى تفكرا بكيت تفكرا اى لم يبق فى مادة الدمع فصرت بحيث اقدر على بكاء التفكر فيكون من قبيل ما ذكر فيه مفعول المشىءه لغرابته و فيه نظر لان ترتب هذا الكلام على قوله لم يبق منى الشوق غير تفكرى يأبى هذا المعنى عند التأمل الصادق لان القدرة على بكاء التفكر لا تتوقف على

ان لا يبقى فيه غير التفكير فافهم. (واما لدفع توهم ارادة غير المراد) عطف على اما للبيان (ابتداء) متعلق بتوهم (كقوله وكم ذدت) أى دفعت (عنى من تحامل حادث) يقال تحامل فلان على إذا لم يعدل وكم خبرية مميها قوله من تحامل قالوا و إذا فصل بين كم الخبرية و مميها بفعل متعد وجبت الايتان بمن لثلا يلتبس بالمفعول و محل كم النصب على انها مفعول ذدت و قيل المميز محذوف أى كم مرة و من فى من تحامل زائدة و فيه نظر للاستغناء عن هذا الحذف و الزيادة بما ذكرناه (وسورة ايام) أى شدتها ووصولتها (حززن) أى قطعن اللحم (إلى العظم) فحذف المفعول اعنى اللحم (إذ لو ذكر اللحم لربما توهم قبل ذكر ما بعده) أى ما بعد اللحم يعنى إلى العظم (ان الحز لم ينته إلى العظم). و انما كان فى بعض اللحم فحذف دفعا لهذا التوهم (واما لانه اريد ذكره) أى ذكر المفعول (ثانيا على وجه يتضمن ايقاع الفعل على صريح لفظه) لا على الضمير العائد إليه (اظهارا لكمال العناية بوقوعه) أى الفعل (عليه) أى على المفعول حتى كأنه لا يرضى ان يوقعه على ضميره وان كان كناية عنه (كقوله:

ص ١١٠

قد طلبنا فلم نجد لك فى السؤدد * و المجد و المكارم مثلا) أى قد طلبنا لك مثلا فحذف مثلا إذ لو ذكره لكان المناسب فلم نجده فيفوت الغرض اعنى ايقاع عدم الوجدان على صريح لفظ المثل (ويجوز ان يكون السبب) فى حذف مفعول طلبنا (ترك مواجهة الممدوح بطلب مثل له) قصدا إلى المبالغة فى التأدب معه حتى كأنه لا يجوز وجود المثل له ليطلبه فان العاقل لا يطلب الا ما يجوز وجوده. (واما للتعميم) فى المفعول (مع الاختصار كقولك قد كان منك ما يؤلم أى كل احد) بقرينة ان المقام مقام المبالغة، و هذا التعميم وان امكن ان يستفاد من ذكر المفعول بصيغة العموم لكن يفوت الاختصار حينئذ. (وعليه) أى و على حذف المفعول للتعميم مع الاختصار ورد قوله تعالى (والله يدعوا إلى دار السلام) أى جميع عباده. فالمثال الاول يفيد العموم مبالغة و الثانى تحقيقا (واما لمجرد الاختصار) من غير ان يعتبر معه فائدة اخرى من التعميم و غيره. وفى

بعض النسخ (عند قيام قرينه) و هو تذكراً لما سبق و لا حاجة إليه و ما يقال من ان المراد عند قيام قرينه داله على ان الحذف لمجرد الاختصار ليس بسديد لان هذا المعنى معلوم ومع هذا جار في سائر الاقسام و لا وجه لتخصيصه بمجرد الاختصار (نحو اصغيت إليه أى اذنى و عليه) أى على الحذف لمجرد الاختصار (قوله تعالى رب ارنى انظر اليك أى ذاتك). و ههنا بحث و هو ان الحذف للتعميم مع الاختصار ان لم يكن فيه قرينه داله على ان المقدر عام فلا تعميم اصلا وان كانت فالتعميم مستفاد من عموم المقدر سواء حذف أو لم يحذف فالحذف لا يكون الا لمجرد الاختصار. (واما للرعاية على الفاصله نحو) قوله تعالى و الضحى و الليل إذا سجدى (ما ودعك ربك و ما قلى) أى و ما قلاك و حصول الاختصار ايضا ظاهر (واما لاستهجان) ذكره) أى ذكر المفعول (كقول عائشه) رضى الله تعالى عنه ما رأيت منه أى من

ص ۱۱۱

النبي عليه السلام (ولا رأى منى) أى العورة. (واما لنكتة اخرى) كاخفائه أو التمكن من انكاره ان مست إليه حاجة أو تعيينه حقيقة أو ادعاء أو نحو ذلك (وتقديم مفعوله) أى مفعول الفعل (ونحوه) أى نحو المفعول من الجار و المجرور و الظرف و الحال و ما اشبه ذلك (عليه) أى على الفعل (لرد الخطاء فى التعيين كقولك زيدا عرفت لمن اعتقد انك عرفت انسانا) و اصاب فى ذلك (و) اعتقد (انه غير زيد) و اخطأ فيه (وتقول لتأكيده) أى تأكيد هذا الرد زيدا عرفت لا غيره و قد يكون ايضا لرد الخطاء فى الاشتراك كقولك زيدا عرفت لمن اعتقد انك عرفت زيدا و عمرو، و تقول لتأكيده زيدا عرفت وحده، و كذا فى نحو زيدا اكرم و عمرو لا تكرم امرا و نهيا فكان الاحسن ان يقول لافادة الاختصاص. (ولذلك) أى و لأن التقديم لرد الخطاء فى تعيين المفعول مع الاصابة فى اعتقاد وقوع الفعل على مفعول ما (لا يقال ما زيدا ضربت و لا غيره) لان التقديم يدل على وقوع الضرب على غير زيد تحقيقا لمعنى الاختصاص و قولك و لا غيره ينفى ذلك فيكون مفهوم التقديم مناقضا لمنطوق لا غيره. نعم لو كان التقديم لغرض آخر غير

التخصيص جاز ما زيدا ضربت و لا غيره و كذا زيدا ضربت و غيره (ولا ما زيدا ضربت ولكن اكرمه) لان مبنى الكلام ليس على ان الخطاء واقع فى الفعل بانه الضرب حتى ترده إلى الصواب بانه الاكرام و انما الخطا فى تعيين المضروب فالصواب ولكن عمروا. (واما نحو زيدا عرفته فتأكد ان قدر) الفعل المحذوف (المفسر) بالفعل المذكور (قبل المنصوب) أى عرفت زيدا عرفته (والا) أى وان لم يقدر المفسر قبل المنصوب بل بعده (فتخصيص) أى زيدا عرفت عرفته لان المحذوف المقدر كالمذكور فالتقديم عليه كالتقديم على المذكور فى افادة الاختصاص كما فى بسم الله فنحو زيدا عرفته محتمل للمعنيين التخصيص و التأكيد فالرجوع فى التعيين إلى القرائن و عند قيام القرينة على انه للتخصيص يكون اوكد من قولنا زيدا عرفت لما فيه من التكرار وفى بعض النسخ.

ص ١١٢

(واما نحو و اما ثمود فهدينا هم فلا يفيد الا التخصيص) لامتناع ان يقدر الفعل مقدا نحو اما فهدينا ثمود لالتزامهم وجود فاصل بين اما و الفاء بل التقدير اما ثمود فهدينا هم بتقديم المفعول، وفى كون هذا التقديم للتخصيص نظر لانه يكون مع الجهل بثبوت اصل الفعل كما إذا جاء ك زيد و عمرو ثم سألك سائل ما فعلت بهما فتقول اما زيدا فضربته و اما عمروا فأكرمه فليأمل. (و كذلك) أى و مثل زيدا عرفت فى افادة الاختصاص (قولك بزید مررت) فى المفعول بواسطة لمن اعتقد انك مررت بانسان و انه غير زيد و كذلك يوم الجمعة سرت وفى المسجد صليت و تأديبا ضربته و ما شيا حججت. (والتخصيص لازم للتقديم غالبا) أى لا ينفك عن تقديم المفعول و نحوه فى اكثر الصور بشهادة الاستقراء و حكم الذوق. و انما قال غالبا لان اللزوم الكلى غير متحقق، إذا التقديم قد يكون لاغراض اخر كمجرد الاهتمام و التبرك و الاستلذاذ و موافقة كلام السامع و ضرورة الشعر أو رعاية السجع و الفاصلة و نحو ذلك قال الله تعالى خذوه فغلوه، ثم الجحيم صلوه، ثم فى سلسلة ذرعاها سبعون ذراعا فاسلكوه، و قال وان عليكم لحافظين، و اما اليتيم فلا تقهر، و اما السائل فلا تنهر، و قال و ما ظلمنا هم ولكن كانوا

انفسهم يظلمون، إلى غير ذلك مما لا يحسن فيه اعتبار التخصيص عند من له معرفه
باساليب الكلام. (ولهذا) أى و لأن التخصيص لازم للتقديم غالبا (يقال فى اياك نعبد و
اياك نستعين معناه نخصك بالعبادة و الاستعانة) بمعنى نجعلك من بين الموجودات
مخصوصا بذلك لا نعبد و لا نستعين غيرك (وفى لالى الله تحشرون معناه إليه تحشرون
لا إلى غيره و يفيد) التقديم (فى الجميع) أى جميع صور التخصيص (وراء التخصيص)
أى بعده (اهتماما بالمقدم) لانهم يقدمون الذى شأنه اهم وهم بيانه اعنى (ولهذا يقدر)
المحذوف (فى بسم الله مؤخرا) أى بسم الله افعال كذا ليفيد مع الاختصاص الاهتمام لان
المشركين كانوا يبدؤن باسما آلهتهم فيقولون باسم اللات باسم العزى فقصد الموحد
تخصيص اسم الله بالابتداء للاهتمام و الرد عليهم.

ص ١١٣

(واورد اقرأ باسم ربك) يعنى لو كان التقديم مفيدا للاختصاص و الاهتمام لوجب ان
يؤخر الفعل و يقدم باسم ربك لان كلام الله تعالى احق لرعاية ما تجب رعايته (واجيب
بان الهم فيه القراءة) لانها اول سورة نزلت فكان الامر بالقراءة اهم باعتبار هذا العارض
وان كان ذكر الله اهم فى نفسه هذا جواب جار الله العلامة فى الكشف (وبانه) أى باسم
ربك (متعلق باقرأ الثانى) أى هو مفعول اقرأ الذى بعده. (ومعنى) اقرأ (الاول اوجد
القراءة) من غير اعتبار تعديته إلى مقروء به كما فى فلان يعطى و يمنع كذا فى المفتاح
(وتقديم بعض معمولاته) أى معمولات الفعل (على بعض لان اصله) أى اصل ذلك
البعض (التقديم) على البعض الاخر (ولا مقتضى للعدول عنه) أى عن الاصل (كالفاعل
فى نحو ضرب زيد عمروا) لانه عمدة فى الكلام و حقه ان يلى الفعل و انما قال فى نحو
ضرب زيد عمروا لان فى نحو ضرب زيد غلامه مقتضيا للعدول عن الاصل (والمفعول
الاول فى نحو اعطيت زيدا درهما) فان اصله التقديم لما فيه من معنى الفاعلية و هو انه
عاط أى آخذ للعطاء (أو لان ذكره) أى ذكر ذلك البعض الذى يقدم. (اهم) جعل
الاهمية ههنا قسيما لكون الاصل التقديم و جعلها فى المسند إليه شاملا له و لغيره من

الامور المقتضية للتقديم و هو الموافق للمفتاح و لما ذكره الشيخ عبد القاهر حيث قال انا لم نجدهم اعتمدوا فى التقديم شىءا يجرى مجرى الاصل غير العناية و الاهتمام لكن ينبغى ان يفسر وجه العناية بشىء يعرف له فيه معنى و قد ظن كثير من الناس انه يكفى ان يقال قدم للعناية و لكونه اهم من غير ان يذكر من اين كانت تلك العناية وبم كان اهم. فمراد المصنف بالاهمية ههنا الاهمية العارضة بحسب اعتناء المتكلم أو السامع بشانه و الاهتمام بحاله لغرض من الاغراض (كقوله قتل الخارجى فلان) لان الاهم فى تعلق القتل هو الخارجى المقتول ليتخلص الناس من شره (أو لان فى التأخير اخلاقا بيان المعنى نحو قوله تعالى و قال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم

ص ١١٤

ايمانه فانه لو اخر) قوله من آل فرعون عن قوله يكتم ايمانه (لتوهم انه من صلة يكتم) أى يكتم ايمانه من آل فرعون (فلم يفهم انه) أى ذلك الرجل كان (منهم) أى من آل فرعون و الحاصل انه ذكر للرجل ثلاثة اوصاف انه مؤمن، و من آل فرعون، و يكتم ايمانه، قدم الاول اعنى مؤمن لكونه اشرف ثم الثانى لئلا يتوهم خلاف المقصود (أو) لان فى التأخير اخلاقا (بالتناسب كراية الفاصلة نحو قوله تعالى فاجس فى نفسه خيفة موسى) بتقديم الجار و المجرور و المفعول على الفاعل لان فواصل الاى على الالف.

ص ١١٥

باب ٥ القصر

القصر فى اللغة

الحبس وفى الاصطلاح تخصيص شىء بشىء بطريق مخصوص و هو (حقيقى و غير حقيقى) لان تخصيص شىء بشىء اما ان يكون بحسب الحقيقة وفى نفس الامر بان لا يتجاوزه إلى غيره اصلا و هو الحقيقى. أو بحسب الاضافة إلى شىء آخر بان لا يتجاوزه إلى ذلك الشىء وان امكن ان يتجاوزه إلى شىء آخر فى الجملة و هو غير حقيقى بل

اضافى كقولك ما زيد الا قائم بمعنى انه لا يتجاوز القيام إلى القعود لا بمعنى انه لا يتجاوزه إلى صفة اخرى اصلا. و انقسامه إلى الحقيقي و الاضافى بهذا المعنى لا ينافى كون التخصيص مطلقا من قبيل الاضافات. (و كل واحد منهما) اى من الحقيقي و غيره (نوعان قصر الموصوف على الصفة) و هو ان لا يتجاوز الموصوف من تلك الصفة إلى صفة آخر لكن يجوز ان تكون تلك الصفة لموصوف آخر. (وقصر الصفة على الموصوف) و هو ان لا يتجاوز تلك الصفة ذلك الموصوف إلى موصوف آخر لكن يجوز ان يكون لذلك الموصوف صفات آخر. (والمراد) بالصفة ههنا الصفة (المعنوية) اعنى المعنى القائم بالغير (لا النعت النجوى) اعنى التابع الذى يدل على معنى فى متبوعه غير الشمول و بينهما عموم من وجه لتصادقهما فى مثل اعجبني هذا العلم و تفارقهما فى مثل العلم حسن و مررت بهذا الرجل.

ص ١١٦

واما نحو قولك ما زيد الا اخوك و ما الباب الاساج و ما هذا الا زيد فمن قصر الموصوف على الصفة تقديرا إذ المعنى انه مقصور على الاتصاف بكونه اخا او ساجا أو زيدا. (والاول) أى قصر الموصوف على الصفة (من الحقيقي نحو ما زيد الا كاتب إذا اريد انه لا يتصف بغيرها) أى غير الكتابة من الصفات (وهو لا يكاد يوجد لتعذر الاحاطة بصفات الشئ) حتى يمكن اثبات شئ منها و نفى ما عداها بالكلية بل هذا محال لان للصفة المنفية نقيضا و هو من الصفات التى لا يمكن نفيها ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين مثلا. إذا قلنا ما زيد الا كاتب واردنا انه لا يتصف بغيره لزم ان لا يتصف بالقيام و لا بنقيضه و هو محال. (و الثانى) أى قصر الصفة على الموصوف من الحقيقي (كثير نحو ما فى الدار الا زيد) على معنى ان الحصول فى الدار المعينه مقصور على زيد (وقد يقصد به) أى الثانى (المبالغة لعدم الاعتداد بغير المذكور) كما يقصد بقولنا ما فى الدار الا زيد ان جميع من فى الدار ممن عدا زيدا فى حكم العدم فيكون قصرا حقيقيا ادعائيا و اما فى القصر الغير الحقيقي فلا يجعل فيه غير المذكور بمنزلة العدم بل يكون المراد ان

الحصول فى الدار مقصور على زيد بمعنى انه ليس حاصلًا لعمره وان كان حاصلًا لبكر و خالد. (والاول) أى قصر الموصوف على الصفة (من غير الحقيقى تخصيص امر بصفة دون) صفة (اخرى أو مكانها) أى تخصيص امر بصفة مكان صفة اخرى. (و الثانى) أى قصر الصفة على الموصوف من غير الحقيقى (تخصيص صفة بامر دون) امر (آخر أو مكانه) و قوله دون اخرى معناه متجاوز اعن الصفة الاخرى فان المخاطب اعتقد اشتراكه فى صفتين و المتكلم يخصه باحديهما و يتجاوز عن الاخرى و معنى دون فى الاصل ادنى مكانا من الشىء يقال هذا دون ذاك إذا كان احط منه قليلا ثم استعير

ص ١١٧

للتفاوت فى الاحوال و الرتب ثم اتسع فيه فاستعمل فى كل تجاوز حد إلى حد و تخطى حكم إلى حكم. و لقائل ان يقول ان اريد بقوله دون اخرى و دون آخر دون صفة واحدة اخرى و دون امر واحد آخر فقد خرج عن ذلك ما إذا اعتقد المخاطب اشتراك ما فوق الاثنتين كقولنا ما زيد الا كاتب لمن اعتقده كاتبًا و شاعرًا و منجمًا و قولنا ما كاتب الا زيد لمن اعتقد ان الكاتب زيد أو عمرو و او بكر وان اريد به الاعم من الواحد و غيره فقد دخل فى هذا التفسير القصر الحقيقى و كذا الكلام على مكان اخرى و مكان آخر. (فكل منهما) أى فعلم من هذا الكلام و من استعمال لفظه أو فيه ان كان واحد من قصر الموصوف على الصفة و قصر الصفة على الموصوف (ضربان). الاول التخصيص بشىء دون شىء و الثانى التخصيص بشىء مكان شىء (والمخاطب بالاول من ضربى كل) من قصر الموصوف على الصفة و قصر الصفة على الموصوف و يعنى بالاول التخصيص بشىء دون شىء (من يعتقد الشركة) أى شركة صفتين فى موصوف واحد فى قصر الموصوف على الصفة و شركة موصوفين فى صفة واحدة فى قصر الصفة على الموصوف فالمخاطب بقولنا ما زيد الا كاتب من يعتقد اتصافه بالشعر و الكتابة و بقولنا ما كاتب الا زيد من يعتقد اشتراك زيد و عمرو فى الكتابة. (ويسمى) هذا القصر (قصر افراد لقطع الشركة) التى اعتقدها المخاطب (و) المخاطب (بالثانى) اعنى التخصيص

بشيء مكان شيء من ضربى كل من القصرين (يعتقد العكس) أى عكس الحكم الذى اثبتته المتكلم فالمخاطب بقولنا ما زيد الا قائم من اعتقد اتصافه بالعود دون القيام وبقولنا ما شاعر الا زيد من اعتقد ان الشاعر عمرو لا زيد. (ويسمى) هذا القصر (قصر قلب لقلب حكم المخاطب أو تساويا عنده) عطف على قوله يعتقد العكس على ما يفصح عنه لفظ الايضاح أى المخاطب بالثانى اما من يعتقد العكس و اما من تساوى عنده الامر ان اعنى الاتصاف بالصفة المذكورة

ص ١١٨

وغيرها فى قصر الموصوف على الصفة و اتصاف الامر المذكور و غيره بالصفة فى قصر الصفة على الموصوف حتى يكون المخاطب بقولنا ما زيد الا قائم من يعتقد اتصافه بالقيام أو القعود من غير علم بالتعيين و بقولنا ما شاعر الا زيد من يعتقد ان الشاعر زيدا و عمروا من غير ان يعلمه على التعيين. (ويسمى) هذا القصر (قصر تعيين) لتعيينه ما هو غير معين عند المخاطب. فالحاصل ان التخصيص بشيء دون شيء آخر قصر افراد و التخصيص بشيء مكان شيء ان اعتقد المخاطب فيه العكس قصر قلب وان تساويا عنده قصر تعيين و فيه نظر لانا لو سلمنا ان فى قصر التعيين تخصيص شيء بشيء مكان شيء آخر فلا يخفى ان فيه تخصيص شيء بشيء دون آخر فان قولنا ما زيد الا قائم لمن تردد بين القيام و القعود تخصص له بالقيام دون القعود و لهذا جعل السكاكى التخصيص بشيء دون شيء مشتركا بين قصر الافراد و القصد الذى سماء المصنف قصر تعيين و جعل التخصيص بشيء مكان شيء قصر قلب فقط. (و شرط قصر الموصوف على الصفة افرادا عدم تنافى الوصفين) ليصح اعتقاد المخاطب اجتماعهما فى الموصوف حتى تكون الصفة المنفية فى قولنا ما زيد الا شاعر كونه كاتباً أو منجماً لا كونه مفحماً أى غير شاعر لان الافحام و هو وجدان الرجل غير شاعر ينافى الشاعرية. (و شرط قصر الموصوف على صفة (قلبا تحقق تنافيهما) أى تنافى الوصفين حتى يكون المنفى فى قولنا ما زيد الا قائم كونه قاعداً أو مضطجعاً أو نحو ذلك مما ينافى القيام. و لقد احسن صاحب المفتاح فى اهمال هذا

الاشتراط لان قولنا ما زيد الا شاعر، لمن اعتقد انه كاتب و ليس بشاعر قصر قلب على ما صرح به فى المفتاح مع عدم تنافى الشعر و الكتابة و مثل هذا خارج عن اقسام القصر على ما ذكره المصنف. لا يقال هذا شرط الحسن أو المراد التنافى فى اعتقاد المخاطب. ص ١١٩

لانا نقول اما الاول فلا دلالة للفظ عليه مع انا لا نسلم عدم حسن قولنا ما زيد الا شاعر لمن اعتقده كاتباً غير شاعر و اما الثانى فلان التنافى بحسب اعتقاد المخاطب معلوم مما ذكره فى تفسيره ان قصر القلب هو الذى يعتقد فيه المخاطب العكس فيكون هذا الاشتراط ضائعاً، و ايضا لم يصح قول المصنف فى الايضاح ان السكاكى لم يشترط فى قصر القلب تنافى الوصفين و علل المصنف رحمه الله اشتراط تنافى الوصفين بقوله ليكون اثبات الصفة مشعراً بانتفاء غيرها و فيه نظر بين فى الشرح. (وقصر التعيين اعم) من ان يكون الوصفان فيه متنافيين أو لا فكل مثال يصلح لقصر الافراد و القلب يصلح التعيين من غير عكس. (وللقصر طرق) و المذكور ههنا اربعة و غيرها قد سبق ذكره، فالاربعة المذكورة ههنا (منها العطف كقولك فى قصره) أى قصر الموصوف على الصفة (افراداً زيد شاعر لا كاتب أو ما زيد كاتباً بل شاعر) مثل بمثالين اولهما الوصف المثبت فيه معطوف عليه و المنفى معطوف و الثانى بالعكس (وقلبا زيد قائم لا قاعد أو ما زيد قائماً بل قاعد). فان قلت إذا تحقق تنافى الوصفين فى قصر القلب فاثبات احدهما يكون مشعراً بانتفاء الغير فما فائدة نفى الغير و اثبات المذكور بطريق الحصر. قلت الفائدة فى التنبيه على رد الخطاء فيه إذ المخاطب اعتقد العكس فان قولنا زيد قائم وان دل على نفى القعود لكنه خال عن الدلالة على ان المخاطب اعتقد انه قاعد. (وفى قصرها) أى قصر الصفة على الموصوف افراداً، أو قلباً بحسب المقام (زيد شاعر لا عمرو او ما عمرو شاعراً بل زيد) و يجوز ما شاعر عمرو بل زيد بتقديم الخبر لكنه يجب حينئذ رفع الاسمين لبطلان العمل و لما لم يكن فى قصر الموصوف على الصفة مثال الافراد صالحاً للقلب لاشتراط عدم التنافى فى الافراد.

وتحقق التنافي في القلب على زعمه اورد للقلب مثالا يتنافى فيه الوصفان بخلاف قصر الصفة فان فيه مثالا واحدا يصلح لهما، و لما كان كل ما يصلح مثالا لهما يصلح مثالا لقصر التعيين لم يتعرض لذكره، و هكذا في سائر الطرق. (ومنها النفي و الاستثناء كقولك في قصره) افرادا (ما زيد الاشاعر) قلبا (وما زيد الا قائم وفي قصرها) افرادا و قلبا (ما شاعر الا زيد) و الكل يصلح مثالا للتعين و التفاوت انما هو بحسب اعتقاد المخاطب. (ومنها انما كقولك في قصره) افرادا (انما زيد كاتب) قلبا (و انما زيد قائم وفي قصرها) افرادا و قلبا (انما قائم زيد). وفي دلائل الاعجاز ان انما و لاء العاطفة انما يستعملان في الكلام المعتد به لقصر القلب دون الافراد. و اشار إلى سبب افادة انما القصر بقوله (لتضمنه معنى ما والا) و اشار بلفظ التضمن إلى انه ليس بمعنى ما و الا حتى كأنهما لفظان مترادفان إذ فرق بين ان يكون في الشيء معنى الشيء. و بين ان يكون الشيء الشيء، على الاطلاق فليس كل كلام يصلح فيه ما والا يصلح فيه انما صرح بذلك الشيخ في دلائل الاعجاز، و لما اختلفوا في افادة انما القصر و في تضمنه معنى ما والا بينه بثلاثة اوجه فقال (لقول المفسرين انما حرم عليكم الميتة بالنصب معناه ما حرم الله عليك الا الميتة و) هذا المعنى (هو المطابق لقراءة الرفع) أي رفع الميتة، و تقرير هذا الكلام ان في الاية ثلث قرائات حرم مبني للفاعل مع نصب الميتة و رفعها و حرم مبني للمفعول مع رفع الميتة كذا في تفسير الكواشي، فعلى القرائة الاولى ما في انما كافة إذ لو كانت موصولة لبقى ان بلا خبر و الموصول بلا عائد و على الثانية موصولة لتكون الميتة خبرا إذ لا يصح ارتفاعها بحرم المبني للفاعل على ما لا يخفى و المعنى ان الذي حرمه الله تعالى عليكم هو الميتة و هذا يفيد القصر (لما مر) في

تعريف المسند من ان نحو المنطلق زيد و زيد المنطلق يفيد قصر الانطلاق على زيد. فإذا كان انما متضمنا معنى ما والا و كان معنى القرائة الاولى ما حرم الله عليكم الا الميتة

كانت مطابقة للقراءة الثانية والا لم تكن مطابقة لها لافادتها القصر، فمراد السكاكى و
المصنف بقراءة النصب و الرفع هو القراءة الاولى و الثانية فى المبنى للفاعل و لهذا لم
يتعرضا للاختلاف فى لفظ حرم بل فى لفظ الميته رفعا و نصبا و اما على القراءة الثالثة
اعنى رفع الميته و حرم مبني للمفعول فيحتمل ان يكون ما كافه أى ما حرم عليكم الا
الميته وان يكون موصولة أى ان الذى حرم عليكم و هو الميته و يرجح هذا ببقاء ان
عاملة على ما هو اصلها. و بعضهم توهم ان مراد السكاكى و المصنف بقراءة الرفع هذه
القراءة الثالثة فطالبهما بالسبب فى اختيار كونها موصولة مع ان الزجاج اختار انها كافه.
(ولقول النحاة انما لا ثبات ما يذكر بعده و نفى ما سواه) أى سوى ما يذكر بعده اما فى
قصر الموصوف نحو انما زيد قائم فهو لا ثبات قيام زيد و نفى ما سواه من القعود و نحوه
و اما فى قصر الصفة نحو انما يقوم زيد فهو لا ثبات قيامه و نفى ما سواه من قيام عمرو و
بكر و غيرهما (ولصحة انفصال الضمير معه) أى معه انما نحو انما يقوم انا فان الانفصال
انما يجوز عند تعذر الاتصال و لا تعذر ههنا الا بان يكون المعنى ما يقوم الا انا فيقع بين
الضمير و عامله فصل لغرض ثم استشهد على صحة هذا الانفصال بيت من هو ممن
يستشهد بشعره و لهذا صرح باسمه فقال (قال الفرزدق انا الذائد)، من الذود و هو الطرد
(الحامى الذمار) أى العهد. وفى الاساس هو الحامى الذمار إذا حمى ما لو لم يحمه ليم و
عنف من حماه و حريمه (و انما يدافع عن احسابهم انا أو مثلى)، لما كان غرضه ان
يخص المدافع لا المدافع عنه فصل الضمير و اخره إذ لو قال و انما ادافع عن احسابهم
لصار المعنى انه يدافع عن احسابهم لا عن احساب غيرهم و هو ليس بمقصوده و لا
يجوز ان يقال انه محمول على الضرورة لانه كان يصح ان يقال انما ادافع عن

ص ١٢٢

احسابهم انا على ان يكون انا تأكيدا و ليست ما موصولة اسم ان و انا خبرها إذ لا ضرورة
فى العدول عن لفظ من إلى لفظ ما (ومنها التقديم) أى تقديم ما حقه التأخير كتقديم
الخبر على المبتدأ أو المعمولات على الفعل (كقولك فى قصره) أى قصر الموصوف

(تميمى انا) كان الانسب ذكر المثالين لان التيمية و القيسية ان تنافيا لم يصلح هذا مثلا
لقصر الافراد و الا لم يصلح لقصر القلب بل للافراد (وفى قصرها انا كفيت مهمتك)
افرادا و قلبا أو تعيينا بحسب اعتقاد المخاطب. (وهذه الطرق الاربعة) بعد اشتراكها فى
افادة القصر (تختلف من وجوه دلالة الرابع) أى التقديم (بالفحوى) أى بمفهوم الكلام
بمعنى انه إذا تأمل صاحب الذوق السليم فيه فهم منمه القصر وان لم يعرف اصطلاح
البلغاء فى ذلك (و) دلالة الثالثة (الباقية بالوضع) لان الواضع وضعها لمعان تفيد القصر.
(والاصل) أى الوجه الثانى من وجوه الاختلاف ان الاصل (فى الاول) أى فى طريق
العطف (النص على المثلث و المنفى كما مر فلا يترك) النص عليهما (الا لكراهة
الاطناب كما إذا قيل زيد يعلم النحو الصرف و العروض أو زيد يعلم النحو و عمرو و
بكر فنقول فيهما) أى فى هذين المقامين (زيد يعلم النحو لا غير) و اما فى الاول فمعناه
لا غير زيد أى لا عمرو و لا بكر و حذف المضاف إليه من غير و بنى هو على الضم
تشبيها بالغايات، و ذكر بعض النحاة ان لا فى لا غير ليست عاطفة بل لنفى الجنس (أو
نحوه) أى نحو لا غير مثل لا ما سواه و لا من عداه و ما اشبه ذلك. (و) الاصل (فى)
الثلاثة (الباقية النص على المثلث فقط) دون المنفى و هو ظاهر (والنفى) أى وجه الثالث
من وجوه الاختلاف ان النفى بلاء العاطفة (لا يجامع الثانى) اعنى النفى و الاستثناء فلا
يصح ما زيد الا قائم لا قاعد، و قد يقع مثل ذلك فى كلام المصنفين لا فى كلام البلغاء
(لان شرط المنفى بلاء العاطفة ان لا يكون) ذلك المنفى (منفيا قبلها بغيرها) من ادوات
النفى لانها موضوعة لان تنفى بها ما اوجبه للمتبوع لا لان تعيد بها النفى فى شئ قد نفيته
و هذا

ص ١٢٣

الشرط مفقود فى النفى و الاستثناء. لانك إذا قلت ما زيد الا قائم فقد نفيت عنه كل
صفة وقع فيها التنازع حتى كانك قلت ليس هو بقاعد و لا نائم و لا مضطجع و نحو
ذلك، فإذا قلت لا قاعد فقد نفيت عنه بلاء العاطفة شئء هو منفى قبلها بماء النافية و

كذا الكلام فى ما يقوم الا زيد و قوله بغيرها يعنى من ادوات النفى على ما صرح به فى المفتاح. و فائدته الاحتراز عما إذا كان منفيا بفحوى الكلام أو علم المتكلم أو السامع و نحو ذلك كما سيجئ فى بحث انما، لا يقال هذا يقتضى جواز ان يكون منفيا قبلها بلاء العاطفة الاخرى نحو جاءنى الرجال لا النساء لا هند لانا نقول الضمير لذلك المشخص أى بغير لاء العاطفة التى نفى بها ذلك المنفى و معلوم انه يمتنع نفيه قبلها بها لامتناع ان ينفى شئ بلاء قبل الاتيان بها و هذا كما يقال دأب الرجل الكريم ان لا يؤذى غيره فان المفهوم منه ان لا يؤذى غيره سواء كان ذلك الغير كريما أو غير كريم. (ويجامع) أى النفى بلاء العاطفة (الاخيرين) أى انما و التقديم (فيقال انما انا تميمى لا قيسى و هو يأتينى لاعمر و لأن النفى فيهما) أى فى الاخيرين (غير مصرح به) كما فى النفى و الاستثناء فلا يكون المنفى (بلاء العاطفة منفيا بغيرها من ادوات النفى و هذا كما يقال امتنع زيد عن المجيء لا عمرو) فانه يدل على نفى المجيء عن زيد لكن لا صريحا بل ضمنا و انما معناه الصريح هو ايجاب امتناع المجيء عن زيد فيكون لا نفيًا لذلك لا ايجاب و التشبيه بقوله امتنع زيد عن المجيء لاعمر و من جهة ان النفى الضمنى ليس فى حكم النفى الصريح لا من جهة ان المنفى بلاء العاطفة منفى قبلها بالنفى الضمنى كما فى انما انا تميمى لا قيسى إذ لا دلالة لقولنا امتنع زيد عن المجيء على نفى امتناع مجيء عمرو لا ضمنا و لا صريحا. قال (السكاكى شرط مجامعته) أى مجامعة النفى بلاء العاطفة (الثالث) أى انما (ان لا يكون الوصف فى نفسه مختصا بالموصوف) لتحصل الفائدة (نحو انما

ص ١٢٤

يستجيب الذين يسمعون) فانه يمتنع ان يقال لا الذين لا الذين لا يسمعون لان الاستجابة لا تكون الا ممن يسمع و يعقل بخلاف انما يقوم زيد لا عمرو إذ القيام ليس مما يختص بزيد و قال الشيخ (عبد القاهر لا تحسن) مجامعة الثالث (فى) الوصف (المختص كما تحسن فى غيره و هذا اقرب) إلى الصواب إذ لا دليل على الامتناع عند قصد زيادة التحقيق و التأكيد (واصل الثانى) أى الوجه الرابع من وجوه الاختلاف ان اصل النفى و

الاستثناء (ان يكون ما استعمل له) أى الحكم الذى استعمل فيه النفي و الاستثناء (مما يجهله المخاطب و ينكره بخلاف الثالث) أى انما فان اصله ان يكون الحكم المستعمل هو فيه مما يعلمه المخاطب و لا ينكره كذا فى الايضاح نقلا عن دلائل الاعجاز و فيه بحث لان المخاطب إذا كان عالما بالحكم و لم يكن حكمه مشوبا بخطاء لم يصح القصر بل لا يفيد الكلام سوى لازم الحكم و جوابه ان مراده ان انما يكون لخبر من شأنه ان لا يجهله المخاطب و لا ينكره حتى ان انكاره يزول بادنى تنبيه لعدم اصراره عليه و على هذا يكون موافقا لما فى المفتاح (كقولك لصاحبك و قد رأيت شبعا من بعيد ما هو الازيد إذا اعتقده غيره) أى إذا اعتقد صاحبك ذلك الشبح غير زيد (مصرا) على هذا الاعتقاد (وقد ينزل المعلوم منزلة المجهول لاعتبار مناسب فيستعمل له) أى لذلك المعلوم. (الثانى) أى النفي و الاستثناء (افرادا) أى حال كونه قصر افراد (نحو و ما محمد الا رسول صلى الله عليه و آله أى مقصور على الرسالة لا يتعدها إلى التبرى من الهلاك) فالمخاطبون وهم الصحابة رضى الله عنهم كانوا عالمين بكونه مقصورا على الرسالة غير جامع بين الرسالة و التبرى من الهلاك لكنهم لما كانوا يعدون هلاكه امرا عظيما (نزل استعظامهم هلاكه منزلة انكارهم اياه) أى الهلاك فاستعمل له النفي و الاستثناء و اعتبار المناسب هنا هو الاشعار بعظم هذا الامر فى نفوسهم و شدة حرصهم على بقائه عليه الصلاة و السلام عندهم.

ص ١٢٥

(أو قلبا) عطف على قوله افرادا (نحو ان انتم الا بشر مثلنا) فالمخاطبون وهم الرسل عليهم السلام لم يكونوا جاهلين بكونهم بشرا و لا منكرين لذلك لكنهم نزلوا منزلة المنكرين (لاعتقاد القائلين) وهم الكفار (ان الرسول لا يكون بشرا مع اصرار المخاطبين على دعوى الرسالة) فنزلهم القائلون منزلة المنكرين للبشرية لما اعتقدوا اعتقادا فاسدا من التنافى بين الرسالة و البشرية فقلبوا هذا الحكم بان قالوا ان انتم الا بشر مثلنا أى مقصرون على البشرية ليس لكم وصف الرسالة التى تدعونها و لما كان هنا مظنة سؤال

و هو ان القائلين قد ادعوا التنافى بين البشرية و الرسالة و قصروا المخاطبين على البشرية و
المخاطبون قد اعترفوا بكونهم مقصودين على البشرية حيث قالوا ان نحن الا بشر مثلكم
فكأنهم سلموا انتفاء الرسالة عنهم اشارة الى جوابه بقوله. (وقولهم) أى قول الرسل
المخاطبين (ان نحن الا بشر مثلكم من) باب (مجاراة الخصم) و ارخاء العنان إليه بتسليم
بعض مقدماته (ليعثر) الخصم من العثار و هو الزلّة. و انما يفعل ذلك (حيث يراد تبكيته)
أى اسكات الخصم و الزامه (لا لتسليم انتفاء الرسالة) فكأنهم قالوا ان ما ادعيتم من كوننا
بشرا فحق لا ننكره. ولكن هذا لا ينافى ان يمن الله تعالى علينا بالرسالة فهذا اثبتوا البشرية
لانفسهم و اما اثباتها بطريق القصر فليكون على وفق كلام الخصم (و كقولك) عطف
على قوله كقولك لصاحبك و هذا مثال لاصل انما أى الاصل فى انما ان يستعمل فيما لا
ينكره المخاطب كقولك (انما هو اخوك لمن يعلم ذلك و يقربه و انت تريد ان ترققه
عليه) أى ان تجعل من يعلم ذلك رقيقا مشفقا على اخيه و الاولى بناء على ما ذكرنا ان
يكون هذا المثال من الاخراج لا على مقتضى

ص ١٢٤

الظاهر (وقد ينل المجهول منزلة المعلوم لادعاء ظهوره فيستعمل له الثالث) أى انما (قوله
تعالى حكاية عن اليهود انما نحن مصلحون) ادعوا ان كونهم مصلحين امر ظاهر من شأنه
ان لا يجهله المخاطب و لا ينكره (ولذلك جاء الا انهم هم المفسدون للرد عليهم مؤكدا
بما ترى) من ايراد الجملة الاسمية الدالة على الثبات. و تعريف الخبر الدال على الحصر و
توسيط ضمير الفصل المؤكد لذلك و تصدير الكلام بحرف التنبيه الدال على ان
مضمون الكلام مما له خطر وله عناية. ثم لتأكيده بان ثم تعقيبه بما يدل على التقرير و
التويخ و هو قوله ولكن لا يشعرون (ومزية انما على العطف انه يعقل منها) أى من انما
(الحكمان) اعنى الاثبات للمذكور و النفى عما عداه (معا) بخلاف العطف فانه يفهم منه
اولا الاثبات ثم النفى نحو زيد قائم لا قاعد و بالعكس نحو ما زيد قائم بل قاعدا.
(واحسن مواقعها) أى مواقع انما (التعريض نحو انما يتذكر اولو الالباب فانه تعريض بان

الكفار من فرط جهلهم كالبهائم فطمع النظر) أى التأمل (منهم كطمعه منها) أى كطمع النظر من البهائم. (ثم القصر كما يقع بين المبتدأ والخبر على ما مر يقع بين الفعل و الفاعل) نحو ما قام الا زيد (وغيرهما) كالفاعل و المفعول نحو ما ضرب زيد الا عمرو و ما ضرب عمرو الا زيد و المفعولين نحو ما اعطيت زيدا الا درهما و ما اعطيت درهما الا زيدا و غير ذلك من المتعلقات. (ففى الاستثناء يؤخر المقصور عليه مع اداة الاستثناء) حتى لو اريد القصر على الفاعل قبل ما ضرب عمرو الا زيد ولو اريد القصر على المفعول قبل ما ضرب زيد الا عمرو و معنى قصر الفاعل على المفعول مثلا قصر الفعل المسند إليه الفاعل على المفعول. و على هذا قياس البواقى فيرجع فى الحقيقة إلى قصر الصفة إلى الموصوف و بالعكس و يكون حقيقيا و غير حقيقى افرادا و قلبا و تعيينا و لا يخفى اعتبار ذلك. (وقل) أى جاز على قلّه (تقديمهما) أى تقديم المقصور عليه و اداة الاستثناء

ص ١٢٧

على المقصور (حال كونهما بحالهما) و هو ان يلى المقصور عليه الاداء (نحو ما ضرب الا عمرو زيد) فى قصر الفاعل على المفعول (وما ضرب الا زيد عمرو) فى قصر المفعول على الفاعل، و انما قال بحالهما احترازا عن تقديمهما مع ازالتهما عن حالهما بان يؤخر الاداء عن المقصور عليه كقولك فى ما ضرب زيدا الا عمرو ما ضرب عمرو الا زيد فانه لا يجوز ذلك لما فيه من اختلال المعنى و انعكاس المقصود. و انما قل تقديمهما بحالهما (لاستلزامه قصر الصفة قبل تمامها) لان الصفة المقصورة على الفاعل مثلا هى الفعل الواقع على المفعول لا مطلق الفعل فلا يتم المقصود قبل ذكر المفعول فلا يحسن قصره، و على هذا فقس، و انما جاز على قلّه نظرا إلى انها فى حكم التام باعتبار ذكر المتعلق فى الاخر. (ووجه الجميع) أى السبب فى افادة النفى و الاستثناء القصر فيما بين مبتدأ و الخبر و الفاعل و المفعول و غير ذلك (ان النفى فى الاستثناء المفرغ) الذى حذف منه المستثنى منه و اعرب ما بعد الا بحسب العوامل (يتوجه إلى مقدر و هو

مستثنى منه) لان الا للاخراج و الاخراج يقتضى مخرجا منه. (عام) ليتناول المستثنى و غيره فيتحقق الاخراج (مناسب للمستثنى فى جنسه) بان يقدر فى نحو ما ضرب الا زيد ما ضرب احد وفى نحو ما كسوته الا الجبء ما كسوته لباسا وفى نحو ما جاءنى الا راكبا ما جاءنى كائنا على حال من الاحوال وفى نحو ما سرت الا يوم الجمعة ما سرت وقتا من الاوقات. و على هذا القياس (و) فى (صفته) يعنى فى الفاعلية و المفعولية و الحالية و نحو ذلك. و إذا كان النفى متوجها إلى هذا المقدر العام المناسب للمستثنى فى جنسه و صفته (فإذا اوجبت منه) أى من ذلك المقدر (شئ بالاجاء القصر) ضرورة بقاء ما عداه على صفة الانتقاء. (وفى انما يؤخر المقصور عليه تقول انما ضرب زيد عمروا) فيكون القيد الاخير بمنزلة الواقع بعد الا فيكون هو المقصور عليه (ولا يجوز تقديمه) أى تقديم

ص ١٢٨

المقصور عليه بانما (على غيره للالتباس) كما إذا قلنا فى انما ضرب زيد عمروا انما ضرب عمروا زيد بخلاف النفى و الاستثناء فانه لا التباس فيه إذا المقصور عليه هو المذكور بعد الاسواء قدم او اخر وههان ليس الا مذكورا فى اللفظ بل تضمنا. (وغير كالا فى افادة القصرين) أى قصر الموصوف على الصفة و قصر الصفة على الموصوف افراد و قلبا و تعيينا (و) فى (امتناع مجامعته لاء) العاطفة لما سبق فلا يصح ما زيد غير شاعر لا كاتب و لا ما شاعر غير زيد لا عمرو.

ص ١٢٩

باب ٦ الإنشاء

اعلم ان الانشاء قد يطلق على نفس الكلام الذى ليس لنسبته خارج تطابقتها أو لا تطابقتها و قد يقال على ما هو فعل المتكلم اعنى القاء مثل هذا الكلام كما ان الاخبار كذلك و الاظهر ان المراد ههنا هو الثانى بقريئة تقسيمه إلى الطلب و غير الطلب و تقسيم الطلب إلى التمنى و الاستفهام و غيرهما و المراد بها معانيها المصدرية لا الكلام المشتمل عليها

بقرينة قوله و اللفظ الموضوع له كذا و كذا لظهور ان لفظ ليت مثلا يستعمل لمعنى التمنى لا لقولا ليت زيدا قائم فافهم. فالانشاء ان لم يكن طلبا كافعال المقاربة و افعال المدح و الذم و صيغ العقود و القسم و رب و نحو ذلك فلا يبحث عنها ههنا لقله المباحث المناسبة المتعلقة بها و لأن اكثرها فى الاصل اخبار نقلت إلى معنى الانشاء فالانشاء (ان كان طلبا استدعى مطلوبا غير حاصل وقت الطلب) لامتناع طلب الحاصل فلو استعمل صيغ الطلب لمطلوب حاصل امتنع اجراؤها على معانيها الحقيقية و يتولد منها بحسب القرائن ما يناسب المقام. (وانواعه) أى الطلب (كثيرة منها: التمنى) و هو طلب حصول شئ على سبيل المحبة (واللفظ الموضوع له ليت و لا يشترط امكان التمنى) بخلاف الترجى (كقولك ليت الشباب يعود يوما) فاخبره بما فعل المشيب و لا تقود لعله يعود لكن إذا كان التمنى ممكنا يجب ان لا يكون لك توقع و طماعية فى وقوعه والا لصار ترجيا. (وقد يتمنى بهل نحو هى لى من شفيح حيث يعلم ان لا شفيح له) لانه

ص ١٣٠

حينئذ يمتنع حمله على حقيقة الاستفهام لحصول الجزم بانتفائه، و النكتة فى التمنى بهل و العدول عن ليت هى ابراز التمنى لكمال العناية به فى صورة الممكن الذى لا جزم بانتفائه. (و) قد يتمنى (بلو نحو لو تأتيني فتحدثنى بالنصب) على تقدير فان تحدثنى فان النصب قرينه على ان لو ليست على الصلها إذ لا ينصب المضارع بعدها باضمار ان و انما يضم ان بعد الاشياء الستة و المناسب للمقام ههنا هو التمنى. قال (السكاكى كان حروف التنديم و التحضيض و هى هلا والا بقلب الهاء همزة ولولا ولو ما مأخوذة منهما) و خبر كأن منهما أى كأنها مأخوذة من هل ولو اللتين للتمنى حال كونهما (مركبتين مع ماء ولاء المزيدتين لتضمينهما) علة لقوله مركبتين و التضمين جعل الشئ فى ضمن الشئ تقول ضمنت الكتاب كذا كذا بابا إذا جعلته متضمنا لتلك الابواب يعنى ان الغرض المطلوب من هذا التركيب و التزامه هو جعل هل ولو متضمنتين (معنى التمنى ليتولد) علة لتضمينهما يعنى ان الغرض من تضمينهما معنى التمنى ليس افادة التمنى بل ان يتولد

(منه) أى من معنى التمنى المتضمنتين هما اياه (فى الماضى التنديم نو هلا اكرمت زيدا) أو لو ما اكرمته على معنى ليتك اكرمته قصدا إلى جعله نادما على ترك الاكرام. (وفى المضارع التحضيض نحو هلا تقوم) ولو ما تقوم على معنى ليتك تقوم قصدا إلى حثه على القيام و المذكور فى الكتاب ليس عبارة السكاكى لكنه حاصل كلامه و قوله لتضمنيهما مصدر مضاف إلى المفعول الاول و معنى التمنى مفعوله الثانى. و وقع فى بعض النسخ لتضمنهما على لفظ التفعّل و هو لا يوافق معنى كلام المفتاح. و انما ذكر هذا بلفظ كأن لعدم القطع بذلك. (وقد يتمنى بلعل فيعطى له حكم ليت) و ينصب فى جوابه المضارع على اضمار ان ٠ نحو لعلى احج فازورك بالنصب لبعده المرجو عن الحصول).

ص ١٣١

وبهذا يشبه المحالات و الممكنات التى لا طماعية فى وقوعها فيتولد منه معنى التمنى و منها أى من انواع الطلب (الاستفهام) و هو طلب حصول صورة الشئ فى الذهن فان كانت وقوع نسبة بين امرين أو لا وقوعها فحصوله هو التصديق و الا فهو التصور. (والالفاظ الموضوعه له الهمزة و هل و ما و من و اى و كم و كيف و اين و انى و متى و ايان. فالهمزة لطلب التصديق) أى انقياد الذهن و اذعانه لوقوع نسبة تامه بين الشئين (كقولك اقام زيد) فى الجملة الفعلية (وازيد قائم) فى الجملة الاسمية (أو) لطلب (التصور) أى ادراك غير النسبة (كقولك) فى طلب تصور المسند إليه (ادبس فى الاناء ام غسل) عالما بحصول شئ فى الاناء طالبا لتعيينه (و) فى طلب تصور المسند (فى الخابية دبسك ام فى الزق) عالما بكون الدبس فى واحد من الخابية و الزق طالبا لتعيين ذلك (و لهذا) أى ولمجئ الهمزة لطلب التصور (لم يقبح) فى تصور الفاعل (ازيد قام) كما قبح هل زيد قام (و) (لم يقبح فى طلب تصور المفعول اعمرؤا عرفت) كما قبح هل عمروا عرفت و ذلك لان التقديم يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل فيكون هل لطلب حصول الحاصل و هذا ظاهر فى أعمرؤا عرفت لا فى ازيد قام فليتأمل (والمسؤول عنه

بها) أى بالهمزة (هو ما يليها كالفعل فى اضربت زيدا) إذا كان الشك فى نفس الفعل اعنى الضرب الصادر من المخاطب الواقع على زيد و اردت بالاستفهام ان تعلم وجوده فيكون لطلب التصديق. ويحتمل ان يكون لطلب تصور المسند بان تعلم انه قد تعلق فعل من المخاطب بزيد لكن لا تعرف انه ضرب أو اكرام (والفاعل فى انت ضربت) إذا كان الشك فى الضارب (والمفعول فى ازيدا ضربت) إذا كان الشك فى المضروب، و كذا قياس سائر المتعلقات (وهل لطلب التصديق فحسب) و تدخل على الجملتين (نحو هل قام زيد
ص ١٣٢

وهل عمرو قاعد) إذا كان المطلوب حصول التصديق بثبوت القيام لزيد و القعود لعمرو. (و لهذا) أى و لا اختصاصها بطلب التصديق (امتنع هل زيد قام ام عمرو) لان وقوع المفرد ههنا بعد ام دليل على ان ام متصله و هى لطلب تعيين احد الامرين مع العلم بثبوت اصل الحكم و هل انما تكون لطلب الحكم فقط. ولو قلت هل زيد قام بدون ام عمرو لقبح و لا يمتنع لما سيجى (و) لهذا ايضا (قبح هل زيدا ضربت لان التقديم يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل) فيكون هل لطلب حصول الحاصل و هو محال. و انما لما يمتنع؟ لاحتمال ان يكون زيدا مفعول فعل محذوف أو يكون التقديم لمجرد الاهتمام لا للتخصيص لكن ذلك خلاف الظاهر (دون) هل زيدا (ضربته) فانه لا يقبح (لجواز تقدير المفسر قبل زيدا) أى هل ضربت زيدا ضربته (و جعل السكاكى قبح هل رجل عرف لذلك) أى لان التقديم يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل لما سبق من مذهبه من ان الاصل عرف رجل على ان رجل بدل من الضمير فى عرف قدم للتخصيص. (ويلزمه) أى السكاكى (ان لا يقبح هل زيد عرف) لان تقديم المظهر المعرفة ليس للتخصيص عنده حتى يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل مع انه قبيح باجماع النحاء و فيه نظر لان ما ذكره من اللزوم ممنوع لجواز ان يقبح لعله اخرى (وعلل غيره) أى غير السكاكى (قبحهما) أى قبح هل رجل عرف و هل زيد عرف (بان هل بمعنى قد فى الاصل) واصله

اهل (وترك الهمزة قبلها لكثرة وقوعها في الاستفهام فاقامت هي مقام الهمزة و قد تطلعت عليها في الاستفهام و قد من خواص الافعال فكذا ما هي به معناها. و انما لم يقبح هل زيد قائم لانها إذا لم تر الفعل في حيزها ذهلت عنه ونسيت بخلاف ما إذا رآته فانها تذكرت العهود و جنت إلى الالف المألوف فلم ترض بافتراق

ص ١٣٣

الاسم بينهما. (وهي) أي هل (تخصص المضارع بالاستقبال) بحكم الوضع كالسين وسوف (فلا يصح هل تضرب زيدا) في ان يكون الضرب واقعا في الحال على ما يفهم عرفا و من قوله (وهو اخوك كما يصح تضرب زيدا و هو اخوك) قصدا إلى انكار الفعل الواقع في الحال بمعنى انه لا ينبغي ان يكون و ذلك لان هل تخصص المضارع بالاستقبال فلا يصح لانكار الفعل الواقع في الحال بخلاف الهمزة فانها تصلح لانكار الفعل الواقع لانها ليست مخصصة للمضارع بالاستقبال و قولنا في ان يكون الضرب واقعا في الحال ليعلم ان هذا الامتناع جار في كل ما يوجد فيه قرينة تدل على ان المراد انكار الفعل الواقع في الحال سواء عمل ذلك المضارع في جملة حالية كقولك تضرب زيدا و هو اخوك أو لا كقوله تعالى اتقولون على الله ما لا تعلمون، و كقولك اتؤذى اباك و اتشتم الامير فلا يصح وقوع هل في هذه المواضع و من العجائب ما وقع لبعضهم في شرح هذا الموضع من ان هذا الامتناع بسبب ان الفعل المستقبل لا يجوز تقييده بالحال و اعماله فيها. ولعمري ان هذه فريئة ما فيها مريئة إذ لم ينقل عن احد من النحاة امتناع مثل سيجئ زيد راكبا و سأضرب زيدا و هو بين يدي الامير كيف و قد قال الله تعالى سيدخلون جهنم داخرين، و انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار مهطعين، وفي الحماسة ساغسل عنى العار بالسيف جاليا، على قضاء الله ما كان جالبا وامثال هذه اكثر من ان تحصى. و اعجب من هذا انه لما سمع قول النحاة انه يجب تجريد صدر الجملة الحالية عن علم الاستقبال لتنافي الحال و الاستقبال بحسب الظاهر على ما سذكراه حتى لا يجوز يأتيني زيد سيركب أو لن يركب فهم منه انه يجب تجريد الفعل العامل في

الحال عن علامة الاستقبال حتى لا يصح تقييد مثل هل تضرب وستضرب و لن تضرب
بالحال واورد هذا المقال دليلا على ما ادعاه و لم ينظر فى صدر هذا المقال حتى يعرف
ص ١٣٤

انه لبيان امتناع تصدير الجملة الحالية بعلم الاستقبال (ولاختصاص التصديق بها) أى
لكون هل مقصورة على طلب التصديق وعدم مجيئها لغير التصديق كما ذكر فيما سبق.
(وتخصيصها المضارع بالاستقبال كان لها مزيد اختصاص بما كونه زمانيا اظهر) و ما
موصولة و كونه مبتدأ خبره اظهر وزمانيا خبر الكون أى بالشئ الذى زمانيته اظهر
(كالفعل) فان الزمان جزء عن مفهومه بخلاف الاسم فانه انما يدل عليه حيث يدل
بعروضه له اما اقتضاء تخصيصها المضارع بالاستقبال لمزيد اختصاصها بالفعل فظاهر و اما
اقتضاء كونها لطلب التصديق فقط لذلك فلان التصديق هو الحكم بالثبوت أو الانتفاء و
النفى و الاثبات انما يتوجهان إلى المعانى و الاحداث التى هى مدلولات الافعال لا إلى
الذوات التى هى مدلولات الاسماء. (و لهذا) أى و لأن لها مزيد اختصاص بالفعل (كان
فهل انتم شاكرون ادل على طلب الشكر من فهل تشكرون وفهل انتم تشكرون) مع انه
مؤكد بالتكرير لان انتم فاعل فعل محذوف (لان ابراز ما سيتجدد فى معرض الثابت ادل
على كمال العناية بحصوله) من ابقائه على اصله كما فى هل تشكرون لان هل فى هل
تشكرون وفى هل انتم تشكرون على اصلها لكونها داخله على الفعل تحقيقا فى الاول
وتقديرا فى الثانى. (و) فهل انتم شاكرون ادل على طلب الشكر (من افانتم شاكرون)
ايضا (وان كان للثبوت باعتبار) كون الجملة اسمية (لان هل ادعى للفعل من الهمزة
فتركه معها) أى ترك الفعل مع هل (ادل على ذلك) أى على كمال العناية بحصول ما
سيتجدد (و لهذا) أى و لأن هل ادعى للفعل من الهمزة (لا يحسن هل زيد منطلق الا من
البليغ) لانه الذى يقصد به الدلالة على الثبوت و ابراز ما سيوجد فى معرض الوجود
(وهى) أى هل (قسمان بسيطة و هى التى يطلب بها وجود الشئ أو لا) وجوده (كقولنا
هل الحركة موجودة) أو لا موجودة (ومركبة و هى التى يطلب بها

وجود شئ لشيء) أو لا وجود له (كقولنا هل الحركة دائمة) أو لا دائمة فان المطلوب وجود الدوام للحركة أو لا وجوده لها وقد اعتبر في هذه شئ ان غير الوجود وفي الاولى شئ واحد فكانت مركبة بالنسبة إلى الاولى و هي بسيطة بالنسبة إليها. (والباقية) من الفاظ الاستفهام تشترك في انها (لطلب التصور فقط) وتختلف من جهة ان المطلوب بكل منها تصور شئ آخر. (قيل فيطلب بما، شرح الاسم كقولنا ما العنقاء) طالبا ان يشرح هذا الاسم ويبين مفهومه فيجاب بايراد لفظ اشهر (أو ما هيئة المسمى) أى حقيقته التى هو بها هو (كقولنا ما الحركة) أى ما حقيقة مسمى هذا اللفظ فيجاب بايراد ذاتياته. (وتقع هل البسيطة في الترتيب بينهما) أى بين ما التى لشرح الاسم و التى لطلب الماهية يعنى ان مقتضى الترتيب الطبيعى ان يطلب أو لا شرح الاسم ثم وجود المفهوم فى نفسه ثم ما هيته وحقيقته لان من لا يعرف مفهوم اللفظ استحاله منه ان يطلب وجود ذلك المفهوم و من لا يعرف انه موجود استحاله منه ان يطلب حقيقته وماهيته إذ لا حقيقة للمعدوم و لا ماهية له و الفرق بين المفهوم من الاسم بالجملة وبين الماهية التى يفهم من الحد بالتفصيل غير قليل فان كل من خوطب باسم فهم فهما ما ووقف على الشئ الذى يدل عليه الاسم إذا كان عالما باللغۃ و اما الحد فلا يقف عليه الا المرتاض بصناعة المنطق فالموجودات لما كان لها حقائق ومفاهيم فلها حدود حقيقية واسميه و اما المعدومات فليس لها الا المفاهيم فلا حدود لها الا بحسب الاسم لان الحد بحسب الذات لا يكون الا بعد ان يعرف ان الذات موجودة حتى ان ما يوضع فى اول التعاليم من حدود الاشياء التى يبرهن عليها فى اثناء التعاليم انما هى حدود اسميه ثم إذا برهن عليها واثبت وجودها صارت تلك الحدود بعينها حدودا حقيقية جميع ذلك مذكور فى الشفاء. (و) يطلب (بمن العارض المشخص) أى الامر الذى يعرض (لذى العلم) فيفيد تشخصه وتعينه (كقولنا من فى الدار) فيجاب عنه بزيد ونحوه مما يفيد تشخصه

(وقال السكاكي يسأل بما عن الجنس تقول ما عندك أى أى اجناس الاشياء عندك وجوابه كتاب ونحوه) ويدخل فيه السؤال عن الماهية و الحقيقة نحو ما الكلمة أى أى اجناس الالفاظ هى وجوابه لفظ مفرد موضوع (أو عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه و) يسأل (بمن عن الجنس من ذى العلم تقول من جبريل أى ابشر هو ام ملك ام جنى و فيه نظر) إذ لا نسلم انه للسؤال عن الجنس وانه يصح فى جواب من جبريل ان يقال ملك بل جوابه ملك من عند الله يأتى بالوحى كذا و كذا مما يفيد تشخيصه (ويسأل باى عما يميز احد المتشاركين فى امر يعمهما) و هو مضمون اضعف إليه أى (نحو أى الفريقين خير مقاما، أى انحن ام اصحاب محمد عليه السلام) و المؤمنون و الكافرون قد اشتركا فى الفريقية و سألوا عما يميز احدهما عن الاخر مثل كون الكافرين قائلين بهذا القول و مثل كون اصحاب محمد عليه السلام غير قائلين. (و) يسأل (بكم عن العدد نحو سل بنى اسرائيل كم آتيناهم من آية بينه،) أى كم آية آتيناهم اعشرين ام ثلاثين فمن آية مميزكم بزيادة من لما وقع من الفصل بفعل متعد بين كم ومميزه كما ذكرنا فى الخبرية، فكم ههنا للسؤال عن العدد لكن الغرض من هذا السؤال هو التقرير و التوبيخ. (و) يسأل (بكيف عن الحال و باين عن المكان و بمتى عن الزمان) ماضيا كان أو مستقبلا (وبايان عن) الزمان (المستقبل. قيل ويستعمل فى مواضع التفتيح مثل يسأل ايان يوم القيمة، وانى تستعمل تارة بمعنى كيف) و يجب ان يكون بعدها فعل (نحو فأتوا حرثكم انى شئتم) أى على أى حال و من أى شق اردتم بعد ان يكون المأتى موضع الحرث و لم يجئ انى زيد بمعنى كيف هو (واخرى بمعنى من اين نحو انى لك هذا) أى من اين لك هذا الرزق الا ترى كل يوم و قوله يستعمل اشارة إلى انه يحتمل ان يكون مشتركا بين المعنيين وان يكون فى احدهما حقيقة وفى الاخر مجازا و يحتمل ان يكون معناه اين الا انه فى الاستعمال ص ١٣٧

يكون مع من ظاهرة كما فى قوله من انى عشرون لنا أى من اين أو مقدرة كما فى قوله تعالى انى لك هذا أى من اين لك هذا على ما ذكره بعض النحاة. (ثم ان هذه الكلمات

الاستفهامية كثيرا ما تستعمل في غير الاستفهام) مما يناسب المقام بحسب معونة القرائن
(كالا استبطاء نحو كم دعوتك و التعجب نحو مالى لا ارى الهدهد) لانه كان لا يغيب
عن سليمان عليه السلام الا باذنه فلما لا يبصره مكانه تعجب من حال نفسه فى عدم
ابصاره اياه و لا يخفى انه لا معنى لاستفهام العاقل عن حال نفسه و قول صاحب الكشاف
انه نظر سليمان إلى مكان الهدهد فلم يبصره فقال مالى لا اراه على معنى انه لا يراه و هو
حاضر لسائر ستره أو غير ذلك ثم لاح له انه غائب فاضرب عن ذلك واخذ يقول اهو
غائب كانه يسأل عن صحة ما لاح له يدل على ان الاستفهام على حقيقته. (والتنبيه على
الضلال نحو فاين تذهبون و الوعيد كقولك لمن يسئ الادب الم اؤدب فلانا إذا علم)
المخاطب (ذلك) و هو انك ادبت فلانا فيفهم معنى الوعيد و التخويف و لا يحمله على
السؤال. (والتقرير) أى حمل المخاطب على الاقرار بما يعرفه و الجائه إليه (بايلاء المقرر
به الهمزة) أى بشرط ان يذكر بعد الهمزة ما حمل المخاطب على الاقرار به (كما مر) فى
حقيقه الاستفهام من ايلاء المسؤل عنه الهمزة تقول اضربت زيدا فى تقريره بالفعل وانت
ضربت فى تقريره بالفاعل وازيدا ضربت فى تقريره بالمفعول وعلى هذا القياس و قد
يقال التقرير بمعنى التحقيق و التثبيت فيقال اضربت زيدا بمعنى انك ضربته البتة
(والانكار كذلك نحو اغير الله تدعون) أى بايلاء المنكر الهمزة كالفعل فى قوله ايقتلنى
و المشرفى مضاجعى، و الفاعل فى قوله تعالى اهم يقسمون رحمة ربك، و المفعول فى
قوله تعالى اغير الله اتخذ وليا، و اغير الله تدعون و اما غير الهمزة فيجئ للتقرير و الانكار
لكن لا يجرى فيه هذه التفاصيل و لا يكثر كثرة الهمزة فلذا لم يبحث عنه. (ومنه) أى من
مجئ الهمزة للانكار (نحو اليس الله بكاف عبده، أى الله

ص ١٣٨

كاف) لان انكار النفى نفى له و (نفى النفى اثبات و هذا) المعنى (مراد من قال الهمزة فيه
للتقرير) أى لحمل المخاطب على الاقرار (بما دخله النفى) و هو الله كاف (لا بالنفى) و
هو ليس الله بكاف فالتقرير لا يجب ان يكون بالحكم الذى دخلت عليه الهمزة بل بما

يعرف المخاطب من ذلك الحكم اثباتاً أو نفيًا. وعليه قوله تعالى أنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله، فالهمزة فيه للتقرير أى بما يعرفه عيسى عليه السلام من هذا الحكم لا بانه قد قال ذلك فافهم وقوله و الانكار كذلك دل على ان صورة انكار الفعل ان يلى الفعل الهمزة، و لما كان له صورة اخرى لا يلى فيها الفعل الهمزة اشار إليها بقوله (ولانكار الفعل صورة اخرى و هى نحو ازيدا ضربت ام عمروا لمن يردد الضرب بينهما) من غير ان يعتقد تعلقه بغيرهما فإذا انكرت تعلقه بهما فقد نفىته عن اصله لانه لا بد له من محل يتعلق به (والانكار اما للتوبيخ أى ما كان ينبغى ان يكون) ذلك الامر الذى كان (نحو اعصيت ربك) فان العصيان واقع لكنه منكر و ما يقال انه للتقرير فمعناه التحقيق و التثبيت (أو لا ينبغى ان يكون فى) أى ان يحدث ويتحقق مضمون ما دخلت عليه الهمزة و ذلك فى المستقبل (نحو اتعصى ربك) يعنى لا ينبغى ان يتحقق العصيان (أو للتكذيب) فى الماضى (أى لم يكن نحو افاصفيكم ربكم بالبين) أى لم يفعل ذلك (أو) فى المستقبل أى (لا يكون نحو انلزمكموها) أى انلزمكم تلك الهداية أو الحجّة بمعنى أنكروكم على قبولها ونقسركم على الاهتداء و الحال انكم لها كارهون يعنى لا يكون منا هذا الالتزام (والتهكم) عطف على الاستبطاء أو على الانكار، و ذلك انهم اختلفوا فى انه إذا ذكر معطوفات كثيرة ان الجميع معطوف على الاول أو كل واحد عطف على ما قبله (نحو اصلوتك تأمرك ان نترك ما يعبد آباؤنا) و ذلك ان شعيبا عليه السلام كان كثير الصلوات و كان قومه إذا رأوه يصلى تضاحكوا فقصدوا بقولهم اصلوتك تأمرك الهزء و السخرية لاحقيقة الاستفهام (والتحقيق نحو من هذا) استحقارا بشانه مع انك

ص ١٣٩

تعرفه (والتهويل كقراءة ابن عباس) رضى الله عنه (و لقد نجينا بنى اسرائيل من العذاب المهين من فرعون بلفظ الاستفهام) أى من بفتح الميم (ورفع فرعون) على انه مبتدأ و من الاستفهامية خبره أو بالعكس على اختلاف الرايين فانه لا معنى لاحقيقة الاستفهام ههنا و

هو ظاهر بل المراد انه لما وصف الله العذاب بالشدة و الفضاة زادهم تهويلا من فرعون
أى هل تعرفون من هو فى فرط عتوه وشدة شكيمته فما ظنكم بعذاب يكون المعذب به
مثله (و لهذا قال انه كان عاليا من المسرفين) زيادة لتعريف حاله و تهويل عذابه
(والاستبعاد نحو انى لهم الذكرى فانه لا يجوز حمله على حقيقة الاستفهام و هو ظاهر.
بل المراد استبعاد ان يكون لهم الذكرى بقريئة قوله تعالى (وقد جاءهم رسول مبين ثم
تولوا عنه) أى كيف يتذكرون ويتعظون ويوفون بما وعدوه من الايمان عند كشف
العذاب عنهم و قد جاءهم ما هو اعظم وادخل فى وجوب الاذكار من كشف الدخان و
هو ما ظهر على يد رسول الله صلى الله عليه و آله من الايات و البيئات من الكتاب
المعجز و غيره فلم يتذكروا و اعرضوا عنه. (ومنها) أى من انواع الطلب (الامر) و هو
طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء و صيغته تستعمل فى معان كثيرة، فاختلّفوا فى
حقيقته الموضوعه هى لها اختلافا كثيرا، و لما لم تكن الدلائل مفيدة للقطع بشئ. قال
المصنف: (والاظهر ان صيغته من المقترنة باللام نحو ليحضر زيد و غيرها نحو اكرم عمرا
ورويد بكرا) فالمراد بصيغته ما دل على طلب فعل غير كف استعلاء سواء كان اسما أو
فعلا (موضوعه لطلب الفعل استعلاء) أى على طريق طلب العلو وعد الأمر نفسه عاليا
سواء كان عاليا فى نفسه ام لا (لتبادر الفهم عند سماعها) أى سماع الصيغة (إلى ذلك)
المعنى اعنى الطلب استعلاء و التبادر إلى الفهم من اقوى امارات الحقيقة. (و قد تستعمل)
صيغة الامر (لغيره) أى لغير طلب الفعل استعلاء (كالاباحة نحو جالس الحسن أو ابن
سيرين) فيجوز له ان يجالس احدهما أو كليهما وان لا

ص ١٤٠

يجالس احدا منهما اصلا (والتهديد) أى التخويف وهو اعم من الانذار لانه ابلاغ مع
التخويف. وفى الصحاح الانذار تخويف و هو مع دعوة (نحو اعملوا ما شئتم) لظهور ان
ليس المراد الامر بكل عمل شاؤا (والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله) إذ ليس المراد
طلب اتيانهم بسورة من مثله لكونه محالا و الظرف اعنى قوله من مثله متعلق بفأتوا و

الضمير لعبدنا أو صفة لسورة و الضمير لما نزلنا أو لعبدنا. فان قلت لم لا يجوز على الاول ان يكون الضمير لما نزلنا. قلت: لانه يقتضى ثبوت مثل القرآن فى البلاغة وعلوا الطبقة بشهادة الذوق إذ التعجيز انما يكون عن المأتى به فكأن مثل القرآن ثابت لكنهم عجزوا عن ان يأتوا عنه بسورة بخلاف ما إذا كان وصفا للسورة فان المعجوز عنه هو السورة الموصوفة باعتبار انتفاء الوصف. فان قلت فليكن التعجيز باعتبار انتفاء المأتى به منه. قلنا احتمال عقلى لا يسبق إلى الفهم و لا يوجد له مساغ فى اعتبارات البلغاء واستعمالاتهم فلا اعتداد به، ولبعضهم هنا كلام طويل لا طائل تحته (والتسخير نحو كونوا قرده خاسئين و الاهانة نحو كونوا حجارة أو حديدا) إذ ليس الغرض من يطلب منهم قرده أو حجارة أو حديدا لعدم قدرتهم على ذلك لكن فى التسخير يحصل الفعل اعنى صيرورتهم قرده وفى الاهانة لا يحصل إذا المقصود قلة المبالاة بهم. (والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا) ففى الاباحة كأن المخاطب توهم ان الفعل محذور عليه فاذن له فى الفعل مع عدم الحرج فى الترك وفى التسوية كأنه توهم ان احد الطرفين من الفعل و الترك انفع له وارجح بالنسبة إليه فرفع ذلك التوهم وسوى بينهما. (والتمنى نحو الايها الليل الطويل الا انجلي) بصبح و ما الا صباح منك بامثل، إذ ليس الغرض طلب الانجلاء من الليل إذ ليس ذلك فى وسعه لكنه يتمنى

ص ١٤١

ذلك تخلصا عما عرض له فى الليل من تباريح الجو و لا استطالة تلك الليلة كأنه طماعية له فى انجلائها فلهذا يحمل على التمنى دون الترجى. (والدعاء) أى الطلب على سبيل التضرع (نحو رب اغفر لى و الالتماس كقولك لمن يساويك رتبة افعل بدون الاستعلاء) و التضرع، فان قيل أى حاجة إلى قوله بدون الاستعلاء مع قوله لمن يساويك رتبة، قلت قد سبق ان الاستعلاء لا يستلزم العلو فيجوز ان يتحقق من المساوى بل من الادنى ايضا. (ثم الامر قال السكاكى حقه الفور لانه الظاهر من الطلب) عند الانصاف كما فى الاستفهام و النداء (ولتبادر الفهم عند الامر بشئ بعد الامر بخلافه إلى تغيير)

الامر (الاول دون الجمع) بين الامرين (وارادة التراخي). فان المولى إذا قال لعبده قم ثم قال له قبل ان يقوم اضطجع حتى المساء يتبادر الفهم إلى انه غير الامر بالقيام إلى الامر بالاضطجاع و لم يرد الجمع بين القيام و الاضطجاع مع تراخي احدهما. (و فيه نظر) لانا لا نسلم ذلك عند خلو المقام عن القرائن. (ومنها) أى من انواع الطلب (النهى) و هو طلب الكف عن الفعل استعلاء (وله حرف واحد و هو لاء الجازمة فى نحو قولك لا تفعل و هو كالامر فى الاستعلاء) لانه المتبادر إلى الفهم. (وقد يستعمل فى غير طلب الكف) عن الفعل كما هو مذهب البعض (أو) طلب (الترك) كما هو مذهب البعض. فانهم قد اختلفوا فى ان مقتضى النهى كف النفس عن الفعل بالاشتغال باحد اضداده أو ترك الفعل و هو نفس ان لا تفعل (كالتهديد كقولك لعبد لا يمتثل امرك لا تمثّل امرى) و كالدعاء و الالتماس و هو ظاهر. (وهذه الاربعة) يعنى التمنى و الاستفهام و الامر و النهى (يجوز تقدير الشرط بعدها) و ايراد الجزاء عقيبها مجز و ما بان المضمرة مع الشرط (كقولك) فى التمنى (ليت لى ما لا انفقه) أى ان ارزقه انفقه.

ص ١٤٢

(و) فى الاستفهام (اين بيتك ازرك) أى ان تعرفنيه ازرك (و) فى الامر (اكرمنى اكرمك) أى ان تكرمنى اكرمك (و) فى النهى (لا تشتمنى يكن خيرا لك) أى ان لا تشتم يكن خيرا لك، و ذلك لان الحامل للمتكلم على الكلام الطلبى كون المطلوب مقصورا للمتكلم اما لذاته أو لغيره لتوقف ذلك الغير على حصوله و هذا معنى الشرط فإذا ذكرت الطلب و ذكرت بعده ما يصلح توقفه على المطلوب غلب على ظن المخاطب كون المطلوب مقصودا لذلك المذكور بعده لا لنفسه فيكون إذا معنى الشرط فى الطلب مع ذكر ذلك الشئ ظاهرا و لما جعل النحاة الاشياء التى تضمن حرف الشرط بعدها خمسة اشياء اشار المصنف إلى ذلك بقوله (واما العرض كقولك الا تنزل عندنا تصب خيرا) أى ان تنزل تصب خيرا (فمولد من الاستفهام) و ليس شىء آخر برأسه لان الهمزة فيه للاستفهام دخلت على فعل منفى و امتنع حملها على حقيقة الاستفهام للعلم بعدم

النزول مثلا وتولد عنه بمعونته قرينه الحال عرض النزول على المخاطب وطلبه عنه (ويجوز) تقدير الشرط (في غيرها) أى فى غير هذه المواضع (لقرينه) تدل عليه (نحو ام اتخذوا من دونه اولياء (فالله هو الولى أى ان ارادوا اولياء بحق) فالله هو الولى الذى يجب ان يتولى وحده ويعتقد انه المولى و السيد و قيل لا شك ان قوله ام اتخذوا انكار توبيخ بمعنى انه لا ينبغي ان يتخذ من دونه اولياء وحينئذ يترتب عليه قوله تعالى فالله هو الولى من غير تقدير شرط كما يقال لا ينبغي ان يعبد غير الله فالله هو المستحق للعبادة و فيه نظر إذ ليس كل ما فيه معنى الشئ حكمه حكم ذلك الشئ و الطبع المستقيم شاهد صدق على صحة قولنا لا تضرب زيدا فهو اخوك بالفاء بخلاف تضرب زيدا فهو اخوك استفهام انكار فانه لا يصح الا بالواو الحالية. (منها) أى من انواع الطلب (النداء) و هو طلب الاقبال بحرف نائب مناب ادعو لفظا أو تقديرا. (وقد تستعمل صيغته) أى صيغته النداء (فى غير معناه) و هو طلب الاقبال

ص ١٤٣

(كالاغراء فى قولك لمن اقبل يتظلم يا مظلوم) قصدا إلى اغرائه وحثه على زيادة التظلم وبث الشكوى لان القبال حاصل (والاختصاص فى قولهم انا افعل كذا ايها الرجل) فقولنا ايها الرجل اصله تخصيص المنادى بطلب اقباله عليك ثم جعل مجردا عن طلب الاقبال ونقل إلى تخصيص مدلوله من بين امثاله بما نسب إليه إذ ليس المراد باى ووصفه المخاطب بمنادى بل ما دل عليه ضمير المتكلم فايها مضموم و الرجل مرفوع و المجموع فى محل نصب على انه حال و لهذا قال (متخصصا) أى مختصا (من بين الرجال) و قد يستعمل صيغة النداء فى الاستغاثة نحو يا لله و التعجب نحو يا للماء و التحسر و التوجع كما فى نداء الاطلال و المنازل و المطايا و ما اشبه ذلك. (ثم الخبر قد يقع موقع الانشاء اما للتفاؤل) بلفظ الماضى دلالة على انه كأنه وقع نحو وفقك لله للتقوى (أو لاظهار الحرص فى وقوعه) كما مر فى بحث الشرط من ان الطالب إذا عظمت رغبته فى شىء يكثر تصويره اياه فربما يخيل إليه حاصلًا نحو رزقنى الله لقاءك (والدعاء بصيغة الماضى

من البليغ) كقوله رحمه الله (يحتملهما) أى التفاؤل واطهار الحرص و اما غير البليغ فهو
ذاهل عن هذه الاعتبارات (أو للاحتراز عن صورة الامر) كقول العبد للمولى ينظر المولى
إلى ساعة دون انظر لانه فى صورة الامر وان قصد به الدعاء أو الشفاعة (أو لحمل
المخاطب على المطلوب بان يكون) المخاطب (ممن لا يحب ان يكذب الطالب) أى
ينسب إليه الكذب كقولك لصاحبك الذى لا يحب تكذيبك تأتىنى غدا مقام اءتىنى
تحمله بالطف وجه على الاتيان لانه ان لم يأتك غدا صرت كاذبا من حيث الظاهر لكون
كلامك فى صورة الخبر. (تنبيه) الانشاء كالخبر فى كثير مما ذكر فى الابواب الخمسة
السابقة) يعنى احوال

ص ١٤٤

الاسناد و المسند إليه و المسند و متعلقات الفعل و القصر (فليعتبره) أى ذلك الكثير الذى
يشارك فيه الانشاء و الخبر. (الناظر) بنور البصيرة فى لطائف الكلام مثلا الكلام الانشايى
ايضا اما مؤكد أو غير مؤكد و المسند إليه فيه اما محذوف أو مذكور إلى غير ذلك.

ص ١٤٥

باب ٧ الفصل و الوصل

بدأ بذكر الفصل لانه الاصل و الوصل طار أى عارض عليه حاصل بزيادة حرف من
حروف العطف، لكن لما كان الوصل بمنزلة الملكة و الفصل بمنزلة العدم و الاعدام انما
تعرف بملكاتها بدأ فى التعريف بذكر الوصل. فقال (الوصل عطف بعض الجمل على
بعض و الفصل تركه) أى ترك عطفه عليه (فإذا أتت جملة بعد جملة فالاولى اما ان
يكون لها محل من الاعراب أو لاوعلى الاول) أى على تقدير ان يكون للاولى محل من
الاعراب (ان قصد تشريك الثانية لها) أى للاولى (فى حكمه) أى فى حكم الاعراب
الذى كان لها مثل كونها خبر مبتدأ أو حالا أو صفة أو نحو ذلك. (عطف) الثانية
(عليها) أى على الاول ليدل العطف على التشريك المذكور (كالمفرد) فانه إذا قصد

تشريكه لمفرد قبله فى حكم اعرابه من كونه فاعلا أو مفعولا أو نحو ذلك و جب عطفه عليه (فشرط كونه) أى كون عطف الثانية على الاولى (مقبولا بالواو ونحوه ان يكون بينهما) أى بين الجملتين (جهة جامعة نحو زيد يكتب ويشعر) لما بين الكتابة و الشعر من التناسب الظاهر (أو يعطى ويمنع) لما بين الاعطاء و المنع من التضاد، بخلاف نحو زيد يكتب ويمنع أو يعطى ويشعر و ذلك لثلا يكون الجمع بينهما كالجمع بين الضب و النون و قوله ونحوه اراد به ما يدل على التشريك كالفاء و ثم و حتى و ذكره حشو مفسد لان هذا الحكم مختص بالواو لان لكل من الفاء، و ثم،؟؟، معنى محصلا غير التشريك و الجمعية فان تحقق هذا المعنى حسن العطف وان لم توجد جهة جامعة بخلاف الواو.

ص ١٤٤

(و لهذا) أى ولانه لا بد فى الواو من جهة جامعة (عيب على ابى تمام، قوله لا و الذى هو عالم ان النوى، صبر وان ابا الحسين كريم) إذ لا مناسبة بين كرم ابى الحسين و مرارة النوى. فهذا العطف غير مقبول سواء جعل عطف مفرد على مفرد كما هو الظاهر أو عطف جملة على جملة باعتبار وقوعه موقع مفعولى عالم لان وجود الجامع شرط فى الصورتين و قوله لا نفى لما ادعته الحبيبة عليه من اندراس هواه بدلالة البيت السابق (والا) أى وان لم يقصد تشريك الثانية للاولى فى حكم اعرابها (فصلت) الثانية (عنها) لثلا يلزم من العطف التشريك الذى ليس بمقصود (نحو و إذا خلوا إلى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن، الله يستهزئ بهم لم يعطف الله يستهزئ بهم على انا معكم لانه ليس من مقولهم) فلو عطف عليه لزم تشريكه له فى كونه مفعول قالوا فيلزم ان يكون مقول قول المنافقين و ليس كذلك. و انما قال على انا معكم دون انما نحن مستهزؤن لان قوله انما نحن مستهزؤن بيان لقوله انا معكم فحكمه حكمه. وايضا العطف على المتبوع هو الاصل (وعلى الثانى) أى على تقدير ان لا يكون للاولى محل من الاعراب (ان قصد ربطها بها) أى ربط الثانية بالاولى (على معنى عاطف سوى الواو عطفت) الثانية على الاولى (به) أى بذلك العاطف من غير اشتراط امر آخر (نحو دخل زيد فخرج

عمرو أو ثم خرج عمرو و إذا قصد التعقيب أو المهملة) و ذلك لان ما سوى الواو من حروف العطف يفيد مع الاشتراك معانى محصلة مفصلة فى علم النحو، فإذا عطفت الثانية على الاولى بذلك العاطف ظهرت الفائدة اعنى حصول معانى هذه الحروف. بخلاف الواو فانه لا يفيد الا مجرد الاشتراك و هذا انما يظهر فيما له حكم اعرابى و اما فى غيره ففيه خفاء واشكال و هو السبب فى صعوبة باب الفصل و الوصل

ص ١٤٧

حتى حصر بعضهم البلاغة فى معرفة الفصل و الوصل. (والا) أى وان لم يقصد ربط الثانية بالاولى على معنى عاطف سوى الواو (فان كان للاولى حكم لم يقصد اعطاؤه للثانية فالفصل) واجب لثلا يلزم من الوصل التشريك فى ذلك الحكم (نحو و إذا خلوا الاية لم يعطف الله يستهزئ بهم على قالوا لثلا يشاركه فى الاختصاص بالظرف لما مر) من ان تقديم المفعول ونحوه من الظرف و غيره يفيد الاختصاص فيلزم ان يكون استهزاء الله بهم مختصا بحال خلوهم إلى شياطينهم و ليس كذلك. فان قيل إذا شرطية لا ظرفية. قلنا إذا الشرطية هى الظرفية استعملت استعمال الشرط ولو سلم فلا ينافى ما ذكرناه لانه اسم معناه الوقت لا بد له من عامل و هو قالوا انا معكم بدلالة المعنى. و إذا قدم متعلق الفعل وعطف فعل آخر عليه يفهم اختصاص الفعلين به كقولنا يوم الجمعة سرت وضربت زيدا بدلالة الفحوى و الذوق (والا) عطف على قوله فان كان للاولى حكم أى وان لم يكن للاولى حكم لم يقصد اعطاؤه للثانية و ذلك بان لا يكون لها حكم زائد على مفهوم الجملة أو يكون ولكن قصد اعطاؤه للثانية ايضا (فان كان بينهما) أى بين الجملتين (كمال الانقطاع بلا ايهام) أى بدون ان يكون فى الفصل ايهام خلاف المقصود (أو كمال الاتصال أو شبه احدهما) أى احد الكمالين (فكذلك) أى يتعين الفصل لان الوصل يقتضى مغايرة و مناسبة (والا) أى وان لم يكن بينهما كمال الانقطاع بلا ايهام و لا كمال الاتصال و لا شبه احدهما (فالوصل) متعين لوجود الداعى و عدم المانع و الحاصل ان للجملتين اللتين لا محل لهما من الاعراب و لم يكن للاولى حكم لم يقصد اعطاؤه

لثانية ستة احوال. الاول كمال الانقطاع بلا ايهام. الثانى كمال الاتصال، الثالث شبه كمال
الانقطاع،

ص ١٤٨

الرابع شبه كمال الاتصال، الخامس كمال الانقطاع مع الايهام، السادس التوسط بين
الكمالين. فحكم الاخيرين الوصل و حكم الاربعه السابقه الفصل فاخط المصنف فى
تحقيق الاحوال الستة فقال (اما كمال الانقطاع) بين الجملتين (فلا ختلافهما خبر أو انشاء
لفظا و معنى) بان يكون احديهما خبرا لفظا و معنى و الاخرى انشاء لفظا و معنى (نحو و
قال رائدهم) هو الذى يتقدم القوم لطلب الماء و الكلاء (ارسوا) أى اقيموا من ارسيت
السفينه حبستها بالمرساة (نزاولها) أى نحاول تلك الحرب و نعالجها، فكل حتف امرئ
يجرى بمقدار. أى اقيموا نقاتل فان موت كل نفس يجرى بقدر الله تعالى لا الجبن ينجيه
و لا الاقدام يرديه. لم يعطف نزاو لها على ارسوا لانه خبر لفظا و معنى و ارسوا انشاء لفظا
و معنى و هذا مثال لكمال الانقطاع بين الجملتين باختلافهما خبرا و انشاء لفظا و معنى مع
قطع النظر عن كون الجملتين مما ليس له محل من الاعراب و الا فالجملتان فى محل
النصب على انه مفعول قال (أو) لاختلافهما خبرا و انشاء (معنى) فقط بان يكون احديهما
خبرا معنى و الاخرى انشاء معنى وان كانتا خبريتين أو انشاءيتين لفظا (نحو مات فلان
رحمه الله) لم يعطف رحمه الله على مات لانه انشاء معنى و مات خبر معنى وان كانتا
جميعا خبريتين لفظا (أو لانه) عطف على لاختلافهما و الضمير للشان (لا جامع بينهما
كما سيأتى). بيان الجامع فلا يصح العطف فى مثل زيد طويل و عمر و نائم. (واما كمال
الاتصال) بين الجملتين (فلكون الثانية مؤكده للاولى) تأكيدا معنويا (لدفع توهم تجوز أو
غلط نحو لا ريب فيه) بالنسبة إلى ذلك الكتاب إذا جعلت ألم طائفة من الحروف أو
جملة مستقلة و ذلك الكتاب جملة ثانية و لا ريب فيه ثالثة (فانه لما بولغ فى وصفه أى
وصف الكتاب (ببلوغه) متعلق بوصفه أى فى

ص ١٤٩

ان وصف بانه بلغ (الدرجة القصوى فى الكمال) وبقوله بولغ تتعلق الباء فى قوله (بجعل
المبتدأ ذلك) الدال على كمال العناية بتمييزه و التوسل ببعده إلى التعظيم وعلو الدرجة
(وتعريف الخبر باللام) الدال على الانحصار مثل حاتم الجواد. فمعنى ذلك الكتاب انه
الكتاب الكامل الذى يستأهل ان يسمى كتابا كأن ما عداه من الكتب فى مقابلته ناقص بل
ليس بكتاب (جاز) جواب لما أى جاز بسبب هذه المبالغة المذكورة (ان يتوهم السامع
قبل التأمل انه) اعنى قوله ذلك الكتاب (مما يرمى به جزافا) من غير صدور عن روية
وبصيرة (فاتبعه) على لفظ المبنى للمفعول و المرفوع المستتر عائد إلى لا ريب فيه و
المنصوب البارز إلى ذلك الكتاب أى جعل لا ريب فيه تابعا لذلك الكتاب (نفيا لذلك)
التوهم (فوزانه) أى وزان لا ريب فيه مع ذلك الكتاب (وزان نفسه) مع زيد (فى جاءنى
زيد نفسه). فظهر ان لفظ وزان فى قوله وزان نفسه ليس بزائد كما توهم أو تأكيدا لفظيا
كما اشار إليه بقوله (ونحو هدى) أى هو هدى (للمتقين) أى الضالين الصائرين إلى
التقوى. (فان معناه انه) أى الكتاب (فى الهداية بالغ درجة لا يدركها كنهها) أى غايتها
لما فى تنكير هدى من الابهام و التفخيم (حتى كأنه هداية محضة) حيث قيل هدى و لم
يقل هاد (وهذا معنى ذلك الكتاب لان معناه كما مر الكتاب الكامل و المراد بكماله
كماله فى الهداية لان الكتب السماوية بحسبها) أى بقدر الهداية و اعتبارها (تفاوت فى
درجات الكمال) لا بحسب غيرها لانها المقصود الاصلى من الانزال (فوزانه) أى وزان
هدى للمتقين (وزان زيد الثانى فى جاءنى زيد) لكونه مقررا لذلك الكتاب مع
اتفاقهما فى المعنى بخلاف لا ريب فيه فانه يخالفه معنى (أو) لكون الجملة الثانية (بدلا
منها) أى من الاولى (لانها) أى الاولى (غير وافية بتمام المراد أو كغير الوافية) حيث
يكون فى الوفاء قصور ما أو خفاء ما (بخلاف الثانية) فانها وافية كمال الوفاء (والمقام
يقتضى اعتناء بشانه) أى بشأن المراد (لنكتة ككونه) أى المراد (مطلوبا فى نفسه أو فظيحا
أو عجيبا أو لطيفا)

فتنزل الثانية من الاولى منزلة بدل البعض أو الاشتمال فالاول (نحو امدكم بما تعلمون، امدكم بانعام وبنين، وجنات وعيون، فان المراد التنبيه على نعم الله تعالى) و المقام يقتضى اعتناء بشانه لكونه مطلوباً في نفسه وذريعة إلى غيره. (و الثانى) اعنى قوله امدكم بانعام إلى آخره (أو فى بتأديته) أى تأديء المراد الذى هو التنبيه (لدلالته) أى الثانية (عليها) أى على نعم الله تعالى (بالتفصيل من غير احواله على علم المخاطبين المعاندين فوزانه وزان وجهه فى اعجبى زيد وجهه لدخول الثانى فى الاول) لان ما تعلمون يشتمل الانعام و غيرها. (و الثانى) اعنى المنزل منزلة بدل الاشتمال (نحو اقول له ارحل لا تقيم عندنا، و الا فكن فى السر و الجهر مسلماً فان المراد به) أى بقوله ارحل (كمال اظهار الكراهة لاقامته) أى المخاطب (وقوله لا تقيم عندنا أو فى بتأديته لدلالته) أى لدلالة لا تقيم عندنا (عليه) أى كمال اظهار الكراهة (بالمطابقة مع التأكيد) الحاصل من النون و كونها مطابقة باعتبار الوضع العرفى حيث يقال لا تقم عندى و لا يقصد كفه عن الاقامة بل مجرد اظهار كراهة حضوره (فوزانه) أى وزان لا تقيم عندنا (وزان حسنهما فى اعجبى الدار حسنهما لان عدم الاقامة مغاير للارتحال) فلا يكون تأكيداً (وغيره داخل فيه) فلا يكون بدل بعض و لم يعتد ببدل الكل لانه انما يتميز عن التأكيد بمغايرة اللفظين و كون المقصود هو الثانى و هذا لا يتحقق فى الجمل لا سيما التى لا محل لها من الاعراب (مع ما بينهما) أى بين عدم الاقامة و الارتحال (من الملابس) اللزومية فىكون بدل اشتمال و الكلام فى ان الجملة الاولى اعنى ارحل ذات محل من الاعراب مثل ما مر فى ارسوا نزاولها. و انما قال فى المثالين ان الثانية أو فى لان الاولى وافية مع ضرب من القصور باعتبار الاجمال و عدم مطابقة الدلالة فصارت كغير الوافية (أو) لكون الثانية (بيانا لها) أى للاولى (لخفائها) أى الاولى (نحو فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل ادلك على شجرة الخلد وملك لايبلى فان وزانه) اى وزان قال يا آدم (وزان عمر

وتوضيحا للاول. فظهر ان ليس لفظ قال بيانا وتفسيرا للفظ وسوس حتى يكون هذا من باب بيان الفعل دون الجملة بل المبين هو مجموع الجملة (واما كونها) أى الجملة الثانية كالمقطعة عنها أى عن الاولى (فلكون عطفها عليها) أى عطف الثانية على الاولى (موهما لعطفها على غيرها) مما ليس بمقصود وشبه هذا بكمال الانقطاع باعتبار اشتماله على مانع من العطف الا انه لما كان خارجا يمكن دفعه بنصب قرينه لم يجعل هذا من كمال الانقطاع. (ويسمى الفصل لذلك قطعاً مثاله وتظن سلمى انى ابغى بها بدلا، اراها فى الضلال تهيم) فبين الجملتين مناسبة ظاهرة لاتحاد المسندين لان معنى اراها اظنها وكون المسند إليه فى الاولى محبوبا وفى الثانية محبا لكن ترك العاطف لثلا يتوهم انه عطف على ابغى فيكون من مضمونات سلمى. (ويحتمل الاستيناف) كأنه قيل كيف تراها فى هذا الظن فقال اراها تتحير فى ادوية الضلال. (واما كونها) أى الثانية (كالمتصلة بها) اى بالاولى (فلكونها) اى الثانية (جوابا لسؤال اقتضته الاولى فتنزل) الاولى (منزلته) أى السؤال لكونها مشتملة عليه ومقتضية له (فتفصل) أى الثانية (عنها) أى عن الاولى (كما يفصل الجواب عن السؤال) لما بينهما من الاتصال. (وقال السكاكى فينزل ذلك) أى السؤال الذى تقتضيه الاولى وتدل عليه بالفحوى (منزلة السؤال الواقع) ويطلب بالكلام الثانى وقوعه جوابا له فيقطع عن الكلام الاول لذلك وتنزله منزلة الواقع انما يكون (لنكتة كاغناء السامع عن ان يسأل أو) مثل (ان لا يسمع منه) أى من السامع (شئ) تحقيرا له وكراهة لكلامه أو مثل ان لا ينقطع كلامك بكلامه أو مثل القصد إلى تكثير المعنى بتقليل اللفظ و هو تقدير السؤال وترك العاطف أو غير ذلك و ليس فى كلام السكاكى دلالة على ان الاولى

ص ١٥٢

تنزل منزلة السؤال فكان المصنف نظر إلى قطع الثانية عن الاولى مثل قطع الجواب عن السؤال انما يكون على تقدير تنزيل الاولى منزلة السؤال وتشبيها به و الاظهر انه لا حاجة إلى ذلك بل مجرد كون الاولى منشأ للسؤال كاف فى ذلك اشير إليه فى

الكشاف. (ويسمى الفصل لذلك) أى لكونه جوابا لسؤال اقتضته الاولى (استينافا وكذا) الجملة (الثانية) نفسها ايضا تسمى استينافا ومستأنفة. (وهو) أى الاستيناف (ثلاثة اضرب لان السؤال) الذى تضمنته الاولى (اما عن سبب الحكم مطلقا نحو قال: لى كيف انت قلت عليل * سهر دائم وحزن طويل أى ما بالك عليلا أو ما سبب علتك) بقرينه العرف والعادة. لانه إذا قيل فلان مريض فانما يسأل عن مرضه وسببه لا ان يقال هل سبب علته كذا و كذا لا سيما السهر و الحزن حتى يكون السؤال عن السبب الخاص (واما عن سبب خاص) لهذا الحكم (نحو و ما ابرئ نفسى ان النفس لامارة بالسوء كأنه قيل هل النفس اماره بالسوء). فقيل ان النفس لامارة بالسوء بقرينه التأكيد فالتأكيد دليل على ان السؤال عن السبب الخاص فان الجواب عن مطلق السبب لا يؤكّد (وهذا الضرب يقتضى تأكيد الحكم) الذى هو فى الجملة الثانية اعنى الجواب لان السائل متردد فى هذا السبب الخاص هل هو سبب الحكم ام لا (كما مر) فى احوال الاسناد الخبرى من ان المخاطب إذا كان طالبا مترددا حسن تقوية الحكم بمؤكّد و لا يخفى ان المراد الاقتضاء استحسانا لا وجوبا و المستحسن فى باب البلاغة بمنزلة الواجب (واما عن غيرهما) أى غير السبب المطلق و السبب الخاص (نحو قالوا سلاما قال سلام) أى فماذا قال ابراهيم فى جواب سلامهم فقيل قال سلام أى حياهم بتحية احسن لكونها بالجملة الاسمية الدالة على الدوام و الثبوت. (وقوله زعم العواذل) جمع عاذلة بمعنى جماعة عاذلة (اننى فى غمرة) وشدة

ص ١٥٣

(صدقوا) أى الجماعات العواذل فى زعمهم اننى فى غمرة (ولكن غمرتى لا تنجلى) و لا تنكشف بخلاف اكثر الغمرات و الشدائد كأنه قيل اصدقوا ام كذبوا فقيل صدقوا (وايضا منه) أى من الاستيناف و هذا اشارة إلى تقسيم آخر له (ما يأتى باعادة اسم ما استؤنف عنه) أى وقع عنه الاستيناف واصل الكلام ما استؤنف عنه الحديث فحذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم (نحو احسنت) انت (إلى زيد زيد حقيق بالاحسان) باعادة اسم زيد (ومنه ما بينى على صفته) أى صفة ما استؤنف عنه دون اسمه و المراد بالصفة صفة تصلح

لترتب الحديث عليه (نحو) احسنت إلى زيد (صديقك القديم اهل لذلك) و السؤال المقدر فيهما لماذا احسن إليه و هل هو حقيق بالاحسان (وهذا) أى الاستيناف المبني على الصفة (ابلع) لاشتماله على بيان السبب الموجب للحكم كالصداقة القديمة فى المثال المذكور لما يسبق إلى الفهم من ترتب الحكم على الوصف الصالح للعلية انه علته له وههنا بحث و هو ان السؤال ان كان عن السبب. فالجواب يشتمل على بيانه لا محالة و الا فلا وجه لاشتماله عليه كما فى قوله تعالى قالوا سلاما قال سلام، و قوله زعم العواذل، ووجه التفصي عن ذلك مذكور فى الشرح (وقد يحذف صدر الاستيناف) فعلا كان أو اسما (نحو يسبح له فيها بالغدو و الاصال، رجال) فيمن قرأها مفتوحة الباء كانه قيل من يسبحه فقيل رجال أى يسبحه رجال (وعليه نعم الرجل زيد) أو نعم رجلا زيد (على قول) أى على قول من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف أى هو زيد. ويجعل الجملة استينافا جوابا للسؤال عن تفسير الفاعل المبهم. (وقد يحذف) الاستيناف (كله اما مع قيام شئ مقامه نحو) قول الحماسى (زعمتم ان اخوتكم قريش، لهم الف) أى ايلاف فى الرحلتين المعروفتين لهم فى التجارة رحلة فى الشتاء إلى اليمن ورحلة فى صيف إلى الشام (وليس لكم آلاف) أى مؤالفة فى الرحلتين المعروفتين كأنه قيل اصدقنا فى هذا الزعم ام كذبنا فقيل كذبتم

ص ١٥٤

فحذف هذا الاستيناف كله واقيم قوله لهم آلاف و ليس لكم الالف مقامه لدلالته عليه (أو بدون ذلك) أى قيام شئ مقامه اكتفاء بمجرد القرينة (نحو فنعم الماهدون) أى نحن (على قول) أى على قول من يجعل المخصوص خبر المبتدأ أى هم نحن و لما فرغ من بيان الاحوال الاربعة المقتضية للفصل شرع فى بيان الحالتين المقتضيتين للوصل. فقال (واما الوصل لدفع الايهام فكقولهم لا وايدك الله) فقولهم لارد لكلام سابق كما إذا قيل هل الامر كذلك فيقال لا أى ليس الامر كذلك فهذه جملة اخبارية وايدك الله جملة انشائية دعائية فيبينهما كمال الانقطاع لكن عطف عليها لان ترك العطف يوهم انه دعاء

على المخاطب بعدم التأييد مع ان المقصود الدعاء له بالتأييد فايما وقع هذا الكلام فالمعطوف عليه هو مضمون قولهم لا وبعضهم لما لم يقف على المعطوف عليه فى هذا الكلام. نقل عن الثعالبي حكاية شتملة على قوله قلت لا وايدك الله وزعم ان قوله وايدك الله عطف على قوله قلت و لم يعرف انه لو كان كذلك لم يدخل الدعاء تحت القول وانه لو لم يحك الحكاية فحين ما قال للمخاطب لا وايدك الله فلا بد له من معطوف عليه (واما للتوسط) عطف على قوله اما الوصل لدفع الايهام اى اما الوصل لتوسط الجملتين بين كمال الانقطاع و الاتصال و قد صحفه بعضهم اما بكسر الهمزة بفتح الهمزة فركب متن عمياء وخبط خبط عشواء (فاذا اتفقتا) اى الجملتان (خبرا او انشاء لفظا و معنى او معنى فقط بجامع) اى بان يكون بينهما جامع بدلالة ما سبق من انه اذا لم يكن بينهما جامع فيبينهما كمال الانقطاع ثم الجملتان المتفقتان خبرا او انشاء لفظا و معنى قسما لانهما اما انشائيتان او خبريتان و المتفقتان معنى فقط ستة اقسام لانهما ان كانتا انشائيتين معنى. فاللفظان اما خبران او الاولى خبر و الثانية انشاء او بالعكس وان كانتا خبريتين معنى فاللفظان اما انشا آن او الاولى انشاء و الثانية خبر او بالعكس فالمجموع ثمانية اقسام.

ص ١٥٥

و المصنف اورد للقسمين الاولين مثاليهما (كقوله تعالى يخادعون الله و هو خادعهم و قوله ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم) فى الخبريتين لفظا و معنى الا انهما فى المثال الثانى متناسبان فى الاسمية بخلاف الاول (وقوله تعالى كلوا واشربوا و لا تسرفوا) فى الانشائيتين لفظا و معنى و اورد للاتفاق معنى فقط مثلا واحدا و اشارة الى انه يمكن تطبيقه على قسمين من اقسامه الستة و اعاد فيه لفظ الكاف تنبيها على انه مثال للاتفاق معنى فقط فقال (و كقوله تعالى واذ اخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الا الله و بالوالدين احسانا و ذى القربى و اليتامى و المساكين و قولوا للناس حسنا،) فعطف قولوا على لا تعبدون مع اختلافهما لفظا لكونهما انشائيتين معنى لان قوله لا تعبدون اخبار فى معنى

الانشاء (أى لا تعبدوا) و قوله وبالوالدين احسانا لابد له من فعل فاما ان يقدر خبر فى معنى الطلب أى (وتحسنون بمعنى احسنوا) فتكون الجملتان خبرا ولفظا وانشاء معنى وفائدة تقدير الخبر. ثم جعله بمعنى الانشاء اما لفظا فالملايمة مع قوله لا تعبدون و اما معنى فالمبالغة باعتبار ان المخاطب كأنه سارع إلى الامتثال فهو يخبر عنه كما تقول تذهب إلى فلان وتقول له كذا تريد الامر (أو) يقدر من اول الامر صريح الطلب على ما هو الظاهر أى (واحسنوا) بالوالدين احسانا فتكونان انشائيتين معنى مع ان لفظه الاولى اخبار ولفظة الثانية انشاء (والجامع بينهما) أى بين الجملتين (يجب ان يكون باعتبار المسند اليهما و المسندين جميعا) أى باعتبار المسند إليه فى الجملة الاولى و المسند إليه فى الجملة الثانية و كذا باعتبار المسند فى الجملة الاولى و المسند فى الجملة الثانية (نحو يشعر زيد ويكتب) للمناسبة الظاهرة بين الشعر و الكتابة و تقارنهما فى خيال اصحابهما (ويعطى) زيد (ويمنع) لتضاد الاعطاء و المنع. هذا عند اتحاد المسند اليهما، و اما عند تغايرهما فلا بد من تناسبهما ايضا كما اشار إليه بقوله (زيد شاعر وعمرو كاتب وزيد طويل وعمرو قصير لمناسبة بينهما).

ص ١٥٦

أى بين زيد وعمرو كالاخوة أو الصداقة أو العداوة أو نحو ذلك وبالجملة يجب ان يكون احدهما مناسبا للآخر وملابسا له ملابسة لها نوع اختصاص بهما (بخلاف زيد كاتب وعمرو شاعر بدونها) أى بدون المناسبة بين زيد وعمرو فانه لا يصح وان اتحد المسندان ولهذا حكموا بامتناع نحو خفى ضيق وخاتمى ضيق (وبخلاف زيد شاعر وعمرو طويل مطلقا) أى سواء كان بين زيد وعمرو ومناسبة أو لم تكن لعدم تناسب الشعر وطول القامة (السكاكى) ذكر انه يجب ان يكون بين الجملتين ما يجمعهما عند القوة المفكرة جمعا من جهة العقل و هو الجامع العقلى أو من جهة الوهم و هو الجامع الوهمى أو من جهة الخيال و هو الجامع الخيالى و المراد بالعقلى القوة العاقلة المدركة للكليات وبالوهمى القوة المدركة للمعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات من غير ان تتأدى إليها من

طرق الحواس كادراك الشاء معنى فى الذئب وبالخيال القوة التى تجتمع فيها صور المحسوسات وتبقى فيها بعد غيبوبتها عن الحس المشترك و هى القوة التى تتأدى إليها صور المحسوسات من طرق الحواس الظاهرة وبالمفكرة القوة التى من شأنها التفصيل و التركيب بين الصور المأخوذة عن الحس المشترك و المعانى المدركة بالوهم بعضها مع بعض ونعنى بالصور ما يمكن ادراكها باحدى الحواس الظاهرة وبالمعانى ما لا يمكن ادراكها. فقال السكاكى الجامع بين الجملتين اما عقلى و هو ان يكون بين الجملتين اتحاد فى تصور ما مثل الاتحاد فى المخبر عنه أو فى المخبر به أو فى قيد من قيودهما و هذا ظاهر فى ان المراد بالتصور الامر المتصور و لما كان مقرا عندهم انه لا يكفى فى عطف الجملتين وجود الجامع بين فردين من مفرداتهما باعتراف السكاكى ايضا غير المصنف عبارة السكاكى. فقال (الجامع بين الشىءين اما عقلى) و هو امر بسببه يقتضى العقل اجتماعهما فى المفكرة و ذلك (بان يكون بينهما اتحاد فى التصور أو تماثل فان العقل بتجريده المثلين عن التشخص فى الخارج يرفع التعدد) بينهما فيصيران متحدين و ذلك لان العقل يجرد الجزى الحقيقى عن عوارضه المشخصة الخارجية و ينتزع منه المعنى

الكلى

ص ١٥٧

فيدر كه على ما تقرر فى موضعه و انما قال فى الخارج لانه لا يجرده عن المشخصات العقلية لان كل ما هو موجود فى العقل فلا بد له من تشخص عقلى به يمتاز عن سائر المعقولات. وههنا بحث و هو ان التماثل هو الاتحاد فى النوع مثل اتحاد زيد وعمرو مثلا فى الانسانية و إذا كان التماثل جامعا لم تتوقف صحة قولنا زيد كاتب وعمرو وشاعر على اخوة زيد وعمرو أو صداقتهما أو نحو ذلك لانهما متماثلان لكونهما من افراد الانسان و الجواب ان المراد بالتماثل ههنا هو اشتراكهما فى وصف له نوع اختصاص بهما على ما سيتضح فى باب التشبيه (أو تضايف) و هو كون الشىءين بحيث لا يمكن تعقل كل منهما الا بالقياس إلى تعقل الاخر (كما بين العلة و المعلول) فان كل امر يصدر عنه

امر آخر بالاستقلال أو بواسطة انضمام الغير إليه فهو علة و الاخر معلول (أو الاقل و الاكثر) فان كل عدد يصير عند العد فانها قبل عدد آخر فهو اقل من الاخر و الاخر اكثر منه (أو وهمي) و هو امر بسببه يحتال الوهم في اجتماعهما عند المفكرة بخلاف العقل فانه إذا خلى ونفسه لم يحكم بذلك و ذلك (بان يكون بين تصوريهما شبه تماثل كلوني بياض و صفرة فان الوهم يبرزهما في معرض المثليين) من جهة انه يسبق إلى الوهم انهما نوع واحد زيد في احدهما عارض بخلاف العقل فانه يعرف انهما نوعان متباينان داخلان تحت جنس هو اللون (ولذلك) أى و لأن الوهم يبرزهما في معرض المثليين (حسن الجمع بين الثلاثة التي في قوله: ثلاثة تشرق الدنيا ببهجتها * شمس الضحى و ابو اسحق و القمر) فان الوهم يتوهم ان الثلاثة من نوع واحد و انما اختلفت بالعوارض و العقل يعرف انها امور متباينة (أو) يكون بين تصوريهما (تضاد) و هو التقابل بين امرين وجوديين يتعاقبان على محل واحد (كالسواد و البياض) في المحسوسات (الايمان و الكفر) في المعقولات و الحق ان بينهما تقابل العدم و الملكة لان الايمان هو تصديق النبي عليه الصلاة و السلام في جميع ما علم مجيئه به بالضرورة اعنى قبول النفس

ص ١٥٨

لذلك و الاذعان له على ما هو تفسير التصديق في المنطق عند المحققين مع الاقرار به باللسان و الكفر عدم الايمان عما من شأنه الايمان و قد يقال الكفر انكار شئ من ذلك فيكون وجوديا فيكونان متضادين (وما يتصف بها) أى بالمذكورات كالاسود و الابيض و المؤمن و الكافر و امثال ذلك فانه قد يعد من المتضادين باعتبار الاشتمال على الوصفين المتضادين (أو شبه تضاد كالسما و الارض) في المحسوسات فانهما وجوديان احدهما في غاية الارتفاع و الاخر في غاية الانحطاط، و هذا معنى شبه التضاد و ليسا متضادين لعدم تواردهما على المحل لكونهما من الاجسام دون الاعراض و لا من قبيل الاسود و الابيض لان الوصفين المتضادين ههنا ليسا بداخلين في مفهومى السماء و الارض (والاول و الثانى) فيما يعم المحسوسات و المعقولات فان الاول هو اللذى يكون

سابقا على الغير و لا يكون مسبوqa بالغير و الثانى هو الذى يكون مسبوqa بواحد فقط فاشبهها المتضادين باعتبار اشتمالهما على وصفين لا يمكن اجتماعهما و لم يجعل متضادين كالاسود و الابيض لانه قد يشترط فى المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف و لا يخفى ان مخالفة الثالث و الرابع و غيرهما للاول اكثر من مخالفة الثانى له مع ان العدم معتبر فى مفهوم الاول فلا يكون وجوديا (فانه) أى انما يجعل التضاد وشبهه جامعا وهما لان الوهم (ينزلهما منزلة التضائف) فى انه لا يحضره احد المتضادين أو الشبهين بهما الا ويحضره الآخر (ولذلك تجد الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد) من المغايرات الغير المتضادة يعنى ان ذلك مبنى على حكم الوهم و الا فالعقل يتعقل كلا منهما ذاهلا عن الآخر (أو خيالى) و هو امر بسببه يقتضى الخيال اجتماعهما فى المفكرة و ذلك (بان يكون بين تصوريهما تقارن فى الخيال سابق) على العطف لاسباب مؤدية إلى ذلك (واسبابه) أى واسباب التقارن فى الخيال (مختلفة ولذلك اختلفت الصور الثابتة فى الخيالات ترتيبا وضوحا) فكم من صور لا انفكاك بينها فى خيال و هى فى خيال آخر مما لا تجتمع اصلا و كم من صور لا تغيب

ص ١٥٩

عن خيال و هى فى خيال آخر مما لا تقع قط. (ولصاحب علم المعانى فضل احتياج إلى معرفة الجامع) لان معظم ابوابه الفصل و الوصل و هو مبنى على الجامع (لاسيما) الجامع (الخيالى فان جمعه على مجرى الالف و العادة) بحسب انعقاد الاسباب فى اثبات الصور فى خزانه الخيال و بيان الاسباب مما يفوته الحصر. فظهر ان ليس المراد بالجامع العقلى ما يدرك بالعقل وبالوهمى ما يدرك بالوهم وبالخيالى ما يدرك بالخيال لان التضاد وشبهه ليسا من المعانى التى يدركها الوهم و كذا التقارن فى الخيال ليس من الصور التى تجتمع فى الخيال بل جميع ذلك معان معقولة و قد خفى هذا على كثير من الناس فاعترضوا بان السواد و البياض مثلا من المحسوسات دون الوهميات. واجابوا بان الجامع كون كل منهما متضادا للآخر و هذا معنى جزئى لا يدركه الا الوهم و فيه نظر لانه

ممنوع وان ارادوا ان تضاد هذا السواد لهذا البياض معنى جزىي فتماثل هذا مع ذلك
وتضائفه معه ايضا معنى جزىي فلا تفاوت بين التماثل و التضائف وشبههما فى انهما ان
اضيفت إلى الكليات كانت كليات وان اضيفت إلى الجزئيات كانت جزئيات فكيف
يصح جعل بعضها على الاطلاق عقليا وبعضها وهميا. ثم ان الجامع الخيالى هو تقارن
الصور فى الخيال وظاهر انه ليس بصورة ترتسم فى الخيال بل هو من المعانى. فان قلت
كلام المفتاح مشعر بانه يكفى لصحة العطف وجود الجامع بين الجملتين باعتبار مفرد من
مفرداتهما و هو نفسه معترف بفساد ذلك حيث منع صحة نحو خفى ضيق وخاتمى ضيق
و نحو الشمس مرارة الارنب و الف باذنجانه محدثه. قلت كلامه ههنا ليس الا فى بيان
الجامع بين الجملتين و اما ان أى قدر من الجامع يجب لصحة العطف فمفوض إلى
موضع آخر. وصرح فيه باشتراط المناسبه بين المسنين و المسند اليهما جميعا و
المصنف لما

ص ١٦٠

اعتقد ان كلامه فى بيان الجامع سهو منه و اراد اصلاحه غيره إلى ما ترى فذكر مكان
الجملتين الشىءين و مكان قوله اتحاد فى تصور ما اتحاد فى التصور فوق الخلل فى قوله
الوهمى ان يكون بين تصوريهما شبه تماثل أو تضاد أو شبه تضاد و الخيالى ان يكون بين
تصوريهما تقارن فى الخيال لان التضاد مثلا انما هو بين نفس السواد و البياض لابن
تصوريهما اعنى العلم بهما و كذا التقارن فى الخيال انما هو بين نفس الصور. فلا بد من
تأويل كلام المصنف و حمله على ما ذكره السكاكى بان يراد بالشىءين الجملتان
وبالتصور مفرد من مفردات الجملة مع ان ظاهر عبارته يابى ذلك و لبحث الجامع زيادة
تفصيل و تحقيق اوردناها فى الشرح و انه من المباحث التى ما وجدنا احدا حام حول
تحقيقها. (ومن محسنات الوصل) بعد وجود المصحح (تناسب الجملتين فى الاسمىة و
الفعلىة و) تناسب (الفعليتين فى المضى و المضارعة). فإذا اردت مجرد الاخبار من غير
تعرض للتجدد فى احديهما و الثبوت فى الاخرى قلت قام زيد و قعد عمرو و كذلك زيد

قائم وعمرو قاعد (الامناع) مثل ان يراد فى احديهما التجدد وفى الاخرى الثبوت فيقال
قام زيد وعمرو قاعد أو يراد فى احديهما المضى وفى الاخرى المضارعة فيقال زيد قام
و عمرو يعقد أو يراد فى احديهما الاطلاق وفى الاخرى التقييد بالشرط كقوله تعالى و
قالوا لو لا انزل عليه ملك ولو انزلنا ملكا لقضى الامر، ومنه قوله تعالى فإذا جاء اجلهم لا
يستأخرون ساعة و لا يستقدمون فعندى ان قوله و لا يستقدمون عطف على الشرطية قبلها
لا على الجزاء اعنى قوله لا يستأخرون إذ لا معنى لقولنا إذا جاء اجلهم لا يستقدمون.
تذنيب هو جعل الشئ ذنابه للشئ شبه به ذكر بحث الجملة الحالية و كونها بالواو تارة
وبدونها اخرى عقيب بحث الفصل و الوصل لمكان التناسب (اصل الحال

ص ١٦١

المنتقلة) أى الكثير الراجع فيها كما يقال الاصل فى الكلام الحقيقة (ان تكون بغير واو)
واحترز بالمنتقلة عن المؤكدة المقررة لمضمون الجملة فانها يجب ان تكون بغير واو البته
لشدة ارتباطها بمقابلها. و انما كان الاصل فى المنتقلة الخلو عن الواو (لانها فى المعنى
حكم على صاحبها كالخبر) بالنسبة إلى المبتدأ فان قولك جاءنى زيد راكبا اثبات
الركوب لزيد كما فى زيد راكب الا انه فى الحال على سبيل التبعية و انما المقصود
اثبات المجئ و جئت بالحال لتزيد فى الاخبار عن المجئ هذا المعنى (ووصف له) أى و
لأنها فى المعنى وصف لصاحبها (كالنعت) بالنسبة إلى المنعوت الا ان المقصود فى
الحال كون صاحبها على هذا الوصف حال مباشرة الفعل فهى قيد للفعل وبيان لكيفية
وقوعه بخلاف النعت فانه لا يقصد به ذلك بل مجرد اتصاف المنعوت به و إذا كانت
الحال مثل الخبر و النعت فكما انهما يكونان بدون الواو فكذلك الحال و اما ما اورده
بعض النحويين من الاخبار و النعوت المصدرة بالواو كالخبر فى باب كان و الجملة
الوصفية المصدرة بالواو التى تسمى واو تأكيد للصوق بالصفة بالموصوف فعلى سبيل
التشبيه و اللاحاق بالحال (لكن خولف) هذا الاصل (إذا كانت) الحال (جملة فانها) أى
الجملة الواقعة حالا (من حيث هى جملة مستقلة بالافادة) من غير ان تتوقف على التعليق

بما قبلها. و انما قال من حيث هي جملة لانها من حيث هي حال غير مستقلة بل متوقفة على التعليق بكلام سابق قصد تقييده بها (فتحتاج) الجملة الواقعة حالا (إلى ما يربطها بصاحبها) الذي جعلت حالا عنه (وكل من الضمير و الواو صالح للربط و الاصل) الذي لا يعدل عنه ما لم تمس حاجة إلى زيادة ارتباط (هو الضمير بدليل) الاقتصار عليه في الحال (المفردة و الخبر و النعت فالجملة) التي تقع حالا (ان خلت عن ضمير صاحبها) الذي تقع هي حالا عنه (وجب فيها الواو) ليحصل الارتباط فلا يجوز خرجت زيد قائم و لما ذكر ان كل جملة خلت عن الضمير وجبت فيها الواو اراد ان يبين ان أى

ص ١٤٢

جملة يجوز ذلك فيها و اى جملة لا يجوز ذلك فقال (وكل جملة خالية عن ضمير ما) أى الاسم الذى (يجوز ان ينتصب عنه حال) و ذلك بان يكون فاعلا أو مفعولا معرفا أو منكرا مخصوصا لا نكرة محضة أو مبتدأ أو خبرا فانه لا يجوز ان ينتصب عنه حال على الاصل. و انما لم يقل عن ضمير صاحب الحال لان قوله كل جملة مبتدأ وخبره قوله (يصح ان تقع) تلك الجملة (حالا عنه) أى عما يجوز ان ينتصب عنه حالا (بالواو) و ما لم يثبت له هذا الحكم اعنى وقوع الحال عنه لم يصح اطلاق اسم صاحب الحال عليه الا مجازا. و انما قال ينتصب عنه حال و لم يقل يجوز ان تقع تلك الجملة حالا عنه لتدخل فيه الجملة الخالية عن الضمير المصدرة بالمضارع المثبت لان ذلك الاسم مما لا يجوز ان تقع تلك الجملة حالا عنه لكنه مما يجوز ان ينتصب عنه حال فى الجملة و حينئذ يكون قوله كل جملة خالية عن ضمير ما يجوز ان ينتصب عنه حالا متنا و لا للمصدرة بالمضارع الخالية عن الضمير المذكور فيصح استثناءؤها بقوله (الا المصدرة بالمضارع المثبت نحو جاء زيد و يتكلم عمرو) فانه لا يجوز ان يجعل و يتكلم عمرو حالا عن زيد (لما سيأتى) من ان ربط مثلها يجب ان يكون بالضمير فقط و لا يخفى ان المراد بقوله كل جملة الجملة الصالحة للحالية فى الجملة بخلاف الانشائيات فانها لا تقع حالا البتة لا مع الواو و لا بدونها (والا) عطف على قوله ان خلت أى وان لم تخل الجملة الحالية عن

ضمير صاحبها (فان كانت فعلية و الفعل مضارع مثبت امتنع دخولها) أى الواو (نحو و لا تمنن تستكثر) أى و لا تعط حال كونك تعد ما تعطيه كثيرا (لان الاصل) فى الحال هى الحال (المفردة) لعراقة المفرد فى الاعراب و تطفل الجملة عليه لوقوعها موقعه (وهى) أى المفردة (تدل على حصول صفة) أى معنى قائم بالغير لانها لبيان الهيئة التى عليها الفاعل أو المفعول و الهيئة معنى قائم بالغير (غير ثابتة) لان الكلام فى الحال المستقلة (مقارن) ذلك الحصول (لما جعلت) الحال (قيدا له) يعنى العامل لان الغرض من الحال تخصيص وقوع

ص ١٤٣

مضمون عاملها بوقت حصول مضمون الحال و هذا معنى المقارنة. (وهو) أى المضارع مثبت (كذلك) أى دال على حصول صفة غير ثابتة مقارن لما جعلت قيده جعلت قيده كالمفردة فتمتنع الواو فيه كما فى المفردة (اما الحصول) أى اما دلالة المضارع مثبت على حصول صفة غير ثابتة (فلكونه فعلا) فيدل على التجدد و عدم الثبوت (مثبتا) فيدل على الحصول (واما المقارنة فلكونه مضارعا) فيصلح للحال كما يصلح للاستقبال و فيه نظر لان الحال التى يدل عليها المضارع هو زمان التكلم و حقيقته اجزاء متعاقبة من اواخر الماضى و اوائل المستقبل و الحال التى نحن بصدددها يجب ان يكون مقارنة لزمان مضمون الفعل المقيد بالحال ماضيا كان أو حالا أو استقبالا فلا دخل للمضارعة فى المقارنة فالاولى ان يعلل امتناع الواو فى المضارع المثبت بانه على وزن اسم الفاعل لفظا وبتقديره معنى (واما ما جاء من نحو) قول بعض العرب (قمت واصك وجهه و قوله فلما خشيت اظافيرهم) أى اسلحتهم (نجوت وارهنهم مالكا فليل) انما جاء الواو فى المضارع المثبت الواقع حالا (على) اعتبار (حذف المبتدأ) لتكون الجملة اسمية (أى وانا اصك وانا ارهنهم) كما فى قوله تعالى لم تؤذوننى و قد تعلمون انى رسول الله اليكم أى وانتم قد تعلمون. (وقيل الاول) أى قمت واصك وجهه (شاذ و الثانى) أى نجوت وارهنهم (ضرورة و قال عبد القاهر هى) الواو (فيهما للعطف) لا للحال إذ ليس المعنى قمت

صاكا وجهه ونجوت راهنا مالكا بل المضارع بمعنى الماضى (والاصل) قمت
(وصككت) ونجوت ورهنت (عدل) عن لفظ الماضى (إلى) لفظ (المضارع حكاية
للحال) الماضيه و معناها ان يفرض ما كان فى الزمان الماضى واقعا فى هذا الزمان فيعبر
عنه بلفظ المضارع (وان كان الفعل) مضارعا (منفيا فالامر ان جازان) الواو وتركه
(كقراءة ابن ذكوان فاستقيما و لا تتبعان، بالتخفيف) أى بتخفيف النون و لا تتبعان فيكون
لا للنفى دون النهى لثبوت النون التى هى علامة الرفع فلا يصح عطفه على الامر الذى
قبله فيكون الواو للحال بخلاف قراءة العامة و لا تتبعان بالتشديد فانه
ص ١٦٤

نهى مؤكد معطوف على الامر قبله (ونحو قوله تعالى ومالنا) أى أى شئ ثبت لنا (لا تؤمن
بالله) أى حالكوننا غير مؤمنين فالفعل المنفى حال بدون الواو. و انما جاز فيه الامر ان
(لدلالته على المقارنة لكونه مضارعا دون الحصول لكونه منفيا) و المنفى انما يدل مطابقة
على عدم الحصول (و كذا) يجوز الواو وتركه (ان كان) الفعل (ماضيا لفظا أو معنى
كقوله تعالى) اخبارا عن زكريا عليه السلام (انى يكون لى غلام و قد بلغنى الكبر) بالواو
(وقوله أو جاؤكم حصرت صدورهم) بدون الواو هذا فى الماضى لفظا و اما الماضى
معنى فالمراد به المضارع المنفى بلم أو لما فانهما تقلبان معنى المضارع إلى الماضى
فاورد للمنفى بلم مثالين احدهما مع الواو و الاخر بدونها و اقتصر فى المنفى بلما على ما
هو بالواو و كانه لم يطلع على مثال ترك الواو و فيه الا انه مقتضى القياس اشار إلى امثلة
ذلك فقال. (وقوله انى يكون لى غلام و لم يمسنى بشر، و قوله فانقلبوا بنعمة من الله
و فضل لم يمسنهم سوء، و قوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و لما يأتكم مثل الذى خلوا
من قبلكم، اما المثبت) أى اما جواز الامرين فى الماضى المثبت (فلدلالته على الحصول)
يعنى حصول صفة غير ثابتة (لكونه فعلا مثبتا دون المقارنة لكونه ماضيا) فلا يقارن الحال.
(و لهذا) أى ولعدم دلالة على المقارنة (شرط ان يكون مع قد ظاهرة) كما فى قوله تعالى
و قد بلغنى الكبر (أو مقدره) كما فى قوله تعالى حصرت صدورهم لان قد تقرب

الماضى من الحال و الاشكال المذكور وارد ههنا و هو ان الحال التى نحن بصددھا غير الحال التى تقابل الماضى و تقرب قد الماضى منها فتجوز المقارنة إذا كان الحال و العامل ماضيين و لفظ قد انما تقرب الماضى من الحال التى هى زمان التكلم. وربما تبعده عن الحال التى نحن بصددھا كما فى قولنا جاءنى زيد فى السنه الماضيه و قد ركب فرسه، و الاعتذار عن ذلك المذكور فى الشرح. (واما المنفى) أى اما جواز الامرین فى الماضى المنفى (فدلالتھ على المقارنه

ص ۱۶۵

دون الحصول اما الاول) أى دلالتھ على المقارنه (فلان لما للاستغراق) أى لامتداد النفى؟؟ حين الانتفاء إلى زمان التكلم (وغيرھا) أى غير لما مثل لما و ما (لانتفاء متقدم) على زمان التكلم (ان الاصل استمراره) أى استمرار ذلك الانتفاء لما سيحى حتى تظهر قرينه على الانقطاع كما فى قولنا لم يضرب زيد امس لكنه ضرب اليوم (فيحصل به) أى باستمرار النفى أو بان الاصل فيه الاستمرار (الدلاله عليها) أى على المقارنه (عند الاطلاق) و ترك التقييد بما يدل على انقطاع ذلك الانتفاء (بخلاف المثبت فان وضع الفعل على افاده التجدد) من غير ان يكون الاصل استمراره. فإذا قلت ضرب مثلا كفى فى صدقه وقوع الضرب فى جزء من اجزاء الزمان الماضى. و إذا قلت ما ضرب افاد استغراق النفى لجميع اجزاء الزمان الماضى لكن لا قطعيا بخلاف لما و ذلك لانهم قصدوا ان يكون الاثبات و النفى فى طرفى النقيض و لا يخفى ان الاثبات فى الجملة انما ينافيه النفى دائما. (وتحقيقه) أى تحقيق هذا الكلام (ان استمرار العدم لا يفتقر إلى سبب بخلاف استمرار الوجود) يعنى ان بقاء الحادث و هو استمرار وجوده يحتاج إلى سبب موجود لانه وجود عقيب وجود ولا بد للوجود الحادث من السبب بخلاف استمرار العدم فانه عدم فلا يحتاج إلى وجود سبب بل يكفيه مجرد انتفاء سبب الوجود و الاصل فى الحوادث العدم حتى توجد عللھا. وبالجملة لما كان الاصل فى المنفى الاستمرار حصلت من الاطلاق الدلاله على المقارنه. (واما الثانى) أى عدم دلالتھ على الحصول (فلكونه

منفياً) هذا إذا كانت الجملة فعلية (وان كانت اسمية فالمشهور جواز تركها) أى الواو
(لعكس ما مر فى الماضى المثلث) أى لدلالة الاسمىة على المقارنة لكونها مستمرة لا
على حصول صفة

ص ١٦٦

غير ثابتة لدلالاتها على الدوام و الثبات (نحو كلمته فوه إلى فى) بمعنى مشافها. (و) ايضا
المشهور (ان دخولها) أى الواو (اولى) من تركها (لعدم دلالتها) أى الجملة الاسمىة (على
عدم الثبوت مع ظهور الاستيناف فيها فحسن زيادة رابطة نحو فلا تجعلوا لله اندادا وانتم
تعلمون)، أى وانتم من اهل العلم و المعرفة وانتم تعلمون ما بينهما من التفاوت (وقال عبد
القاهر ان كان المبتدأ) فى الجملة الاسمىة الحالية (ضمير ذى الحال و جبت) أى الواو
سواء كان خبره فعلا (نحو جاء زيد و هو يسرع أو) اسما نحو جاء زيد (وهو مسرع) و
ذلك لان الجملة لا تترك فيها الواو حتى تدخل فى صلة العامل وتنضم إليه فى الاثبات
وتقدر تقدير المفرد فى ان لا يستأنف لها الاثبات و هذا مما يمتنع فى نحو جاء زيد و هو
يسرع أو و هو مسرع لانك إذا اعدت ذكر زيد و جئت بضميره المنفصل المرفوع كان
بمنزلة اعادة اسمه صريحا فى انك لا تجد سبيلا إلى ان تدخل يسرع فى صلة المجئ
وتضمه إليه فى الاثبات لان اعادة ذكره لا تكون حتى تقصد استيناف الخبر عنه بانه
يسرع والا لكنت تركت المبتدأ بمضيعة وجعلته لغوا فى البين وجرى مجرى ان تقول
جاءنى زيد وعمرو يسرع امامه ثم تزعم انك لم تستأنف كلاما و لم تبدأ للسرعه اثباتا.
وعلى هذا فالاصل و القياس ان لا تجئ الجملة الاسمىة الا مع الواو و ما جاء بدونه فسييله
سبيل الشئ الخارج عن قياسه واصله بضرب من التأويل ونوع من التشبيه. هذا كلامه فى
دلائل الاعجاز و هو مشعر بوجوب الواو فى نحو جاءنى زيد و زيد يسرع أو مسرع امامه
وجاء زيد وعمرو يسرع أو مسرع امامه بالطريق الاولى ثم قال الشيخ (وان جعل نحو على
كتفه سيف حالا كثر فيها) أى فى تلك الحال (تركها) أى ترك الواو (نحو) قول بشار:
إذا انكرتنى بلدة أو نكرتها * (خرجت مع البازى على سواد) أى بقيه من الليل يعنى إذا

لم يعرف قدرى اهل بلدة أو لم اعرفهم خرجت

ص ١٦٧

منهم مصاحبا للبازي الذى هو ابكر الطيور مشتلا على شئ من ظلمة الليل غير منتظر
لاسفار الصبح فقوله على سواد حال ترك فيها الواو. ثم قال الشيخ الوجه ان يكون الاسم
فى مثل هذا فاعلا بالظرف لاعتماده على ذى الحال لا مبتدأ وينبغى ان يقدر ههنا
خصوصا ان الظرف فى تقدير اسم الفاعل دون الفعل اللهم ان لا يقدر فعل ماض هذا
كلامه و فيه بحث و الظاهر ان مثل على كتفه سيف يحتمل ان يكون فى تقدير المفرد
وان يكون جملة اسمية قدم خبرها وان يكون فعلية مقدره بالماضى أو المضارع فعل
التقديرين يمتنع الواو وعلى التقديرين لا تجب الواو فمن اجل هذا كثر تركها، و قال
الشيخ ايضا (ويحسن الترك) أى ترك الواو فى الجملة الاسمية (تارة لدخول حرف
على المبتدأ) يحصل بذلك الحرف نوع من الارتباط (كقوله: فقلت عسى ان تبصرينى
كانما * بنى حوالى الاسود الحوارد) من حرد إذا غضب فقوله بنى الاسود جملة اسمية
وقعت حالا من مفعول تبصرينى ولو لا دخول كانما عليها لم يحسن الكلام الا بالواو و
قوله حوالى أى فى اكنافى وجوانبى حال من بنى لما فى حرف التشبيه من معنى الفعل
(و) يحسن الترك تارة اخرى (لوقوع الجملة الاسمية) الواقعة حالا (بعقب مفرد) حال
(كقوله: الله يبيقيك لنا سالما * بر داك تبجيل وتعظيم) فقوله برداك تبجيل حال ولو لم
يتقدمها قوله سالما لم يحسن فيها ترك الواو.

ص ١٦٩

باب ٨ الإيجاز و الأطناب و المساواة

(قال السكاكى اما الايجاز و الاطناب فلكونهما نسبيين) أى من الامور النسبية التى يكون
تعلقها بالقياس إلى تعقل شئ آخر فان الموجز انما يكون موجزا بالنسبة إلى كلام ازيد
منه و كذا المطنب انما يكون مطنبا بالنسبة إلى ما هو انقض منه (لا يتسير الكلام فيها الا

بترك التحقيق و التعيين) أى لا يمكن التنقيص على ان هذا المقدار من الكلام ايجاز و ذلك اطناب اذرب كلام موجز يكون مطنبا بالنسبة إلى كلام آخر وبالعكس. (والبناء على امر عرفى) أى والا بالبناء على امر يعرفه اهل العرف (وهو متعارف الاوساط) الذين ليسوا فى مرتبة البلاغة و لا فى غاية الفهاهة (أى كلامهم فى مجرى عرفهم فى تأديه المعانى) عند المعاملات و المحاورات (وهو) أى هذا الكلام (لا يحمد) من الاوساط (فى باب البلاغة) لعدم رعايه مقتضيات الاحوال (ولا يذم) ايضا منهم لان غرضهم تأديه اصل المعنى بدلالات و ضعية و الفاظ كيف كانت و مجرد تأليف يخرجها عن حكم النعيق. (فالا يجاز اداء المقصود باقل من عبارة المتعارف و الاطناب اداؤه باكثر منها ثم قال) أى السكاكى (الاختصار لكونه نسبيا يرجع فيه تارة إلى ما سبق) أى إلى كون عبارة المتعارف اكثر منه (و) يرجع تارة (اخرى إلى كون المقام خليقا باسط مما ذكر) أى من الكلام الذى ذكره المتكلم. و توهم بعضهم ان المراد بما ذكر متعارف الاوساط و هو غلط لا يخفى على من له قلب أو القى السمع و هو شهيد يعنى كما ان الكلام يوصف بالايجاز لكونه اقل من

ص ١٧٠

المتعارف كذلك يوصف به لكونه اقل مما يقتضيه المقام بحسب الظاهر، و انما قلنا بحسب الظاهر لانه لو كان اقل مما يقتضيه المقام ظاهرا و تحقيقا لم يكن فى شئ من البلاغة مثاله قوله تعالى رب انى وهن العظم منى واشتعل الرأس شيبا، من الاية فانه اطناب بالنسبة إلى المتعارف اعنى قولنا يا رب شخت و ايجاز بالنسبة إلى مقتضى المقام ظاهرا لانه مقام بيان انقراض الشباب و المام المشيب فينبغى ان يبسط فيه الكلام غاية البسط فالايجاز معيان بينهما عموم من وجه. (وفيه نظر لان كون الشئ امرا نسبيا لا يقتضى تعسر تحقيق معناه) إذ كثيرا ما تحقق معانى الامور النسبية و تعرف بتعريفات تليق بها كالأبوة و الاخوة و غيرهما و الجواب انه لم يرد تعسر بيان معناهما لان ما ذكر بيان لمعناها بل اراد تعسر التحقيق و التعيين فى ان هذا القدر ايجاز و ذلك اطناب (ثم البناء

على المتعارف و البسط الموصوف) بان يقال الايجاز هو الاداء باقل من المتعارف أو مما يليق بالمقام من كلام ابسط من الكلام المذكور (رد إلى الجهالة) إذ لا تعرف كمية متعارف الاوساط و كقيمتها لاختلاف طبقاتهم و لا يعرف ان كل مقام أى مقدار يقتضى من البسط حتى يقاس عليه ويرجع إليه و الجواب ان الالفاظ قوالب المعانى و الاوساط الذين لا يقدرون فى تأديه المعانى على اختلاف العبارات و التصرف فى لطائف الاعتبار لهم حد معلوم من الكلام يجرى فيما بينهم فى المحاورات و؟ و هذا معلوم للبلغاء و غيرهم فالبناء على المتعارف واضح بالنسبة اليهما جميعا و اما البناء على البسط الموصوف فانما هو معلوم للبلغاء العارفين لمقتضيات الاحوال بقدر ما يمكن لهم البسط فلا يجهل عندهم ما يقتضيه كل مقام من مقدار البسط. (والا قرب) إلى الصواب (ان يقال المقبول من طرق التعبير عن المراد تأديه اصله بلفظ مساوله) أى لاصل المراد (أو) بلفظ (ناقص عنه و اف أو بلفظ زائد

ص ١٧١

عليه لفائدة) فالمساواة ان يكون اللفظ بمقدار اصل المراد و الايجاز ان يكون ناقصا عنه و افيا به و الاطناب ان يكون زائدا عليه لفائدة. (واحترز بواف عن الاخلال) و هو ان يكون اللفظ ناقصا عن اصل المراد غير و اف به (كقوله و العيش خير فى ظلال النوك) أى الحمق و الجهالة (ممن عاش كذا) أى خير ممن عاش مكدودا متعوبا (أى الناعم فى ظلال العقل) يعنى ان اصل المراد ان العيش الناعم فى ظلال النوك خير من العيش الشاق فى ظلال العقل و لفظه غير و اف بذلك فيكون مخلا فلا يكون مقبولا (و) احترز (بفائدة عن التطويل) و هو ان يزيد اللفظ على الاصل المراد لا لفائدة و لا يكون اللفظ الزائد متعينا (نحو) قوله و قددت الاديم لراهشيه (والفى) أى وجد (قولها كذبا و مينا) و الكذب و المين واحد لا فائدة فى الجمع بينهما. قوله قددت أى قطعت و الراهشان عرقان فى باطن الذراعين و الضمير فى راهشيه و فى الفى لجذيمة الابرش و فى قددت و فى قولها للزباء و البيت فى قصة قتل الزباء لجذيمة و هى معروفة (و) احترز ايضا بفائدة (عن

الحشو) و هو زيادة معينة لا لفائدة (المفسد) للمعنى (كالندى فى قوله و لا فضل فيها) أى فى الدنيا. (للشجاعة و الندى. * وصبر الفتى لو لا لقاء شعوب) هى علم للمنية صرفها للضرورة و عدم الفضيلة على تقدير عدم الموت انما يظهر فى الشجاعة و الصبر لتيقن الشجاع بعدم الهلاك و تيقن الصابر بزوال المكروه بخلاف الباذل ماله إذا تيقن بالخلود و عرف احتياجه إلى المال دائما فان بذله حينئذ افضل مما إذا تيقن بالموت و تخليف المال و غاية اعتذاره ما ذكره الامام ابن جنى و هو ان فى الخلود و تنقل الاحوال فيه من عسر إلى يسر و من شدة إلى رخاء ما يسكن النفوس و يسهل البؤس فلا يظهر لبذل المال كثير فضل (و) عن الحشو (غير المفسد) للمعنى. (كقوله و اعلم علم اليوم و الامس قبله)، ولكننى عن علم ما فى غد عمى، فلفظ قبله حشو غير مفسد و هذا بخلاف ما يقال ابصرته بعينى و سمعته باذنى و كتبتة

ص ١٧٢

بيدى فى مقام يفتقر إلى التأكيد. (المساواة) قدمها لانها الاصل المقيس عليه (نحو و لا يحيق المكر السيىى الا باهله، و قوله: فانك كالليل الذى هو مدركى * وان خلت ان المنتأى عنك واسع) أى موضع البعد عنك ذو سعة شبهه فى حال سخطه و هو له بالليل، قيل فى الاية حذف المستثنى منه و فى البيت حذف جواب الشرط فيكون فى كل منهما ايجازا لا مساواة و فيه نظر لان اعتبار هذا الحذف رعاية لامر لفظى لا يفتقر إليه فى تأدية اصل المراد حتى لو صرح به لكان اطنابا بل تطويلا. وبالجملة لا نسلم ان لفظ الاية و البيت ناقص عن اصل المراد و الايجاز (ضربان ايجاز القصر و هو ما ليس بحذف نحو قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوه، فان معناه كثير و لفظه يسير) و ذلك لان معناه ان الانسان إذا علم انه متى قتل قتل كان ذلك داعيا له إلى الا يقدم على القتل فارتفع بالقتل الذى هو القصاص كثير من قتل الناس بعضهم لبعض و كان بارتفاع القتل حياة لهم. (ولا حذف فيه) أى ليس فيه حذف شئ مما يؤدى به اصل المراد و اعتبار الفعل الذى يتعلق به الظرف رعاية لامر لفظى حتى لو ذكر لكان تطويلا (وفضله) أى رجحان قوله ولكم فى

القصاص حيوة (على ما كان عندهم أو جز كلام فى هذا المعنى وهو) قولهم (القتل انفى للقتل بقله حروف ما يناظره) أى اللفظ الذى يناظر قولهم القتل انفى للقتل (منه) أى من قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوة و ما يناظره منه هو قوله فى القصاص حيوة لان قوله ولكم زائد على معنى قولهم القتل انفى للقتل. فحروف فى القصاص حياة مع التنوين احد عشر وحروف القتل انفى للقتل

ص ١٧٣

اربعة عشرة اعنى الحروف الملفوظة إذ بالعبارة يتعلق الايجاز لا بالكتابة (والنص) أى وبالنص (على المطلوب) يعنى الحياة (وما يفيدته تنكير حيوة من التعظيم لمنعه) أى منع القصاص اياهم (عما كانوا عليه من قتل جماعة بواحد) فحصل لهم فى هذا الجنس من الحكم اعنى القصاص حيوة عظيمة (أو) من النوعية أى لكم فى القصاص نوع من الحياة وهى الحياة (الحاصلة للمقتول) أى الذى يقصد قتله (والقاتل) أى الذى يقصد القتل (بالارتداع) عن القتل لمكان العلم بالاقتصاص (واطراده) أى ويكون قوله ولكم فى القصاص حيوة مطردا إذا الاقتصاص مطلقا سبب للحياة بخلاف القتل فانه قد يكون انفى للقتل كالذى على وجه القصاص وقد يكون ادعى له كالقتل ظلما (وخلوه عن التكرار) بخلاف قولهم فانه يشتمل على تكرار القتل ولا يخفى ان الخالى عن التكرار افضل من المشتمل عليه وان لم يكن مخلا بالفصاحة (واستغناؤه عن تقدير محذوف) بخلاف قولهم فان تقديره القتل انفى للقتل من تركه (والمطابقة) أى وباشتماله على صنعة المطابقة وهى الجمع بين معنيين متقابلين فى الجملة كالقصاص والحياة (وايجاز الحذف) عطف على قوله ايجاز القصر. (والمحذوف اما جزء جملة) عمدة كان أو فضلة (مضاف) بدل من جزء جملة (نحو واسأل القرية) أى اهل القرية (أو موصوف نحو انا ابن جلا) وطلاع الثنايا، متى اضع العمامة تعرفونى، الثنية العقبة وفلان طلاع الثنايا أى ركاب لصعاب الامور وقوله جلا جملة وقعت صفة لمحذوف (أى) انا ابن (رجل جلا) أى انكشف امره أو كشف الامور وقيل جلا ههنا علم وحذف التنوين باعتبار انه منقول عن

الجملة اعنى الفعل مع الضمير لا عن الفعل وحده (أو صفة نحو و كان وراء هم ملك يأخذ كل سفينة غصبا) أى كل سفينة (صحيحة أو نحوها) كسليمة أو غير معيبة (بدليل ما قبله) و هو قوله فاردت ان اعيبها لدلالته على ان الملك كان لا يأخذ المعيبة (أو شرط كما مر) فى اخر باب الانشاء (أو جواب شرط) وحذفه يكون (اما لمجرد الاختصار ص ١٧٤

نحو قوله تعالى و إذا قيل لهم اتقوا ما بين ايديكم و ما خلفكم لعلكم ترحمون) فهذا شرط حذف جوابه (أى اعرضوا بدليل ما بعده) و هو قوله تعالى و ما تأتئهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين (أو للدلالة على انه) اى جواب الشرط (شئ لا يحيط به الوصف أو لتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن مثالهما ولو ترى إذ وقفوا على النار) فحذف جواب الشرط للدلالة على انه لا يحيط به الوصف أو لتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن (أو غير ذلك) المذكور كالمسند إليه و المسند و المفعول كما مر فى الابواب السابقة و كالمعطوف مع حرف العطف (نحو لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل أى و من انفق من بعده وقاتل بدليل ما بعده) يعنى قوله تعالى اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا (واما جملة) عطف على اما جزء جملة. فان قلت ماذا اراد بالجملة ههنا حيث لم يعد الشرط و الجزء جملة. قلت اراد الكلام المستقل الذى لا يكون جزء من كلام آخر (مسببة عن) سبب (مذكور نحو ليحق الحق ويبطل الباطل) فهذا سبب مذکور حذف مسببه (أى فعل ما فعل أو سبب لمذكور نحو) قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر (فانفجرت ان قدر فضربه بها) فيكون قوله فضر به بها جملة محذوفة هى سبب لقوله فانفجرت (ويجوز ان يقدر فان ضربت بها فقد انفجرت) فيكون المحذوف جزء جملة هو الشرط ومثل هذه الفاء يسمى فاء فصيحة قيل على التقدير الاول و قيل على التقدير الثانى و قيل على التقديرين (أو غيرهما) أى غير المسبب و السبب (نحو فنعم الماهدون على ما مر) فى بحث الاستيناف من انه على حذف المبتدأ و الخبر على قول من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف (واما اكثر)

عطف على اما جملة أى اكثر (من جملة) واحدة (نحو انا انبئكم بتأويله فارسلون يوسف،
أى) فارسلونى (إلى يوسف لاستعبره الرؤيا ففعلوا فأتاه فقال له يا يوسف و الحذف على
وجهين ان لا يقام شىء مقام المحذوف) بل يكتفى بالقرينة (كما مر) فى الامثلة السابقة
(وان يقام

ص ١٧٥

نحو وان يكذبوك قوله فقد كذبت رسل من قبلك) فقد كذبت ليس جزاء الشرط لان
تكذيب الرسل متقدم على تكذيبه بل هو سبب لمضمون الجواب المحذوف اقيم مقامه
(أى فلا تحزن واصبر) ثم الحذف لابد له من دليل (وادلته كثيرة منها ان يدل العقل عليه)
أى على الحذف (والمقصود الاظهر على تعيين المحذوف نحو حرمت عليكم الميتة و
الدم). فالعقل دل على ان هنا حذفاً إذ الاحكام الشرعية انما تتعلق بالافعال دون الاعيان و
المقصود الاظهر من هذه الاشياء المذكورة فى الاية تناولها الشامل للاكل وشرب الالبان
فدل على تعيين المحذوف وفى قوله منها ان يدل ادنى تسامح فكأنه على حذف مضاف.
(ومنها ان يدل العقل عليهما) أى على الحذف وتعيين المحذوف (نحو وجاء ربك)
فالعقل يدل على امتناع مجئ الرب تعالى وتقدس ويدل على تعيين المراد ايضا. (اى امره
أو عذابه) فالامر المعين الذى دل عليه العقل هو احد الامرين لا احدهما على التعيين.
(ومنها ان يدل العقل عليه و العادة على التعيين نحو فذلكن الذى لمتنى فيه) فان العقل
دل على ان فيه حذفاً إذ لا معنى للوم الانسان على ذات الشخص و اما تعيين المحذوف
(فانه يحتمل) ان يقدر (وفى حبه لقوله تعالى قد شغفها حبا وفى مرآودته لقوله تعالى
تراود فتاها عن نفسه وفى شانه حتى يشملهما) أى الحب و المرآودة (والعادة دلت على
الثانى) أى مرآودته (لان الحب المفرط لا يلام صاحبه عليه فى العادة لقهرة) أى الحب
المفرط (اياه) أى صاحبه فلا يجوز ان يقدر فى حبه و لا فى شانه لكونه شاملاً له فيتعين
ان يقدر فى مرآودته نظراً إلى العادة. (ومنها الشروع فى الفعل) يعنى من ادلة تعيين
المحذوف لا من ادلة الحذف لان دليل الحذف ههنا هو ان الجار و المجرور لابد من ان

يتعلق بشئ و الشروع فى الفعل على انه ذلك الفعل الذى شرع فيه (نحو بسم الله فيقدر ما جعلت التسمية مبتدأ له) ففي القراءة يقدر بسم الله اقرأ وعلى هذا القياس.

ص ١٧٤

(ومنها) أى من ادلة تعيين المحذوف (الاقتران كقولهم للمعرس بالرفاء و البنين) فان مقارنة هذا الكلام لاعراس المخاطب دل على تعيين المحذوف (أى اعروست) أو مقارنة المخاطب بالاعراس وتلبسه به دل على ذلك، و الرفاء هو الالتيام و الاتفاق و الباء للملابسة و الاطناب (اما بالايضاح بعد الابهام ليرى المعنى فى صورتين مختلفتين (احديهما مبهمه و الاخرى موضحة وعلمان خير من علم واحد (أو ليتمكن فى النفس فضل تمكن) لما جبل الله النفوس عليه من ان الشئ إذا ذكر مبهما ثم بين كان اوقع عندها (أو لتكمل لذة العلم به) أى بالمعنى لما لا يخفى من ان نيل الشئ بعد الشوق و الطلب الذ (نحو رب اشرح لى صدرى فان اشرح لى يفيد طلب شرح لشيء ماله) أى للطالب (وصدرى يفيد تفسيره) أى تفسير ذلك الشئ. (ومنه) أى و من الايضاح بعد الابهام (باب نعم على احد القولين) أى قول من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف (إذ لو اريد الاختصار) أى تلك الاطناب (كفى نعم زيد) وفى هذا اشعار بان الاختصار قد يطلق على ما يشتمل المساواة ايضا (ووجه حسنه) أى حسن باب نعم (سوى ما ذكر) من الايضاح بعد الابهام (ابراز الكلام فى معرض الاعتدال) من جهة الاطناب بالايضاح بعد الابهام و الايجاز بحذف المبتدأ (و ايهام الجمع بين المتنافيين) أى الايجاز و الاطناب و قيل الاجمال و التفصيل، و لا شك ان ايهام الجمع بين المتنافيين من الامور المستغربة التى تستلذ بها النفس و انما قال ايهام الجمع لان حقيقة جمع المتنافيين ان يصدق على ذات واحدة وصفان يمتنع اجتماعهما على شئ واحد فى زمان واحد من جهة واحدة و هو محال. (ومنه) أى من الايضاح بعد الابهام (التوشيع وهو) فى اللغة لف

القطن

ص ١٧٧

المندوف وفي الاصطلاح (ان يؤتى فى عجز الكلام بمثنى مفسر باسمين ثانيهما معطوف على الاول نحو يشيب ابن آدم ويشب فيه خصلتان الحرص وطول الامل و اما بذكر الخاص بعد العام) عطف على قوله اما بالايضاح بعد الابهام و المراد الذكر على سبيل العطف (للتبيه على فضله) أى مزيه الخاص (حتى كأنه ليس من جنسه) أى العام (تنزيلا للتغاير فى الوصف منزلة التغاير فى الذات) يعنى انه لما امتاز عن سائر افراد العام بماله من الاوصاف الشريفة جعل كأنه شئ آخر مغاير للعام لا يشمله العام و لا يعرف حكمه منه (نحو حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى) أى الوسطى من الصلوات أو الفضلى من قولهم للافضل الاوسط و هى صلاة العصر عند الاكثر (واما بالتكرير لنكتة) ليكون اطنابا لا تطويلا وتلك النكتة (كتأكيد الانذار فى كلا سوف تعلمون، ثم كلا سوف تعلمون). فقوله كلاردع عن الانهماك فى الدنيا وتبيه على انه لا ينبغى للناظر لنفسه ان تكون الدنيا جميع همه وان لا يهتم بدينه وسوف تعلمون انذار وتخويف أى سوف تعلمون الخطاء فيما انتم عليه إذا عاينتم ما قدامكم من هول المحشر وفى تكريره تأكيد للردع و الانذار (وفى ثم) دلالة (على ان الانذار الثانى ابلغ) من الاول تنزيلا لبعده المرتبة منزلة بعد الزمان واستعمالا للفظ ثم فى مجرد التدرج فى درج الارتقاء (واما بالايعال) من اوغل فى البلاد إذا ابعدها فيها واختلف فى تفسيره. (فقيل هو ختم البيت بما يفيد نكتة يتم المعنى بدونها كزيادة المبالغة فى قولها) أى فى قول الخنساء فى مرثية اخيها صخر (وان صخر التأم) أى يقتدى (الهداه به، كأنه علم) أى جبل مرتفع (فى رأسه نار) فقولها كأنه علم واف بالمقصود اعنى التشبيه بما يهتدى به الا ان فى قولها فى رأسه نار زيادة مبالغة. (وتحقيق) أى وكتحقيق التشبيه فى قول امرء القيس (كان عيون الوحش حول خبائنا) أى خيامنا) وارحنا الجزع الذى لم يثقب) الجزع بالفتح الحرز اليمانى الذى فيه سواد وبياض شبه به عيون الوحش و اتى بقوله لم يثقب تحقيقا للتشبيه لانه إذا كان غير مثقوب كان اشبه بالعين قال الاصمعى الطبى و البقرة إذا كانا حين

فعيونهما كلها سواد فإذا ما تابدا بياضها و انما شبهها بالجزع و فيه سواد و بياض بعد ما ماتت و المراد كثرة الصيد يعنى مما اكلنا كثرت العيون عندنا كذا فى شرح ديوان امرء القيس، فعلى هذا التفسير يختص الايغال بالشعر. (وقيل لا يختص بالشعر) بل هو ختم الكلام بما يفيد نكتة يتم المعنى بدونها (ومثل لذلك) فى غير الشعر (بقوله تعالى قال يا قوم اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم اجرا وهم مهتدون) فقوله وهم مهتدون مما يتم المعنى بدونه لان الرسول مهتد لا محالة الا ان فيه زيادة حث على الاتباع وترغيب فى الرسل. (واما بالتذييل و هو تعقيب الجملة بجملة اخرى يشتمل على معناها) أى معنى الجملة الاولى (للتأكيد) فهو اعم من الايغال من جهة انه يكون فى ختم الكلام و غيره واخص من جهة ان الايغال قد يكون بغير الجملة ولغير التأكيد (وهو) أى التذييل (ضربان ضرب لم يخرج مخرج المثل بان لم يستقل بافادة المراد) بل يتوقف على ما قبله (نحو ذلك جزيناهم بما كفروا و هل نجازى الا الكفور على وجه) و هو ان يراد و هل نجازى ذلك الجزاء المخصوص الا الكفور فيتعلق بما قبله و اما على الوجه الآخر و هو ان يراد و هل نعاقب الا الكفور بناء على ان المجازاة هى المكافاة ان خيرا فخييرا وان شرا فشرا فهو من الضرب الثانى (وضرب اخرج مخرج المثل) بان يقصد بالجملة الثانية حكم كلى منفصل عما قبله جار مجرى الامثال فى الاستقلال وفسوا الاستعمال (نحو وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا و هو ايضا) أى التذييل ينقسم قسمه اخرى و اتى بلفظة ايضا تنبيها على ان هذا التقسيم للتذييل مطلقا لا للضرب الثانى منه (اما) ان يكون (لتأكيد منطوق كهذه الآية) فان زهوق الباطل منطوق فى قوله وزهق الباطل. (واما لتأكيد مفهوم كقوله ولست) على لفظ الخطاب (بمستقب اخا لا تلمه) حال من اخا لعمومه أو من ضمير المخاطب فى لست (على شعث) أى تفرق حال وذميم خصال فهذا الكلام دل بمفهومه على نفي الكامل من الرجال و قد اكده بقوله (أى الرجال المهذب) استفهام بمعنى الانكار أى ليس فى الرجال منقح الفعال

مرضی الخصال. (واما بالتكمیل ویسمى الاختراس ایضا) لان فیہ التوقی و الاحتراز عن توهم خلاف المقصود (وهو ان یؤتی فی كلام یوهم خلاف المقصود بما یدفعه) أى یدفع ایهام خلاف المقصود و ذلك الدافع قد یكون فی آخر الكلام فالاول (كقوله فسقى دیارك غیر مفسدها) نصب على الحال من فاعل سقى و هو (صوب الربیع) أى سقى نزول المطر ووقوعه فی الربیع (ودیمه تهمی) أى تسیل فلما كان نزول المطر قد یؤل إلى خراب الدیار وفسادها اتی بقوله غیر مفسدها دفعا لذلك. (و) الثانی (نحو اذله على المؤمنین) فانه لما كان مما یوهم ان یكون ذلك لضعفهم دفعه بقوله (اعزّه على الكافرین) تنبیها على ان ذلك تواضع منهم للمؤمنین و لهذا عدی الذل بعلى لتضمنه معنى العطف ویجوز ان یقصد بالتعدیه بعلى الدلالة على انهم مع شرفهم وعلو طبقتهم وفضلهم على المؤمنین خاضعون لهم اجنحتهم. (واما بالتمیم و هو ان یؤتی فی كلام لا یوهم خلاف المقصود بفضله) مثل مفعول أو حال أو نحو ذلك مما لیس بجمله مستقلة و لا ركن كلام و من زعم انه اراد بالفضله ما یتم اصل المعنى بدونه فقد كذبه كلام المصنف فی الايضاح وانه لا تخصیص لذلك بالتمیم (لنكتة كالمبالغة نحو ویطعمون الطعام على حبه، فی وجه) و هو ان یكون الضمیر فی حبه للطعام (أى) ویطعمون (مع حبه) و الاحتیاج إليه وان جعل الضمیر لله تعالى أى یطعمونه على حب الله فهو لتأدیة اصل المراد (واما بالاعتراض و هو ان یؤتی فی اثناء الكلام أو بین كلامین متصلین معنى بجمله أو اكثر لامحل لها من الاعراب لنكتة سوى دفع الايهام) لم یرد بالكلام مجموع المسند إليه و المسند فقط بل مع جمیع ما یتعلق بهما من الفضلات و التوابع و المراد باتصال الكلامین ان یكون الثانی بیانا للاول أو تأكیدا أو بدلا منه (كالتنزیه فی قوله تعالى ویجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما یشتهون) فقوله سبحانه جملة لانه مصدر بتقدير الفعل وقعت فی اثناء الكلام لان قوله ولهم ما یشتهون عطف على قوله لله البنات (والدعاء فی قوله.

ان الشمانين وبلغتها، قد احوجت سمعى إلى ترجمان) أى مفسر ومكرر فقوله بلغتها
اعتراض فى اثناء الكلام لقصد الدعاء و الواو فى مثله تسمى واو اعتراضية ليست بعاطفة
و لا حالية. (والثنية فى قوله واعلم فعلم المرء ينفعه) هذا اعتراض بين اعلم ومفعوله و هو
(ان سوف يأتى كل ما قدرا) ان هى المخففة من المثقلة وضمير الشأن محذوف يعنى ان
المقدورات البتة تأتى وان وقع فيه تأخير ما. وفى هذا تسليء و تسهيل للامر فالاعتراض
يبين التتميم لانه انما يكون بفضله و الفضلة لا بد لها من اعراب و يباين التكميل لانه انما
يقع لدفع ابهام خلاف المقصود و يباين الايغال لانه لا يكون الا فى آخر الكلام لكنه
يشمل بعض صور التذييل و هو ما يكون بجملة لا محل لها من الاعراب وقعت بين
جملتين متصلتين معنى لانه كما لم يشترط فى التذييل ان يكون بين كلامين لم يشترط
فيه ان لا يكون بين كلامين فتأمل حتى يظهر لك فساد ما قيل انه يباين التذييل بناء على
انه لم يشترط فيه ان يكون بين كلامين متصلين معنى. (ومما جاء) أى و من الاعتراض
الذى وقع (بين كلامين) متصلين (وهو اكثر من جملة ايضا) أى كما ان الواقع بينهما هو
اكثر من جملة (نحو قوله تعالى فأتوهن من حيث امركم الله ان الله يحب التوابين ويحب
المتطهرين) فهذا اعتراض اكثر من جملة لانه كلام يشتمل على جملتين وقع بين كلامين
اولهما قوله فأتوهن من حيث امركم الله وثانيهما قوله (نساؤكم حرث لكم) و الكلامان
متصلان معنى. (فان قوله نساؤكم حرث لكم بيان لقوله فأتوهن من حيث امركم الله) و
هو مكان الحرث فان الغرض الاصلى من الاتيان طلب النسل لا قضاء الشهوة و النكتة فى
هذا الاعتراض الترغيب فيما امروا به و التنفير عما نهوا عنه (وقال قوم قد تكون النكتة
فيه) أى فى الاعتراض (غير ما ذكر) مما سوى دفع الابهام حتى انه قد يكون لدفع ابهام
خلاف المقصود (ثم) القائلون بان النكتة فيه قد تكون لدفع الابهام افترقوا فرقتين (جوز
بعضهم وقوعه) أى الاعتراض (فى آخر جملة لا تليها جملة متصلة

بها) و ذلك بان لا تلى الجملة جملة اخرى اصلا فيكون الاعتراض فى آخر الكلام أو

تليها جملة اخرى غير متصله بها معنى و هذا الاصطلاح مذكور فى مواضع من الكشف
فالاعتراض عند هؤلاء ان يؤتى فى اثناء الكلام أو فى آخره أو بين كلامين متصلين أو
غير متصلين بجملة أو اكثر لامحل لها من الاعراب لنكتة سواء كانت دفع الايهام أو غيره
(فيشمل) أى الاعتراض بهذا التفسير (التذييل) مطلقا لانه يجب ان يكون بجملة لا محل
لها من الاعراب وان لم يذكره المصنف (وبعض صور التكميل) و هو ما يكون بجملة لا
محل لها من الاعراب فان التكميل قد يكون بجملة و قد يكون غيرها و الجملة التكميلية
قد تكون ذات اعراب و قد لا تكون لكنها تباين التتميم لان الفضلة لا بد لها من اعراب و
قيل لانه لا يشترط فى التتميم ان يكون جملة كما اشترط فى الاعتراض و هو غلط كما
يقال ان الانسان يباين الحيوان لانه لم يشترط فى الحيوان النطق فافهم (وبعضهم) أى
وجوز بعض القائلين بان نكتة الاعتراض قد تكون لدفع الايهام (كونه) أى الاعتراض
(غير جملة) فالاعتراض عندهم ان يؤتى فى اثناء الكلام أو بين كلامين متصلين معنى
بجملة أو غيرها لنكتة ما (فيشمل) الاعتراض بهذا التفسير (بعض صور التتميم و) بعض
صور (التكميل وهو) ما يكون واقعا فى اثناء الكلام أو بين الكلامين المتصلين (واما بغير
ذلك) عطف على قوله اما بالايضاح بعد الابهام و اما بكذا و كذا (كقوله تعالى الذين
يحملون العرش و من حوله يسبحون بحمد ربهم و يؤمنون به، فانه لو اختصر) اى ترك
الاطناب فان الاختصار قد يطلق على ما يعم الايجاز و المساواة كما مر (لم يذكر
و يؤمنون به لان ايمانهم لا ينكره) أى لا يجهله (من يثبتهم) فلا حاجة إلى الاخبار به
لكونه معلوما (وحسن ذكره) أى ذكر قوله و يؤمنون به (اظهارا لشرف الايمان وترغيبا
فيه) و كون هذا الاطناب بغير ما ذكر من الوجوه السابقة ظاهر بالتأمل فيهم. (واعلم انه قد
يوصف الكلام بالايجاز و الاطناب باعتبار كثرة حروفه

ص ١٨٢

وقلتها بالنسبة إلى كلام آخر مساوله) أى لذلك الكلام (فى اصل المعنى) فيقال للاكثر
حروفا انه مطنب وللاقل انه موجز (كقوله يصد) أى يعرض (عن الدنيا إذا عن) أى ظهر

(سؤدد) أى سيادة ولو برزت فى زى عذراء ناهدى الزى الهيئه و العذراء البكر و النهود ارتفاع الثدى. (وقوله ولست) بالضم على انه فعل المتكلم بدليل ما قبله و هو قوله وانى لصبار على ما ينبى، وحسبك ان الله اثنى على الصبر (بنظار إلى جانب الغنى، إذا كانت العلياء فى جانب الفقر) يصفه بالميل إلى المعالى يعنى ان السيادة مع التعب احب إليه من الراحة مع الخمول. فهذا البيت اطناب بالنسبة إلى المصراع السابق (ويقرب منه) أى من هذا القبيل (قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون و قول الحماسى ونكر ان شئنا على الناس قولهم، و لا ينكرون القول حين نقول) يصف رياستهم ونفاذ حكمهم أى نحن نغير ما نريد من قول غيرنا واحد لا يجسر على الاعتراض علينا فالآية ايجاز بالنسبة إلى البيت. و انما قال يقرب لان ما فى الآية يشمل كل فعل و البيت مختص بالقول فالكلامان لا يتساويان فى اصل المعنى بل كلام الله سبحانه وتعالى اجل واعلى وكيف لا و الله اعلم، تم الفن الاول بعون الله و توفيقه واياه اسأل فى اتمام الفنين الآخرين هداية طريقه.

ص ١٨٣

الفن الثانى علم البيان

اشارة

قدمه على البديع للاحتياج إليه فى نفس البلاغة وتعلق البديع بالتوابع (وهو علم) أى ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية أو اصول وقواعد معلومة (يعرف به ايراد المعنى الواحد) أى المدلول عليه بكلام مطابق لمقتضى الحال (بطرق) وتراكيب (مختلفة فى وضوح الدلالة عليه) أى على ذلك المعنى بان يكون بعض الطرق واضح الدلالة عليه وبعضها اوضح و الواضح خفى بالنسبة إلى الاوضح فلا حاجة إلى ذكر الخفاء. وتفيد الاختلاف بالوضوح ليخرج معرفة ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى اللفظ و العبارة و اللام فى المعنى الواحد للاستغراق العرفى أى كل معنى واحد يدخل تحت قصد المتكلم و ارادته

فلو عرف احد ايراد معنى قولنا زيد جواد بطرق مختلفة لم يكن بمجرد ذلك عالما بالبيان ثم لما لم يكن كل دلالة قابلا للوضوح و الخفاء اراد ان يشير إلى تقسيم الدلالة وتعيين ما هو المقصود ههنا فقال: (ودلالة اللفظ) يعنى دلالاته الوضعية و ذلك لان الدلالة هى كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ آخر و الاول الدال و الثانى المدلول. ثم الدال ان كان لفظا فالدلالة لفظية و الا فغير لفظية كدلالة الخطوط و العقود و الاشارات و النصب. ثم الدلالة اللفظية اما ان يكون للوضع مدخل فيها أو لا فالاولى هى المقصودة بالنظر ههنا و هى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق بالنسبة إلى العالم بوضعه، وهذه الدلالة (اما على تمام ما وضع) اللفظ (له) كدلالة الانسان

ص ١٨٤

على الحيوان الناطق (أو على جزئه) كدلالة الانسان على الحيوان أو الناطق (أو على خارج منه) كدلالة الانسان على الضاحك. (وتسمى الاولى) أى الدلالة على تمام ما وضع له (وضعية) لان الواضع انما وضع اللفظ لتمام المعنى (و) يسمى (كل من الاخيرتين) أى الدلالة على الجزء و الخارج (عقلية) لان دلالة اللفظ على كل من الجزء و الخارج انما هى من جهة حكم العقل بان حصول الكل أو الملزوم يستلزم حصول الجزء أو اللازم و المنطقيون يسمون الثلاثة وضعية باعتبار ان للوضع مدخلا فيها ويخصون العقلية بما يقابل الوضعية و الطبيعية كدلالة الدخان على النار. (وتقيد الاولى) من الدلالات الثلاث (بالمطابقة) لتطابق اللفظ و المعنى. (و الثانية بالتضمن) لكون الجزء فى ضمن المعنى الموضوع له. (والثالثة بالالتزام) لكون الخارج لازما للموضوع له. فان قيل إذا فرضنا لفظا مشتركا بين الكل وجزئه وبين الملزوم لازمه كلفظ الشمس المشترك مثلا بين الجرم و الشعاع و مجموعهما فإذا اطلق على المجموع مطابقة و اعتبر دلالاته على الجرم تضمنا و الشعاع التزاما فقد صدق على هذا التضمن و الالتزام انها دلالة اللفظ على تمام الموضوع له و إذا اطلق على الجرم أو الشعاع مطابقة صدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء الموضوع له أو لازمه و حينئذ ينتقض تعريف كل من الدلالات

الثلاث بالآخرين. فالجواب ان قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باعتبار الاضافات حتى ان المطابقة هي الدلالة على تمام ما وضع له من حيث انه تمام الموضوع له و التضمن هي الدلالة على جزء ما وضع له من حيث انه جزء ما وضع له و الالتزام هي الدلالة على لازمه من حيث انه لازم ما وضع له و كثيرا ما يتركون هذا القيد اعتمادا على شهرة ذلك و انسباق الذهن إليه. (وشرطه) أى الالتزام (هي اللزوم الذهني) أى كون المعنى الخارجى بحيث يلزم من حصول المعنى الموضوع له فى الذهن حصوله فيه اما على الفور أو بعد التأمل

ص ١٨٥

فى القرائن و الامارات و ليس المراد باللزوم عدم انفكاك تعقل المدلول الالتزامى عن تعقل المسمى فى الذهن اصلا اعنى اللزوم البين المعبر عند المنطقيين و الا لخرج كثير من معانى المجازات و الكنايات عن ان يكون مدلولات التزامية و لما يتأتى الاختلاف بالوضوح فى دلالة الالتزام ايضا و تقييد اللزوم بالذهنى اشارة إلى انه لا يشترط اللزوم الخارجى كالعنى فانه يدل على البصر التزاما لانه عدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا مع التنافى بينهما فى الخارج و من نازع فى اشتراط اللزوم الذهنى فكأنه اراد باللزوم اللزوم البين بمعنى عدم انفكاك تعلقه عن تعقل المسمى و المصنف اشار إلى انه ليس المراد باللزوم الذهنى البين المعبر عند المنطقيين بقوله (ولو لاعتقاد المخاطب بعرف) أى ولو كان ذلك اللزوم مما يثبت اعتقاد المخاطب بسبب عرف عام إذا هو المفهوم من اطلاق العرف (أو غيره) يعنى العرف الخاص كالشرع واصطلاحات ارباب الصناعات و غير ذلك (والا يراد المذكور) أى ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى الوضوح (لا يتأتى بالوضعية) أى بالدلالة المطابقة (لان السامع إذا كان عالما بوضع الالفاظ) لذلك المعنى (لم يكن بعضها اوضح دلالة عليه من بعض والا) أى وان لم يكن عالما بالوضع الالفاظ (لم يكن كل واحد) من الالفاظ (دالا عليه) لتوقف الفهم على العلم بالوضع مثلا إذا قلنا خده يشبه الورد فالسامع ان كان عالما بوضع المفردات و الهيئة

التركيبية امتنع ان يكون كلام آخر يؤدي هذا المعنى بطريق المطابق دلالة اوضح أو اخفى لانه إذا اقيم مقام كل لفظ ما يرادفه فالسامع ان علم الوضع فلا تفاوت فى الفهم والا لميتحقق الفهم. و انما قال لم يكن كل واحد لان قولنا هو عالم بوضع الالفاظ معناه انه عالم بوضع كل لفظ فنقيضه المشار إليه بقوله والا يكون سلبا جزئيا أى لم لم يكن عالما بوضع كل لفظ فيكون اللازم عدم كل لفظ ويحتمل ان يكون البعض منها دالا لاحتمال ان يكون عالما بوضع البعض.

ص ١٨٤

ولقائل ان يقول لا نسلم عدم التفاوت فى الفهم على تقدير العلم بالوضع بل يجوز ان يحضر فى العقل معانى بعض الالفاظ المخزونة فى الخيال بادنى الثفات لكثرة الممارسه و المؤانسه و قرب العهد بخلاف البعض فانه يحتاج اليها لتفات اكثر ومراجعة اطول مع كون الالفاظ مترادفه و السامع عالما بالوضع و هذا مما نجده من انفسنا و الجواب ان التوقف انما هو من جهة تذكر الوضع وبعد تحقق العلم بالوضع و حصوله بالعقل فالفهم ضرورى. (ويتأتى) الايراد المذكور (بالعقلية) من الدلالات (لجواز ان تختلف مرات اللزوم فى الوضوح) أى مرات لزوم الاجزاء لكل فى التضمن ومراتب لزوم اللوازم للملزوم فى الالتزام و هذا فى الالتزام ظاهر فانه يجوز ان يكون للشئ لوازم متعددة بعضها اقرب إليه من بعض واسرع انتقالا منه إليه لقله الوسائط فيمكن تأدية الملزوم بالالفاظ الموضوعه لهذه اللوازم المختلفه الدلاله عليه وضوحا وخفاء و كذا يجوز ان يكون للزوم ملزومات لزومه لبعضها اوضح منه للبعض الآخر فيمكن تأديه اللازم بالالفاظ الموضوعه للملزومات المختلفه وضوحا وخفاء و اما فى التضمن فلانه يجوز ان يكون المعنى جزء من شئ و جزء من شئ آخر فدلاله الشئ الذى ذلك المعنى جزء منه على ذلك المعنى اوضح من دلالة الشئ الآخر الذى ذلك المعنى جزء منجزئه مثلا دلالة الحيوان على الجسم اوضح من دلالة الانسان عليه ودلالة الجدار على التراب اوضح من دلالة البيت عليه. فان قلت بل الامر بالعكس فان فهم الجزء سابق على فهم الكل. قلت نعم ولكن

المراد هنا انتقال الذهن إلى الجزء وملاحظته بعد فهم الكل وكثيرا ما يفهم الكل من غير التفات إلى الجزء كما ذكره الشيخ الرئيس في الشفاء انه يجوز ان يخطر النوع بالبال ولا يلتفت الذهن إلى الجنس. (ثم اللفظ المراد به لازم ما وضع له) سواء كان اللازم داخلا فيه كما في التضمن أو خارجا عنه كما في الالتزام (ان قامت قرينه على عدم ارادته) ارادة ما

ص ١٨٧

وضع له (فمجاز و الا فكناية) فعند المصنف ان الانتقال في المجاز و الكناية كليهما من الملزوم إلى اللازم إذ لا دلالة لللازم من حيث انه لازم على الملزوم الا ان ارادة المعنى الموضوع له جائزة في الكناية دون المجاز (وقدم) المجاز (عليها) اي على الكناية (لان معناه) اي المجاز (كجزء معناها) اي الكناية لان معنى المجاز هو اللازم فقط و معنى الكناية يجوز ان يكون هو اللازم و الملزوم جميعا و الجزء مقدم على الكل طبعا فيقدم بحث المجاز على بحث الكناية وضعا. و انما قال كجزء معناها لظهور انه ليس جزء معناها حقيقة فان معنى الكناية ليس هو مجموع اللازم و الملزوم بل هو اللازم مع جواز ارادة الملزوم (ثم منه) أي من المجاز (ما يبتنى على التشبيه) و هو الاستعارة التي كان اصلها التشبيه (فتعين التعرض له) أي للتشبيه ايضا قبل التعرض للمجاز الذي احد اقسامه الاستعارة المبنية على التشبيه و لما كان في التشبيه مباحث كثيرة و فوائد جمه لم يجعل مقدمة لبحث الاستعارة بل جعل مقصدا برأسه (فانحصر) المقصود من علم البيان (في الثلثة) التشبيه و المجاز و الكناية.

التشبيه

أى هذا باب التشبيه الاصطلاحي المبنى عليه الاستعارة (التشبيه) أى مطلق التشبيه اعم من ان يكون على وجه الاستعارة أو على وجه تبتنى عليه الاستعارة أو غير ذلك فلم يأت بالضمير لئلا يعود إلى التشبيه المذكور الذى هو اخص و

ما يقال ان المعرفة إذا اعيدت كانت عين الاول فليس على اطلاقه يعنى ان معنى التشبيه فى اللغة (الدلالة) هو مصدر قولك دلت فلانا على كذا إذ هديته له (على مشاركة امر لامر اخر فى معنى) فالامر الاول هو المشبه و الثانى هو المشبه به و المعنى هو وجه الشبه و هذا شامل لمثل قاتل زيد عمرا و جاءنى زيد و عمرو.

ص ١٨٨

(والمراد) بالتشبيه المصطلح عليه (ههنا) أى فى علم البيان (ما لم يكن) أى الدلالة على مشاركة امر لامر فى معنى بحيث لا يكون (على وجه الاستعارة التحقيقية) نحو رأيت اسدا فى الحمام (ولا على) وجه (الاستعارة بالكناية) نحو انشبت المنية اظفارها (و) لا على وجه (التجريد) الذى يذكر فى علم البديع من نحو لقيت بزيد اسدا أو لقينى منه اسد فان فى هذه الثلاثة دلالة على مشاركة امر لامر فى معنى مع ان شىءا منها لا يسمى تشبيها اصطلاحا. و انما قيد الاستعارة بالتحقيقية و الكناية لان الاستعارة التخيلية كاثبات الاظفار للمنية فى المثال المذكور ليس فى شىء من الدلالة على مشاركة امر لامر فى معنى على رأى المصنف إذا المراد بالاظفار ههنا معناها الحقيقى على ما سيجئ فالتشبيه الاصطلاحى هو الدلالة على مشاركة امر لامر فى معنى لا على وجه الاستعارة التحقيقية و الاستعارة بالكناية و التجريد (فدخل فيه نحو قولنا زيدا اسدا) بحذف اداة التشبيه (و) نحو (قوله تعالى صم بكم عمى)، بحذف الاداء و المشبه جميعا أى هم كاصم. فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة لان الاستعارة انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له بالكلية و يجعل الكلام خلو عنه صالحا لان يراد به المنقول عنه و المنقول إليه لو لا دلالة الحال أو فحوى الكلام. (والنظر ههنا فى اركانه) أى البحث فى هذا المقصد عن اركان التشبيه المصطلح عليه. (وهى) اربعة (طرفاه) أى المشبه و المشبه به (ووجهه واداته و فى الغرض منه و فى اقسامه) و اطلاق الاركان على الاربعة المذكورة اما باعتبار انها مأخوذة فى تعريفه عنى الدلالة على مشاركة امر لامر فى معنى بالكاف ونحوه و اما باعتبار ان التشبيه فى الاصطلاح كثيرا ما يطلق على الكلام الدال على المشاركة المذكور

كقولنا زيد كالاسد فى الشجاعة و لما كان الطرفان هما الاصل و العمدة فى التشبيه لكون
الوجه معنى قائما بهما

ص ١٨٩

و الاداء آله فى ذلك قدم بحثهما فقال (طرفاه) أى المشبه و المشبه به (اما حسيان كالخد
و الورد) فى المبصرات (والصوت الضعيف و الهمس) أى الصوت الذى اخفى حتى
كأنه لا يخرج عن فضاء الفم فى المسموعات (والنكهة) و هى ريح الفم (والعبر) فى
المشمومات (والريق و الخمر) فى المذوقات (والجلد الناعم و الحرير) فى الملموسات.
وفى اكثر ذلك تسامح لان المدرك بالبصر مثلا انما هو لو الخد و الورد وبالشم رائحة
العبر وبالذوق طعم الريق و الخمر وباللمس ملاسة الجلد الناعم و الحرير وليتهما لا نفس
هذه الاجسام لكن اشتهر فى العرف ان يقال ابصرت الورد و شممت العبر و ذقت الخمر
ولمست الحرير (أو عقليان كالعلم و الحياة) ووجه الشبه بينهما كونهما جهتى ادراك
كذا فى المفتاح و الايضاح. فالمراد بالعلم ههنا الملكة التى يقتدر بها على الادراكات
الجزئية لانفس الادراك و لا يخفى انها جهة و طريق إلى الادراك كالحياة و قيل وجه
الشبه بينهما الادراك إذ العلم نوع من الادراك و الحياة مقتضية للحس الذى هو نوع من
الادراك وفساده واضح لان كون الحياة مقتضية للحس لا يوجب اشتراكهما فى
الادراك على ما هو شرط فى وجه الشبه. وايضا لا يخفى ان ليس المقصود من قولنا
العلم كالحياة و الجهل كالموت ان العلم ادراك كما ان الحياة معها ادراك بل ليس فى
ذلك كثير فائدة كما فى قولنا العلم كالحس فى كونهما ادراكا (أو مختلفان) بان يكون
المشبه عقليا و المشبه به حسيا (كالمنية و السبع) فان المنية أى الموت عقلى لانه عدم
الحياة عما من شأنه الحياة و السبع حسى أو بالعكس (و) ذلك مثل (العطر) الذى هو
محسوس مشموم (وخلق كريم) و هو عقلى لانه كيفيه نفسانية يصدر عنها الافعال بسهولة
و الوجه فى تشبيه المحسوس بالمعقول ان يقدر المعقول محسوسا و يجعل كالاصل
لذلك المحسوس على طريق المبالغة و الا فالمحسوس اصل للمعقول لان العلوم العقلية

مستفادة من الحواس ومنتهية إليها فتشبيهه بالمعقول يكون من جعل الفرع ص ١ اصلا و
الاصل فرعا و ذلك لا يجوز و لما كان من المشتبه و المشبه به ما لا يدرك بالقوة العاقلة
و لا بالحس اعنى الحس الظاهر مثل الخياليات و الوهميات و الوجدانيات اراد ان يجعل
الحسى و العقلى بحيث يشملانها تسهيلات للضبط بتقليل الاقسام فقال. (والمراد بالحسى
المدرک هو ان مادته باحدى الحواس الخمس الظاهرة) اعنى البصر و السمع و الشم و
الذوق و اللمس (فدخل فيه) أى فى الحس بسبب زيادة قولنا أو مادته (الخيالى) و هو
المعدوم الذى فرض مجتمعما من امور كل واحد منها مما يدرك بالحس (كما فى قوله
و كان محمر الشقيق) هو من باب جرد قطيئة و الشقيق ورد احمر فى وسط سواد ينبت
بالجبال (إذا تصوب) أى مال إلى السفلى (أو تصعد) أى مال إلى العلو (اعلام ياقوت
نشرن على رماح من زبرجد) فان كلان العلم و الياقوت و الرمح لزبرجد محسوس لكن
المركب الذى هذه الامور مادته ليس بمحسوس لانه ليس بموجود و الحس لا يدرك
الا ما هو موجود فى المادة حاضر عند المدرک على هيئة مخصوصة. (و المراد بالعقل
ما عدا ذلك) أى مالا يكون هو و لا مادته مدركا باحدى الحواس الخمس الظاهر
(فدخل فيه الوهمى) أى الذى لا يكون للحس مدخل فيه (أى ما هو غير مدرک بها) أى
باحدى الحواس المذكورة (و) لكنه بحيث (لو ادرك لكان مدركا بها) و بهذا القيد
يتميز عن العقلى (كما فى قوله) ايقنتلى و المشرفى مضاجعى. (و مسنونة زرق كانياب
اغوال) أى ايقنتلى ذلك الرجل الذى يوعدنى و الحال ان مضاجعى سيف منسوب إلى
مشارف اليمن و سهام محددة النصال صافية مجلوة. وانياب الاغوال مما لا يدركها الحس
لعدم تحققها مع انها لو ادركت لم تدرك الا بحس البصر. و مما يجب ان يعلم فى هذا
المقام ان من قوى الادراك ما يسمى متخلية و مفكرة

ص ١٩١

ومن شأنها تركيب الصور و المعانى و تفصيلها و التصرف فيها و اختراع اشياء لا حقيقة لها
و المراد بالخيالى المعدوم الذى ركبته المتخلية من الامور التى ادركت بالحواس الظاهرة

وبالوهمى ما اخترعته المتخيلة من عند نفسها كما إذا سمع ان الغول شئ تهلك به
النفوس كالسبع فاخذت المتخيلة فى تصويرها بصورة السبع واخترع ناب لها كما للسبع
(وما يدرك بالوجدان) أى ودخل ايضا فى العقلى ما يدرك بالقوى الباطنة ويسمى
وجدانيا (كاللذة) وهى ادراك ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو
كذلك (والالم) وهى ادراك ونيل لما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك
ولا يخفى ان ادراك هذين المعنيين ليس بشئ من الحواس الظاهرة و ليسا ايضا من
العقليات الصرفة لكونهما من الجزئيات المستندة إلى الحواس بل هما من الوجدانيات
المدركة بالقوى الباطنة كالشبع والجوع والفرح والغم والغضب والخوف و ما شاكل
ذلك والمراد ههنا اللذة والالم الحسيان والالام العقليان من قليات الصرفة.
(ووجهه) أى وجه الشبه (ما يشتركان فيه) أى المعنى الذى قصد اشتراك الطرفين فيه و
ذلك ان زيدا والاسد يشتركان فى كثير من الذاتيات وغيرها كالحوانية والجسمية و
الوجود و غير ذلك مع ان شئءا منها ليس وجه الشبه و ذلك الاشتراك يكون (تحقيقيا
أو تخييليا والمراد ان لا يوجد ذلك المعنى فى احد الطرفين أو فى كليهما الا على سبيل
التخييل والتأويل (نحو ما فى قوله و كان النجوم بين دجاء) جمع دجيه وهى الظلمة و
الضمير لليل وروى دجاها والضمير للنجوم (سنن لاح بينهن ابتداء. فان وجه الشبه فيه)
أى فى هذا التشبيه (هو الهيئة الحاصلة من حصول اشياء مشرقة بيض فى جانب شئ مظلم
اسود فهى) أى تلك الهيئة (غير موجودة فى المشبه به) اعنى السنن بين الابتداء (الا على
طريق التخييل) أى وجودها فى المشبه به على طريق التخييل (انه) الضمير للشان (لما
كانت البدعة وكل ما هو

ص ١٩٢

جهل يجعل صاحبها كمن يمشى فى الظلمة فلا يهتدى إلى الطريق و لا يأمن من ان ينال
مكروها شبهت) أى البدعة وكل ما هو جهل (بها) أى بالظلمة (ولزم بطريق العكس) إذا
اريد التشبيه (ان تشبه السنن وكل ما هو علم بالنور) لان السنن والعلم يقابل البدعة و

الجهل كما ان النور يقابل الظلمة. (وشاع ذلك) ان كون السنه و العلم كالنور و البدعه و الجهل كالظلمه (حتى تخيل ان الثانى) أى السنه و كل ما هو علم (مما له بياض و اشراق نحو اتيتكم بالحنيه البيضاء و الاول على خلاف ذلك) أى يخيل ان البدعه و كل ما هو جهل مما له سواد و اظلام (كقولك شاهد سواد الكفر من جبين فلان فصار) بسبب التخيل ان الثانى ماله بياض و اشراق و الاول مما له سواد و اظلام (تشبيه النجوم بين الدجى بالسنن بين الابتداء كتشبيها) أى النجوم (ببياض الشيب فى سواد الشباب) أى ابيضه فى اسوده (أو بالانوار) أى الازهار (مؤتلقه) بالقاف أى لامعه (بين النبات الشديده الخضرة) حتى تضرب إلى السواد. فهذا التأويل اعنى تخيل ما ليس بمتلون متلوننا ظهر اشتراك النجوم بين الدجى و السنن بين الابتداء فى كون كل منهما شىء اذا بياض بين شىء ذى سواد و لا يخفى ان قوله لاح بينهن ابتداء من باب القلب أى سنن لاحت بين الابتداء (فعلم) من وجوب اشتراك الطرفين فى وجه التشبيه (فساد جعله) أى وجه الشبه (فى قول القائل النحو فى الكلام كالمح فى الطعام كون القليل مصلحا و الكثير مفسدا) لان المشبه اعنى النحو لا يشترك فى هذا المعنى (لان النحو لا يحتمل القله و الكثره). إذ لا يخفى ان المراد به ههنا رعايه قواعد و استعمال احكامه مثل رفع الفاعل و نصب المفعول و هذه ان وجدت فى الكلام بكما لها صار صالحا لفهم المراد وان لم توجد بقى فاسدا و لم ينتفع به (بخلاف الملح) فانه يحتمل القله و الكثره بان يجعل فى الطعام القدر الصالح منه أو اقل أو اكثر بل وجه الشبه هو الشبه هو الصلاح باعمالهما و الفساد باعمالهما. (وهو) أى وجه الشبه (اما غير خارج عن حقيقتهما) أى حقيقه الطرفين بان

ص ١٩٣

يكون تمام ماهيتهما أو جزء منهما (كما فى تشبيه ثوب باخر فى نوعهما أو جنسهما أو فصلهما) كما يقال هذا القميص مثل ذاك فى كونهما كرباسا أو ثوبا أو من القطن (أو خارج) عن حقيقه الطرفين (صفه) أى معنى قائم بهما ضروره اشتراكهما فيه و تلك الصفه (اما حقيقه) أى هيئه متمكنه فى الذات متقرره فيها (و) هى (اما حسيه) أى مدركه

باحدى الحواس الظاهرة و هى (كالكيفيات الجسميه) أى المختصه بالاجسام (مما يدرك بالبصر) و هى قوة مرتبه فى العصبين المجوفتين اللتين تتلاقيان فتفترقان إلى العينين (من الالوان و الاشكال) و الشك هيئه احاطه نهايه واحده أو اكثر بالجسم كالدائره و نصف الدائره و المثلث و المربع و غير ذلك (والمقادير) جمع مقدار و هو كم متصل قار الذات كالخط و السطح (والحركات) و الحركة هى الخروج من القوه إلى الفعل على سبيل التدرج. و فى جعل المقادير و الحركات من الكيفيات تسامح (وما يتصل بها) أى بالمذكورات كالحسن و القبح المتصف بهما الشخص باعتبار الخلقه التى هى مجموع الشكل و اللون و كالضحك و البكاء الحاصلين باعتبار الشكل و الحركة (أو بالسمع) عطف على قوله بالبصر و هى قوة رتبت فى العصب المفروش على سطح باطن الصماخين تدرك بها الاصوات (من الاصوات الضعيفه و القويه و التى بين بين) و الصوت يحصل من التموج المعلوم للقرع الذى هو اساس عنيف و القده الذى هو تفريق عنيف بشرط مقاومه المقروع للقارع و المقلوع للقالع و يختلف الصوت قوة وضعفا بحسب قوة المقاومه وضعفها (أو بالذوق) و هى قوة منبثه فى العصب المفروش على جرم اللسان (من الطعوم) كالحلاوه و المراره و الملوحة و الحموضه و غير ذلك (أو بالشم) و هى قوة مرتبه فى زائدتى مقدم الدماغ المشبهتين بحلمتى الثدى (من الروايح أو باللمس) و هى قوة ساريه فى البدن كله يدرك بها الملموسات (من الحراره و البروده و الرطوبه و اليوسه). هذه الاربعه هى اوائل الملموسات فالاوليان منها فعليان و الاخريان منها انفعاليان (والخشونه) و هى كيفيه حاصله من كون بعض الاجزاء اخفض وبعضها

ص ١٩٤

ارفع (والملاسه) و هى كيفيه حاصله عن استواء وضع الاجزاء (واللين) و هى كيفيه بها يقتضى الجسم قبول الغمز إلى الباطن ويكون للشئ بها قوام غير سيال (والصلابه) و هى تقابل اللين (والخفه) و هى كيفيه بها يقتضى الجسم ان يتحرك إلى صوب المحيط لو لم يعقه عائق (والثقل) و هى كيفيه بها يقتضى الجسم ان يتحرك إلى صوب المركز لو

لم يعقه عائق (وما يتصل بها) أى بالمدكورات كالبه و الجفاف و الزوجه و الهشاشه و اللطافه و الكثافه و غير ذلك (أو عقليه) عطف على حسيه (كالكيفيات النفسانيه) أى المختصه بذوات الانفس (من الذكاء) و هى شدة قوة للنفس معدة لاكتساب الاراء. (والعلم) و هو الادراك المفسر بحصول صورة الشئ عند العقل و قد يقال على معان اخر. (والغضب) و هو حركه للنفس مبدؤها ارادة الانتقام. (والحلم) و هو ان تكون النفس مطمئنه بحيث لا يحركها الغضب بسهولة و لا تضطرب عند اصابه المكروه. (وسائر الغرائز) جمع غريزه و هى الطبيعه اعنى ملكة تصدر عنها صفات ذاتيه مثل الكرم و القدره و الشجاعه و غير ذلك. (واما اضافيه) عطف على قوله اما حقيقيه. ونعنى بالاضافيه ما لا تكون له هيئه متقرره فى الذات بل تكون معنى متعلقا بشئ عين (كازالة الحجاب فى تشبيه الحجه بالشمس) فانها ليست هيئه متقرره فى ذات الحجه و الشمس و لا فى ذات الحجاب و قد يقال الحقيقى على ما يقابل الاعتبارى الذى لا تحقق له الا بحسب اعتبار العقل. وفى المفتاح اشاره إلى انه المراد ههنا حيث قال الوصف العقلى منحصر بين حقيقى كالكيفيات النفسانيه وبين اعتبارى ونسبى كاتصاف الشئ بكونه مطلوب الوجود أو العدم عند النفس أو كاتصافه بشئ تصورى وهمى محض (وايضا) لوجه الشبه تقسيم آخر و هو انه (اما واحد و اما بمنزله الواحد لكونه مركبا من متعدد) ص ١٩٥

تركيبا حقيقيا بأن يكون وجه الشبه حقيقه ملتئمه من امور مختلفه أو اعتباريا بان يكون هيئه انتزعه العقل من عدة امور. (وكل منهما) أى من الواحد و ما هو بمنزلته (حسى أو عقلى و اما متعدد) عطف على قوله اما واحد و اما بمنزله الواحد، و المراد بالمتعدد ان ينظر إلى عدة امور ويقصد اشتراك الطرفين فى كل واحد منها ليكون كل منها وجه الشبه بخلاف المركب المنزل بمنزله الواحد فانه لم يقصد اشتراك الطرفين فى كل من تلك الامور بل فى الهيئه المنتزعه أو فى الحقيقه الملتئمه منها (كذلك) أى المتعدد ايضا حسى أو عقلى (أو مختلف) بعضه حسى وبعضه عقلى. (والحسى) من وجه التشبيه سواء

كان بتمامه حسيا أو ببعضه (طرفاه حسيان لاغير) أى لا يجوز ان يكون كلاهما أو احدهما عقليا (لامتناع ان يدرك بالحس من غير الحسى شئ) فان وجه الشبه امر مأخوذ من الطرفين موجود فيهما و الموجود فى العقلى انما يدرك بالعقل دون الحس إذا المدرك بالحس لا يكون الا جسما أو قائما بالجسم. (والعقلى) من وجه الشبه (اعم) من الحسى (لجواز ان يدرك بالعقل من الحسى شئ) أى يجوز ان يكون طرفاه حسيين أو عقليين أو احدهما حسيا و الاخر عقليا إذ لا امتناع فى قيام المعقول بالمحسوس وادراك العقل من المحسوسات شئ (ولذلك يقال التشبيه بالوجه العقلى اعم) من التشبيه بالوجه الحسى بمعنى ان كلما يصح فيه التشبيه بالوجه الحسى يصح بالوجه العقلى من غير عكس. (فان قيل هو) أى وجه الشبه (مشارك فيه) ضرورة اشتراك الطرفين فيه (فهو كلى) ضرورة ان الجزئى يمتنع وقوع الشركه فيه (والحسى ليس بكلى) قطعا ضرورة ان كل حسى فهو موجود فى المادة حاضر عند المدرك ومثل هذا لا يكون الا جزئيا ضرورة فوجه الشبه لا يكون حسيا قط. (قلنا المراد) بكون وجه الشبه حسيا (ان افراده) أى جزئياته (مدركه بالحس) كالحمره التى تدرك بالبصر جزئياتها الحاصله فى المواد، فالحاصل ان وجه الشبه اما

ص ١٩٤

واحد أو مركب أو متعدد وكل من الاولين اما حسى أو عقلى و الاخير اما حسى أو عقلى أو مختلف تصوير سبعة و الثلاثة العقلية طرفاها اما حسيان أو عقليان أو المشبه حسى و المشبه به عقلى أو بالعكس فصارت ستة عشر قسما (الواحد الحسى كالحمره) من المبصرات (والخفاء) يعنى خفاء الصوت من المسموعات (وطيب الرائحة) من المشمومات (ولذة الطعم) من المذوقات (ولين اللمس) من الملموسات (فيما مر) أى فى تشبيه الخد بالورد و الصوت الضعيف بالهمس و النكهة بالعنبر و الريق بالخمير و الجلد الناعم بالحرير وفى كون الخفا من المسموعات و الطيب من المشمومات و اللذة من المذوقات تسامح (و) الواحد (العقلى كالعراء عن الفائدة و الجرأة) على وزن الجرعة أى

الشجاعة و قد يقال جزء الرجل جرائه بالمد (والهداية) أى الدلالة إلى طريق يوصل إلى المطلوب (واستطابة النفس فى تشبيه وجود الشئ العديم النفع بعدمه) فيما طرفاه عقليان إذ الوجود و العدم من الامور العقلية (و) تشبيه (الرجل الشجاع بالاسد) فيما طرفاه حسيان. (و) تشبيه (العلم بالنور) فيما المشبه عقلى و المشبه به حسى فبالعلم يوصل إلى المطلوب ويفرق بين الحق و الباطل كما ان بالنور يدرك المطلوب ويفصل بين الاشياء فوجه الشبه بينهما الهداية. (و) تشبيه (العطر بخلق) شخص (كريم) فيما المشبه حسى و المشبه به عقلى و لا يخفى ما فى الكلام من اللف و النشر وفى وحدة بعض الامثلة تسامح لما فيه شائبة التركيب كالعراء عن الفائدة مثلا (والمركب الحسى) من وجه الشبه طرفاه اما مفردان أو مركبان أو احدهما مفرد و الآخر مركب و معنى التركيب ههنا ان تقصد إلى عدة اشياء مختلفة فتزج منها هيئة و تجعلها مشبها أو مشبها بها و لهذا صرح صاحب المفتاح فى تشبيه المركب بالمركب بان كلا من المشبه و المشبه به هيئة متزعة و كذا المراد بتركيب وجه الشبه ان تعمد إلى عدة اوصاف لشئ فتزج منها

ص ١٩٧

هيئة و ليس المراد بالمركب ههنا ما يكون حقيقة مركبة من اجزاء مختلفة بدليل انهم يجعلون المشبه و المشبه به فى قولنا زيد كالاسد مفردين لامر كبين. ووجه الشبه فى قولنا زيد كعمر وفى الانسانية واحد لا منزلا منزلة الواحد فالمركب الحسى (فيما) أى فى التشبيه الذى (طرفاه مفردان كما فى قوله و قد لاح فى الصبح الثريا كما ترى، كعنقود ملاحية) بضم الميم و تشديد اللام عنب ابيض فى حبه طول و تخفيف اللام اكثر (حين نورا) أى تفتح نوره (من الهيئة) بيان لما فى قوله كما (الحاصلة من تقارن الصور البيض المستديرة الصغار المقادير فى المرأى) وان كانت كبارا فى الواقع حال كونها (على كيفية المخصوصة) أى لا مجتمعة اجتماع التضام و التلاصق و لا شديدة الافتراق منضمة (إلى المقدار المخصوص) من الطول و العرض فقد نظر إلى عدة اشياء و قصد إلى هيئة حاصلة منها و الطرفان مفردان لان المشبه هو الثريا و المشبه به هو العنقود مقيدا بكونه

عنقود الملاحية فى حال اخراج النور و التقييد لا ينافى الافراد كما سيجى ان شاء الله تعالى .

(وفيما) أى و المركب الحسى وفى التشبيه الذى (طرفاه مركبان كما فى قول بشار كأن مثار النقع) من آثار الغبار هيجه (فوق رؤسنا، واسيفنا ليل تهاوى كواكبه) أى تتساقط بعضها اثر بعض و الاصل تهاوى حذفت احدى التائين (من الهيئة الحاصلة من هوى) بفتح لهاء أى سقوط (اجرام مشرقة مستطيلة متناسبة المقدار متفرقة فى جوانب شئ مظلم). فوجه الشبه مركب كما ترى و كذا الطرفان لانه لم يقصد تشبيه الليل بالنقع و الكواكب بالسيوف بل عمد إلى تشبيه هيئة السيوف و قد سلت من اغمادهما و هى تعلق و ترسب و تجى و تذهب و تضطرب اضطرابا شديدا و تتحرك بسرعة إلى جهات مختلفة و على احوال تنقسم بين الاعوجاج و الاستقامة و الارتفاع و الانخفاض مع التلاقى و التداخل و التصادم و التلاصق.

ص ١٩٨

و كذا فى جانب المشبه به فان للكواكب فى تهاويها تواقعا و تداخلا و استطالة لاشكالها (و) المركب الحسى (فيما طرفاه مختلفان) احدهما مفرد و الآخر مركب (كما مر فى تشبيه الشقيق) باعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد من الهيئة الحاصلة من نشر اجرام حمر مبسوطة على رؤس اجرام خضر مستطيلة فالمشبه مفرد و هو الشقيق و المشبه به مركب و هو ظاهر و عكسه تشبيه نهار مشمس قد شابه أى خالطه زهر الربا بليل مقرر على ما سيجى. (ومن بديع المركب الحسى ما) أى وجه الشبه الذى (يجى الهيئات التى تقع عليها الحركة) أى يكون وجه الشبه الهيئة التى تقع عليها الحركة من الاستدارة و الاستقامة و غيرهما و يعتبر فيها تركيب (ويكون) ما يجى فى تلك الهيئات (على وجهين احدهما ان يقترن بالحركة غيرها من اوصاف الجسم كالشكل و اللون) و الاوضح عبارة اسرار بلاغة اعلم ان ما يزداد به التشبيه دقة و سحرا ان يجى بالهيئات التى تقع عليها الحركات و الهيئة المقصودة فى التشبيه على وجهين احدهما ان تقرر غيرها من

الاصناف و الثانى ان تجرد هيئه الحركة حتى لا يزداد عليها غيرها فالاول (كما فى قوله و الشمس كالمراة فى كف الاشلى من الهيئه) بيان لما فى قوله كما (الحاصلة من الاستدارة مع الاشراق و الحركة السريعة المتصلة مع تموج الاشراق حتى يرى الشعاع كأنه يهيم بان ينسبط حتى يفيض من جوانب الدائرة ثم يبدو له) يقال بداله إذا ندم و المعنى ظهر له رأى غير الاول (فيرجع) من الانبساط الذى بداه (إلى الانقباض) كأنه يرجع من الجوانب إلى الوسط فان الشمس إذا احد الانسان النظر إليها ليتبين جرمها و جدها مؤدية لهذه الهيئه الموصوفة و كذلك المراة فى كف الاشلى. (و) الوجه (الثانى ان تجرد) الحركة (عن غيرها) من الاصناف (فهناك ايضا) يعنى كما انه لا بد فى الاول من ان يقترن بالحركة غيرها من الاصناف فكذا فى الثانى. (لا بد من اختلاط حركات) كثيرة للجسم (إلى جهات مختلفة) له كأن

ص ١٩٩

يتحرك بعضه إلى اليمين وبعضه إلى الشمال وبعضه إلى العلو وبعضه إلى السفلى ليتحقق التركيب و الا لكان وجه الشبه مفردا و هو الحركة (فحركة الرحى و الدولاب و السهم لا تركيب فيها) لاتحادها (بخلاف حركة المصحف فى قوله و كان البرق مصحف قار) بحذف الهمزة أى قارئ (فانطبق مرة و انفتاحا) أى فينطبق انطباقا مرة و ينفتح انفتاحا اخرى فان فيها تركيبا لان المصحف يتحرك فى حالتى الانطباق و الانفتاح إلى جهتين فى كل حالة إلى جهة واحدة. (وقد يقع التركيب فى هيئه السكون كما فى قوله فى صفة كلب يقعى) أى يجلس على يتيه (جلوس البدوى المصطفى) من اصطلى بالنار (من الهيئه الحاصلة من موقع كل عضو منه) أى من الكلب (فى اقعائه) فانه يكون لكل عضو منه فى الاقعاء موقع خاص وللمجموع صورة خاصة مؤلفة من تلك المواقع وكذلك صورة جلوس البدوى عند الاصطلاء بالنار الموقدة على الارض. (و) المركب (العقلى) من وجه الشبه (كحرمان الانتفاء بابلغ نافع مع تحمل التعب فى استصحابه فى قوله تعالى مثل الذين حملوا التورىة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا) جمع سفر بكسر

السين و هو الكتاب فانه امر عقلى منتزع من عدة امور لانه روعى من الحمار فعل مخصوص هو الحمل وان يكون المحمول اوعية العلوم وان الحمار جاهل بما فيها و كذا فى جانب المشبه. (واعلم انه قد ينتزع) وجه الشبه (من متعدد فيقع الخطأ لوجوب انتزاعه من اكثر) من ذلك المتعدد (كما إذا انتزع) وجه الشبه (من الشطر الاول من قوله كما ابرقت قوما عطاشا) فى الاساس ابرقت لى فلانه إذا تحسنت لك وتعرضت فالكلام ههنا على حذف الجار وايصال الفعل أى ابرقت لقوم عطاش جمع عطشان (غمامة، فلما رأوها اقشعت وتجلت) أى تفرقت وانكشفت فانتزاع وجه الشبه من مجرد قوله كما ابرقت قوما عطاشا غمامة خطأ (لوجوب انتزاعه من الجميع) اعنى جميع البيت. (فان المراد التشبيه) أى تسبيه الحالة المذكورة فى الابيات السابقة بحالة

ص ٢٠٠

ظهور غمامة للقوم العطاش ثم تفرقتها وانكشافها وبقائهم متحيرين (باتصال) أى باعتبار اتصال فالباء ههنا مثلها فى قولهم التشبيه بالوجه العقلى الاعم إذ الامر المشترك فيه ههنا هو اتصال (ابتداء مطمع بانتهاء مؤيس) وهذا بخلاف التشبيهات المجتمعة كما فى قولنا زيد كالاسد و السيف و البحر فان القصد فيها إلى التشبيه لكل واحد من الامور على حدة حتى لو حذف ذكر البعض لم يتغير حال الباقي فى افادة معناه بخلاف المركب فان المقصود منه يختل باسقاط بعض الامور (والمتعدد الحسى كاللون و الطعم و الرائحة فى تشبيه فاكهة باخرى و) المتعدد (العقلى كحدة النظر وكمال الحذر و اخفاء السفاد) أى نزو الذكر على الانثى (فى تشبيه طائر بالغراب و) المتعدد (المختلف) الذى بعضى حسى وبعضه عقلى (كحسن الطلعة) الذى هو حسى (ونباهة الشان) أى شرفه واشتهاره الذى هو عقلى (فى تشبيه انسان بالشمس) ففى المتعدد يقصد اشتراك الطرفين فى كل من الامور المذكورة و لا يعتمد إلى انتزاع هيئة منها تشترك هى فيها. (واعلم انه قد ينتزع الشبه) أى التماثل يقال بينهما شبه بالتحريك أى تشابه، و المراد به ههنا ما به التشابه اعنى وجه التشبيه (من نفس التضاد لاشتراك الضدين فيه) أى فى التضاد لكون كل منهما متضادا

للآخر (ثم ينزل) التضاد (منزلة التناسب بواسطة تمليح) أى اتيان بما فيه ملاحه وظرافه. يقال حمل الشاعر إذا اتى بشئ مليح و قال الامام المرزوقى فى قول الحماسى اتانى من ابى انس وعيد، فسل لغيطه الضحاك جسمى ان قائل هذه الايات قد قصد بها الهزؤ و التمليح و اما الاشارة إلى قصة أو مثل أو شعر فانما هو التلميح بتقديم اللام على الميم وسيجى ذكره فى الخاتمة و التسوية بينهما انما وقعت من جهة العلامة الشيرازى رحمه الله تعالى و هو سهو (أو تهكم) أى سخرية واستهزاء (فيقال للجبان ما اشبهه بالاسد وللبخيل انه هو حاتم) كل من المثالين صالح للتلميح و التهكم و انما يفرق بينهما بحسب المقام فان كان

ص ٢٠١

القصد إلى ملاحه وظرافه دون استهزاء وسخرية باحد فتمليح و الافتهم و قد سبق إلى بعض الاوهام نظرا إلى ظاهر اللفظ ان وجه الشبه فى قولنا للجبان هو اسد وللبخيل هو حاتم هو التضاد المشترك بين الطرفين باعتبار الوصفين المتضادين و فيه نظر لانا إذا قلنا الجبان كالاسد فى التضاد أى فى كون كل منهما متضادا للاخر لا يكون هذا من التلميح و التهكم فى شئ كما إذا قلنا السواد كالبياض فى اللونية أو فى التقابل ومعلوم انا إذا اردنا التصريح بوجه الشبه فى قولنا للجبان هو اسد تمليحا أو تهكما لم يتأت لنا الا ان نقول فى الشجاعة. لكن الحاصل فى الجبان انما هو ضد الشجاعة فنزلنا تضادهما منزلة التناسب وجعلنا الجبن بمنزلة الشجاعة على سبيل التلميح و الهزؤ (واداته) أى اداة التشبيه (الكاف و كأن) و قد تستعمل عند الظن بثبوت الخبر من غير قصد إلى التشبيه سواء كان الخبر جامدا أو مشتقا نحو كأن زيدا اخوك و كأنه قدم و كأنك قلت و كأنى قلت (ومثل و ما فى معناه) مما يشتق من المماثلة و المشابهة و مما يؤدى هذا المعنى (والاصل فى نحو الكاف) أى فى الكاف ونحوها كلفظ نحو ومثل وشبه بخلاف كأن وتماثل وتشابه (ان يليه المشبه به) لفظا نحو زيد كالاسد أو تقديرا نحو قوله تعالى أو كصيب من السماء على تقدير أو كمثل ذوى صيب (وقد يليه) أى نحو الكاف (غيره) أى غير مشبه به (نحو

واضرب لهم مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه) الاية اذ ليس المراد تشبيه حال الدنيا بالماء و لا بمفرد آخر يتحمل تقديره بل المراد تشبيه حالها فى نضارتها وبهجتها و ما يتعقبها من الهلاك و الفناء بحال النبات الحاصل من الماء يكون اخضر ناضرا شديد الخضرة ثم ييبس فتطيره الرياح كأن لم يكن و لا حاجة إلى تقدير كمثل ماء لان المعبر هو الكيفية الحاصلة من مضمون الكلام المذكور بعد الكاف واعتبارها مستغن عن هذا التقدير و من زعم ان التقدير كمثل ماء وان هذا مما يلي الكاف غير المشبه به بناء على انه محذوف فقدسها سهوا بينا لان المشبه به الذى يلي الكاف قد يكون ملفوظا به وقد

ص ٢٠٢

يكون محذوفا على ما صرح به فى الايضاح. (وقد يذكر فعلى ينبئ عنه) أى عن التشبيه (كما فى علمت زيدا اسدا ان قرب) التشبيه وادعى كمال المشابهة لما فى علمت من معنى التحقيق (وحسبت) زيدا اسدا (ان بعد) التشبيه لما فى الحسابان من الاشعار بعدم التحقيق و التيقن وفى كون مثل هذه الافعال منبئا عن التشبيه نوع خفاء و الاظهر ان الفعل ينبئ عن حال التشبيه فى القرب و البعد (والغرض منه) أى من التشبيه (فى الاغلب يعود إلى المشبه وهو) أى الغرض العائد إلى المشبه (بيان امكانه) أى المشبه و ذلك إذا كان امرا غريبا يمكن ان يخالف فيه ويدعى امتناعه (كما فى قوله فان تفق الانام وانت منهم، فان المسك بعض دم الغزال) فانه لما ادعى ان الممدوح قد فاق الناس حتى صار اصلا برأسه و جنسا بنفسه و كان هذا فى الظاهر كالممتنع احتج لهذه الدعوى و بين امكانها بان شبه هذه الحال بحال المسك الذى هو من الدماء ثم انه لا يعد من الدماء لما فيه من الاوصاف الشريفة التى لا توجد فى الدم و هذا التشبيه ضمنى و مكنى عنه لا صريح (او حاله) عطف على امكانه أى بيان حال المشبه بانه على أى وصف من الاوصاف (كما فى تشبيه ثوب بآخر فى السواد) إذا علم السامع لون المشبه به دون المشبه (أو مقدارها) أى بيان مقدار حال المشبه فى القوة و الضعف و الزيادة و النقصان (كما فى تشبيهه) أى تشبيه الثوب الاسود (بالغراب فى شدته) أى فى شدة السواد (أو تقريرها) مرفوع عطفًا

على بيان امكانه أى تقرير حال المشبه فى نفس السامع وتقوية شأنه (كما فى تشبيه من لا يحصل من سعيه على طائل بمن يرقم على الماء) فانك تجد فيه من تقرير عدم الفائدة وتقوية شأنه ما لا تجده فى غيره لان الالف بالحسيات اتم منه بالعقلية لتقدم الحسيات وفرط الف النفس بها. (وهذه) أى الاغراض (الاربعة) تقتضى ان يكون وجه الشبه فى المشبه به اتم و هو به اشهر) أى وان يكون المشبه به بوجه الشبه اشهر واعرف وظاهر هذه ص ٢٠٣

العبارة ان كلا من الاربعة يقتضى الاتمية و الاشهرية. لكن التحقيق ان بيان الامكان وبيان الحال لا يقتضيان الا الاشهرية ليصح القياس ويتم الاحتجاج فى الاول و يعلم الحال فى الثانى و كذا بيان المقدار لا يقتضى الاتمية بل يقتضى ان يكون المشبه به على حد مقدار المشبه لا ازيد و لا انقص ليتعين مقدار المشبه على ما هو عليه و اما تقرير الحال فيقتضى الامرين جميعا لان النفس إلى الاتم و الاشهر اميل فالتشبيه به بزيادة التقرير و التقوية اجدر (أو تزينه) مرفوع عطفًا على بيان امكانه أى تزيين المشبه فى عين السامع (كما فى تشبيه وجه اسود بمقله الطيبى أو تشويهه) أى تقيحه (كما فى تشبيه وجه مجدور بسلحة جامدة قد نقرتها الديكة) جمع ديك (أو استطرافه) أى عد المشبه طريفا حديثا بديعا (كما فى تشبيه فحم فيه جمر موقد ببحر من المسك موجه الذهب لابرازه) أى انما استطرف المشبه فى هذا التشبيه لابراز المشبه (فى صورة الممتنع) الوقوع (عادة) وان كان ممكنا عقلا و لا يخفى ان الممتنع عادة مستطرف غريب. (وللاستطراف وجه آخر) غير الابراز فى صورة الممتنع عادة (وهو ان يكون المشبه نادر الحضور فى الذهن اما مطلقا كما مر) فى تشبيه فحم فيه جمر موقد (واما عند حضور المشبه كما فى قوله و لا زورديه) يعنى البنفسج (تزهو) قال الجوهري فى الصاح زهى الرجل فهو مزهو إذا تكبر و فيه لغة اخرى حكاها ابن دريد زها يزهو زهوا (بزرقتها، بين الرياض على حمر اليواقيت)، يعنى الازهار و الشقائق الحمر. (كأنها فوق قامات ضعفن بها * اوائل النار فى اطراف كبريت) فان صورة اتصال النار باطراف الكبريت لا يندر حضورها فى الذهن ندره

حضور بحر من المسك موجه الذهب لكن يندر حضورها عند حضور صورة البنفسج
فيستطرف بمشاهدة عناق بين صورتين متباعدين غاية البعد. (وقد يعود) أى الغرض من
التشبيه (أى المشبه به و هو ضربان احدهما ايهام

ص ٢٠٤

انه اتم من المشبه) فى وجه الشبه (و ذلك فى التشبيه المقلوب) الذى يجعل فيه الناقص
مشبها به قصدا إلى ادعاء انه انه اكمل (كقوله وبدا الصباح كأن غرته)، هى بياض فى
جبهة الفرس فوق الدرهم استعيرت لبياض الصبح (وجه الخليفة حين يمتدح) فانه قصد
ايهام ان وجه الخليفة اتم من الصباح فى الوضوح و الضياء، وفى قوله حين يمتدح دلالة
على اتصاف الممدوح بمعرفة حق المادح وتعظيم شأنه عند الحاضرين بالاصغاء إليه و
الارتياح له وعلى كماله فى الكرم حيث يتصف بالبشر و الطلاقة عند استماع المديح. (و)
الضرب (الثانى) من الغرض العائد إلى المشبه به (بيان الاهتمام به) أى بالمشبه به (كتشبيه
الجائع وجها كالبدر فى الاشراف و الاستدارة بالرغيف ويسمى هذا) أى التشبيه المشتمل
على هذا النوع من الغرض (اظهار المطلوب، هذا) الذى ذكرناه من جعل احد الشئيين
مشبها و الاخر مشبها به انما يكون (إذا اريد الحاق الناقص) فى وجه الشبه (حقيقة) كما
فى الغرض العائد إلى المشبه (أو ادعاء) كما فى الغرض العائد إلى المشبه به (بالزائد) فى
وجه الشبه (فان اريد الجمع بين شئيين فى امر) من الامور من غير قصد إلى كون
احدهما ناقصا و الاخر زائدا سواء وجدت الزيادة و النقصان ام لم توجد (فالاحسن ترك
التشبيه) ذاهبا (إلى الحكم بالتشابه) ليكون كل واحد من الشئيين مشبها ومشبها به
(احترازا عن ترجيح احد المتساويين) فى وجه الشبه. (كقوله تشابه دمعى إذ جرى
ومدامتى * فمن مثل ما فى الكأس عيني تسكب فوالله ما ادري ابالخمر اسبلت، جفونى)
يقال اسبل الدمع و المطر إذا هطل واسبلت السماء فالباء فى قوله ابا لخمير للتعدية و
ليست بزائدة على ما توهم بعضهم (ام من عبرتى كنت اشرب) لما اعتقد التساوى بين
الدمع و الخمر ترك التشبيه إلى التشابه (ويجوز) عند ارادة الجمع بين شئيين فى امر

(التشبيه ايضا) لانهما وان تساويا فى وجه الشبه بحسب قصد المتكلم الا انه يجوز له ان يعجل احدهما مشبها و الاخر

ص ٢٠٥

مشبها به لغرض من الاغراض وسبب من الاسباب مثل زيادة الاهتمام وكون الكلام فيه (كتشبيه غره الفرس بالصبح وعكسه) أى تشبيه الصبح بغره الفرس (متى اريد ظهور منير فى مظلم اكثر منه) أى من ذلك المنير من غير قصد إلى المبالغة فى وصف غره الفرس بالضياء و الانبساط وفرط التلاء لؤ و نحو ذلك إذ لو قصد ذلك لوجب جعل الغره مشبها و الصبح مشبها به. (وهو) أى التشبيه (باعتبار الطرفين) المشبه و المشبه به اربعة اقسام لانه (اما تشبيه مفرد بمفرد وهما) أى المفردان (غير مقيدين كتشبيه الخد بالورد أو مقيدان كقولهم) لمن لا يحصل من سعيه على طائل (هو كالراقم على الماء) فالمشبه هو الساعى المقيد بان لا يحصل من سعيه على شئ و المشبه به و هو الراقم المقيد بكون رقمه على الماء لان وجه الشبه هو التسوية بين الفعل وعدمه و هو موقوف على اعتبار هذين القيدين (أو مختلفان) أى احدهما مقيد و الاخر غير مقيد (كقوله و الشمس كالمرآة فى كف الاشل) فالمشبه به اعنى المرآة مقيدة بكونه فى كف الاشل بخلاف المشبه اعنى الشمس (وعكسه) أى تشبيه المرآة فى كف الاشل بالشمس فالمشبه مقيد دون المشبه به. (واما تشبيه مركب بمركب) بان يكون كل من الطرفين كيفية حاصله من مجموع اشياء قد تضامت وتلاصقت حتى عادت شئءا واحدا (كما فى بيت بشار) كأن مثار النقع فوق رؤسنا * واسيافنا على ما سبق تقريره (واما تشبيه مفرد بمركب كما مر من تشبيه الشقيق) و هو مفرد باعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد و هو مركب من عدة امور، و الفرق بين المركب و المفرد المقيد احوج شئ إلى التأمل فكثيرا مما يقع الالتباس. (واما تشبيه مركب بمفرد كقوله يا صاحبي تفصيا نظريكما،) فى الاساس تفصيته أى بلغت اقصاه أى اجتهدا فى النظر وابلغا اقصى نظريكما (تريا وجود الارض كيف تصور)، أى تتصور حذفت التاء، يقال صوره الله صورة حسنة فتصور (تريا نهارا

مشمسا) أى ذا شمس لم يستره غيم (قد شابه) أى خالطه (زهر الربا)

ص ٢٠٦

خصها لانها انضر واشد خضرة و لأنها المقصود بالنظر (فكأنما هو) أى ذلك النهار المشمس الموصوف (مقمر) أى ليل ذو قمر لان الازهار باخضرارها قد نقصت من ضوء الشمس حتى صارت تضرب إلى السواد فالمشبه مركب و المشبه به مفرد و هو المقمر. (وايضا) تقسيم آخر للتشبيه باعتبار الطرفين و هو انه (ان تعدد طرفاه فاما ملفوف) و هو ان يؤتى اولا بالمشبهات على طريق العطف أو غيره ثم بالمشبه به كذلك (كقوله) فى صفة العقاب بكثرة اصطياد الطيور (كان قلوب الطير رطبا) بعضها (ويابسا) بعضها (لدى وكرها العناب و الحشف) و هو اردأ التمر (البالى) شبه الرطب الطرى من قلوب الطير بالعناب و اليابس العتيق منها بالحشف البالى إذ ليس لاجتماعهما هيئة مخصوصة يعتد بها ويقصد تشبيهها الا انه ذكر اولا المشبهين ثم المشبه بهما على الترتيب (أو مفروق) و هو ان يؤتى بمشبه و مشبه به ثم آخر و آخر (كقوله النشر) أى الطيب و الرائحة (مسك و الوجوه دنانير و اطراف الاكف). و روى اطراف البنان (عنم) هو شجر احمر لين (وان تعدد طرفه الاول) يعنى المشبه دون الثانى يعنى المشبه به (فتشبيه التسوية كقوله صدغ الحبيب و حالى، كلاهما كالليالى وان تعدد طرفه الثانى) يعنى المشبه به دون الاول (فتشبيه الجمع كقوله) بات نديما لى حتى الصباح * اغيد مجدول مكان الوشاح (كأنما يبسم) ذلك الا غيد أى الناعم البدن (عن لؤلؤ منضد) منظم (أو برد) هو حب الغمام (أو اقاح) جمع اقحوان و هو ورد له نور شبه ثغره بثلاثة اشياء (وباعتبار وجهه) عطف على قوله باعتبار الطرفين (اما تمثيل و هو ما) أى التشبيه الذى (وجهه) وصف (منتزع من متعدد) أى امرين أو امور (كما مر) من تشبيه الثريا وتشبيه مثار النقع مع الاسياف وتشبيه الشمس بالمرآة فى كف الاشل و غير ذلك. (وقيده) أى المنتزع من متعدد (السكاكى بكونه غير حقيقى) حيث قال

ص ٢٠٧

التشبيه متى كان وجهه وصفا غير حقيقى و كان منتزعا من عدة امور خص باسم التمثيل (كما فى تشبيه مثل اليهود بمثل الحمار) فان وجه الشبه هو حرمان الانتفاع بابلغ نافع مع الكد و التعب فى استصحابه فهو وصف مركب من متعدد و ليس بحقيقى بل و هو عائد إلى التوهم (واما غير تمثيل و هو بخلافه) أى بخلاف التمثيل يعنى ما لا يكون وجهه منتزعا من متعدد وعند السكاكى ما لا يكون منتزعا من متعدد و لا يكون وهميا واعتباريا بل يكون حقيقا فتشبيه الثريا بالعنقود المنور تمثيل عند الجمهور دون السكاكى (وايضا) تقسيم آخر للتشبيه باعتبار وجهه و هو انه (اما مجمل و هو ما لم يذكر وجهه فمناه) أى فمن المجمل (ما هو ظاهر) وجهه أو فمن الوجه الغير المذكور ما هو ظاهر (يفهمه كل احد) ممن له مدخل فى ذلك (نحو زيد كالاسد ومنه خفى لا يدركه الا الخاصة كقول بعضهم) ذكر الشيخ عبد القاهر انه قول من وصف بنى المهلب للحجاج لما سأله عنهم وذكر جار الله انه قول الانمارية فاطمة بنت الخرشب و ذلك انها سئلت عن بنيتها ايهم افضل فقالت عمارة لا بل فلان لابل فلان ثم قالت ثكلتهم ان كنت اعلم ايهم افضل (هم كالحلقة المفرغة لا يدري اين طرفاها، أى هم متناسبون فى الشرف) يمتنع تعيين بعضهم فاضلا وبعضهم افضل منه (كما انها) أى الحلقة المفرغة متناسبة الاجزاء فى الصورة يمتنع تعيين بعضها طرفا وبعضها وسطا لكونها مفرغة مصمته الجوانب كالدائرة. (وايضا منه) أى من المجمل و قوله منه دون ان يقول وايضا اما كذا و اما كذا اشعار بان هذا من تقسيمات المجمل لا من تقسيمات مطلق التشبيه أى و من المجمل (ما لم يذكر فيه؟؟ احد الطرفين) يعنى الوصف الذى يكون فيه ايماء إلى وجه الشبه نحو زيد اسد. (ومنه ما ذكر فيه وصف المشبه به وحده) أى الوصف المشعر بوجه الشبه كقولها هم كالحلقة المفرغة لا يدري اين طرفاها (ومنه ما ذكر فيه وصفهما) أى المشبه و المشبه به كليهما (كقوله صدفت عنه) أى اعرضت عنه (ولم تصدف مواهبه، عنى وعاوده ظنى فلم يخب، كالغيث ان جئته وافاك) أى اتاك (ريقه).

يقال فعله فى روق شبابه و ريقه أى اول واصابه ريق المطر و ريق كل شئ افضله (وان
ترحلت عنه ليج فى الطلب) وصف المشبه اعنى الممدوح بان عطايه فائضة عليه اعرض
أو لم يعرض و كذا وصف المشبه به اعنى الغيث بانه يصيبك ان جئته أو ترحلت عنه و
الوصفان مشعر ان بوجه الشبه اعنى الاضافة فى حالتى الطلب وعدمه وحالتى الاقبال عليه
و الاعراض منه. (واما مفصل) عطف على اما مجمل (وهو ما ذكر وجهه كقوله و ثغره فى
صفاء، وادمعى كاللألى و قد يتسامح بذكر ما يستتبعه مكانه) أى بان يذكر مكان وجه
الشبه ما يستلزمه أى يكون وجه الشبه تابعا لازما له فى الجملة (كقولهم للكلام الفصيح
هو كالعسل فى الحلاوة فان الجامع فيه لازمها) أى وجه الشبه فى هذا التشبيه لازم
الحلاوة (وهو ميل الطبع) لانه المشترك بين العسل و الكلام لا الحلاوة التى هى من
خواص المطعومات (وايضا) تقسيم ثالث للتشبيه باعتبار وجهه و هو انه (اما قريب مبتدل
و هو ما ينتقل فيه من المشبه إلى المشبه به من غير تدقيق نظر لظهور وجهه فى بادی
الرأى) أى فى ظاهره إذا جعلته من بدا الامر يبدو أى ظهر وان جعلته مهموزا من بدأ
فمعناه فى اول الرأى و ظهور وجه الشبه فى بادی الرأى يكون لامرين اما (لكونه امرا
جمليا) لا تفصيل فيه. (فان الجملة اسبق إلى النفس) من التفصيل الا ترى ان ادراك
الانسان من حيث انه شئ أو جسم أو حيوان اسهل واقدم من ادراكه من حيث انه جسم
نام حساس متحرك بالارادة ناطق. (أو) لكون وجه الشبه (قليل التفصيل مع غلبة حضور
المشبه به فى الذهن اما عند حضور المشبه لقرب المناسبة) بين المشبه و المشبه به. إذ لا
يخفى ان الشئ مع ما يناسبه اسهل حضورا منه مع ما لا يناسبه (كتشبيه الجرّة الصغيرة
بالكوز فى المقدار و الشكل) فانه قد اعتبر فى وجه الشبه تفصيل ما اعنى المقدار و
الشكل الا ان الكوز غالب الحضور عند حضور الجرّة فى الذهن (أو مطلقا) عطف على
قوله

عند حضور المشبه ثم غلبة حضور المشبه به فى الذهن مطلقا تكون (لتكرره) أى المشبه

به (على الحس) فان المتكرر على الحس كصورة القمر غير منخسف اسهل حضورا مما لا يتكرر على الحس كصورة القمر منخسفا (كالشمس) أى كتشبيه الشمس (بالمرآة المجلوة فى الاستدارة و الاستنارة) فان فى وجه الشبه تفصيلا ما لكن المشبه به اعنى المرآة غالب الحضور فى الذهن مطلقا (لمعارضه كل من القرب و التكرر التفصيل) أى و انما كانت قلة التفصيل فى وجه الشبه مع غلبه حضور المشبه به بسبب قرب المناسبة أو التكرر على الحس سببا لظهوره المؤدى إلى الابتدال مع ان التفصيل من اسباب الغرابة لان قرب المناسبة فى الصورة الاولى و التكرر على الحس فى الثانية يعارض كل منهما التفصيل بواسطة اقتضائهما سرعة الانتقال من المشبه إلى المشبه به فيصير وجه الشبه كأنه امر جملى لا تفصيل فيه فيصير سببا للابتدال (واما بعيد غريب) عطف على قوله اما قريب مبتدل (وهو بخلافه) أى ما لا ينتقل فيه من المشبه إلى المشبه به الا بعد فكر و تدقيق نظر (لعدم الظهور) أى لخفاء وجهه فى بادى الرأى و ذلك اعنى عدم الظهور (اما لكثرة التفصيل كقوله و الشمس كالمرآة فى كف الاشل). فان وجه التشبه فيه من التفصيل ما قد سبق ولذا لا يقع فى نفس الراى للمرآة الدائمة الاضطراب الا بعد ان يستأنف تأملا ويكون فى نظره متمهلا (أو ندور) أى أو لندور (حضور المشبه به اما عند حضور المشبه لبعده المناسبة كما مر) من تشبيه البنفسج بنار الكبريت (واما مطلقا) وندور حضور المشبه به مطلقا يكون (اما لكونه وهميا) كانياب الاغوال (أو مركبا خياليا) كاعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد (أو) مركبا (عقليا) كمثل الحمار يحمل اسفارا (كما مر) اشارة إلى الامثلة التى ذكرناها آنفا (أو لقله تكرر) أى المشبه به (على الحس كقوله و الشمس كالمرآة فى كف الاشل) فان الرجل ربما ينقضى عمره و لم يتفق له ان يرى مرآة فى يد الاشل.

ص ٢١٠

(فالغرابة فيه) أى فى تشبيه الشمس بالمرآة فى كف الاشل (من وجهين) احدهما كثرة التفصيل فى وجه الشبه و الثانى قلة التكرر على الحس. فان قلت كيف تكون ندره

حضور المشبه به سببا لعدم ظهور وجه الشبه. قلت لانه فرع الطرفين و الجامع المشترك الذى بينهما انما يطلب بعد حضور الطرفين فاذا ندر حضورهما ندر التفات الذهن إلى ما يجمعهما ويصلح سببا للتشبيه بينهما. (المراد بالتفصيل ان ينظر فى اكثر من وصف) واحد لشيء واحد أو اكثر بمعنى ان يعتبر فى الاوصاف وجودها أو عدمها أو وجود البعض وعدم البعض كل من ذلك فى امر واحد أو امرين أو ثلاثة امور أو اكثر فهذا قال (ويقع) أى التفصيل (على وجوه) كثيرة (اعرفها ان تأخذ بعضها) من الاوصاف (وتدع بعضها) أى تعتبر وجود بعضها وعدم بعضها (كما فى قوله حملت ردينيا) يعنى رمحا منسوباً إلى رديئة (كأن سنانها، سنا لهاب لم يتصل بدخان) فاعتبر فى اللهب الشكل و اللون و اللمعان و تركك الاتصال بالدخان ونفاه (وان تعتبر الجميع كما مر من تشبيه الثريا) بعنقود الملاحية المنورة باعتبار اللون و الشكل و غير ذلك (و كلما كان التركيب خيالياً كان أو عقلياً (من امور اكثر كان التشبيه ابعداً) لكون تفاصيله اكثر (و) التشبيه (البليغ ما كان من هذا الضرب) أى من البعيد الغريب دون القريب المبتذل (لغرابته) أى لكون هذا الضرب غريباً غير مبتذل (ولان نيل الشيء بعد طلبه الذ) وموقعه فى النفس الطيف، و انما يكون البعيد الغريب بليغاً حسناً إذا كان سببه لطف المعنى ودقته أو ترتيب بعض المعانى على البعض فان المعانى الشريفة قلما تنفك عن بناء ثان على اول ورد تال على سابق فيحتاج إلى نظر وتأمل (وقد يتصرف فى) التشبيه (القريب) المبتذل (بما يجعله غريباً) ويخرجه عن الابتذال (كقوله: لم تلق هذا الوجه شمس نهارنا * الا بوجه ليس فيه حياء) فتشبيهه الوجه بالشمس قريب مبتذل الا ان حديث الحياء و ما فيه من الدقة و الخفاء اخرجه إلى الغرابة.

ص ٢١١

وقوله لم تلق ان كان من لقيته بمعنى ابصرته فالتشبيه مكنى غير مصرح به وان كان من لقيته بمعنى قابلته وعارضته فهو فعل ينبى عن التشبيه أى لم تقابله فى الحسن و البهاء الا بوجه ليس فيه حياء (وقوله عزماته مثل النجوم ثواقبا) أى لوامعا (لو لم تكن للثاقبات

افول) فتشبيه العزم بالنجم مبتذل الا ان اشتراط عدم الافول اخرجه إلى الغرابه. (ويسمى) مثل (هذا) التشبيه (التشبيه المشروط) لتقييد المشبه أو المشبه به أو كليهما بشرط وجودى أو عدمى يدل عليه بصريح اللفظ أو بسياق الكلام (وباعتبار) أى و التشبيه باعتبار (اداته اما مؤكد و هو ما حذفت اداته مثل قوله تعالى و هى تمر مر السحاب)، أى مثل مر السحاب. (ومنه) أى و من المؤكد ما اضيف المشبه به إلى المشبه بعد حذف الاداء (نحو قوله و الريح تعبت بالغصون) أى تميلها إلى الاطراف و الجوانب (وقد جرى ذهب الاصيل) هو الوقت بعد العصر إلى المغرب بعد من الاوقات الطيبه كالسحر و يوصف بالصفرة كقوله: ورب نهار للفراق اصيله * ووجهى كلا لونيها متناسب فذهب الاصيل صفرتة و شعاع الشمس فيه (على لجين الماء) أى على ماء كاللجين أى الفضة فى الصفاء و البياض فهذا تشبيه مؤكد و من الناس من لم يميز بين لجين الكلام و لجينه و لم يعرف هجانه من هجينه حتى ذهب بعضهم إلى ان اللجين انما هو بفتح اللام و كسر الجيم يعنى الورق الذى يسقط من الشجر و قد شبه به وجه الماء و بعضهم إلى ان الاصيل هو الشجر الذى له اصل و عرق و ذهبه ورقه الذى اصفر ببرد الخريف و سقط منه على وجه الماء وفساد هذين الوهمين غنى عن البيان. (أو مرسل) عطف على اما مؤكد (وهو بخلافه) أى ما ذكر اداته فصار مرسلا عن التأكيد المستفاد من حذف الاداء المشعر بحسب الظاهر بان المشبه عين المشبه به (كما مر) من الامثلة المذكورة فيها اداء التشبيه (و) التشبيه (باعتبار الغرض اما مقبول و هو الوافى بافادته) أى افادة الغرض (كأن يكون المشبه به) اعرف شئ

ص ٢١٢

بوجه التشبيه (فى بيان الحال أو) كأن يكون المشبه به (اتم شئ فيه) أى فى وجه التشبيه (فى الحاق الناقص بالكامل أو) كان يكون المشبه به (مسلم الحكم فيه) اى فى وجه التشبيه (معروفة عند المخاطب فى بيان الامكان أو مردود) عطف على اما مقبول (وهو بخلافه) اى ما يكون قاصرا عن افادة الغرض بان لا يكون على شرط المقبول كما سبق

ذكره. (خاتمة) فى تقسيم التشبيه بحسب القوة و الضعف فى المبالغة باعتبار ذكر الاركان وتركها و قد سبق ان الاركان اربعة و المشبه به مذکور قطعاً فالمشبه اما مذکور أو محذوف و على التقديرين فوجه الشبه اما مذکور أو محذوف و على التقدير الاربعة فالاداء اما مذكورة أو محذوفة تصير ثمانية (واعلى مراتب التشبيه فى قوة المبالغة) إذا كان اختلاف المراتب و تعددها (باعتبار ذكر اركانه) أى اركان التشبيه (كلها أو بعضها) أى بعض الاركان. فقوله باعتبار متعلق بالاختلاف الدال عليه سوق الكلام لان اعلى المراتب قد يكون بالنظر إلى عدة مراتب مختلفة. و انما قيد بذلك لان اختلاف المراتب قد يكون باعتبار اختلاف المشبه به نحو زيد كالاسد و زيد كالذئب فى الشجاعة و قد يكون باختلاف الاداء نحو زيد كالاسد و كان زيدا الاسد و قد يكون باعتبار ذكر الاركان كلها أو بعضها بانه إذا ذكر الجميع فهو ادنى المراتب وان حذف الوجه و الاداء فاعلاها و الا فمتوسط و قد توهم بعضهم ان قوله باعتبار متعلق بقوة المبالغة فاعترض بانه لا قوة مبالغة عند ذكر جميع الاركان فالاعلى (حذف وجهه واداته فقط) أى بدون حذف المشبه نحو زيد اسد (أو مع حذف المشبه) نحو اسد فى مقام الاخبار عن زيد (ثم) الاعلى بعد هذه المرتبة (حذف احدهما) أى وجهه أو اداته (كذلك) أى فقط أو مع حذف المشبه نحو زيد كالاسد و نحو كالاسد عند الاخبار عن زيد و نحو زيد اسد فى الشجاعة و نحو اسد فى الشجاعة عند الاخبار عن زيد (ولا قوة

ص ٢١٣

لغيرهما) وهما الاثنان الباقيان اعنى ذكر الاداء و الوجه جميعا اما مع ذكر المشبه أو بدونه نحو زيد كالاسد فى الشجاعة و نحو كالاسد فى الشجاعة خبرا عن زيد و بيان ذلك ان القوة اما بعموم وجه الشبه ظاهرا أو بحمل المشبه به على المشبه بانه هو هو فما اشتمل على الوجهين جميعا فهو على غاية القوة و ما خلا عنهما فلا قوة له و ما اشتمل على احدهما فقط فهو متوسط و الله اعلم.

ص ٢١٥

الحقيقة و المجاز

هذا هو المقصد الثانى من مقاصد علم البيان أى هذا بحث الحقيقة و المجاز و المقصود الاصلى بالنظر إلى علم البيان هو المجاز إذ به يتأتى اختلاف الطرق دون الحقيقة الا انها لما كانت كالأصل للمجاز إذ الاستعمال فى غير ما وضع له فرع الاستعمال فيما وضع له جرت العادة بالبحث عن الحقيقة اولاً. (وقد يقيدان باللغويين) لتمييزا عن الحقيقة و المجاز العقليين الذين هما فى الاسناد و الاكثر ترك هذا التقييد لئلا يتوهم انه مقابل للشرعى و العرفى .

-الحقيقة

فى الاصل فعيل بمعنى فاعل من حق الشئ إذا ثبت أو بمعنى مفعول من حققته إذا اثبتته نقل إلى الكلمة الثابتة أو المثبتة فى مكانها الاصلى و التاء فيها للنقل من الوصفية إلى الاسمى و هى فى الاصطلاح (الكلمة المستعملة فيما) أى فى معنى (وضعت) تلك الكلمة (له فى اصطلاح به التخاطب) أى وضعت له فى اصطلاح به يقع التخاطب بالكلام المشتمل على تلك الكلمة فالظرف اعنى فى اصطلاح متعلق بقوله وضعت وتعلقه بالمستعملة على ما توهمه البعض مما لا معنى له فاحترز بالمستعملة عن الكلمة قبل الاستعمال فانها لا تسمى حقيقة و لا مجازا وبقوله فيما وضعت له عن الغلط نحو خذ هذا الفرس مشيراً إلى كتاب وعن المجاز المستعمل فيما لم يوضع له فى اصطلاح به التخاطب و لا فى غيره كالاسد فى الرجل الشجاع لان الاستعارة وان كانت موضوعه بالتأويل الا ان المفهوم من اطلاق الوضع انما هو الوضع بالتحقيق. واحترز بقوله فى اصطلاح به التخاطب عن المجاز المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح آخر غير الاصطلاح الذى يقع به التخاطب كالصلاة إذا استعملها المخاطب

ص ٢١٦

بعرف الشرع فى الدعاء فانها تكون مجازا لاستعماله فى غير ما وضع له فى الشرع اعنى

الاركان المخصوصه وان كانت مستعمله فيما وضع له فى اللغه (والوضع) أى وضع اللفظ (تعين اللفظ للدلاله على معنى بنفسه) أى ليدل بنفسه لا بقريئه تنضم إليه و معنى الدلاله بنفسه ان يكون العلم بالتعيين كافيا فى فهم المعنى عند اطلاق اللفظ و هذا شامل للحرف ايضا لانا نفهم معانى الحروف عند اطلاقها بعد علمنا باوضاعها الا ان معانيها ليست تامه فى انفسها بل تحتاج إلى الغير بخلاف الاسم و الفعل. نعم لا يكون هذا شاملا لوضع الحرف عند من يجعل معنى قولهم الحرف ما دل على معنى فى غيره انه مشروط فى دلالتة على معناه الافرادى ذكر متعلقه (فخرج المجاز) عن ان يكون موضوعا بالنسبه إلى معناه المجازى (لان دلالتة) على ذلك المعنى انما تكون (بقريئه) لا بنفسه (دون المشترك) فانه لم يخرج لانه قد عين للدلاله على كل من المعنيين بنفسه وعدم فهم احد المعنيين بالتعيين لعارض الاشتراك لا ينافى ذلك فالقرء مثلا عين مره للدلاله على الطهر بنفسه ومره آخر للدلاله على الحيض بنفسه فيكون موضوعا بالتعيين. وفى كثير من النسخ بدل قوله دون المشترك دون الكنايه و هو سهو لانه ان اريد ان الكنايه بالنسبه إلى معناها الاصلى موضوعه فكذا المجاز ضروره ان الاسد فى قولنا رأيت اسدا يرمى موضوع للحيوان المفترس وان لم يستعمل فيه وان اريد انها موضوعه بالنسبه إلى معنى الكنايه اعنى لازم المعنى الاصلى ففساده ظاهر لانه لا يدل عليه بنفسه بل بواسطه القريئه. لا يقال معنى قوله بنفسه أى من غير قريئه مانعه عن اراده الموضوع له أو من غير قريئه لفظيه فعلى هذا يخرج من الوضع المجاز دون الكنايه. لانا نقول اخذ الموضوع فى تعريف الوضع فاسد للزوم الدور و كذا حصر القريئه فى اللفظى لان المجاز قد يكون قريئه فيه معنويه لا يقال معنى الكلام انه

ص ٢١٧

خرج عنه تعريف الحقيقه المجاز دون الكنايه فانها ايضا حقيقه على ما صرح به صاحب المفتاح. لانا نقول هذا فاسد على رأى المصنف لان الكنايه لم تستعمل عنده فيما وضع له بل انما استعملت فى لازم الموضوع له مع جواز اراده الملزوم وسيجئ لهذا زياده

تحقيق. (والقول بدلالة اللفظ لذاته ظاهره فاسد) يعنى ذهب بعضهم إلى ان دلالة الالفاظ على معانيها لا تحتاج إلى الوضع بل بين اللفظ و المعنى مناسبة طبيعية تقتضى دلالة كل لفظ على معناه لذاته فذهب المصنف وجميع المحققين على ان هذا القول فاسد ما دام محمولا على ما يفهم منه ظاهرا لان دلالة اللفظ على المعنى لو كانت لذاته كدلالته على الالفاظ لوجب ان تختلف اللغات باختلاف الامم وان يفهم كل احد معنى كل لفظ لعدم انفكاك المدلول عن الدليل و لا متنع ان يجعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازى دون الحقيقى لان ما بالذات لا يزول بالغير و لا متنع نقله من معنى إلى معنى آخر بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق الا المعنى الثانى. (وقد تأوله) أى القول بدلالة اللفظ لذاته (السكاكى) أى صرفه عن ظاهره و قال انه تنبيه على ما عليه ائمة علمى الاشتقاق و التصريف من ان للحروف فى انفسها خواص بها تختلف كالجهر و الهمس و الشدة و الرخاوة و التوسط بينهما و غير ذلك و تلك الخواص تقتضى ان يكون العالم بها إذا اخذ فى تعيين شئ مركب منها لمعنى لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة كالفصم بالفاء الذى هو حرف رخو لكسر الشئ من غير ان يبين و القسم بالقاف الذى هو حرف شديد لكسر الشئ حتى يبين وان لهيئات تركيب الحروف ايضا خواص كالفعالان و الفعلى بالتحريك لما فيه حركة كالنزوان و الحيدى و كذا باب فعل بالضم مثل شرف و كرم للافعال الطبيعية اللازمة.

ص ٢١٨

-المجاز

فى الاصل مفعول من جاز المكان يجوزه إذا تعداه نقل إلى الكلمة الجائزة أى المتعدية مكانها الاصلى أو الكلمة المجوز بها على معنى انهم جازوا بها وعدوها مكانها الاصلى كذا ذكره الشيخ فى اسرار البلاغة و ذكر المصنف ان الظاهر انه من قولهم جعلت كذا مجازا إلى حاجتى أى طريقا لها على ان معنى جاز المكان سلكه فان المجاز طريق إلى تصور معناه. فالمجاز (مفرد و مركب) وهما مختلفان فعرفوا كلا على حدة. (اما المفرد

فهو الكلمة المستعملة) احترز بها عن الكلمة قبل الاستعمال فانها ليست بمجاز و لا حقيقة (فى غير ما وضعت له) احترز به عن الحقيقة مرتجلا كان أو منقولا أو غيرهما و قوله (فى اصطلاح به التخاطب) متعلق بقوله وضعت. قيد بذلك ليدخل المجاز المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح آخر كلفظ الصلاة إذا استعمله المخاطب بعرف الشرع فى الدعاء مجازا فانه وان كان مستعملا فيما وضع له فى الجملة فليس بمستعمل فيما وضع له فى الاصطلاح الذى وقع به التخاطب اعنى الشرع وليخرج من الحقيقة ما يكون له معنى آخر باصطلاح آخر كلفظ الصلاة المستعملة بحسب الشرع فى الاركان المخصوصة فانه يصدق عليه انه كلمة مستعملة فى غير ما وضعت له لكن بحسب اصطلاح آخر و هو اللغة لا بحسب اصطلاح به التخاطب و هو الشرع (على وجه يصح) متعلق بالمستعملة (مع قرينه عدم ارادته) أى ارادة الموضوع له (فلا بد) للمجاز (من العلاقة) ليتحقق الاستعمال على وجه يصح. و انما قيد بقوله على وجه يصح واشترط العلاقة (ليخرج الغلط) من تعريف المجاز كقولنا خذ هذا الفرس مشيرا إلى كتاب لان هذا الاستعمال ليس على وجه يصح.

ص ٢١٩

(و) انما قيد بقوله مع قرينه عدم ارادته لتخرج (الكناية) لانها مستعملة فى غير ما وضعت له مع جواز ارادة ما وضعت له (وكل منهما) أى من الحقيقة و المجاز (لغوى و شرعى و عرفى خاص) و هو ما يتعين ناقله كالتحوى و الصرفى و غير ذلك (أو) عرفى (عام) لا يتعين ناقله. وهذه القسمة فى الحقيقة بالقياس إلى الواضع فان كان واضعها واضع اللفظ و اللغة فلغوية وان كان الشارع فشرعية و على هذا القياس وفى المجاز باعتبار الاصطلاح الذى وقع الاستعمال فى غير ما وضعت له فى ذلك الاصطلاح فان كان هو اصطلاح اللغة فالمجاز لغوى وان كان اصطلاح الشرع فشرعى و الا فعرفى عام أو خاص (كاسد للسبع) المخصوص (والرجل الشجاع) فانه حقيقة لغوية فى السبع مجاز لغوى فى الرجل الشجاع (والصلاة للعبادة) المخصوصة (والدعاء) فانها حقيقة شرعية فى العبادة و مجاز

شرعى فى الدعاء (وفعل للفظ) المخصوص اعنى ما دل على معنى فى نفسه مقترنا باحد الازمنه الثلاثة (والحدث) فانه حقيقه عرفيه خاصه اى نحويه فى اللفظ مجاز نحوى فى الحدث (ودابه لذوى الاربع و الانسان) فانها حقيقه عرفيه عامه فى الاول مجاز عرفى عام فى الثانى. (والمجاز مرسل ان كانت العلاقه) المصححه (غير المشابهه) بين المعنى المجازى و المعنى الحقيقى (والا فاستعاره) فعلى هذا الاستعاره هى اللفظ المستعمل فيما شبه به معناه الاصلى لعلاقه المشابهه كاسد فى قولنا رأيت اسدا يرمى (وكثيرا ما تطلق الاستعاره) على فعل المتكلم اعنى (على استعمال اسم المشبه به فى المشبه). فعلى هذا تكون بمعنى المصدر ويصح منه الاشتقاق (فهما) اى المشبه به و المشبه (مستعار منه ومستعار له و اللفظ) اى لفظ المشبه به (مستعار) لانه بمنزله اللباس الذى استعير من احد فالبس غيره (والمرسل) و هو ما كانت العلاقه غير المشابهه (كاليد) الموضوعه للجرحه المخصوصه إذا استعملت (فى النعمه) لكونها بمنزله العله الفاعليه للنعمه لان النعمه منها تصدر وتصل إلى المقصود بها (و) كاليد فى (القدره) لان اكثر ما يظهر سلطان القدره يكون فى اليد وبها يكون الافعال الدلاله

ص ٢٢٠

على القدره من البطش و الضرب و القطع و الاخذ و غير ذلك. (والروايه) التى هى فى الاصل اسم للبعير الذى يحمل المزاده إذا استعملت (فى المزاده) اى المزود الذى يجعل فيه الزاد اى الطعام المتخذ للسفر و العلاقه كون البعير حاملا لها و هى بمنزله العله الماديه، و لما اشار بالمثل إلى بعض انواع العلاقه اخذ فى التصريح بالبعض الآخر من انواع العلاقات فقال. (ومنه) اى من المرسل (تسميه الشئ باسم جزئه) فى هذه العبارة نوع من التسامح اى عند اطلاقه على نفس ذلك الشئ لا نفس التسميه مجازا، (كالعين) و هى الجارحه المخصوصه (فى الربيثه) و هى الشخص الرقيب و العين جزء منه. ويجب ان يكون الجزء الذى يطلق على الكل مما يكون له من بين الاجزاء مزيد اختصاص بالمعنى الذى قصد بالكل مثلا لا يجوز اطلاق اليد أو الاصبع على الربيثه (وعكسه) اى ومنه

عكس المذكور يعنى تسمية الشئ باسم كله (كالاصابع) المستعمله (فى الانامل) التى هى اجزاء من الاصابع فى قوله تعالى يجعلون اصابعهم فى آذانهم، (وتسميته) أى ومنه تسمية الشئ (باسم سببه نحو رعينا الغيث) أى النبات الذى سببه الغيث (أو) تسمية الشئ باسم (مسببه نحو امطرت السماء نباتا) أى غيثا لكون النبات مسببا عنه، واورد فى الايضاح فى امثلة تسمية السبب باسم المسبب فى قولهم فلان اكل الدم أى الديق المسببه عن الدم و هو سهو. بل هو من تسمية المسبب باسم السبب (أو ما كان عليه) أى تسمية الشئ باسم الشئ الذى كان هو عليه فى الزمان الماضى لكنه ليس عليه الآن (نحو قوله تعالى و آتوا اليتامى اموالهم)، أى الذين كانوا يتامى قبل ذلك إذ لا يتم بعد البلوغ أو تسمية الشئ باسم (ما يؤل) ذلك الشئ (إليه) فى الزمان المستقبل (نحو انى ارانى اعصر خمرا) أى عصيرا يؤل إلى الخمر (أو) تسمية الشئ باسم (محلله نحو فليدع ناديه) أى اهل ناديه الحال فيه و النادى المجلس (أو) تسمية الشئ باسم (حاله) أى باسم ما يحل فى ذلك الشئ (نحو و اما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمه الله أى فى الجنة) التى تحل

ص ٢٢١

فيها الرحمه (أو) تسمية الشئ باسم (آلته نحو واجعل لى لسان صدق فى الآخريين، أى ذكرا حسنا) و اللسان اسم لآله الذكر و لما كان فى الاخيرين نوع خفاء صرح به فى الكتاب. فان قيل قد ذكر فى مقدمه هذا الفن ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم وبعض انواع العلاقه بل اكثرها لا يفيد لزوم فكيف ذلك. قلنا ليس معنى اللزوم ههنا امتناع الانفكاك فى الذهن أو الخارج بل تلاصق و اتصال ينتقل بسببه من احدهما إلى الآخر فى الجملة وفى بعض الاحيان و هذا متحقق فى كل امرين بينهما علاقه وارتباط (والاستعاره) و هى مجاز تكون علاقه المشابهة أى قصد ان الاطلاق بسبب المشابهة فإذا اطلق المشفر على شفه الانسان فان قصد تشبيهها بمشفر الابل فى الغلط فهو استعاره وان اريد انه من اطلاق المقيد على المطلق كاطلاق المرسن على الانف من غير قصد إلى التشبيه فمجاز مرسل فاللفظ الواحد بالنسبه إلى المعنى الواحد

قد يكون استعاره و قد يكون مجازا مرسلا و الاستعاره (قد تقيد بالتحقيقه) لتمييز عن التخيليه و المكنى عنها (لتحقق معناها) أى ما عنى بها واستعملت هى فيه (حسا أو عقلا) بان يكون اللفظ قد نقل إلى امر معلوم يمكن ان ينص عليه ويشار إليه اشارة حسيه أو عقليه فالحسى (كقوله لدى اسد شاكى السلاح) أى تام السلاح (مقذف أى رجال شجاع) أى قذف به كثيرا إلى الوقائع و قيل قذف باللحم ورمى به فصار له جسامه ونباله فالاسد ههنا مستعار للرجل الشجاع و هو امر متحقق حسا (وقوله) أى و العقلى كقوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم أى الدين الحق) و هو مله الاسلام و هذا امر متحقق عقلا. قال المصنف رحمه الله فالاستعاره ما تضمن تشبيه معناه بما وضع له و المراد به معناه ما عنى باللفظ واستعمل اللفظ فيه. فعلى هذا يخرج من تفسير الاستعاره نحو زيد اسد ورأيت زيدا اسدا ومررت بزيد اسد مما يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له وان تضمن تشبيه شئ به و ذلك لانه

ص ٢٢٢

إذا كان معناه عين المعنى الموضوع له لم يصح تشبيه معناه بالمعنى الموضوع له لاستحالة تشبيه الشئ بنفسه على ان ما فى قولنا ما تضمن عبارة عن المجاز بقرينه تقسيم المجاز إلى الاستعاره و غيرها واسد فى الامثله المذكوره ليس بمجاز لكونه مستعملا فيما وضع له و فيه بحث لانا لا نسلم انه مستعمل فيما وضع له بل فى معنى الشجاع فيكون مجازا أو استعاره كما فى رأيت اسدا يرمى بقرينه حملة على زيد و لا دليل لهم على ان هذا على حذف اداة التشبيه وان التقدير زيد كاسد، واستدلّهم على ذلك بانه قد اوقع الاسد على زيد. ومعلوم ان الانسان لا يكون اسدا فوجب المصير إلى التشبيه بحذف ادائه قصدا إلى المبالغة فاسد لان المصير إلى ذلك انما يجب إذا كان اسد مستعملا فى معناه الحقيقى و اما إذا كان مجازا عن الرجل الشجاع فحملة على زيد صحيح. ويدل على ما ذكرنا ان المشبه به فى مثل هذا المقام كثيرا ما يتعلق به الجار و المجرور كقوله اسد على وفى الحروب نعامه أى مجترى، صائل على و كقوله و الطير اغربه على اى باكيه و قد

استوفينا ذلك فى الشرح، واعلم انهم قد اختلفوا فى ان الاستعارة مجاز لغوى أو عقلى فالجمهور على انها مجاز لغوى بمعنى انها لفظ استعمل فى غير ما وضع له لعلاقة المشابهة. (ودليل انها) أى الاستعارة (مجاز لغوى كونها موضوعة للمشبه به لا للمشبه و لا للاعم منهما) أى من المشبه و المشبه به فاسد فى قولنا رأيت اسدا يرمى موضوع للسبع المخصوص لا للرجل الشجاع و لا لمعنى اعم من السبع و الرجل الشجاع كالحيوان المجترى، مثلا ليكون اطلاقه عليهما حقيقة كاطلاق الحيوان على الاسد و الرجل الشجاع و هذا معلوم بالنقل عن ائمة اللغة قطعاً فاطلاقه على المشبه و هو الرجل الشجاع اطلاق على غير ما وضع له مع قرينه مانعة عن ارادة ما وضع له فيكون مجازاً لغوياً. وفى هذا الكلام دلالة على لفظ العام إذا اطلق على الخاص لا باعتبار

ص ٢٢٣

خصوصه بل باعتبار عمومه فهو ليس من المجاز فى شئ كما إذا لقيت زيدا فقلت لقيت رجلاً أو انساناً أو حيواناً بل هو حقيقة إذ لم يستعمل اللفظ الا فى معناه الموضوع له. (وقيل انها) أى الاستعارة (مجاز عقلى بمعنى ان التصرف فى امر عقلى لا لغوى لانها لما لم تطلق على المشبه الا بعد ادعاء دخوله) أى دخول المشبه (فى جنس المشبه به) بان جعل الرجل الشجاع فرداً من افراد الاسد (كان استعمالها) أى الاستعارة فى المشبه استعمالاً (فيما وضعت له) و انما قلنا انها لم تطلق على المشبه الا بعد ادعاء دخوله فى جنس المشبه به لانها لو لم تكن كذلك لما كانت استعارة لان مجرد نقل الاسم لو كانت استعارة لكانت الاعلام المنقولة استعارة و لما كانت الاستعارة ابلغ من الحقيقة إذ لا مبالغة فى اطلاق الاسم المجرد عارياً من معناه و لما صح ان يقال لمن قال رأيت اسدا و اراد به زيدا انه جعله اسدا كما لا يقال لمن سمي ولده اسدا انه جعله اسدا إذ لا يقال جعله اميراً الا و قد اثبت فيه صفة الامارة و إذا كان نقل اسم المشبه به إلى المشبه تبعاً لنقل معناه إليه بمعنى انه اثبت له معنى الاسد الحقيقى ادعاء ثم اطلق عليه اسم الاسد كان الاسد مستعملاً فيما وضع له فلا يكون مجازاً لغوياً بل عقلياً بمعنى ان العقل جعل

الرجل الشجاع من جنس الاسد وجعل ما ليس فى الواقع واقعا مجاز عقلى. (و لهذا) أى و لأن اطلاق اسم المشبه به على المشبه انما يكون بعد ادعاء دخوله فى جنس المشبه به (صح التعجب فى قوله قامت تظللنى) أى توقع الظل على. (من الشمس نفس اعز على من نفسى، قامت تظلى و من عجب، شمس) أى غلام كالشمس فى الحسن و البهاء (تظللنى من الشمس) فلو لا انه ادعى لذلك الغلام معنى الشمس الحقيقى و جعله شمسا على الحقيقة لما كان لهذا التعجب معنى إذ لا تعجب فى ان يظل انسان حسن الوجه انسانا آخر (والنهي عنه) أى و لهذا صح النهى عن التعجب فى قوله (لا تعجبوا من بلى غلالته) هى شعار يلبس تحت الثوب و تحت الدرع ايضا.

ص ٢٢٤

(قد زر از راره على القمر) تقول زررت القميص عليه ازره إذا شددت از راره عليه فلو لا انه جعله قمرا حقيقيا لما كان للنهي عن التعجب معنى لان الكتان انما يسرع إليه البلى بسبب ملابسة القمر الحقيقى لا بملابسة انسان كالقمر فى الحسن لا يقال القمر فى البيت ليس باستعارة لان المشبه مذكور و هو الضمير فى غلالته واز راره لانا نقول لا نسلم ان الذكر على هذا الوجه ينافى الاستعارة المذكورة كما فى قولنا سيف زيد فى يد اسد فان تعريف الاستعارة صادق على ذلك (ورد) هذا الدليل (بان الادعاء) أى ادعاء دخول المشبه فى جنس المشبه به (لا يقتضى كونها) أى الاستعارة (مستعملة فيما وضعت له) للعلم الضرورى بان اسدا فى قولنا رأيت اسدا يرمى مستعمل فى الرجل الشجاع و الموضوع له هو السبع المخصوص و تحقيق ذلك ان ادعاء دخول المشبه فى جنس المشبه به مبنى على انه جعل افراد الاسد بطريق التأويل قسامين: احدهما المتعارف و هو الذى له غاية الجرأة ونهاية القوة فى مثل تلك الجنة المخصوصة و الثانى غير المتعارف و هو الذى له تلك الجرأة لكن لا فى تلك الجنة المخصوصة و الهيكل المخصوص ولفظ الاسد انما هو موضوع للمتعارف فاستعماله فى غير المتعارف استعمال فى غير ما وضع له و القرينة مانعة عن ارادة المعنى المتعارف ليتعين المعنى الغير المتعارف و بهذا

يندفع ما يقال ان الاصرار على دعوى الاسديّة لرجل الشجاع ينافى نصب القرينه المانع
عن ارادة السبع المخصوص. (واما التعجب و النهى عنه) كما فى البيتين المذكورين
(فللبناء على تناسى التشبيه قضاء لحق المبالغة) ودلالة على ان المشبه بحيث لا يتميز عن
المشبه به اصلا حتى ان كل ما يترتب على المشبه به من التعجب و النهى عن التعجب
يترتب على المشبه ايضا (والاستعارة تفارق الكذب بوجهين بالبناء على التأويل) فى
دعوى دخول المشبه فى جنس المشبه به بان يجعل افراد المشبه به قسمين متعارفا و غير
متعارف كما مر و لا تأويل فى الكذب.

ص ٢٢٥

(ونصب) أى وبنصب (القرينه على ارادة خلاف الظاهر) فى الاستعارة لما عرفت انه لا بد
للمجاز من قرينه مانعه عن ارادة المعنى الحقيقى الموضوع له بخلاف الكذب فان قائله لا
ينصب فيه قرينه على ارادة خلاف الظاهر بل يبذل المجهود فى ترويح ظاهره (ولا
تكون) أى الاستعارة (علما) لما سبق من انها تقتضى ادخال المشبه فى جنس المشبه به
بجعل افراده قسمين متعارفا و غير متعارف و لا يمكن ذلك فى العلم (لمنافاته الجنسية)
لانه يقتضى التشخص و منع الاشتراك و الجنسية يقتضى العموم و تناول الافراد (الا إذا
تضمن) العلم (نوع و صفة) بواسطة اشتهاره بوصف من الاوصاف (كحاتم) المتضمن
للاتصاف بالجد و كذا و مادر بالبخل و سبحان بالفصاحة و باقل بالفهاهة. فحينئذ يجوز ان
يشبه شخص بحاتم فى الجود و يتأول فى حاتم فيجعل كأنه موضوع للجواد سواء كان
ذلك الرجل المعهود أو غيره كما مر فى الاسد. فبهذا التأويل يتناول حاتم الفرد
المتعارف و المعهود و الفرد الغير المتعارف و يكون اطلاقه على المعهود اعنى حاتما
الطايى حقيقة و على غيره ممن يتصف بالجود استعارة نحو رأيت اليوم حاتما. (وقرينتها)
يعنى ان الاستعارة لكونها مجاز لا بد لها من قرينه مانعه عن ارادة المعنى الموضوع له
وقرينتها (ما امر واحد كما فى قولك رأيت اسدا يرمى أو اكثر) أى امران أو امور يكون
كل واحد منها قرينه (كقوله وان تعافوا) أى تكررهما (العدل و الايمان، فان فى ايماننا

نيرانا) أى سيوفا تلمع كشعل النيران فتعلق قوله تعافوا بكل واحد من العدل و الايمان
قرينه على ان المراد بالنيران السيوف لدلالته على ان جواب هذا الشرط تحاربون
وتلجأون إلى الطاعة بالسيوف (أو معان ملتئمة) مربوطه بعضها ببعض يكون الجميع قرينه
لا كل واحد و بهذا ظهر فساد قول من زعم ان قوله أو اكثر شامل لقوله أو معان فلا يصح
جعله مقابلا له وقسيما (كقوله و صاعقه من نصله) أى من نصل سيف الممدوح (تنكفى
بها) من انكفاء أى انقلب و الباء للتعدي و المعنى رب نار من حد سيفه يقلبها
ص ٢٢٤

(على ارؤس الاقران خمس سحائب) أى انامله الخمس التى هى فى الجود وعموم
العطايا سحائب أى تصبها على اكفائه فى الحرب فيهلكهم بها و لما استعار السحائب
لانامل الممدوح ذكر ان هناك صاعقه و بين انها من نصل سيفه ثم قال على ارؤس
الاقران ثم قال خمس فذكر العدد الذى هو عدد الانامل فظهر من جميع ذلك انه اراد
بالسحائب الانامل (وهى) أى الاستعاره (باعتبار الطرفين) المستعار منه و المستعار له
(قسمان لان اجتماعهما) أى اجتماع الطرفين (فى شئ اما ممكن نحو احيناه) فى قوله
تعالى (أو من كان ميتا فاحييناه، أى ضالا فهدييناه) استعار الاحياء من معناه الحقيقى و هو
جعل الشئ حيا للهدايه التى هى الدلاله على طريق يوصل إلى المطلوب و الاحياء و
الهدايه مما يمكن اجتماعهما فى شئ واحد و هذا اولى من قول المصنف ان الحياه و
الهدايه مما يمكن اجتماعهما فى شئ واحد لان المستعار منه هو الاحياء لا الحياه. و انما
قال نحو احييناه لان الطرفين فى استعاره الميت للضال مما لا يمكن اجتماعهما فى شئ
إذا الميت لا يوصف بالضلال (ولتسم) الاستعاره التى يمكن اجتماع طرفيها فى شئ
(وفاقية) لما بين الطرفين من الاتفاق (واما ممتنع) عطف على اما ممكن (كاستعاره اسم
المعدوم للموجود لعدم غنائه) هو بالفتح النفع أى لانتفائه النفع فى ذلك الموجود كما
فى المعدوم و لا شك ان اجتماع الوجود و العدم فى شئ ممتنع و كذلك استعاره اسم
الموجود لمن عدم أو فقد لكن بقيت آثاره الجميله التى تحى ذكره و تديم فى الناس

اسمه (ولتسم) الاستعارة التي لا يمكن اجتماع طرفيها في شئ (عنادية) لتعاند الطرفين وامتناع اجتماعهما. (ومنها) أى من العنادية الاستعارة (التهكمية و التمليلية وهما ما استعمل في ضده) أى الاستعارة التي استعملت في ضد معناها الحقيقي (أو نقيضه لما مر) أى لتنزيل التضاد أو التناقض منزلة التناسب بواسطة تمليح أو تهكم على ما سبق تحقيقه ص ٢٢٧

في باب التشبيه (نحو فبشرهم بعذاب اليم)، أى انذرهم. استعيرت البشارة التي هي الاخبار بما يظهر سرورا في المخبر له للانذار الذي هو ضده بادخال الانذار في جنس البشارة على سبيل التهكم و الاستهزاء و كقولك رأيت اسدا وانت تريد جبانا على سبيل التمليح و الظرافة و لا يخفى امتناع اجتماع التبشير و الانذار من جهة واحدة و كذا الشجاعة و الجبن. (و) الاستعارة (باعتبار الجامع) أى ما قصد اشتراك الطرفين فيه (قسمان لانه) أى الجامع (ما داخل في مفهوم الطرفين) المستعار له و المستعار منه (نحو) قوله عليه الصلاة و السلام خير الناس رجل ممسك بعنان فرسه (كلما سمع هيعه طار إليها) أو رجل في شعفة في غنيمه يعبد الله حتى يأتيه الموت. قال جار الله الهيعه الصيحة التي تفرع منها واصلها من هاع يهيع إذا جبن و الشعفة رأس الجبل و المعنى خير الناس رجل اخذ بعنان فرسه و استعداد للجهاد في سبيل الله أو رجل اعتزل الناس و سكن في رؤس بعض الجبال في غنم له قليل يرعاهها و يكتفى بها في امر معاشه و يعبد الله حتى يأتيه الموت. استعار الطيران للعدو و الجامع داخل في مفهومهما (فان الجامع بين العدو و الطيران هو قطع المسافة بسرعة و هو داخل فيهما) أى في مفهوم العدو و الطيران الا انه في الطيران اقوى منه في العدو و الاظهر ان الطيران هو قطع المسافة بالجنح و السرعة لازمة له في الاكثر لا داخله في مفهومه فالاولى ان يمثل باستعارة التقطيع الموضوع لازالة الاتصال بين الاجسام الملتزقة بعضها ببعض لتفريق الجماعة و ابعاد بعضها عن بعض في قوله تعالى و قطعناهم في الارض امما و الجامع ازالة الاجتماع الداخلة في مفهومهما و هي في القطع اشد، و الفرق بين هذا و بين اطلاق المرسلين على الانف مع ان في كل من

المرسن و التقطيع خصوص وصف ليس فى الانف وتفريق الجماعة هو ان

ص ٢٢٨

خصوص الوصف الكائن فى التقطيع مرعى وملحوظ فى استعارته لتفريق الجماعة بخلاف خصوص الوصف فى المرسن والحاصل ان التشبيه ههنا منظور بخلافه ثمه. فان قلت قد تقرر فى غير هذا الفن ان جزء الماهية لا يختلف بالشدة والضعف فيكف يكون جامعا والجامع يجب ان يكون فى المستعار منه اقوى. قلت امتناع الاختلاف انما هو فى الماهية الحقيقية والمفهوم لا يجب ان يكون ماهية حقيقية بل قد يكون امرا مركبا من امور بعضها قابل للشدة والضعف فيصح كون الجامع داخلا فى مفهوم الطرفين مع كونه فى احد المفهومين اشد واقوى الا ترى ان السواد جزء من مفهوم الاسود اعنى المركب من السواد والمحل مع اختلافه بالشدة والضعف (واما غير داخل) عطف على اما داخل (كما مر) من استعارة الاسد للرجل الشجاع والشمس للوجه المتهلل ونحو ذلك لظهور ان الشجاعة عارض للاسد لا داخل فى مفهومه، وكذا التهلل للشمس. (وايضا) للاستعارة تقسيم آخر باعتبار الجامع وهو انها (اما عامية وهى المبتدلة لظهور الجامع فيها نحو رأيت اسدا يرمى أو خاصية وهى الغريبة) التى لا يطلع عليها الا الخاصة الذين اوتوا اذنها به ارتفعوا عن طبقة العامة. (والغرابة قد تكون فى نفس الشبه) بان يكون تشبيها فيه نوع غرابة (كما فى قوله) فى وصف الفرس بانه مؤدب وانه إذا نزل صاحبه عنه والقى عنانه فى قربوس سرجه وقف مكانه إلى ان يعود إليه (وإذا احتبى قربوسه) أى مقدم سرجه (بعنانه، علك الشكيم إلى انصراف الزائر) الشكيم والشكيمه هى الحديد المعترضة فى فهم الفرس. واراد بالزائر نفسه شبه هيئة وقوع العنان فى موقعه من قربوس السرج ممتدا إلى جانبى فم الفرس بهيئة وقوع الثوب فى موقعه من ركبتى المحتبى ممتدا إلى جانبى ظهره ثم استعار الاحتباء وهو ان يجمع الرجل ظهره وساقيه يثوب أو غيره لوقوع العنان فى قربوس السرج فجاءت الاستعارة غريبة لغرابة التشبيه.

ص ٢٢٩

(وقد تحصل) أى الغرابة (بتصرف فى) الاستعارة (العامية كما فى قوله) اخذنا باطراف الاحاديث بيننا، (وسالت باعناق المطى الاباطح) جمع ابطح و هو مسيل الماء فيه دقاق الحصى استعار سيلان السيول الواقعة فى الاباطح لسير الابل سيرا حثيثا فى غاية السرعة المشتملة على لين وسلاسة و الشبه فيها ظاهر عامى لكن قد تصرف فيه بما افاد اللطف و الغرابة (إذ اسند الفعل) اعنى سالت (إلى الاباطح دون المطى) واعناقها حتى افاد انه امتلأت الاباطح من الابل كما فى قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا، (أو ادخل الاعناق فى السير) لان السرعة و البطؤ فى سير الابل يظهر ان غالبا فى الاعناق ويتبين امرهما فى الهوادى وسائر الاجزاء تستند إليها فى الحركة وتتبعها فى الثقل و الخفة. (و) الاستعارة (باعتبار الثلاثة) المستعار منه و المستعار له و الجامع (سته اقسام). لان المستعار منه و المستعار له اما حسيان أو عقليان أو المستعار منه حسى و المستعار له عقلى أو بالعكس تصير اربعة و الجامع فى الثلاثة الاخيرة عقلى لا غير لما سبق فى التشبيه لكنه فى القسم الاول اما حسى أو عقلى أو مختلف فتصير ستة و الى هذا اشار بقوله (لان الطرفين ان كانا حسين فالجامع اما حسى نحو قوله تعالى فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار. فان المستعار منه ولد البقرة و المستعار له الحيوان الذى خلقه الله تعالى من حلى القبط) التى سبكتها نار السامرى عند القائه فى تلك الحلى التربة التى اخذها من موطىء فرس جبريل عليه السلام. (والجامع الشكل) فان ذلك الحيوان كان على شكل ولد البقرة (والجميع) من المستعار منه و المستعار له و الجامع (حسى) أى مدرك بالبصر (واما عقلى نحو وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فان المستعار منه) معنى السلخ و هو (كشط الجلد عن نحو الشاة و المستعار له كشف الضوء عن مكان الليل) و هو موضع القاء ظله (وهما حسيان و الجامع ما يعقل من ترتب امر على آخر) أى حصوله عقيب حصوله

ص ٢٣٠

دائما أو غالبا كترتب ظهور اللحم على الكشط وترتب ظهور الظلمة على كشف الضوء عن مكان الليل و الترتب امر عقلى. وبيان ذلك ان الظلمة هى الاصل و النور فرع طار

عليها يسترها بضوئه فإذا غربت الشمس فقد سلخ النهار من الليل أى كشط وازيل كما يكشف عن الشئ الشئ الطارى عليه السا؟ له فجعل ظهور الظلمة بعد ذهاب ضوء النهار بمنزلة ظهور المسلوخ بعد سلخ اهابه عنه وحينئذ صح قوله تعالى فإذا هم مظلّمون، لان الواقع عقيب اذهاب الضوء عن مكان الليل هو الاظلام و اما على ما ذكر فى المفتاح من ان المستعار له ظهور النهار من ظلمة الليل ففيه اشكال لان الواقع بعده انما هو الابصار دون الاظلام. وحاول بعضهم التوفيق بين الكلامين بحمل كلام صاحب المفتاح على القلب أى ظهور ظلمة الليل من النهار أو بان المراد من الظهور التمييز أو بان الظهور بمعنى الزوال كما فى قول الحماسى و ذلك عاريا ابن ريطه ظاهر. وفى قول ابى ذؤيب وتلك شكاه ظاهر عنك عارها. أى زائل وذكر العلامة فى شرح المفتاح ان السلخ قد يكون بمعنى النزع مثل سلخت الاهداب عن الشاه و قد يكون بمعنى الاخراج نحو سلخت الشاه عن الاهداب فذهب صاحب المفتاح إلى الثانى و صح قوله تعالى فإذا هم مظلّمون بالفاء لان التراخى وعدمه مما يختلف باختلاف الامور و العادات و زمان النهار وان توسط بين اخراج النهار من الليل وبين دخول الظلام لكن لعظم شان دخول الظلام بعد اضائه النهار و كونه مما ينبغى ان يحصل الا فى اضعاف ذلك الزمان من الليل عد الزمان قريبا وجعل الليل كأنه يفاجئهم عقيب اخراج النهار من الليل بلا مهلة. وعلى هذا حسن إذا المفاجاه كما يقال اخرج النهار من الليل ففاجاه دخول الليل. ولو جعلنا السلخ بمعنى النزع وقلنا نزع ضوء الشمس عن الهواء ففجاه

ص ۲۳۱

الظلام لم يستقم أو لم يحسن كما إذا قلنا كسرت الكوز ففاجاه الانكسار فلا يجوز ذلك. (واما مختلف) بعضه حسى وبعضه عقلى (كقولك رأيت شمسا وانت تريد انسانا كالشمس فى حسن الطلعة) و هى حسى (ونباهه الشان) و هى عقليه (والا) عطف على قوله وان كانا حسيين أى وان لم يكن الطرفان حسيين (فهما) أى الطرفان (اما عقليان نحو قوله تعالى من بعثنا من مرقدنا. فان المستعار منه الرقاد) أى النوم على ان يكون المرقد

مصدرا ميميا وتكون الاستعارة اصيلية أو على انه بمعنى المكان الا انه اعتبر التشبيه في المصدر لان المقصود بالنظر في اسم المكان وسائر المشتقات انما هو في المعنى القائم بالذات لا نفس الذات واعتبار التشبيه في المقصود الالهم اولى وستسمع لهذا زيادة تحقيق في الاستعارة التبعية. (والمستعار له الموت و الجامع عدم ظهور الفعل و الجميع عقلى) و قيل عدم ظهور الافعال في المستعار له اعنى الموت اقوى و من شرط الجامع ان يكون المستعار منه اقوى فالحق ان الجامع هو البعث الذى هو فى النوم اظهر و اشهر و اقوى لكونه مما لا شبهة فيه لاحد و قرينه الاستعارة هى كون هذا الكلام كلام الموتى مع قوله هذا ما وعد الرحمن و صدق المرسلون. (واما مختلفان) أى احد الطرفين حسى و الآخر عقلى (والحسى هو المستعار منه نحو قوله تعالى فاصدع بما تؤمر، فان المستعار منه كسر الزجاج و هو حسى و المستعار له التبليغ و الجامع التأثير وهما عقليان) و المعنى ابن الامر ابانه أى لا تمنحى كما لا يلتئم صدع الزجاجه (واما عكس ذلك) أى الطرفان مختلفان و الحسى هو المستعار له (نحو قوله تعالى انا لما طغى الماء حملناكم فى الجارية. فان المستعار له كثرة الماء و هو حسى و المستعار منه الكثير و الجامع الاستعلاء المفرط وهما عقليان و) الاستعارة (باعتبار اللفظ) المستعار (قسمان لانه) أى اللفظ المستعار (ان كان اسم جنس) حقيقة أو تأويلا كما فى الاعلام المشتهرة

ص ٢٣٢

بنوع و صفيه (فاصلية) أى فالاستعارة اصيلية (كاسد) إذا استعير للرجل الشجاع (وقتل) إذا استعير للضرب الشديد الاول اسم عين و الثانى اسم معنى (والافتبعية) أى وان لم يكن اللفظ المستعار اسم جنس فالاستعارة تبعية (كالفعل و ما يشتق منه) مثل اسمى الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة و غير ذلك (والحرف) و انما كانت تبعية لان الاستعارة تعتمد التشبيه و التشبيه يقتضى كون المشبه موصوفا بوجه الشبه أو بكونه مشاركا للمشبه به فى وجه الشبه و انما يصلح للموصوفية الحقائق اى الامور المتقررة الثابتة كقولك جسم ابيض و بياض صاف دون معانى الافعال و الصفات المشتقة منها لكونها متجددة غير

متقررة بواسطة دخول الزمان فى مفهوم الافعال وعروضه للصفات دون الحروف و هو ظاهر كذا ذكره و فيه بحث لان هذا الدليل بعد استقامته لا يتناول اسم الزمان و المكان و الالة لانها تصلح للموصوفية وهم ايضا صرحوا بان المراد بالمشتقات هو الصفات دون اسم الزمان و المكان و الالة فيجب ان تكون الاستعارة فى اسم الزمان و نحو اصلية بان يقدر التشبيه فى نفسه لا فى مصدره و ليس كذلك للقطع باننا اذا قلنا هذا مقتل فلان للموضع الذى ضرب فيه ضربا شديدا أو مرقد فلان لقبره فان المعنى على تشبيه الضرب بالقتل و الموت بالرقاد وان الاستعارة فى المصدر لا فى نفس المكان بل التحقيق ان الاستعارة فى الافعال وجميع المشتقات التى يكون القصد بها إلى المعانى القائمة بالذوات تبعية لان المصدر الدال على المعنى القائم بالذات هو المقصود الالهم الجدير بان يعتبر فيه التشبيه و الا لذكرت الالفاظ الدالة على نفس الذوات دون ما يقوم بها من الصفات (فالتشبيه فى الاولين) أى فى الفعل و ما يشتق منه (المعنى المصدر وفى الثالث) أى الحرف (لمتعلق معناه) أى لما تعلق به معنى الحرف. قال صاحب المفتاح المراد بمتعلقات معانى الحروف ما يعبر بها عنها عند تفسير معانيها مثل قولنا من معناها ابتداء الغاية وفى معناها الظرفية وكى معناها الغرض فهذه ليست معانى الحروف والا لما كانت حروفا بل اسماء لان الاسمية

ص ٢٣٣

و الحرفية انما هى باعتبار المعنى و انما هى متعلقات لمعانيها أى إذا افادت هذه الحروف معانى ترجع تلك المعانى إلى هذه بنوع استلزام. فقول المصنف فى تمثيل متعلق معنى الحروف (كالمجرور فى قولنا زيد فى نعمة) ليس بصحيح. و إذا كان التشبيه لمعنى المصدر و لمتعلق معنى الحروف (فيقدر) التشبيه (فى نطقت الحال و الحال ناطقة بكذا للدلالة بالنطق) أى يجعل دلالة الحال مشبها ونطق الناطق مشبها به ووجه الشبه ايضاح المعنى و ايصاله إلى الذهن ثم يستعار للدلالة لفظ النطق ثم يشتق من النطق المستعار الفعل و الصفة فتكون الاستعارة فى المصدر اصلية وفى الفعل و الصفة تبعية وان اطلق

النطق وعلى الدلالة لا باعتبار التشبيه بل باعتبار ان الدلالة لازمة له يكون مجازا مرسلا و قد عرفت انه لا امتناع فى ان يكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد استعارة ومجازا مرسلا باعتبار العلاقتين (و) يقدر التشبيه (فى لام التعليل نحو قوله تعالى فالتقطه) أى موسى عليه السلام (آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا للعداوة) أى يقدر التشبيه للعداوة (والحزن) الحاصلين (بعد الالتقاط بعلمته) أى علة الالتقاط (الغائية) كالمحبة و التبنى فى الترتب على الالتقاط و الحصول بعده ثم استعمل فى العداوة و الحزن ما كان حقه ان يستعمل فى العلة الغائية فتكون الاستعارة فيها تبعا للاستعارة فى المجرور و هذا الطريق مأخوذ من كلام صاحب الكشاف ومبنى على ان متعلق معنى اللام هو المجرور على ما سبق. لكنه غير مستقيم على مذهب المصنف فى الاستعارة المصرحة لان المتروك يجب ان يكون هو المشبه سواء كانت الاستعارة اصلية أو تبعية. وعلى هذا الطريق المشبه اعنى العداوة و الحزن مذکور لا متروك. بل تحقيق استعارة التبعية ههنا انه شبه ترتب العداوة و الحزن على الالتقاط بترتب علمته الغائية عليه ثم استعمل فى المشبه اللام الموضوعه للمشبه به اعنى ترتب

ص ٢٣٤

علة الالتقاط الغائية على فجرت الاستعارة اولا فى العلية و الفرضية و تبعيتها فى اللام كما مر فى نطق الحال فصار حكم اللام حكم الاسد حيث استعيرت لما يشبه العلية و صار متعلق معنى اللام هو العلية و الفرضية لا المجرور على ما ذكره المصنف سهوا. وفى هذا المقام زيادة تحقيق اوردناها فى الشرح (ومدار قرينتها) أى قرينه الاستعارة التبعية (فى الاولين) أى فى الفعل و ما يشتق منه (على الفاعل نحو نطق الحال) بكذا فان النطق الحقيقى لا يسند إلى الحال (أو المفعول نحو) جمع الحق لنا فى امام (قتل البخل واحى السماحا) فان القتل و الاحياء الحقيقين لا يتعلقان بالبخل و الجود (ونحو نقرهم لهذميات نقد بها) ما كان خاط عليهم كل زراد. للهدما من الاسنة القاطع فاراد بلهذميات طعنات منسوبة إلى الاسنة القاطعة أو اراد نفس الاسنة و النسبة للمبالغة كاحمرى و القد

القطع وزرد الدرع وسردها نسجها فالمفعول الثانى اعنى لهذميات قرينه على ان نقريهم
استعاره (أو المجرور نحو فبشرهم بعذاب اليم)، فان ذكر العذاب قرينه على ان بشر
استعاره تبعيه تهكميه. و انما قال ومدار قرينتها على كذا لان القرينه لا تنحصر فيما ذكر
بل قد تكون حالیه كقولك قتلت زيدا إذا ضربته ضربا شديدا (و الاستعاره باعتبار
آخر) غير اعتبار الطرفين و الجامع و اللفظ (ثلثه اقسام) لانها اما ان لم تقترن بشئ يلائم
المستعار له و المستعار منه أو تقترن بما يلائم المستعار له أو تقترن بما يلائم المستعار منه.
الاول (مطلقه و هى ما لم تقترن بصفه و لا تفریح) أى تفریح كلام مما يلائم المستعار له و
المستعار منه نحو عندى اسد (والمراد) بالصفه (المعنويه) التى هى معنى قائم بالغير (لا
النعته) النحوى الذى هو احد التوابع. (و) الثانى (مجرده و هى ما قرن بما يلائم المستعار
له كقوله غمر الرداء) أى كثير العطاء استعار الرداء للعطاء لانه يصون عرض صاحبه كما
يصون الرداء ما يلقى عليه.

ص ۲۳۵

ثم وصفه بالغمر الذى يناسب العطاء دون الرداء تجريدا للاستعاره و القرينه سياق الكلام
اعنى قوله (إذا تبسم ضاحكا) أى شارعا فى الضحك آخذا فيه. و تمامه غلقت بضحكته
رقاب المال أى إذا تبسم غلقت رقاب امواله فى ايدى السائلين. يقال غلق الرهن فى يد
المرتهن إذا لم يقدر على انفكاكه. (و) الثالث (مرشحه و هى ما قرن بما يلائم المستعار
منه نحو اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم) استعير الاثراء
للاستبدال و الاختيار. ثم فرع عليها ما يلائم الاثراء من الربح و التجاره (وقد يجتمعان)
أى التجريد و الترشيح (كقوله لدى اسد شاكى السلاح) هذا تجريد لانه وصف بما يلائم
المستعار له اعنى الرجل الشجاع (مقذف له لبد اظفاره لم تقلم) هذا ترشيح لان هذا
الوصف مما يلائم المستعار منه اعنى الاسد الحقيقى و اللبد جمع لبده و هى ما تلبد من
شعر الاسد على منكبيه و الثقليم مبالغه القلم و هو القطع (والترشيح ابلغ) من الاطلاق و
التجريد و من جمع التجريد و الترشيح (لا شتماله على تحقيق المبالغه) فى التشبيه لان فى

الاستعارة مبالغة في التشبيه فترشيحها بما يلائم المستعار منه تحقيق ذلك وتقوية له (ومبناه) أى مبنى الترشيح (على تناسى التشبيه) وادعاء ان المستعار له نفس المستعار منه لا شئ شبيه به (حتى انه يبنى على علو القدر) الذى يستعار له علو المكان (ما يبنى على علو المكان كقوله ويصعد حتى يظن الجهول بان له حاجة فى السماء) استعار الصعود لعلو القدر و الارتقاء فى مدارج الكمال ثم بنى عليه ما يبنى على علو المكان و الارتقاء إلى السماء من ظن الجهول ان له حاجة فى السماء. وفى لفظ الجهول زيادة مبالغة فى المدح لما فيه من الاشارة إلى ان هذا انما يظنه الجهول و اما العاقل فيعرف انه لا حاجة له فى السماء لا تضافه بسائر الكمالات و هذا المعنى مما خفى على بعضهم فتوهم ان فى البيت تقصيرا فى وصف علوه حيث اثبت هذا الظن للكامل الجهل بمعرفة الاشياء (و نحو) أى مثل البناء على علو

ص ٢٣٦

القدر ما يبنى على علو المكان لمتناسى التشبيه (ما مر من التعجب) فى قوله قامت تظللنى و من عجب شمس تظللنى من الشمس (والنهي عنه) أى عن التعجب فى قوله لا تعجبوا من بلى غلالته قد زر ازراه على القمر. إذ لو لم يقصد تناسى التشبيه وانكاره لما كان للتعجب و النهى عنه جهة على ما سبق، ثم اشار إلى زيادة تقرير لهذا الكلام فقال (وإذا جاز البناء على الفرع) أى المشبه به (من الاعتراف بالاصل) أى المشبه و ذلك لان الاصل فى التشبيه وان كان هو المشبه به من جهة انه اقوى واعرف الا ان المشبه هو الاصل من جهة ان الغرض يعود إليه وانه المقصود فى الكلام بالنفى و الاثبات (كما فى قوله هى الشمس مسكنها فى السماء فعز) امر من عزاه حملة على العزاء و هو الصبر (الفؤاد عزاء جميلا فلن تستطيع) انت (إليها) أى إلى الشمس الصعود و لن تستطيع الشمس (اليك النزولا) و العامل فى إليها و اليك هو المصدر بعد هما ان جوزنا تقديم الظرف على المصدر و الا فمحذوف يفسره الظاهر. فقوله هى الشمس تشبيه لا استعارة وفى التشبيه اعتراف بالمشبه ومع ذلك فقد بنى الكلام على المشبه به اعنى الشمس و هو

واضح. فقولته و إذا جاز البناء شرط جوابه قوله (فمع جرده) أى جحد الاصل كما فى الاستعارة البناء على الفرع (اولى) بالجواز لانه قد طوى فيه ذكر المشبه اصلا وجعل الكلام خلوا عنه ونقل الحديث إلى المشبه به و قد وضع فى بعض اشعار العجم النهى عن التعجب من التصريح باداء التشبيه. وحاصله لا تعجبوا من قصر ذوائبه فانها كالليل ووجهه كالربيع و الليل فى الربيع مائل إلى القصر. وفى هذا المعنى من الغرابة و الملاحه بحيث لا يخفى. (واما) المجاز (المركب فهو اللفظ المستعمل فيما شبه به معناه الاصلى) أى بالمعنى الذى يدل عليه ذلك اللفظ بالمطابقه (تشبيه التمثيل) و هو ما يكون وجهه منتزعا من متعدد واحترز بهذا على الاستعارة فى المفرد (للمبالغه) فى التشبيه (كما

ص ٢٣٧

يقال للمتردد فى امرانى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى) شبه صورة تردده فى ذلك الامر بصورة تردد من قام ليذهب فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا وتارة لا يريد فيؤخر اخرى. فاستعمل فى الصورة الاولى الكلام الدال بالمطابقه على الصورة الثانية ووجه الشبه و هو الاقدام تارة و الاحجام اخرى منتزع من عدة امور كما ترى. (وهذا) المجاز المركب (يسمى التمثيل) لكون وجهه منتزعا من متعدد (على سبيل الاستعارة) لانه قد ذكر فيه المشبه به و اريد المشبه كما هو شان الاستعارة. (وقد يسمى التمثيل مطلقا) من غير تقييد بقولنا على سبيل الاستعارة ويمتاز عن التشبيه بان يقال له تشبيه تمثيل أو تشبيه تمثيلى. وفى تخصيص المجاز المركب بالاستعارة نظر لانه كما ان المفردات موضوعه بحسب الوضع الشخصى فالمركبات موضوعه بحسب النوع فإذا استعمل المركب فى غير ما وضع له فلا بد من ان يكون ذلك بعلاقة فان كانت هى المشابهة فاستعارة و الا فغير استعارة و هو كثير فى الكلام كالجمل الخبرية التى لم تستعمل فى الاخبار (ومتى فشا استعماله) أى المجاز المركب (كذلك) أى على سبيل الاستعارة (يسمى مثلا و لهذا) أى ولكون المثل تمثيلا فشا استعماله على سبيل الاستعارة (لا تغير الامثال) لان الاستعارة يجب ان يكون لفظ المشبه به المستعمل فى المشبه. فلو غير المثل لما كان لفظ المشبه به

بعينه فلا يكون استعارة فلا يكون مثلا و لهذا لا يلتفت فى الامثال إلى مضاربها تذكيرا
وتأنيثا وافرادا وتثنية وجمعا بل انما ينظر إلى مواردها كما يقال للرجل بالصيف ضعيت
اللبن بكسر تاء الخطاب لانه فى الاصل للامراه

ص ٢٣٩

فصل فى بيان الاستعارة بالكناية و الاستعارة التخيلية

ولما كانتا عند المصنف امرين معنويين غير داخلين فى تعريف المجاز اورد لهما على
حدة ليستو فى المعانى التى يطلق عليها لفظ الاستعارة فقال (قد يضم التشبيه فى النفس
فلا يصرح بشئ من اركانه سوى المشبه) و اما وجوب ذكر المشبه به فانما هو فى التشبيه
المصطلح عليه، و قد عرفت انه غير الاستعارة بالكناية. (ويدل عليه) أى على ذلك التشبيه
المضمرة فى النفس (بان يثبت للمشبه امر مختص بالمشبه به) من غير ان يكون هناك امر
متحقق حسا أو عقلا يطلق عليه اسم ذلك الامر (فيسمى التشبيه) المضمرة فى النفس
(استعارة بالكناية أو مكنيا عنها) اما الكناية فلانه لم يصرح به بل انما دل عليه بذكر
خواصه ولوازمه و اما الاستعارة فمجرد تسمية خالية عن المناسبة (و) يسمى (اثبات ذلك
الامر) المختص بالمشبه به (للمشبه استعارة تخيلية) لانه قد استعير للمشبه ذلك الامر
الذى يختص بالمشبه به وبه يكون كمال المشبه به أو قوامه فى وجه الشبه ليخيل ان
المشبه من جنس المشبه به (كما فى قول الهذلى و إذا المنية انشب) أى عقلت (اظفارها)
الفيت كل تميمه لا تنفع. التميمه الخرزة التى تجعل معاذة أى تعويدا أى إذا علق الموت
مخلبه فى شئ ليذهب به بطلت عنده الحيل (شبه) الهذلى فى نفسه (المنية بالسبع فى
اغتيال النفوس بالقهر و الغلبة من غير تفرقة بين نفاع و ضرار) و لا رقة لمرحوم و لا بقيا
على ذى فضيلة (فأثبت لها) أى للمنية (الاظفار التى لا يكمل ذلك) الاغتيال (فيه) أى
فى السبع (بدونها) تحقيقا للمبالغة فى التشبيه. فتشبيه المنية بالسبع استعارة بالكناية و اثبات
الاظفار لها استعارة تخيلية (و كما فى قول الاخر ولئن نطقت بشكر برك مفصحا، فلسان
حالى بالشكايه انطق.

شبه الحال بانسان متكلم فى الدلالة على المقصود) و هو استعارة بالكناية (فأثبت لها) أى للحال (اللسان الذى به قوامها) أى قوام الدلالة (فيه) أى فى الانسان المتكلم و هذا الاثبات استعارة تخيلية، فعلى هذا كل من لفظى الاظفار و المنية حقيقة مستعملة فى معناها الموضوع له و ليس فى الكلام مجاز لغوى و الاستعارة بالكناية و الاستعارة التخيلية فعلان من افعال المتكلم متلا زمان إذ التخيلية يجب ان تكون قرينه للمكنية البتة و المكنية يجب ان تكون قرينتها تخيلية البتة فمثل قولنا اظفار المنية المشبهة بالسبع اهلكت فلانا يكون ترشيحا للتشبيه كما ان اطولكن فى قوله عليه السلام اسرعكن لحوقابى اطولكن يداى نعمة ترشيح للمجاز. هذا ولكن تفسير الاستعارة بالكناية بما ذكره المصنف شئ لا مستند له فى كلام السلف و لا هو مبنى على مناسبة لغوية و معناها المأخوذ من كلام السلف هو ان لا يصرح بذكر المستعار بل بذكر رديفه و لازمه الدال عليه فالمقصود بقولنا اظفار المنية استعارة السبع للمنية كاستعارة الاسد للرجل الشجاع. الا انا لم نصرح بذكر المستعار اعنى السبع بل اقتصرنا على ذكر لازمه و هو الاظفار لينتقل منه إلى المقصود كما هو شان الكناية فالمستعار هو لفظ السبع الغير المصرح به و المستعار منه هو الحيوان المفترس و المستعار له هو المنية. قال صاحب الكشاف ان من اسرار البلاغة ولطائفها ان يسكتوا عن ذكر الشئ المستعار ثم يرمزوا إليه بذكر شئ من روادفه فينبهوا بذلك الرمز على مكانه نحو شجاع يفترس افتراسه. ففيه تنبيه على ان الشجاع اسد. هذا كلامه و هو صريح فى ان المستعار هو اسم المشبه به المتروك صريحا المرموز إليه بذكر لوازمه، وسيجئ الكلام على ما ذكره السكاكى (وكذا قول زهير صحا) أى سلا مجازا من الصحو خلاف السكر (القلب عن سلمى واقصر باطله،).

يقال اقصر عن الشئ إذا اقلع عنه أى تركه وامتنع عنه أى امتنع باطله عنه وتركه بحاله (وعرى افراس الصبا ورواحله اراد) زهير (ان يبين انه ترك ما كان يرتكبه زمن المحبة

من الجهل و الغى و اعرض عن معاودته فبطلت آلاته) الضمير فى معاودته و آلاته لما كان يرتكبه (فشبهه) زهير فى نفسه (الصبا بجهة من جهات المسير كالحج و التجارة قضى منها) أى من تلك الجهة (الوطر فاهملت آلاتها) ووجه الشبه الاشتغال التام وركوب المسالك الصعبة فيه غير مبال بمهلكة و لا محترز عن معركة، و هذا التشبيه المضمرة فى النفس استعارة بالكناية. (فأثبت له) أى للصبا بعض ما يختص تلك الجهة اعنى (الافراس و الرواحل) التى بها قوام جهة المسير و السفر. فاثبات الافراس و الرواحل استعارة (فالصبا) على هذا التقدير (من الصبوة بمعنى الميل إلى الجهل و الفتوة) يقال صبا يصبو صبوا أى مال إلى الجهل و الفتوة كذا فى الصحاح لامن الصباء بالفتح و المد يقال صبى صباء مثل سمع سماعا أى لعب مع الصبيان. (ويحتمل انه) أى زهير (اراد) بالافراس و الرواحل (دواعى النفوس و شهواتها و القوى الحاصلة لها فى استيفاء اللذات أو اراد بها الاسباب التى قلما تتأخذ فى اتباع الغى الا اوان الصبا) و عنفوان الشباب مثل المال و المنال و الاخوان و الاعوان (فتكون الاستعارة) أى استعارة الافراس و الرواحل (تحقيقية) لتحقق معناها عقلا إذا اريد بهما الدواعى و حسا إذا اريد بهما اسباب اتباع الغى من المال و المنال مثل المصنف امثلة الاول ما تكون التخيلية اثبات ما به كمال المشبه به و الثانى ما تكون اثبات ما به قوام المشبه به و الثالث ما يحتمل التخيلية و التحقيقية.

ص ٢٤٣

(فصل) فى مباحث من الحقيقة و المجاز و الاستعارة بالكناية و الاستعارة التخيلية وقعت فى المفتاح مخالفة لما ذكره المصنف و الكلام عليها (عرف السكاكى الحقيقة اللغوية) أى غير العقلية (بالكلمة المستعملة فيما وضعت هى له من غير تأويل فى الوضع و احترز بالقيد الاخير) و هو قوله من غير تأويل فى الوضع (عن الاستعارة على اصح القولين) و هو القول بان الاستعارة مجاز لغوى لكونها مستعملة فى غير الموضوع له الحقيقى فيجب الاحتراز عنها، و اما على القول بانها مجاز عقلى و اللفظ مستعمل فى معناه اللغوى فلا يصح الاحتراز عنها (فانها) أى انما وقع

الاحتراز بهذا القيد عن الاستعارة لانها (مستعملة فيما وضعت له بتأويل) و هو ادعاء دخول المشبه فى جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا و غير متعارف. (وعرف) السكاكى (المجاز اللغوى بالكلمة) فى غير ما هى موضوعه له بالتحقيق استعمالا فى الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينه مانعه عن ارادة معناها فى ذلك النوع و قوله بالنسبة متعلق بالغير و اللام فى الغير للعهد أى المستعملة فى معنى غير المعنى الذى الكلمة موضوعه له فى اللغة أو الشرع غيرا بالنسبة إلى نوع حقيقة تلك الكلمة حتى لو كان نوع حقيقتها لغويا يكون الكلمة قد استعملت فى غير معناها اللغوى فيكون مجازا لغويا. وعلى هذا القياس و لما كان هذا القيد بمنزلة قولنا فى اصطلاح به التخاطب مع كون هذا اوضح وادل على المقصود اقام المصنف مقام اخذا بالحاصل من كلام السكاكى فقال (فى غير ما وضعت له بالتحقيق فى اصطلاح به التخاطب مع قرينه مانعه عن ارادته) أى ارادة معناها فى ذلك الاصطلاح. (واتى) السكاكى (بقيد التحقيق) حيث قال موضوعه له بالتحقيق

ص ٢٤٤

(لتدخل) فى تعريف المجاز (الاستعارة) التى هى مجاز لغوى (على ما مر) من انها مستعملة فيما وضعت له بالتأويل لا بالتأويل لا بالتحقيق، فلو لم يقيد الوضع بالتحقيق لم تدخل هى فى التعريف لانها ليست مستعملة فى غير ما وضعت له بالتأويل. و ظاهر عبارة صاحب المفتاح ههنا فاسد لانه قال و قولى بالتحقيق احتراز عن ان لا تخرج الاستعارة و ظاهر ان الاحتراز انما هو عن خروج الاستعارة لا عن عدم خروجها فيجب ان تكون لا زائدة لا زائدة أو يكون المعنى احترازا لثلا تخرج الاستعارة (ورد) ما ذكره السكاكى (بان الوضع) و ما يشتق منه كالموضوعه مثلا (إذا اطلق لا يتناول الوضع بتأويل). لان السكاكى نفسه قد فسر الوضع بتعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه و قال و قولى بنفسه احتراز عن المجاز المعين بازاء معناه بقرينه و لا شك ان دلالة الاسد على الرجل الشجاع انما هو بالقرينه فحينئذ لا حاجة إلى تقييد ذلك الوضع فى تعريف الحقيقة بعدم التأويل وفى

تعريف المجاز بالتحقيق. اللهم الا ان يقصد زيادة الايضاح لا تميم الحد. ويمكن
الجواب بان السكاكي لم يقصد ان مطلق الوضع بالمعنى الذى ذكره يتناول الوضع
بالتأويل بل مراده انه قد عرض للفظ الوضع اشتراك بين المعنى المذكور وبين الوضع
بالتأويل كما فى الاستعارة فقيده بالتحقيق ليكون قرينه على ان المراد بالوضع معناه
المذكور لا المعنى الذى يستعمل فيه احيانا و هو الوضع بالتأويل و بهذا يخرج الجواب
عن سؤال آخر و هو ان يقال لو سلم تناول الوضع للوضع بالتأويل فلا تخرج الاستعارة
ايضا لانه يصدق عليها انها مستعملة فى غير ما وضعت له فى الجملة اعنى الوضع
بالتحقيق إذ غاية ما فى الباب ان الوضع يتناول الوضع بالتحقيق و التأويل لكن لا جهة
لتخصيصه بالوضع بالتأويل فقط حتى تخرج الاستعارة البتة. (و) رد ايضا ما ذكره (بان
التقييد باصطلاح به التخاطب) أو ما يؤدي معناه (كما لا بد منه فى تعريف المجاز)
ليدخل فيه نحو لفظ الصلاة إذا استعمله الشارع

ص ٢٤٥

فى الدعاء مجازا كذلك (لا بد منه فى تعريف الحقيقة) ايضا ليخرج عنه نحو هذا اللفظ
لانه مستعمل فيما وضع له فى الجملة وان لم يكن ما وضع له فى هذا الاصطلاح. ويمكن
الجواب بان قيد الحيثية مراد فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات و
الاضافات و لا يخفى ان الحقيقة و المجاز كذلك لان الكلمة الواحدة بالنسبة إلى المعنى
الواحد قد تكون حقيقة و قد تكون مجازا بحسب وضعين مختلفين فالمراد ان الحقيقة
هى الكلمة المستعملة فيما هى موضوعه له من حيث انها موضوعه له لا سيما ان تعليق
الحكم بالوصف مفيد لهذا المعنى كما يقال الجواد لا يخيب سائله أى من حيث انه
جواد. وحينئذ يخرج عن التعريف مثل لفظ الصلاة المستعمل فى عرف الشرع فى الدعاء
لان استعماله فى الدعاء ليس من حيث انه موضوع الدعاء بل من حيث ان الدعاء جزء
من الموضوع له، و قد يجاب بان قيد اصطلاح به التخاطب مراد فى تعريف الحقيقة لكنه
اكتفى بذكره فى تعريف المجاز لكون البحث عن الحقيقة غير مقصود بالذات فى هذا

الفن وبان اللام فى الوضع للعهد أى الواضع الذى وقع به التخاطب فلا حاجة إلى هذا القيد وفى كليهما نظر. واعترض أيضا على تعريف المجاز بأنه يتناول الغلط لأن الفرس فى خذ هذا الفرس مشيرا إلى كتاب بين يديه مستعمل فى غير ما وضع له و الإشارة إلى الكتاب قرينه على انه لم يرد بالفرس معناه الحقيقى. (وقسم) السكاكى (المجاز اللغوى) الراجع إلى معنى الكلمة المتضمن للفائدة (إلى الاستعارة و غيرها) بأنه ان تضمن المبالغة فى التشبيه فاستعارة و الا فغير استعارة (وعرف) السكاكى (الاستعارة بان تذكر احد طرفى التشبيه وتريد به) أى بالطرف المذكور (الآخر) أى الطرف المتروك (مدعى دخول المشبه فى جنس المشبه به) كما تقول فى الحمام اسد وانت تريد به الرجل الشجاع مدعى انه من جنس الاسد فتثبت له ما يختص السبع المشبه به و هو اسم جنسه وكما تقول انشبت المنية اظفارها

ص ٢٤٤

وانت تريد بالمنية السبع بادعاء السبعية لها فتثبت لها ما يختص السبع المشبه به و هو الاظفار ويسمى المشبه به سواء كان هو المذكور أو المتروك مستعارا منه ويسمى اسم المشبه به مستعارا ويسمى المشبه بالمشبه به مستعارا له. (وقسمها) أى الاستعارة (إلى المصرح بها و المكنى عنها وعنى بالمصرح بها ان يكون) الطرف (المذكور) من طرفى التشبيه (هو المشبه به وجعل منها) أى من الاستعارة المصرح بها (تحقيقية وتخيلية). و انما لم يقل قسمها اليهما لان المتبادر إلى الفهم من التحقيقية و التخيلية ما يكون على الجزم و هو قد ذكر قسما آخر سماه المحتملة للتحقيق و التخيل كما ذكر فى بيت زهير (وفسر التحقيقية بما مر) أى بما يكون المشبه المتروك متحققا حسا أو عقلا (وعد التمثيل) على سبيل الاستعارة كما فى قولك انى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى. (منها) أى من التحقيقية حيث قال فى قسم الاستعارة المصرح بها التحقيقية مع القطع و من الامثلة استعارة وصف احدى صورتين منتزعتين من امور لوصف صورة اخرى. (ورد) ذلك (بانه) أى التمثيل (مستلزم للتركيب المنافى للافراد) فلا يصح عده من الاستعارة

التي هي من اقسام المجاز المفرد لان تنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات و الا لزم اجتماع المتنافيين ضرورة وجود اللازم عند وجود الملزوم و الجواب انه عد التمثيل قسما من مطلق الاستعارة التصريحية التحقيقية لا من الاستعارة التي هي مجاز مفرد وقسمه المجاز المفرد إلى الاستعارة و غيرها لا توجب كون كل استعارة مجازا مفردا كقولنا الابيض اما حيوان أو غيره و الحيوان قد يكون أبيض و قد لا يكون على ان لفظ المفتاح صريح في ان المجاز الذي جعله منقسما إلى اقسام ليس هو المجاز المفرد المفسر بالكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لانه قال بعد تعريف المجاز ان المجاز عند السلف قسمان لغوى وعقلى و اللغوى قسمان راجع إلى معنى الكلمة و راجع إلى حكم الكلمة و الراجع إلى المعنى قسمان خال عن الفائدة و متضمن لها و المتضمن للفائدة قسمان استعارة و غير استعارة و ظاهر ان المجاز العقلى و الراجع إلى

ص ٢٤٧

حكم الكلمة خارجان عن المجاز بالمعنى المذكور فيجب ان يريد بالراجع إلى معنى الكلمة اعم من المفرد و المركب ليصح الحصر في القسمين. و اجيب بوجه آخر الاول ان المراد بالكلمة اللفظ الشامل للمفرد و المركب نحو كلمة الله و الثانى انا لا نسلم ان التمثيل يستلزم التركيب بل هو استعارة مبنية على التشبيه التمثيلى و هو قد يكون طرفاه مفردين كما فى قوله تعالى. مثلهم كمثل الذى استوفد نارا الاية و الثالث ان اضافة الكلمة إلى شئ أو تقييدها واقترانها بالف شئ لا يخرجها عن أى تكون كلمة فالاستعارة فى مثل انى اراك تقدم رجلا و تؤخر اخرى هو التقديم المضاف إلى الرجل المقترن بتأخيره اخرى و المستعار له هو التردد فهو كلمة فى غير ما وضعت له. وفى الكل نظر اوردناه فى الشرح (و فسر) السكاكى الاستعارة (التخييلية بما لا تحقق لمعناه حسا و لا عقلا بل هو) أى معناه (صورة وهمية محضة) لا يشعر بها شئ من التحقق العقلى أو الحسى (كلفظ الاظفار فى قول الهدلى) و إذا المنية انشبت اظفارها * الفيت كل تميمة لا تنفع (فانه لما شبه المنية بالسبع فى الاغتيال اخذ الوهم فى تصويرها) أى المنية (به صورته) أى السبع

(واختراع لوازمه لها) أى لوازم السبع للمنية وعلى الخصوص ما يكون قوام اغتيال السبع للنفوس به (فاخترع لها) أى للمنية صورة (مثل صورة الاظفار) المحققة (ثم اطلق عليه) أى على ذلك المثل اعنى الصورة التى هى مثل صورة الاظفار (لفظ الاظفار) فيكون استعارة تصريحية لانه قد اطلق اسم المشبه به و هو الاظفار المحققة على المشبه و هو صورة وهمية شبيهة بالسبع فصرح بالتشبيه لتكون الاستعار فى الاظفار فقط من غير استعارة بالكناية فى المنية و قال المصنف انه بعيد جدا لا يوجد له مثال فى الكلام.

ص ٢٤٨

(وفيه) أى فى تفسير التخيلية بما ذكره (تعسف) أى اخذ على غير الطريق لما فيه من كثرة الاعتبارات التى لا تدل عليها دليل و لا تمس إليها حاجة و قد يقال ان التعسف فيه هو انه لو كان الامر كما زعم لوجب ان تسمى هذه الاستعارة توهمية لا تخيلية و هذا فى غاية السقوط لانه يكفى فى التسمية ادنى مناسبة على انهم يسمون حكم الوهم تخيلا ذكر فى الشعاء ان القوة المسماة بالوهم هى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكما غير عقلى ولكن حكما تخيليا (ويخالف) تفسيره للتخيلية بما ذكره (تفسير غيره لها) أى غير السكاكى للتخيلية (بجعل الشئ للشئ) كجعل اليد للشمال وجعل الاظفار للمنية. قال الشيخ عبد القاهر انه لا خلاف فى ان اليد استعارة ثم انك لا تستطيع ان تزعم ان لفظ اليد قد نقل عن شئ إلى شئ إذ ليس المعنى على انه شبه شئء باليد بل المعنى على انه اراد ان يثبت للشمال يداء ولبعضهم فى هذا المقام كلمات واهية بينا فسادها فى الشرح. نعم نتيجته ان يقال ان صاحب المفتاح فى هذا الفن خصوصا فى مثل هذه الاعتبارات ليس بصدد التقليد لغيره حتى يعترض عليه بان ما ذكره هو مخالف لما ذكره غيره. (ويقتضى) ما ذكره السكاكى فى التخيلية (ان يكون الترشيح) استعارة (تخيلية للزوم مثل ما ذكره) السكاكى فى التخيلية من اثبات صورة وهمية (فيه) أى فى الترشيح لان فى كل من التخيلية و الترشيح اثبات بعض ما يخص المشبه به للمشبه فكما اثبت للمنية التى هى المشبه ما يخص السبع الذى هو المشبه به من الاظفار كذلك اثبت لاختيار

الضلالة على الهدى الذى هو المشبه ما يخص المشبه به الذى هو الاشترى الحقيقى من الربح و التجارة فكما اعتبر هنا لك صورة وهمية شبيهة بالاظفار فليعتبر ههنا ايضا امر وهمى شبيه بالتجارة و آخر شبيه بالربح ليكون استعمال الربح و التجارة بالنسبة اليهما استعارتين تخيليتين إذ لا فرق بينهما الا بان

ص ٢٤٩

التعبير عن المشبه الذى اثبت له ما يخص المشبه به كالمنيه مثلا فى التخيلية بلفظ الموضوع له كلفظ المنية وفى الترشيح بغير لفظه كلفظ الاشترى المعبر به عن الاختيار و الاستبدال الذى هو المشبه مع ان لفظ الاشترى ليس بموضوع له و هذا الفرق لا يوجب اعتبار المعنى المتوهم فى التخيلية وعدم اعتباره فى الترشيح فاعتباره فى احدهما دون الاخر تحكم و الجواب ان الامر الذى هو من خواص المشبه به لما قرن فى التخيلية بالمشبه كالمنيه مثلا جعلناه مجازا عن امر متوهم يمكن اثباته للمشبه وفى الترشيح لما قرن بلفظ المشبه به لم يحتج إلى ذلك لان المشبه به جعل كأنه هو هذا المعنى مقارنا للوازمه وخواصه حتى ان المشبه به فى قولنا رأيت اسدا يفترس اقرانه و هو الاسد الموصوف بالافتراس الحقيقى من غير احتياج إلى توهم صورة و اعتبار مجاز فى الافتراس بخلاف ما إذا قلنا رأيت شجاعا يفترس اقرانه فانا نحتاج إلى ذلك ليصح اثباته للشجاع فليتأمل فى الكلام دقة ما. (وعنى بالمكنى عنها) أى اراد السكاكى بالاستعارة المكنى عنها (ان يكون) الطرف (المذكور) من طرفى التشبيه (هو المشبه) ويراد به المشبه به (على ان المراد بالمنية) فى مثل انشبت المنية اظفارها هو (السبع بادعاء السبعية لها) وانكار ان يكون شىء غير السبع (بقريئة اضافة الاظفار) التى هى من خواص السبع (إليها) أى إلى المنية فقد ذكر المشبه و هو المنية و اراد به المشبه به و هو السبع فالاستعارة بالكناية لا تنفك عن التخيلية بمعنى انه لا توجد استعارة بالكناية بدون الاستعارة التخيلية لان فى اضافة خواص المشبه به إلى المشبه استعاره تخيلية. (ورد) ما ذكره من تفسير الاستعارة المكنى عنها (بان لفظ المشبه فيها) أى فى الاستعارة بالكناية كلفظ

المنية مثلا (مستعمل فيما وضع له تحقيقا) للقطع بان المراد بالمنية هو الموت لا غير (والاستعارة ليست كذلك) لانه قد فسرهما بان تذكر احد طرفى التشبيه وتريد به الطرف الاخر و لما كان ههنا مظنة سؤال و هو انه لو اريد بالمنية معناها الحقيقى فما معنى اضافة الاظفار إليها اشار إلى جوابه بقوله (واضافة

ص ٢٥٠

نحو الاظفار قرينة التشبيه) المضمرة فى النفس يعنى تشبيه المنية بالسبع و كان هذا الاعتراض من اقوى اعتراضات المصنف على السكاكى و قد يجاب عنه بانه وان صرح بلفظ المنية الا ان المراد به السبع ادعاء كما اشار إليه فى المفتاح من انا نجعل ههنا اسم المنية اسما للسبع مرادفا له بان ندخل المنية فى جنس السبع للمبالغة فى التشبيه بجعل افراد السبع قسمين متعارفا و غير متعارف ثم يخيل ان الواضع كيف يضع اسمين كلفظى المنية و السبع لتحقيقه واحدة و لا يكونان مترادفين فيتأتى لنا بهذا الطريق دعوى السبعية للمنية مع التصريح بلفظ المنية و فيه نظر لان ما ذكره لا يقتضى كون المراد بالمنية غير ما وضعت له بالتحقيق حتى يدخل فى تعريف الاستعارة للقطع بان المراد بها الموت، و هذا اللفظ موضوع له بالتحقيق وجعله مرادفا للفظ السبع بالتأويل المذكور لا يقتضى ان يكون استعماله فى الموت استعارة. ويمكن الجواب بانه قد سبق ان قيد الحثية مراد فى تعريف الحقيقة أى هى الكلمة المستعملة فيما هى موضوعه له بالتحقيق و لا نسلم ان استعمال لفظ المنية فى الموت مثل اظفار المنية استعمال فيما وضع له بالتحقيق من حيث انه موضوع له بالتحقيق فى مثل قولنا دنت منية فلان بل من حيث ان الموت جعل من افراد السبع الذى لفظ المنية موضوع له بالتأويل و هذا الجواب وان كان مخرجا له عن كونه حقيقة الا ان تحقيق كونه مجازا أو مرادا به الطرف الاخر غير ظاهر بعد (واختار) السكاكى (رد) الاستعارة (التبعية) و هى ما تكون فى الحروف و الافعال و ما يشتق منها (إلى) الاستعارة (المكنى عنها بجعل قرينتها) أى قرينة التبعية استعارة مكنيا عنها (و) جعل الاستعارة (التبعية قرينتها) أى قرينة الاستعارة المكنى عنها (على نحو قوله) أى قول

السكاكى (فى المنىة واطفارها) حيث جعل المنىة استعارة بالكناية واطفاره الاظفار إليها قرينتها ففى قولنا نطقت الحال بكذا جعل القوم نطقت استعارة عن دلت بقرينه الحال و الحال

ص ٢٥١

حقيقه و هو يجعل الحال استعاره بالكنايه عن المتكلم ونسبه النطق إليها قرينه الاستعاره و هكذا فى قوله نقرهم لهذميات بجعل اللهذميات استعاره بالكنايه عن المطعومات الشهيئه على سبيل التهكم ونسبه القرى إليها قرينه الاستعاره، وعلى هذا القياس و انما اختار ذلك ايثارا للضبط وتقليلا للاقسام. (ورد) ما اختاره السكاكى (بانه ان قدر التبعيه) كنطقت فى نطقت الحال بكذا (حقيقه) بان يراد بها معناها الحقيقى (لم تكن) التبعيه استعاره (تخيليه لانها) أى التخيليه (مجاز عنده) أى عند السكاكى لانه جعلها من اقسام الاستعاره المصرح بها المفسره بذكر المشبه به و اراده المشبه الا ان المشبه فيها يجب ان يكون مما لا تحقق لمعناه حسا و لا عقلا بل وهما فتكون مستعمله فى غير ما وضعت له بالتحقيق فتكون مجازا و إذا لم تكن التبعيه تخيليه (فلم تكن) الاستعاره (المكنى عنها مستلزمه للتخيليه) بمعنى انها لا توجد بدون التخيليه و ذلك لان المكنى عنها قد وجدت بدون التخيليه فى مثل نطقت الحال بكذا على هذا التقدير. (و ذلك) أى عدم استلزام المكنى عنها للتخيليه (باطل بالاتفاق) و انما الخلاف فى ان التخيليه هل تستلزم المكنى عنها فعند السكاكى لا تستلزم كما فى قولنا اظفار المنىة الشبيهه بالسبع و بهذا ظهر فساد ما قيل ان مراد السكاكى بقوله لا تنفك المكنى عنها عن التخيليه ان التخيليه مستلزمه للمكنى عنها لا على العكس كما فهمه المصنف. نعم يمكن ان ينازع فى الاتفاق على استلزام المكنى عنها للتخيليه لان كلام الكشاف مشعر بخلاف ذلك و قد صرح فى المفتاح ايضا فى بحث المجاز العقلى بان قرينه المكنى عنها قد تكون امرا وهميا كاظفار المنىة و قد تكون امرا محققا كالانبات فى انبت الربيع البقل و الهزم فى هزم الامير الجند الا ان هذا لا يدفع الاعتراض عن السكاكى لانه قد صرح فى المجاز العقلى بان نطقت فى

نظقت الحال بكذا امر وهمى جعل قرينه للمكنى عنها

ص ٢٥٢

وايضا فلما جوز وجود المكنى عنها بدون التخيلية كما فى انبت الربيع البقل ووجود التخيلية بدونها كما فى اظفار المنية الشبيهة بالسبع فلا جهة لقوله ان المكنى عنها لا تنفك عن التخيلية (والا) أى وان لم تقدر التبعية التى جعلها السكاكى قرينه المكنى عنها حقيقة بل قدرها مجاز (فتكون) التبعية كنظقت الحال مثلا (استعارة) ضرورة انه مجاز علاقته المشابهة و الاستعارة فى الفعل لا تكون الا تبعية فلم يكن ما ذهب إليه السكاكى من رد التبعية إلى المكنى عنها (مغنيا عما ذكره غيره) من تقسيم الاستعارة إلى التبعية و غيرها لانه اضطر آخر الامر إلى القول بالاستعارة التبعية و قد يجاب بان كل مجاز تكون علاقته المشابهة لا يجب ان يكون استعارة لجواز ان يكون له علاقة اخرى باعتبارها وقع الاستعمال كما بين النطق و الدلالة فانها لازمة للنطق بل انما يكون استعارة إذا كان الاستعمال باعتبار علاقته المشابهة وقصد المبالغة فى التشبيه، و فيه نظر لان السكاكى قد صرح بان نظقت ههنا امر مقدر وهمى كاظفار المنية المستعارة للصورة الوهمية الشبيهة بالاظفار المحققة ولو كان مجازا مرسلا عن الدلالة لكان امرا محققا عقليا على ان هذا لا يجرى فى جميع الامثلة. ولو سلم فحينئذ يعود الاعتراض الاول و هو وجود المكنى عنها بدون التخيلية. ويمكن الجواب بان المراد بعدم انفكاك الاستعارة بالكناية عن التخيلية ان التخيلية لا توجد بدونها فيما شاع من كلام الفصحاء إذ لا نزاع فى عدم شيوع مثل اظفار المنية الشبيهة بالسبع. و انما الكلام فى الصحة، و اما وجود الاستعارة بالكناية بدون التخيلية فشائع على ما قرره صاحب الكشاف فى قوله تعالى [الذين ينقضون عهد الله]، و صاحب المفتاح فى مثل انبت الربيع البقل، فصار الحاصل من مذهبه ان قرينه الاستعارة بالكناية قد تكون استعارة تخيلية مثل اظفار المنية ونظقت الحال و قد تكون استعارة تحقيقية على ما ذكر فى قوله تعالى يا ارض ابلعى ماء ك ان البلع استعارة عن غور الماء فى الارض و الماء استعارة بالكناية عن الغذاء، و قد تكون

حقيقه كما فى انبت الربيع .

ص ٢٥٣

فصل فى بيان معنى آخر يطلق عليه لفظ المجاز على سبيل الاشتراك أو التشابه (وقد يطلق المجاز على كلمة تغير حكم اعرابها) أى حكمها الذى هو الاعراب على ان الاضافة للبيان أى تغير اعرابها من نوع إلى نوع آخر (بحذف لفظ أو زيادة لفظ) فالاول (كقوله تعالى وجاء ربك، وقوله تعالى واسئل القرية و) الثانى مثل (قوله تعالى ليس كمثل شئ أى) جاء (امر ربك) لاستحالة المجئ على الله تعالى (و) اسئل (اهل القرية) للقطع. بان المقصود ههنا سؤال اهل القرية وان جعلت القرية مجازا عن اهلها لم يكن من هذا القبيل (وليس مثله شئ) لان المقصود نفى ان يكون شئ مثل الله تعالى لا نفى ان يكون شئ مثل مثله فالحكم الاصلى لربك و القرية هو الجر و قد تغير فى الاول إلى الرفع وفى الثانى إلى النصب بسبب حذف المضاف و الحكم الاصلى فى مثله هو النصب لانه خبر ليس و قد تغير إلى الجر بسبب زيادة الكاف فكما وصفت الكلمة بالمجاز باعتبار نقلها عن معناها الاصلى كذلك وصفت به باعتبار نقلها عن اعرابها الاصلى. وظاهر عبارة المفتاح ان الموصوف بهذا النوع من المجاز هو نفس الاعراب و ما ذكره المصنف اقرب، و القول بزيادة الكاف فى نحو قوله تعالى ليس كمثل شئ اخذ بالظاهر ويحتمل ان لا تكون زائدة بل تكون نفيا للمثل بطريق الكناية التى هى ابغ لان الله تعالى موجود فإذا نفى مثل مثله لزم نفى مثله ضرورة انه لو كان له مثل لكان هو اعنى الله تعالى مثل مثله فلم يصح نفى مثل مثله كما تقول ليس لآخى زيد اخ أى ليس لزيد اخ نفيا للملزم بنفى لازمه و الله اعلم .

ص ٢٥٧

الكناية

الكنايه فى اللغة مصدر كنىت بكذا عن كذا أو كنىت إذا تركت التصريح به. وفى الاصطلاح (لفظ ارىد به لازم معناه مع جوا ارادته معه) أى اراده ذلك المعنى مع لازمه كلفظ طويل النجاد و المراد به طول القامه مع جواز ان يراد حقيقه طول النجاد ايضا. (فظهر انه تخالف المجاز من جهه اراده المعنى) الحقيقى (مع اراده لازمه) كاراده طول القامه بخلاف المجاز فانه لا يجوز فيه اراده المعنى الحقيقى للزوم القرينه المانع عن اراده المعنى الحقيقى و قوله من جهه اراده المعنى ليوافق ما ذكره فى تعريف الكنايه و لأن الكنايه كثيرا ما تخلو عن اراده المعنى الحقيقى للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد و جبان الكلب و مهزوم الفصيل و ان لم يكن له نجاد و لا كلب و لا فصيل. و مثل هذا فى الكلام اكثر من ان يحصى. و ههنا بحث لابد من التنبه عليه و هو ان المراد بجواز اراده المعنى الحقيقى فى الكنايه هو ان الكنايه من حيث انها كنايه لا تنافى ذلك كما ان المجاز ينافيه. لكن قد يمتنع ذلك فى الكنايه بواسطه خصوص الماده كما ذكر صاحب الكشاف فى قوله تعالى ليس كمثل شئ انه من باب الكنايه كما فى قولهم مثلك لا يبخل لانهم إذا نفوه عمن يماثله و عمن يكون على اخص اوصاف فقد نفوه عنه كما يقولون بلغت اترابه يريدون بلوغه فقولنا ليس كمثل شئ عبارتان متعاقبتان على معنى واحد و هو نفى المماثله عن ذاته مع انه لا فرق بينهما الا ما تعطيه الكنايه من المبالغه و لا يخفى ههنا امتناع اراده الحقيقه و هو نفى المماثله عمن هو مماثل له و عمن يكون على اخص اوصافه (و فرق) بين الكنايه و المجاز (بان الانتقال فيها) أى فى

ص ٢٥٨

الكنايه (من اللازم) إلى الملزوم كالانتقال من طول النجاد إلى طول القامه. (وفيه) أى فى المجاز الانتقال (من الملزوم) إلى اللازم كالانتقال من الغيث إلى النبت و من الاسد إلى الشجاعه (ورد) هذا الفرق (بان اللازم ما لم يكن ملزوما) بنفسه أو بانضمام قرينه إليه (لم ينتقل منه) إلى الملزوم لان اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم و لا دلالة للعام على الخاص (و حينئذ) أى و إذا كان اللازم ملزوما (يكون الانتقال من الملزوم إلى

اللازم) كما فى المجاز فلا يتحقق الفرق و السكاكى ايضا معترف بان اللازم ما لم يكن ملزوما امتنع الانتقال منه، و ما يقال ان مراده ان اللزوم من الطرفين من خواص الكنايه دون المجاز أو شرط لها دونه فمما لا دليل عليه و قد يجاب بان مراده باللازم ما يكون وجوده على سبيل التبعيه كطول النجاد التابع لطول القامة و لهذا جوز كون الكلام اخص كالضاحك بالفعل للانسان فالكنايه ان يذكر من المتلازمين ما هو تابع و رديف ويراد به ما هو متبوع و مردوف و المجاز بالعكس و فيه نظر و لا يخفى عليك ان ليس المراد باللزوم ههنا امتناع الانفكاك. (وهى) أى الكنايه (ثلاثة اقسام الاولى): تأنيثها باعتبار كونها عبارة عن الكنايه (المطلوب بها غير صفة و لا نسبة فمنها) أى فمن الأولى (ما هى معنى واحد) مثل ان يتفق فى صفة من الصفات اختصاص بموصوف معين عارض فتذكر نلك الصفة ليتوصل بها إلى ذلك الموصوف (كقوله) الضارين بكل ابيض مخدم. (والطاعين مجامع الاضغان) المخدم القاطع و الضغن الحقد و مجامع الاضغان معنى واحد كناية عن القلوب. (ومنها ما هو مجموع معان) بان تؤخذ صفة فتضم إلى لازم آخر و آخر لتصير جملتها مختصة بموصوف فيتوصل بذكرها إليه (كقولنا كناية عن الانسان حتى مستوى القامة عريض الازفار) ويسمى هذا خاصة مركبة (وشرطهما) أى و شرط هاتين الكنايتين (الاختصاص بالمكنى عنه) ليحصل الانتقال.

ص ٢٥٩

وجعل السكاكى الاولى منهما اعنى ما هى معنى واحد قريبه بمعنى سهوله المأخوذ و الانتقال فيها لبساطتها واستغنائها عن ضم لازم إلى آخر وتلفيق بينهما و الثانية بعيدة بخلاف ذلك وهذه غير البعيدة بالمعنى الذى سيجئ. (الثانية) من اقسام الكنايه (المطلوب بها صفة) من الصفات كالجود و الكرم و نحو ذلك و هى ضربان قريبه و بعيدة (فان لم يكن الانتقال) من الكنايه إلى المطلوب بواسطة قريبه و القريبه قسما (واضح) يحصل الانتقال منها بسهوله (كقولهم كناية عن طول القامة طويل نجاده و طويل النجاد و الاولى) أى طويل نجاده كناية (ساذجة) لا يشوبها شئ من التصريح

(وفى الثانية) أى طويل النجاد (تصريح ما لتضمن الصفة) أى طويل (الضمير) الراجع إلى الموصوف ضرورة احتياجها إلى مرفوع مسند إليه فيشتمل على نوع تصريح بثبوت الطول له و الدليل على تضمنه الضمير انك تقول هند طويلة النجاد و الزيدان طويلا النجاد و الزيدون طوال النجاد فتؤنث وتثنى و تجمع الصفة البتة لاسنادها إلى ضمير الموصوف بخلاف هند طويل نجادها و الزيدان طويل نجادهما و الزيدون طويل نجادهم. و انما جعلنا الصفة المضافة كناية مشتملة على نوع تصريح و لم نجعلها تصريحا للقطع بان الصفة فى المعنى صفة للمضاف إليه و اعتبار الضمير رعاية لامر لفظى و هو امتناع خلو الصفة عن معمول مرفوع بها (أو خفية) عطف على واضحة. و خفاؤها بان يتوقف الانتقال منها على تأمل و اعمال روية (كقولهم كناية عن الابله عريض القفاء) فان عرض القفاء و عظم الرأس بالافراط مما يستدل به على البلاهة فهو ملزوم لها بحسب الاعتقاد. لكن فى الانتقال منه إلى البلاهة نوع خفاء لا يطلع عليه كل احد و ليس الخفاء بسبب كثرة الوسائط و الانتقالات حتى يكون بعيدة (وان كان الانتقال) من الكناية إلى المطلوب بها (بواسطة بعيدة كقولهم كثير الرماد كناية عن المضياف فانه ينتقل من كثرة الرماد إلى كثرة احراق الحطب تحت القدر

ص ٢٦٠

ومنها) أى و من كثرة الاحراق (إلى كثرة الطباح ومنها إلى كثرة الاكلة) جمع آكل (ومنها إلى كثرة الضيفان) بكسر الضاد جمع ضيف (ومنها إلى المقصود) و هو المضياف وبحسب قلة الوسائط و كثرتها تختلف الدلالة على المقصود وضوحا و خفاء. (الثالثة) من اقسام الكناية (المطلوب بها نسبة) أى اثبات امر لآخر أو نفيه عنه و هو المراد بالاختصاص فى هذا المقام (كقوله ان السماحة و المرأة) هى كمال الرجولية (والندى فى قبه ضربت على ابن الحشرج. فانه اراد ان يثبت اختصاص ابن الحشرج بهذه الصفات) أى ثبوتها له (فترك التصريح) باختصاصه بها (بان يقول انه مختص بها أو نحوه) مجرور عطا على ان يقول أو منصوب عطا على انه مختص بها مثل ان يقول ثبتت سماحة ابن

الحشرج أو حصلت السماح له، أو ابن الحشرج سمح، كذا فى المفتاح. وبه يعرف ان ليس المراد بالاختصاص ههنا الحصر (إلى الكناية) أى ترك التصريح ومال إلى الكناية (بان جعلها) أى تلك الصفات (فى قبّة) تنبيهها على ان محها ذو قبّة و هى تكون فوق الخيمة يتخذها الرؤساء (مضروبة عليه) أى على ابن الحشرج فافاد اثبات الصفات المذكورة له لانه إذا اثبت الامر فى مكان الرجل وحيزه فقد اثبت له (ونحوه) أى مثل البيت المذكور فى كون الكناية لنسبة الصفة إلى الموصوف بان تجعل فيما يحيط به ويشتمل عليه (قولهم المجد بين ثوبيه و الكرم بين برديه) حيث لم يصرح بثبوت المجد و الكرم له بل كنى عن ذلك بكونهما بين برديه وبين ثوبيه. فان قلت ههنا قسم رابع و هو ان يكون المطلوب بها صفة ونسبة معا كقولنا كثير الرماد فى ساحة زيد. قلت ليس هذا كناية واحدة بل كناتان احدهما المطلوب بها نفس الصفة و هى كثرة الرماد كناية عن المضيافيه و الثانية المطلوب بها نسبة المضيافيه إلى زيد و هو جعلها فى ساحة ليفيد اثباتها له (والموصوف فى هذين القسمين) يعنى الثانى و الثالث (قد يكون) مذكورا كما مر (و) قد يكون (غير مذكور كما يقال فى عرض من يؤذى

ص ٢٤١

المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده) فانه كناية عن نفي صفة الاسلام عن المؤذى و هو غير مذكور فى الكلام و اما القسم الاول و هو ما يكون المطلوب بالكناية نفس الصفة وتكون النسبة مصرحا بها فلا يخفى ان الموصوف فيها يكون مذكورا لا محالة لفظا أو تقديرا و قوله فى عرض من يؤذى معناه فى التعريض به يقال نظرت إليه من عرض بالضم أى من جانب وناحية. قال (السكاكى الكناية تتفاوت إلى تعريض وتلويح ورمز وايماء وشارة) و انما قال تتفاوت و لم يقال تنقسم لان التعريض وامثاله مما ذكر ليس من اقسام الكناية فقط بل هو اعم كذا فى شرح المفتاح و فيه نظر و الاقرب انه انما قال ذلك لان هذه الاقسام قد تتداخل ويختلف باختلاف الاعتبارات من الوضوح و الخفاء وقلّة الوسائط و كثرتها (والمناسب للتعريض) أى الكناية إذا

كانت عرضية مسوقة لاجل موصوف غير مذكور كان المناسب ان يطلق عليها اسم التعريض لانه امالة الكلام إلى عرض يدل على المقصود يقال عرضت لفلان وبفلان إذا قلت قولاً لغيره وانت تعنيه فكأنك اشرت به إلى جانب وتريد به جانباً آخر (و) المناسب (لغيرها) أى لغير العرضية (ان كثرت الوسائط) بين اللازم و الملزوم كما فى كثير الرماد وجبان الكلب ومهزول الفصيل (التلويح) لان التلويح هو ان تشير إلى غيرك من بعيد. (و) المناسب لغيرها (ان قلت) الوسائط (مع خفاء) فى الملزوم كعريض القفاء وعريض الوسادة (الرمز) لان الرمز هو ان تشير إلى قريب منك على سبيل الخفية لان حقيقته الاشارة بالشفة أو الحاجب (و) المناسب لغيرها ان قلت الوسائط (بلا خفاء) كما فى قوله أو ما رأيت المجد القى رحله فى آل طلحة ثم لم يتحول (الايماء و الاشارة. ثم قال) السكاكى (والتعريض قد يكون مجازاً كقولك آذيتنى فستعرف وانت تريد) بقاء الخطاب (انساناً مع المخاطب دونه) أى لا تريد المخاطب ليكون اللفظ مستعملاً فى غير ما وضع له فقط فيكون مجازاً (وان اردتهما) أى اردت

ص ٢٦٢

المخاطب وانساناً آخر معه جميعاً (كان كناية) لانك اردت باللفظ المعنى الاصلى و غيره معاً و المجاز ينافى ارادة المعنى الاصلى (ولابد فيهما) أى فى الصورتين (من قرينة) دالة على ان المراد فى الصورة الاولى هو الانسان الذى مع المخاطب وحده ليكون مجازاً وفى الثانية كلاهما جميعاً ليكون كناية، و تحقيق ذلك ان قولك آذيتنى فستعرف كلام دال على تهديد المخاطب بسبب الايذاء ويلزم منه تهديد كل من صدر عنه الايذاء فان استعملته و اردت به تهديد المخاطب و غيره من المؤذنين كان كناية وان اردت به تهديد غير المخاطب بسبب الايذاء لعلاقة اشتراكه للمخاطب فى الايذاء اما تحقيقاً و اما فرضاً و تقديراً مع قرينة دالة على عدم ارادة المخاطب كان مجازاً. / ص ٢٦٣ / فصل اطبق البلغاء على ان المجاز و الكناية ابلغ من الحقيقة و التصريح (لان الانتقال فيهما من الملزوم إلى اللازم فهو كدعوى الشئ بينه) فان وجود الملزوم يقتضى وجود اللازم

لامتناع انفكاك الملزوم عن لازمه (و) اطبقوا ايضا على (ان الاستعارة ابلغ من التشبيه لانها نوع من المجاز) و قد علم ان المجاز ابلغ من الحقيقة و ليس معنى كون المجاز و الكناية ابلغ ان شىءا منهما يوجب ان يحصل فى الواقع زيادة فى المعنى لا توجد فى الحقيقة و التصريح بل المراد انه يفيد زيادة تأكيد للاثبات ويفهم من الاستعارة ان الوصف فى المشبه بالغ حد الكمال كما فى المشبه به و ليس بقاصر فيه كما يفهم من التشبيه و المعنى لا يتغير حاله فى نفسه بان يعبر عنه بعبارة ابلغ و هذا مراد الشيخ عبد القاهر بقوله ليست مزية قولنا رأيت اسدا على قولنا رأيت رجلا هو و الاسد سواء فى الشجاعة ان الاول افاد زيادة فى مساواته للاسد فى الشجاعة لم يفدها الثانى بل الفضيلة و هى ان الاول افاد تأكيدا لاثبات تلك المساواة له لم يفده الثانى و الله اعلم.

كامل القسم الثانى و الحمد لله على جزيل نواله و الصلاة و السلام على سيدنا محمد و آله واصحابه اجمعين.

ص ٢٦٥

الفن الثالث فى البديع

اشارة

(وهو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام) أى يتصور به معانيها ويعلم اعدادها وتفصيلها بقدر الطاعة و المراد بالوجوه ما مر فى قوله وتتبعها وجوه اخر تورث الكلام حسنا وقبولا و قوله (بعد رعاية المطابقة) أى مطابقة الكلام لمقتضى الحال (و) رعاية (وضوح الدلالة) أى الخلو عن التعقيد المعنوى اشارة إلى ان هذه الوجوه انما تعد محسنة للكلام بعد رعاية الامرين و الا لكان كتعليق الدرر على اعناق الخنازير و الظرف اعنى قوله بعد رعاية متعلق بقوله تحسين الكلام. (وهى) أى وجوه تحسين الكلام (ضربان معنوى) أى راجع إلى تحسين المعنى اولا وبالذات وان كان قد يفيد بعضها تحسين اللفظ ايضا

(ولفظي) أى راجع إلى تحسين اللفظ كذلك (أما المعنوي) قدمه لان المقصود الاصلى و الغرض الاولى هو المعانى و الالفاظ توابع وقوالب لها (فمنه المطابقه و تسمى الطباق و التضاد ايضا و هى الجمع بين المتضادين أى معنيين متقابلين فى الجملة) أى يكون بينهما. تقابل و تناف و لو فى بعض الصور سواء كان التقابل حقيقيا أو اعتباريا و سواء كان تقابل التضاد أو تقابل الايجاب و السلب أو تقابل العدم و الملكة أو تقابل التضائف أو ما يشبه شىء من ذلك (ويكون) ذلك الجمع (بلفظين من نوع) واحد من انواع الكلمه (اسمين نحو و تحسبهم ايقاظا وهم رقود أو فعلين نحو يحيى ويميت أو حرفين نحو لها ما كسبت و عليها ما اكتسب). فان فى اللام معنى الانتفاع و فى على معنى الضرر أى لا ينتفع بطاعتها و لا يتضرر بمعصيتها غيرها (أو من نوعين نحو أو من كان ميتا فاحييناه) فانه قد اعتبر فى الاحياء معنى الحياه و فى الامانه معنى الموت و الموت و الحياه مما يتقابلان و قد دل على الاول بالاسم و على الثانى بالفعل (وهو) أى الطباق (ضربان طباق الايجاب ص ٢٦٦

كما مر و طباق السلب و هو ان يجمع بين فعلى مصدر احدهما مثبت و الاخر منفى أو احدهما امر و الاخر نهى فالاول (نحو قوله تعالى ولكن اكثر الناس لا يعلمون يعلمون) ظاهرا من الحياه الدنيا. (و) الثانى (نحو قوله تعالى و لا تخشوا الناس واخشونى، و من الطباق) ما سماه بعضهم تدبيجا من دبح المطر الارض إذا زينها وفسره بان يذكر فى معنى من المدح أو غيره الوان لقصد الكنايه أو التوريه و اراد بالالوان ما فوق الواحد بقرينه الامثله فتدبيج الكنايه (نحو قوله تردى) من تردت الثوب اخذته رداء (ثياب الموت حمرا فما اتى لها) أى لتلك الثياب (الليل الا و هى من سندس خضر) يعنى ارتدى الثياب الملطخه بالدم فلم ينقض يوم قتله و لم يدخل فى ليله الا و قد صارت الثياب من سندس خضر من ثياب الجنه فقد جمع بين الحمرة و الخضره و قصد بالاول الكنايه عن القتل و بالثانى الكنايه عن دخول الجنه. و تدبيج التوريه كقول الحريرى فمد أغبر العيش الاخضر، وازور المحبوب الاصفر، اسود يومى الابيض و ابيض فودى

الاسود، حتى رثى لى العدو الازرق، فيا حبذا الموت الاحمر. فالمعنى القريب للمحجوب
الاصفر هو الانسان الذى له صفره و البعيد هو الذهب و هو المراد ههنا فيكون توريه
و جمع الالوان لقصد التوريه لا يقتضى ان يكون فى كل لون توريه كما توهمه بعض
(ويلحق به) أى بالطباق شىء ان احدهما الجمع بين معنيين بتعلق احدهما بما يقابل الاخر
نوع تعلق مثل السببيه و اللزوم (نحو قوله تعالى اشداء على الكفار رحماء بينهم. فان
الرحمه وان لم تكن مقابله للشده لكنها مسبيه عن اللين) الذى هو ضد الشده. (و) الثانى
الجمع بين معنيين غير متقابلين عبر عنهما بلفظين يتقابل معناهما الحقيقى (نحو قوله لا
تعجبنى يا سلم من رجل) يعنى نفسه ضحك المشيب برأسه) أى ظهر ظهورا تاما (فبكى)
ذلك الرجل فظهور الشيب لا يقابل البكاء الا انه قد
ص ٢٤٧

عبر عنه بالضحك الذى معناه الحقيقى مقابل للبكاء. (ويسمى الثانى ايهام التضاد) لان
المعنيين قد ذكرا بلفظين يوهمان التضاد نظرا إلى الظاهر (ودخل فيه) أى فى الطباق
بالتفسير الذى سبق ما يختص باسم المقابله وان جعله السكاكى و غيره قسما برأسه من
المحسنات المعنويه (وهى ان يؤتى بمعنيين) متوافقين (أو اكثر ثم) يؤتى (بما يقابل
ذلك) المذكور من المعنيين المتوافقين أو المعانى المتوافقه (على الترتيب) فيدخل فى
الطباق لانه جمع بين معنيين متقابلين فى الجملة. (والمراد بالتوافق خلاف التقابل) حتى لا
يشترط ان يكونا متناسبين أو متماثلين فمقابله الاثنين بالاثنين (نحو فليضحكوا قليلا
وليبكوا كثيرا) اتى بالضحك و القله المتوافقين ثم بالبكاء و الكثره المتقابلين لهما (و)
مقابله الثلاثه بالثلاثه (نحو قوله ما احسن الدين و الدنيا إذا اجتمعا، واقبح الكفر و
الافلاس بالرجل) اتى بالحسن و الدين و الغنى ثم بما يقابلها من القبح و الكفر و الا
فلاس على الترتيب (و) مقابله الاربعه بالاربعه (نحو فاما من اعطى و اتقى، و صدق
بالحسنى، فسنيسره ليسرى، و اما من بخل و استغنى، و كذب بالحسنى، فسنيسره
للعسرى،) و التقابل بين الجميع ظاهرا لا بين الاتقاء و الاستغناء فينبه بقوله. (والمراد

باستغنى انه زهد فيما عند الله تعالى كانه استغنى عنه) أى اعرض عما عند الله تعالى (فلم يتق أو) المراد باستغنى (استغنى بشهوات الدنيا عن نعيم الجنة فلم يتق) فيكون الاستغناء مستتبعا لعدم الاتقاء و هو مقابل للاتقاء فيكون هذا من قبيل قوله تعالى اشداء على الكفار رحماء بينهم، (وزاد السكاكى) فى تعريف المقابلة قيذا آخر حيث قال هى ان تجمع بين شىءين متوافقين أو اكثر وضديهما (وإذا شرط ههنا) أى فيما بين المتوافقين أو المتوافقات (امر شرط ثمة) أى فيما بين ضديهما أو اضدادها (ضده) أى ضد ذلك الامر (كهايتين الايتين فانه لما جعل التيسير مشتركا بين الاعطاء و الاتقاء و التصديق جعل ضده) أى ضد التيسير و هو التعسير المعبر عنه بقوله فسنيسره

ص ٢٤٨

للعسرى (مشركا بين اضدادها) و هى البخل و الاستغناء و التكذيب، فعلى هذا لا يكون قوله ما احسن الدين إلى آخره من المقابلة لانه اشترط فى الدين و الدنيا الاجتماع و لم يشترط فى الكفر و الافلاس ضده. (ومنه) أى من المعنوى (مراعاة النظر و يسمى التناسب و التوفيق) و الائتلاف و التلفيق (ايضا و هى جمع امر و ما يناسبه لا بالتضاد) و المناسبة بالتضاد ان يكون كل منهما متقابلا للاخر، و بهذا القيد يخرج الطباق و ذلك قد يكون بالجمع بين الامرين (نحو الشمس و القمر بحسبان) جمعا بين امرين (و) نحو (قوله) فى صفة الابل (كالقسي) جمع قوس (المعطفات) أى المنحنيات (بل الاسهم) جمع سهم (مبرية) أى منحوتة (بل الاوتار) جمع وتر جمع بين ثلاثة امور (ومنها) أى من مراعاة النظر ما يسميه بعضهم تشابه الاطراف و هو ان يختم الكلام بما يناسب ابتدائه فى المعنى نحو (لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير) فان اللطيف يناسب كونه غير مدرك بالابصار و الخبير يناسب كونه مدركا بالابصار لان المدرك للشىء يكون خبيرا له عالما به. (ويلحق بها) أى بمراعاة النظر ان تجمع بين معنيين غير متناسبين بلفظين يكون لهما معنيان متناسبان وان لم يكونا مقصودين ههنا (نحو الشمس و القمر بحسبان و النجم) أى و النبات الذى ينجم أى يظهر من الارض له ساق له كالبقول

(والشجر) الذى له ساق (يسجدان) أى ينقادان لله تعالى فيما خلقا له، فالنجم بهذا المعنى وان لم يكون مناسباً للشمس والقمر لكنه قد يكون بمعنى الكوكب وهو مناسب لهما (ويسمى ايهام التناسب) لمثل ما مر فى ايهام التضاد. (ومنه) أى من المعنوى (الارصاد) وهو فى اللغة نصب الرقيب فى الطريق (ويسميه بعضهم التسهيم) يقال برد مسهم فيه خطوط مستوية (وهو ان يجعل قبل العجز من الفقرة) وهى فى الشر بمنزلة البيت من النظم، فقوله وهو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه فقرة ويقرع الاسماع بزواجر وعظه فقرة اخرى، و الفقرة فى الاصل حلى يصاغ على شكل فقرة الظهر (أو) من (البيت ما يدل عليه) أى على العجز

ص ٢٦٩

وهو آخر كلمة من الفقرة أو البيت (إذا عرف الروى) فقوله ما يدل فاعل يجعل وقوله إذا عرف متعلق بقوله يدل و الروى الحرف الذى يبنى عليه أو آخر الايات أو الفقرة ويجب تكرره فى كل منهما. وقد بقوله إذا عرف الروى لان من الارصاد ما لا يعرف فيه العجز لعدم معرفة حرف الروى كما فى قوله تعالى و ما كان الناس الا امة واحدة فاختلفوا ولو لا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم فيما هم فيه يختلفون فلو لم يعرف ان حرف الروى هو النون لربما توهم ان العجز فيما هم فيه اختلفوا أو اختلفوا فيه فالارصاد فى الفقرة (نحو و ما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون) وفى البيت (نحو قوله إذا لم تستطع شىء ا فدعه، وجاوزه إلى ما تستطيع. ومنه) أى و من المعنوى (المشاركة، و هى ذكر الشىء بلفظ غيره لوقوعه) أى ذلك الشىء (فى صحبته) أى ذلك الغير (تحقيقا أو تقديرا) أى وقوعا محققا أو مقدرًا (فالاول نحو قوله قالوا اقترح شىء ا) من اقترحت عليه شىء ا إذا سألته اياه من غير روية وطلبته على سبيل التكليف و التحكم وجعله من اقترح الشىء ابتدعه غير مناسب على ما لا يخفى (تجد) مجزوم على انه جواب الامر من الاجادة وهى تحسين الشىء (لك لطبخه، قلت اطبخوا لى جبه و قميصا) أى خيطوا وذكر خياطة الجبة بلفظ الطبخ لوقوعها فى صحبة طبخ الطعام (ونحوه تعلم ما نفسى و لا اعلم

ما فى نفسك) حيث اطلق النفس على ذات الله تعالى لوقوعه فى صحبة نفسى. (و الثانى) و هو ما يكون وقوعه فى صحبة الغير تقديرا (نحو) قوله تعالى قولوا آمنا بالله، و ما انزل الينا إلى قوله (صبغة الله) و من احسن من الله صبغة ونحن له عابدون (وهو) أى قوله صبغة الله (مصدر) لانه فعلة من صبغ كالجلسة من جلس و هى الحالة التى يقع عليها الصبغ (مؤكد لآمنا بالله أى تطهير الله لان الايمان يطهر النفوس) فيكون آمنا مشتملا على تطهير الله لنفوس المؤمنين ودالا عليه فيكون صبغة الله بمعنى تطهير الله مؤكدا لمضمون قوله آمنا بالله ثم اشار إلى وقوع تطهير الله فى صحبة ما يعبر عنه بالصبغ تقديرا بقوله (والاصل فيه) أى فى هذا المعنى و هو ذكر

ص ٢٧٠

التطهير بلفظ الصبغ (ان النصارى كانوا يغمسون اولادهم فى ماء اصفر يسمونه المعمودية ويقولون انه) أى الغمس فى ذلك الماء (تطهير لهم) فإذا فعل الواحد منهم بولده ذلك قال الآن صار نصرانيا حقا فامر المسلمون بان يقولوا للنصارى قولوا آمنا بالله و صبغنا الله بالايمان صبغة لا مثل صبغتنا و طهرنا به تطهيرا لا مثل تطهيرنا. هذا إذا كان الخطاب فى قوله قولوا آمنا بالله للكافرين وان كان الخطاب للمسلمين فالمعنى ان المسلمين امروا بان يقولوا صبغنا الله بالايمان صبغة و لم يصبغ صبغتم ايها النصارى (فعبر عن الايمان بالله بصبغة الله للمشاركة) لوقوعه فى صحبة صبغة النصارى تقديرا (بهذه القرينة) الحالية التى هى سبب النزول من غمس النصارى اولادهم فى الماء الاصفر وان لم يذكره ذلك لفظا. (ومنه) أى و من المعنوى (المزاوجة، و هى ان تزوج) أى توقع المزاوجة على ان الفعل مسند إلى ضمير المصدر أو إلى الظرف اعنى قوله (بين معينين فى الشرط و الجزاء) و المعنى بجعل معينان واقعان فى الشرط و الجزاء مزدوجين فى ان يرتب على كل منهما معنى رتب على الاخر (كقوله إذا ما نهى الناهى) و منعنى عن حبها (فلج بى الهوى) لزمنى (اصخت إلى الواشى) أى استمعت إلى النمام الذى يشى حديثه و يزينه و صدقته فيما افترى على (فلج بها الهجر) زواج بين نهى الناهى واصاقتها إلى الواشى الواقعين فى

الشرط و الجزاء فى ان رتب عليهما لجاج شئ و قد يتوهم من ظاهر العبارة ان المزاجه هى ان نجمع بين معينين فى الشرط و معينين فى الجزاء كما جمع فى الشرط بين نهى النهى و لجاج الهوى و فى الجزاء بين اصاقتها إلى الواشى و لجاج الهجر و هو فاسد إذ لا قائل بالمزاجه فى مثل قولنا إذا جاءنى زيد فسلم على اجلسته فانعمت عليه و ما ذكرنا هو المأخوذ من كلام السلفه. (ومنه) أى من المعنوى (العكس) و التبديل (وهو ان يقدم جزء من الكلام على جزء) آخر (ثم يؤخر) ذلك المقدم عن الجزء المؤخر اولاً، و العبارة الصريحه ما ذكره بعضهم و هو ان تقدم فى الكلام جزءاً ثم تعكس فتقدم ما اخرت و تؤخر ما قدمت.

ص ٢٧١

و ظاهر عبارة المصنف صادق على نحو عادات السادات اشرف العاده و هو ليس من العكس (ويقع) العكس (على وجوه منها ان يقع بين احد طرفى جمله و بين ما اضيف إليه ذلك الطرف نحو عادات السادات سادات العادات) فالعادات احد طرفى الكلام و السادات مضاف إليه لذلك الطرف و قد وقع العكس بينهما بان قدم اولاً العادات على السادات ثم السادات على العادات. (ومنها) أى من الوجوه (ان يقع بين متعلقى فعلين فى جملتين نحو يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى) فالحى و الميت متعلقان بيخرج و قد قدم اولاً الحى على الميت وثانياً الميت على الحى. (ومنها) أى من الوجوه (ان يقع بين لفظين فى طرفى جملتين نحو لاهن حل لهم و لاهم يحلون لهن) قدم اولاهن على هم وثانياً هم على هن وهما لفظان وقع احدهما فى جانب المسند إليه و الآخر فى جانب المسند. (ومنه) أى من المعنوى (الرجوع، و هو العود إلى الكلام السابق بالنقض) أى بنقضه و ابطاله (لنكته كقوله قف بالديار التى لم يعفها القدم) أى لم يبلها تطاول الزمان و تقادم العهد ثم عاد إلى ذلك الكلام و نقضه بقوله (بلى و غيرها الارياح و الديم) أى الريح و الامطار و النكته اظهر التحير و التذله كانه اخبر اولاً بما لا تحقق له ثم افاق بعض الافاقه فنقض الكلام السابق قائلاً بلى عفاها القدم و غيرها الارياح و

المديم (ومنه) أى و من المعنوى (التوريه وتسمى الايهام ايضا، و هو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد) اعتمادا على قرينه خفيه (وهى ضربان) الاولى (مجرده وهى) التوريه (التي لا تجامع شىء مما يلائم) المعنى (القريب نحو الرحمن على العرش استوى) فانه اراد باستوى معناه البعيد و هو استولى و لم يقرن به شىء مما يلائم المعنى القريب الذى هو الاستقرار (و) الثانيه (مرشحه) و هى التي تجامع شىء مما يلائم المعنى القريب (نحو و السماء بينها بايد) اراد بالا يدى معناه البعيد و هو القدره و قد قرن لها ما يلائم المعنى القريب الذى هو

ص ٢٧٢

الجاريه المخصوصه و هو قوله بينها إذ البناء يلائم اليد و هذا مبنى على ما اشتهر بين اهل الظاهر من المفسرين و الا فالتحقيق ان هذا تمثيل و تصوير لعظمته و توقيف على كنه جلاله من غير ان يتمحل للمفردات حقيقه أو مجازا (ومنه) أى و من المعنوى (الاستخدام و هو ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره) أى بالضمير العائد إلى ذلك اللفظ (معناه الاخر أو يراد باحد ضميريه احدهما) أى احد المعنيين ثم يراد بالآخرى معناه الاخر ويجوز فى كليهما ان يكونا حقيقيين وان يكونا مجازيين أو ان يكونا مختلفين (فالاول) و هو ان يراد باللفظ احد المعنيين وبضميره معناه الاخر (كقوله إذا نزل السماء بارض قوم، رعيناها وان كانوا غضابا) جمع غضبان اراد بالسماء الغيث وبالضمير الراجع إليه فى رعيناها، النبت و كلا المعنيين مجازى (و الثانى) و هو ان يراد باحد ضميريه احد المعنيين وبالضمير الاخر معناه الاخر (كقوله فسقى الغضا و الساكنيه وان هم، شوبه بين جوانحى و ضلوعى) اراد باحد ضميرى الغضا اعنى المجرور فى الساكنيه المكان الذى فيه شجرة الغضا وبالآخر اعنى المنسوب فى شوبه النار الحاصله من شجرة الغضا و كلاهما مجازى (ومنه) أى من المعنوى (اللف و النشر، و هو ذكر متعدد على التفصيل أو الاجمال ثم) ذكر (ما لكل واحد من آحاد هذا المتعدد من غير تعيين ثقه) أى الذكر بدون التعيين لاجل الوثوق (بان السامع يردده إليه) أى يرد ما لكل

من آحاد هذا المتعدد إلى ما هو له لعلمه بذلك بالقرائن اللفظية أو المعنوية (فالاول) و هو ان يكون ذكر المتعدد على التفصيل (ضربان لان النشر اما على ترتيب اللف) بان يكون الاول من المتعدد فى النشر للاول من المتعدد فى اللف و الثانى للثانى و هكذا إلى الاخر (نحو و من رحمته جعل لكم الليل و النهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله) ذكر الليل و النهار على التفصيل ثم ذكر ما لليل و هو السكون فيه و ما للنهار و هو الابتغاء من فضل الله فيه على الترتيب. فان قيل عدم التعيين فى الاية ممنوع فان المجرور من فيه عائد إلى الليل لا محالة.

ص ٢٧٣

قلنا نعم ولكن باعتبار احتمال ان يعود إلى كل من الليل و النهار يتحقق عدم التعيين (واما على غير ترتيبه) أى ترتيب اللف سواء كان معكوس الترتيب (كقوله كيف اسلو وانت حقف) و هو البقاء من الرمل (وغصن، وغزال لحظا و قد اوردفا) فاللحظ للغزال والقذ للغصن و الردف للحقف أو مختلطا كقولك هو شمس واسد و بحر جودا وبهاء وشجاعة. (و الثانى) و هو ان يكون ذكر المتعدد على الاجمال (نحو قوله تعالى و قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى) فان الضمير فى قالوا لليهود و النصارى فذكر الفريقان على وجه الاجمال بالضمير العائد اليهما ثم ذكر ما لكل منهما (أى قالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا و قالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى فلف) بين الفريقين أو القولين اجمالا (لعدم الالتبا) و الثقة بان السامع يرد إلى كل فريق أو كل قول مقوله (للعلم) بتضليل كل فريق صاحبه واعتقاده ان داخل الجنة هو لاصاحبه و لا يتصور فى هذا الضرب الترتيب وعدمه و من غريب اللف و النشر ان يذكر متعدد ان أو اكثر ثم يذكر فى نشر واحد ما يكون لكل من آحاد كل المتعدين كما تقول الراحة و التعب فى العدل و الظلم قد سد من ابوابها ما كان مفتوحا وفتح من طرقها ما كان مسدودا. (ومنه) أى و من المعنوى (الجمع) و هو ان يجمع بين متعدد اثنين أو اكثر (فى حكم واحد كقوله تعالى المال و البنون زينة الحياة الدنيا و نحو قاله) أى قول ابى

العتاهية، علمت يا مجاشع بن مسعدة (ان الشباب و الفراغ و الجدة) أى الاستغناء (مفسدة)
أى داعية إلى الفساد (للمراء أى مفسدة. ومنه) أى و من المعنوى (التفريق و هو ايقاع
تباين بين امرين من نوع فى المدح أو غيره كقوله ما نوال الغمام وقت ربيع كنوال الامير
يوم سخاء فنوال الامير بدره عين) هى عشرة آلاف درهم (ونوال الغمام قطرة ماء) اوقع
التباين بين النوالين.

ص ٢٧٤

(ومنه) اى و من المعنوى (التقسيم و هو ذكر متعدد ثم اضافته ما لكل إليه على التعيين) و
بهذا القيد يخرج اللف و النشر و قد اهمله السكاكى فتوهم بعضهم ان التقسيم عنده اعم
من اللف و النشر. اقول ان ذكر الاضافة مغن عن هذا القيد إذ ليس فى اللف و النشر
اضافة ما لكل إليه بل يذكر فيه ما لكل إليه حتى يضيفه السامع إليه ويرده (كقوله) أى
قول المتلمس (ولا يقيم على ضيم) أى ظلم (يراد به) الضمير عائد إلى المستثنى منه
المقدر العام (الا الاذلان) فى الظاهر فاعل لا يقيم وفى التحقيق يدل أى لا يقيم احد على
ظلم يقصد به الاهدان (عير الحى) و هو الحمار (والتود هذا) أى عير الحى (على
الخسف) أى الذل (مربوط برمته) هى قطعة جبل بالية (وذا) أى التود (يشج) أى يدق
ويشق رأسه (فلا يرثى) أى فلا يرق و لا يرحم (له احد) ذكر العير و التود ثم اضاف إلى
الاول الربط على الخسف و الى الثانى الشج على التعيين و قيل لا تعيين لان هذا وذا
متساويان فى الاشارة إلى القريب فكل منهما يحتمل ان يكون اشارة إلى العير و الى
التود فالبيت من اللف و النشر دون التقسيم و فيه نظر لانا لا نسلم التساوى بل فى حرف
التشبيه ايماء إلى ان القرب فيه اقل بحيث يحتاج إلى تنبيه ما بخلاف المجرد عنها فهذا
للقريب اعنى العير وذا للاقرب اعنى الوند. وامثال هذه الاعتبارات لا ينبغى ان تهمل فى
عبارات البلغاء بل ليست البلاغة الارعاية امثال ذلك. (ومنه) أى و من المعنوى (الجمع
مع التفريق و هو ان يدخل شىء ان فى معنى ويفرق بين جهتى الادخال كقوله فوجهك
كالنار فى ضوئها، وقلبي كالنار فى حرها) ادخل قلبه ووجه الحبيب فى كونهما كالنار ثم

فرق بينهما بان وجه الشبه فى الوجه الضوء و اللمعان وفى القلب الحرارة و الاحتراق.
(ومنه) أى و من المعنوى (الجمع مع التقسيم، و هو جمع متعدد تحت حكم

ص ٢٧٥

ثم تقسيمه أو العكس) أى من تقسيم متعدد ثم جمعه تحت حكم (فالاول) أى الجمع ثم التقسيم (كقوله حتى اقام) أى الممدوح ولتضمين الاقامة معنى التسليط عداها على التقسيم (كقوله حتى اقام) أى الممدوح ولتضمين الاقامة معنى التسليط عداها بعلى فقال (على ارباض) جمع ربض و هو ما حول المدينة (حرسنه) و هى بلدة من بلاد الروم (تشقى به الروم و الصلبان) جمع صليب النصرى (والبيع) جمع بيعه و هى معبدهم و حتى متعلق بالفعل فى البيت السابق اعنى قاد المقانب أى العساكر جمع فى هذا البيت شقاء الروم بالممدوح ثم قسم فقال (للسبى ما نكحوا و القتل ما ولدوا) ذكر ما دون من اهانة و قلة المبالاة بهم كأنهم من غير ذوى العقول وملايمة بقوله (والنهب ما جمعوا و النار ما زرعوا و الثانى) أى التقسيم ثم الجمع (كقوله قوم إذا حاربوا ضر واعدوهم، أو حاولوا) أى طلبوا (النفع فى اشياهم) أى اتباعهم وانصارهم (نفعوا سجيئه) أو غريزة وخلق (وتلك) الخصلة (منهم غير محدثة ان الخلائق) جمع خليفه و الطبيعة و هى الخلق (فاعلم شرها البدع) جمع بدعه و هى المبتدعات و المحدثات قسم فى الاول صفة الممدوحين إلى ضرر الاعداء و نفع الاولياء ثم جمعها فى الثانى تحت كونها سجيئه. (ومنه) أى و من المعنوى (الجمع مع التفريق و التقسيم). و تفسيره ظاهر مما سبق فلم يتعرض له (كقوله تعالى يوم يأتى) يعنى يأتى الله أى أمره أو يأتى اليوم أى هو له و الظرف منصوب باضمار اذكروا بقوله (لا تكلم نفس) أى بما ينتفع من جواب أو شفاعه (الا باذنه. فمنهم) أى من اهل الموقف (شقى) مقضى له بالنار (وسعيد) مقضى له بالجنة (فاما الذين شقوا فى النار لهم فيها زفير) أى اخراج النفس بشده (وشهيق) رده بشده (خالدين فيها ما دامت السموات و الارض) أى سموات الاخرة وارضها. وهذه العبارة كناية عن التأييد و نفى الانقطاع (الا ما شاء ربك) أى الا وقت مشىء الله تعالى (ان

ربك فعال لما يريد) من تخليد البعض كالكفار واخراج البعض كالفساق (واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدون فيها ما دامت السموات و الارض

ص ٢٧٤

الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ) أى غير مقطوع بل ممتد إلى غير النهاية و معنى الاستثناء فى الاول ان بعض الاشقياء لا يخلدون فى النار كالعصاة من المؤمنين الذين شقوا بالعصيان. وفى الثانى ان بعض السعداء لا يخلدون فى الجنة بل يفارقونها ابتداء يعنى ايام عذابهم كالفساق من المؤمنين الذى سعدوا بالايمان و التأيد من مبدأ معين فكما ينتقض باعتبار الانتهاء فكذلك باعتبار الابتداء. فقد جمع الا نفس بقوله لا تكلم نفس ثم فرق بينهم بان بعضهم شقى وبعضهم سعيد بقوله فمنهم شقى وسعيد ثم قسم بان اضاف إلى الاشقياء مالهم من عذاب النار و الى السعداء مالهم من نعيم الجنة بقوله فاما الذى شقوا إلى آخر الاية. (وقد يطلق التقسيم على امرين آخرين احدهما ان يذكر احوال الشىء مضافا إلى كل من تلك الاحوال) ما يليق به كقوله سأطلب حقى بالقناء و المشايخ، كأنهم من طول ما التثموا مرد (ثقال) أى لشدة وطائهم على الاعداء (إذا لاقوا) أى حاربوا الاعداء (خفاف) أى مسرعين إلى الاجابة (إذا دعوا) إلى كفاية مهم و دفاع ملم (كثير إذا شدوا) لقيام واحد مقام الجماعة (قليل إذا عدوا)، ذكر احوال المشايخ و اضاف إلى كل حال ما يناسبها بان اضاف إلى الثقل حال الملاقاة و الى الخفة حال الدعاء و هكذا إلى الآخر (و الثانى استيفاء اقسام الشىء كقوله تعالى يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور أو يزوجهم ذكرا و اناثا و يجعل من يشاء عقيما) فان الانسان اما ان لا يكون له ولد أو يكون له ولد ذكرا أو اناثى أو ذكر و اناثى و قد استوفى فى الاية جميع الاقسام. (ومنه) أى و من المعنوى (التجريد و هو ان ينتزع من امر ذى صفة) امر (آخر مثله فيها) أى مماثل لذلك الامر ذى الصفة فى تلك الصفة (مبالغة) أى لاجل المبالغة و ذلك (لكماها) أى تلك الصفة (فيه) أى فى ذلك الامر حتى كانه بلغ من الاتصاف بتلك الصفة إلى حيث يصح ان ينتزع منه موصوف آخر بتلك الصفة. (وهو)

أى التجريد (اقسام منها) أى ما يكون بمن التجريدية (نحو قولهم

ص ٢٧٧

لى من فلان صديق حميم) أى قريب يهتم لامره. (أى بلغ فلان من الصداقة حدا صح معه) أى مع ذلك الحد (ان يستخلص معه) أى من فلان صديق. (آخر مثله فيها) أى فى الصداقة. (ومنها) ما يكون بالباء التجريدية الداخلة على المنتزع منه (نحو قولهم لئن سألت فلانا لتسألن به البحر) بالغ فى اتصافه بالسماحة حتى انتزع منه بحرا فى السماحة. (ومنها) ما يكون بدخول باء المعية فى المنتزع (نحو قوله وشوهاء) أى فرس قبيح المنظر لسعة اشداقها أو لما اصابها من شدائد الحرب (تعدوا) أى تسرع (بى إلى صارخ الوغى)، أى مستغيث فى الحرب (بمستلثم) أى لا بس لامة و هى الدرع و الباء للملابسة و المصاحبة (مثل الفتيق) هو الفحل المكرم (المرحل) من رحل البعير اشخصه من مكانه و ارسله أى تعدو بى ومعى من نفسى مستعد للحرب بالغ فى داهه للحرب حتى انتزع منه مستعدا آخر. (ومنها) أى ما يكون بدخول فى فى المنتزع منه (نحو قوله تعالى لهم فيها دار الخلد أى فى جهنم و هى دار الخلد) لكنه انتزع منه دارا اخرى وجعلها معدة فى جهنم لاجل الكفار تهويلا لامرها ومبالغة فى اتصافها بالشدء. (ومنها) ما يكون بدون توسط حرف (نحو قوله فلئن بقيت لارحلتن بغزوة، تحوى) أى تجمع (الغنائم أو يموت) منصوب باضمار ان أى الا ان يموت (كريم) يعنى نفسه انتزع من نفسه كريما مبالغة فى كرمه، فان قيل هذا من قبيل الالتفات من التكلم إلى الغيبة، قلنا لا ينافى التجريد على ما ذكرنا. (وقيل تقديره أو يموت منى كريم) فيكون من قبيل لى من فلان صديق حميم و لا يكون قسما آخر. (وفيه نظر) لحصول التجريد تمام المعنى بدون هذا التقدير. (ومنها) ما يكون بطريق الكناية (نحو قوله يا خير من يركب المطى و لا يشرب كاسا بكف من بخلا) أى تشرب الكاس بكف الجواد انتزع منه جواد يشرب

ص ٢٧٨

هو بكفه على طريق الكناية لانه إذا نفى عنه الشرب بكف البخيل فقد ثبت له الشرب

بكف كريم ومعلوم انه يشرب بكفه فهو ذلك الكريم، و قد خفى هذا على بعضهم فزعم ان الخطاب ان كان لنفسه فهو تجريد و الا فليس من التجريد فى شىء بل كناية عن كون الممدوح غير بخيل، واقول الكناية لاينا فى التجريد على ما قررناه ولو كان الخطاب لنفسه لم يكن قسما بنفسه بل داخل فى قوله (ومنها مخاطبة الانسان نفسه) وبيان التجريد فى ذلك انه ينتزع من نفسه شخصا آخر مثله فى الصفة التى سبق لها الكلام ثم يخاطبه (كقوله لا خيل عندك تهديها و لا مال فليسعد النطق ان لم يسعد الحال) أى الغنى فكأنه انتزع من نفسه شخصا آخر مثله فى فقد الخيل و المال وخاطبه. (ومنه) أى و من المعنوى (المبالغة المقبولة) لان المردودة لا تكون من المحسنات، وفى هذا اشارة إلى الرد على من زعم ان المبالغة مقبولة مطلقا وعلى من زعم انها مردودة مطلقا، ثم انه فسر مطلق المبالغة وبين اقسامها و المقبولة منها و المردودة منها فقال (والمبالغة) مطلقا (ان يدعى لوصف بلوغه فى الشدة أو الضعف حدا مستحيلا أو مستبعدا) و انما يدعى ذلك (لثلا يظن انه) أى ذلك الوصف (غير متناه فيه) أى فى الشدة أو الضعف، وتذكير الضمير وافراده باعتبار عوده إلى احد الامرين (وتنحصر المبالغة فى التبليغ و الاغراق و الغلو) لا بمجرد الاستقراء بل بالدليل القطعى و ذلك (لان المدعى ان كان ممكنا عقلا وعادة فتبليغ كقوله فعادى) يعنى الفراس (عداء) هو الموالاتة بين الصيدين يصرع احدهما إلى اثر الاخر فى طلق واحد (بين ثور) يعنى الذكر من بقر الوحش (ونعجة) يعنى الانثى منها (دراكا) أى متتابعا (فلم ينضح بماء فيغسل) مجزوم معطوف على ينضح أى لم يعرق فلم يغسل. ادعى ان فرسه ادرك ثورا ونعجة فى مضمار واحد و لم يعرق، و هذا ممكن عقلا وعادة (وان كان ممكنا عقلا لا عادة فاغراق كقوله ونكرم جارنا ما دام فينا، ونتعبه) من الاتباع أى نرسل (الكرامة) على اثره (حيث مالا) أى سار و هذا ممكن

عقلا وممتنع عادة (وهما) أى التبليغ و الاغراق (مقبولان و الا) أى وان لم يكن ممكنا لا

عقلا و لا عادة لامتناع ان يكون ممكنا عادة ممتنعا عقلا إذ كل ممكن عادة ممكن عقلا و لا ينعكس (فغلو كقوله واخفت اهل الشرك حتى انه) الضمير للشأن (لتخافك النطف التي لم تخلق) فان خوف النطفة الغير المخلوقة ممتنع عقلا و عادة و المقبول منه) أى من الغلو (اصناف منها ما ادخل عليه ما يقربه إلى الصحة نحو) لفظه (يكاد فى قوله تعالى يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار، ومنها ما تضمن نوعا حسنا من التخيل كقوله عقدت سنابكها) أى حوافر الجياد (عليها) يعنى فوق رؤسها (عثيرا) بكسر العين أى غبارا و من لطائف العلامة فى شرح المفتاح العثير الغبار و لا تفتح فيه العين و الطف من ذلك ما سمعت ان بعض البغالين كان يسوق بغلته فى سوق بغداد و كان بعض عدول دار القضاء حاضرا فضرطت البغلة فقال البغال على ما هو دأبهم بحلية العدل بكسر العين يعنى احد شقى الوقر فقال بعض الظرفاء على الفور افتح العين فان المولى حاضر و من هذا القبيل ما وقع لى فى قصيدة علا: فاصبح يدعوه الورى ملكا، وريثما فتحوا عينا غدا ملكا. و مما يناسب هذا المقام ان بعض اصحابى ممن الغالب على لهجتهم امالة الحركات نحو الفتحة اتانى بكتاب فقلت لمن هو فقال لمولانا عمر بفتح العين فضحك الحاضرون فنظر إلى كالمتعرف عن سبب ضحكهم المسترشد بطريق الصواب فرمزت إليه بعض الجفن وضم العين فتفطن للمقصود واستظرف الحاضرون ذلك (لو تبغى) أى تلك الجياد (عنقا) هو نوع من السير (عليه) أى على ذلك العثير (لا مكنا) أى العنق ادعى ان تراكم الغبار المرتفع من سنابك الخيل فوق رؤسها بحيث صار ارضا يمكن سيرها عليه و هذا عقلا و عادة لكنه تخيل حسن (وقد اجتمعا) أى ادخال ما يقربه إلى الصحة و تضمن التخيل الحسن (فى قوله يخيل إلى ان سمر الشهب فى الدجى،

ص ٢٨٠

و شدت باهدابى اليهن اجفانى) أى يوقع فى خيالى ان الشهب محكمة بالمسامير لا تزول عن مكانها وان اجفان عيني قد شدت باهدابها إلى الشهب لطول ذلك الليل و غاية سهرى فيه و هذا تخيل حسن و لفظ يخيل يقربه من الصحة و يزيده حسنا (ومنها ما اخرج

مخرج الهزل و الخلاعة كقوله اسكر بالامس ان عزمت على الشرب غدا ان ذا من العجب ومنه) أى و من المعنوى (المذهب الكلامى و هو ايراد حجة للمطلوب على طريقة اهل الكلام) و هو ان تكون بعد تسليم المقدمات مستلزماً للمطلوب (نحو لو كان فيهما آلهة الا إليه لفسدتا) و اللازم و هو فساد السموات و الارض باطل لان المراد به خروجهما عن النظام الذى هما عليه فكذا الملزوم و هو تعدد الالهة وهذه الملازمة من المشهورات الصادقة التى يكتفى بها فى الخطايات دون القطعيات المعتبرة فى البرهانيات (وقوله حلفت فلم اترك لنفسك ريبه) أى شكا (وليس وراء الله للمرء مطلب) أى هو اعظم المطالب و الحلف به اعلى الاحلاف فكيف يحلف به كاذبا (لئن كنت) اللام لتوطئة القسم (قد بلغت عنى جناية، لمبلغك) اللام جواب القسم (الواشى اغش) من غش إذا خان (واكذب ولكننى كنت امرء الى جانب. من الارض فيه أى فى ذلك الجانب (مستراد) أى موضع طلب الرزق من راد الكلاء وارتاده (ومذهب) أى موضع ذهاب للحاجات (ملوك) أى فى ذلك الجانب ملوك (واخوان إذا ما مدحتهم احكم فى اموالهم) أى اتصرف فيها كيف شئت (واقرب) عندهم واصير رفيع المرتبة (كفعلك) أى كما تفعله انت (فى قوم ازاك اصطنعتهم) أى واحسنت إليهم (فلم ترهم فى مدحهم لك اذنبوا) أى لا تعاتبنى على مدح آل جفنة المحسنين إلى و المنعمين على كما لا تعاتب قوما احسنت إليهم فمدحوك ان مدح اولئك لا يعد ذنبا كذلك مدحى لمن احسن إلى. وهذه الحجة على طريق التمثيل الذى يسميه الفقهاء قياسا. ويمكن رده إلى صورة قياس استثنائى أى لو كان مدحى لال جفنة ذنبا لكان مدح ذلك القوم لك ايضا ذنبا و اللازم باطل فكذا الملزوم (منه) أى و من المعنوى

ص ٢٨١

(حسن التعليل) و هو ان يدعى لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف) أى بان ينظر نظرا يشتمل على لطف ودقة (غير حقيقى) أى لا يكون ما اعتبر علة له فى الواقع كما إذا قلت قتل فلان اعاديه لدفع ضررهم فانه ليس فى شئ من حسن التعليل و ما قيل من ان هذا

الوصف اعنى غير حقيقى ليس بمفيد لان الاعتبار لا يكون الا غير حقيقى فغلط ومنشأه ما سمع ان ارباب المعقول يطلقون الاعتبارى على ما يقابل الحقيقى. ولو كان الامر كما توهم لوجب ان يكون جميع اعتبارات العقل غير مطابق للواقع (وهو اربعة اضرب لان الصفة) التى ادعى لها علة مناسبة (اما ثابتة قصد بيان علتها أو غير ثابتة اريد اثباتها و الاولى اما ان لا يظهر لها فى العادة علة) وان كانت لا تخلو فى الواقع عن علة (كقوله لم يحك) أى لم يشابهه (نائلك) أى عطائك (السحاب و انما حمت به) أى صارت محمولة بسبب نائك وتفوقه عليها (فصبيها الرضاء) أى فالمصبوب من السحاب، هو عرق الحمى فنزول المطر من السحاب صفة ثابتة لا يظهر لها فى العادة علة و قد علله بانه عرق حماها الحادثة بسبب عطاء الممدوح (أو يظهر لها) أى لتلك الصفة (علة غير) العلة (المذكورة) لتكون المذكورة غير حقيقية فتكون من حسن التعليل (كقوله ما به قتل اعداياه ولكن يتقى اخلاف ما ترجو الذئاب فان قتل الاعداء فى العادة لدفع مضرتهم) وصفوة المملكة عن منازعتهم (لا لما ذكره) من ان طبيعة الكرم قد غلبت عليه ومحبة صدق رجاء الراجين بعثته على قتل اعداياه لما علم من انه إذا توجه إلى الحرب صارت الذئاب ترجوا اتساع الرزق عليها بلحوم من يقتل من الاعدادى و هذا مع انه وصف بكمال الجود وصف بكماله الشجاعة حتى ظهر ذلك للحيوانات العجم. (و الثانية) أى الصفة الغير الثابتة التى اريد اثباتها (اما ممكنة كقوله يا واشيا حسنت فينا اسائته، نجى حذارك) أى حذارى اياك (انسانى) أى انسان

ص ٢٨٢

عيني (من الغرق فان استحسان اسائه الواشى ممكن لكن لما خالف) أى الشاعر (للناس فيه) إذ لا يستحسنه الناس (عقبه) أى عقب الشاعر استحسان اسائه الواشى (بان حذاره منه) أى من الواشى (نجى انسانه من الغرق فى الدموع) حيث ترك البكاء خوفا منه (أو غير ممكنة كقوله لو لم تكن نية الجوزاء خدمته، لما رأيت عليها عقد منتطق) من انتطق أى شد النطاق. وحول الجوزاء كواكب يقال لها نطاق الجوزاء فنية الجوزاء خدمة

الممدوح صفة غير ممكنة الممدوح صفة غير ممكنة قصد اثباتها كذا فى الايضاح و فيه بحث لان مفهوم هذا الكلام هو ان نية الجوزاء خدمة الممدوح علة لرؤية عقد النطاق عليها اعنى لرؤية حالة شبيهة بانتطاق المنتطق كما يقال لو لم تجئنى لم اكرمك يعنى ان علة الاكرام هى المجئ وهذه صفة ثابتة قصد تعليلها بنية الخدمة الممدوح فيكون من الضرب الاول و هو الصفة الثابتة التى قصد علتها و ما قيل من انه اراد ان الانتطاق صفة ممتنعة الثبوت للجوزاء و قد اثبتها الشاعر وعللها بنية الجوزاء خدمة الممدوح فهو مع انه مخالف بصريح كلام المصنف فى الايضاح ليس بشئ لان حديث انتطاق الجوزاء اعنى الحالة الشبيهة بذلك ثابت بل محسوس و الاقرب ان يجعل لو ههنا مثلها فى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اعنى الاستدلال بانتفاء الثانى على انتفاء الاول فيكون الانتطاق علة لكون نية الجوزاء خدمة الممدوح أى دليلا عليه و علة للعلم مع انه وصف غير ممكن (والحق به) أى بحسن التعليل (ما بنى على الشك) و لم يجعل منه لان فيه ادعاء واصرارا و الشك ينافيه (كقوله كأن السحاب الغر) جمع الاغر و المراد السحاب الماطرة الغريزة الماء (غيبن تحتها) أى تحت الربا (حبيا فما ترقا) الاصل ترقاء بالهمزة فخففت أى ما تسكن (لهن مدامع) علل على سبيل الشك نزول المطر من السحاب بانها غيبت حبيا تحت تلك الربا فهى تبكى عليها. (ومنه) أى و من المعنوى (التفريع و هو ان يثبت لمتعلق امر حكم بعد اثباته)

ص ٢٨٣

أى اثباته ذلك الحكم (لمتعلق له آخر) على وجه يشعر بالتفريع و التعقيب و هو احتراز عن نحو غلام زيد راكب وابوه راكب (كقوله احلامكم لسقام الجهل شافية، كما دماؤكم تشفى من الكلب) هو بفتح اللام شبه جنون يحدث للانسان من عض الكلب إذ لا دواء له انجع من شرب دم ملك كما قال الحماسى بنات مكارم و اساءة كلم، دماؤكم من الكلب الشفاء ففرع على وصفهم بشفاء احلامهم من داء الجهل وصفهم بشفاء دمائهم من داء الكلب يعنى انهم ملوك و اشراف و ارباب العقول الراجحة. (ومنه) أى و من

المعنوى (تأكيد المدح بما يشبه الذم و هو ضربان افضلهما ان يستثنى من صفة ذم منفية عن الشئ صفة مدح) لذلك الشئ (بتقدير دخولها فيها) دخول صفة المدح فى صفة الذم (كقوله و لا عيب فيهم غير ان سيوفهم، بهن فلول) جمع فل و هو الكسر فى حد السيف (من قراع الكتائب) أى مضاربة الجيوش (أى ان كان فلول السيف من القراع عيبا فاثبت شىء منه) أى من العيب (على تقدير كونه منه) أى كون فلول السيف من العيب. (وهو) أى هذا التقدير و هو كون الفلول من العيب (محال) لانه كناية عن كمال الشجاعة (فهو) أى اثبات شىء من العيب على هذا التقدير (فى المعنى تعليق بالمحال) كما يقال حتى يبيض الفار و حتى يلج الجمل فى سم الخياط (فالتأكيد فيه) أى فى هذا الضرب (من جهة انه كدعوى الشئ بينه) لانه علق نقيض المدعى و هو اثبات شىء من العيب بالمحال و المعلق بالمحال محال فعدم العيب محقق. (و) من جهة (ان الاصل فى) مطلق (الاستثناء) هو (الاتصال) أى كون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى على تقدير السكوت عنه و ذلك لما تقرر فى موضعه من ان الاستثناء المنقطع مجاز و إذا كان الاصل فى الاستثناء الاتصال (فذكر اداته قبل ذكر ما بعدها) يعنى المستثنى (يوهم اخراج شىء) و هو المستثنى (مما قبلها) أى مما قبل الاداء و هو المستثنى منه (فإذا وليها) أى الاداء (صفة مدح) و تحول الاستثناء من الاتصال إلى الانقطاع (جاء التأكيد لما فيه من المدح على المدح و الاشعار بانه لم يجد فيه صفة ذم حتى يستثنىها فاضطر إلى استثناء

ص ٢٨٤

صفه مدح و تحويل الاستثناء إلى الانقطاع. (و) الضرب (الثانى) من تأكيد المدح بما يشبه الذم (ان يثبت لشىء اداة الاستثناء) أى يذكر عقيب اثبات صفة المدح لذلك الشئ اداة استثناء (تليها صفة مدح اخرى له) أى لذلك الشئ (نحو انا افصح العرب بيدانى من قریش) بيد بمعنى غير و هو اداة الاستثناء (واصل الاستثناء فيه) أى فى هذا الضرب (ايضا ان يكون منقطعا) كما ان الاستثناء فى الضرب الاول منقطع لعدم دخول المستثنى فى المستثنى منه و هذا لا ينافى كون الاصل فى مطلق الاستثناء هو الاتصال (لكنه) أى

الاستثناء المنقطع المنقطع فى هذا الضرب (لم يقدر متصلا) كما قدر فى الضرب الاول
إذ ليس هنا صفة ذم منفية عامة يمكن تقدير دخول صفة المدح فيها. و إذا لم يكن تقدير
الاستثناء متصلا فى هذا الضرب (فلا يفيد التأكيد الا من الوجه الثانى) و هو ان ذكر اداة
الاستثناء قبل ذكر المستثنى يوهم اخراج شئ مما قبلها من حيث ان الاصل فى مطلق
الاستثناء هو الاتصال فإذا ذكر بعد الاداة صفة مدح اخرى جاء التأكيد و لا يفيد التأكيد
من الوجه الاول و هو دعوى الشئ بينه لانه مبنى على التعليق بالمحال المبنى على تقدير
الاستثناء متصلا (و لهذا) أى ولكون التأكيد فى هذا الضرب من الوجه الثانى فقط (كان)
الضرب (الاول) المفيد للتأكيد من وجهين (افضل ومنه) أى و من تأكيد المدح بما يشبه
الذم (ضرب اخر) و هو ان يؤتى بمستثنى فيه معنى المدح معمولا لفعل فيه معنى الذم
نحو قوله تعالى (وما تنقم منا الا ان آمننا بايات ربنا) أى ما تعيب منا الا اصل المناقب و
المفاخر كلها و هو الايمان. يقال نقم منه وانتقم إذا عابه وكرهه و هو كالضرب الاول فى
افادة التأكيد من وجهين (والاستدراك) المفهوم من لفظ لكن (فى هذا الباب) أى باب
تأكيد المدح بما

ص ٢٨٥

يشبه الذم (كالاستثناء كما فى قوله هو البدر الا انه البحر زاخرا * سوى انه الضرغام لكنه
الوبل فقوله الا وسوى استثناء مثل قوله ع بيدانى من قريش، و قوله لكنه استدراك يفيد
فائدة الاستثناء المنقطع فى هذا الضرب لان الا فى الاستثناء المنقطع بمعنى لكن (ومنه)
أى و من المعنوى (تأكيد الذم بما يشبه المدح و هو ضربان احدهما ان يستثنى من صفة
مدح منفية عن الشئ صفة ذم له بتقدير دخولها) أى صفة الذم (فيها) أى فى صفة المدح
(كقولك فلان لا خير فيه الا انه يسئ إلى من احسن إليه وثانيهما ان يثبت للشئ صفة ذم
وتعقب باداة استثناء يليها صفة ذم اخرى له) أى لذلك الشئ (كقولك فلان فاسق الا انه
جاهل،) فالضرب الاول يفيد التأكيد من وجهين و الثانى من وجه واحد (وتحقيقها على
قياس ما مر) فى تأكيد المدح بما يشبه الذم (ومنه) أى و من المعنوى (الاستبعاد و هو

المدح بشئ على وجه يستتبع المدح بشئ آخر كقوله نهبت من الاعمار ما لو حويته *
لهنت الدنيا بانك خالد مدحه بالنهاية في الشجاعة) حيث جعل كثرة قتلاه بحيث يخلد
لو ورث اعمارهم (على وجه استتبع مدح بكونه سببا لصلاح الدنيا ونظامها) إذ لا تهنة
لاحد بشئ لا فائدة له فيه. قال على بن عيسى الربيعي (وفيه) أى فى البيت وجهان آخران
من المدح احدهما (انه نهب الاعمار دون الاموال) كما هو مقتضى علو الهمة و ذلك
مفهوم من تخصيص الاعمار بالذكر و الاعراض عن الاموال مع ان النهب بها اليق وهم
يعتبرون ذلك فى المحاورات و الخطايات وان لم يعتبره ائمة الاصول (و) الثانى (انه لم
يكن ظالما فى قتلهم) و الا لما كان للدنيا سرور بخلوده. (ومنه) أى و من المعنوى
(الادماج) فقال ادمج الشئ فى ثوبه إذا لفه فيه (وهو ان يضمن كلام سيق لمعنى) مدحا
كان أو غيره (معنى اخر) هو منصوب على انه مفعول ثان ليضمن و قد اسند إلى المفعول
الاول (فهو) لشموله المدح و غيره (اعم

ص ٢٨٦

من الاستتباع) لاختصاصه بالمدح (كقوله اقلب فيه) أى فى ذلك الليل (اجفانى كانى،
اعد بها على الدهر الذنوبا، فانه ضمن وصف الليل بالطول لشكاية الدهر ومنه) أى و من
المعنوى (التوجيه) ويسمى محتمل الضدين (وهو ايراد الكلام محتملا لوجهين مختلفين)
أى متبائنين متضادين كالمدح و الذم مثلا و لا يكفى مجرد احتمال معنيين متغايرين
(كقول من قال لا عور ليت عينيه سواء) يحتمل تمنى صحة العين العوراء فيكون دعاء له
و العكس فيكون دعاء عليه. قال (السكاكى ومنه) أى و من التوجيه (متشابهات القرآن
باعتبار) و هو احتمالها لوجهين مختلفين وتفارقه باعتبار آخر، و هو عدم استواء
الاحتمالين لان احد المعنيين فى المتشابهات قريب و الاخر بعيد و لما ذكر السكاكى
نفسه من ان اكثر متشابهات القرآن من قبيل التورية و الايهام ويجوز ان يكون وجه
المفارقة هو ان المعنيين فى المتشابهات لا يجب تضادهما. (ومنه) أى و من المعنوى
(الهزل الذى يراد به الجد كقوله إذا ما تيمى اتاك مفاخرا، فقل عد عن ذا كيف اكلك

للضب ومنه) أى و من المعنوى (تجاهل العارف و هو كما سماه السكاكى سوق المعلوم مساق غيره لنكتة) و قال لا احب تسميته بالتجاهل لو روده فى كلام الله تعالى (كالتوبيخ فى قول الخارجية اياشجر الخابور) هو من ديار بكر (مالك مورقا) أى ناضرا ذا ورق (كانك لم تجزع على ابن ظريف و المبالغة فى المدح كقوله المع برق سرى ام ضوء مصباح، ام ابتسامتها بالمنظر الضاحى) أى اظن (أو) المبالغة (فى الذم كقوله و ما ادرى وسوف اخال ادرى) أى اظن و كسر همزة المتكلم فيه هو الافصح و بنو اسد تقول اخال بالفتح و هو القياس (قوم آل حصن ام نساء) فيه دلالة على ان القوم هم الرجال خاصة (والتدله) أى و كالتحير و التدهش (فى الحب فى قوله تالله يا ظبيات القاع) و هو المستوى من الارض (قلن لنا، ليلا منكن ام ليلى من البشر) و فى اضافة ليلى إلى نفسه أو لا و التصريح باسمها ثانيا استلذاذ. وهذه انموذج من نكات التجاهل و هى اكثر من ان يضبطها القلم (ومنه) أى

ص ٢٨٧

و من المعنوى (القول بالموجب و هو ضربان احدهما ان تقع صفة فى كلام الغير كناية عن شئ اثبت له) أى لذلك الشئ (حكم فتبثها لغيره) أى فتبثت انت فى كلامك تلك الصفة لغير ذلك الشئ (من غير تعرض لثبوته له) أى لثبوت ذلك الحكم لذلك الغير (أو نفيه عنه نحو قوله تعالى يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل والله العزة و لرسوله وللمؤمنين) فالاعز صفة وقعت فى كلام المنافقين كناية عن فريقهم و الاذل كناية عن المومنين و قد اثبت المنافقون لفريقهم اخراج المؤمنين من المدينة، فاثبت الله تعالى فى الرد عليهم صفة العزة لغير فريقهم و هو الله تعالى و رسوله و المؤمنون و لم يتعرض لثبوت ذلك الحكم الذى و هو الاخراج للموصوفين بالعزة اعنى الله تعالى و رسوله و المؤمنين و لا لنفيه عنهم. (و الثانى حمل لفظ وقع فى كلام الغير على خلاف مراده) حال كون خلاف مراده (مما يحتمله) ذلك اللفظ (بذكر متعلقه) أى انما يحتمل على خلاف مراده بان يذكر متعلق ذلك اللفظ (كقوله قلت ثقلت إذا اتيت مرارا * قال

ثقلت كاهلى بالايادى فلفظ ثقلت وقع فى كلام الغير بمعنى حملتك المؤنة فحمله على تثقيل عاتقه بالايادى و المنن بان ذكر متعلقه اعنى قوله كاهلى بالايادى. (ومنه) أى و من المعنوى (الاطراد و هو ان تأتى باسماء الممدوح أو غيره) واسماء (آبائه على ترتيب الولاده من غير تكلف) فى السبك (كقوله ان يقتلوك فقد ثلثت عروشهم، بعثيه بن الحارث بن شهاب) يقال للقوم إذا ذهب عزهم وتضعض حالهم قد ثل عرشهم يعنى ان تبجحوا بقتلك وفرحوا به فقد اثرت فى عزهم وهدمت اساس مجدهم بقتل رئيسهم. فان قيل هذا من تتابع الاضافات فكيف يعد من المحسنات. قلنا قد تقرر ان تتابع الاضافات إذا سلم من الاستكراه ملح ولطف و البيت من هذا القبيل كقوله عليه السلام الكريم ابن الكريم ابن الكريم الحدیث، هذا تمام ما ذكر من الضرب المعنوى (واما الضرب (اللفظى) من الوجوه

ص ۲۸۸

المحسنة للكلام. (فمنه الجناس بين اللفظين و هو تشابههما فى اللفظ) أى فى التلفظ فيخرج التشابه فى المعنى نحو اسد وسبع أو فى مجرد عدد الحروف نحو ضرب و علم أو فى مجرد الوزن نحو ضرب و قتل (والتام منه) أى من الجناس (ان يتفقا) أى اللفظان (فى انواع الحروف) فكل من الحروف التسعة و العشرين نوع و بهذا يخرج نحو يفرح ويمرح (و) فى (اعدادها) وبه يخرج نحو الساق و المساق (و) فى هيئاتها) وبه يخرج نحو البرد و البرد بالفتح و الضم فان هيئة الكلمة هى كيفية حاصله لها باعتبار الحركات و السكنات فنحو ضرب و قتل على هيئة واحدة مع اختلاف الحروف بخلاف ضرب و ضرب مبنيين للفاعل و المفعول فانهما على هئتين مع اتحاد الحروف. (و) فى (ترتيبها) أى تقديم بعض الحروف على بعض وتأخيره عنه وبه يخرج نحو الفتح و الحذف (فان كانا) أى اللفظان المتفقان فى جميع ما ذكره (من نوع) واحد من انواع الكلمة (كاسمين) أو فعلين أو فعلين أو حرفين (يسمى متماثلا) جريا على اصطلاح المتكلمين من ان التماثل هو الاتحاد فى النوع (نحو ويوم تقوم الساعة) أى القيامة (يقسم المجرمون ما لبثوا

غير ساعة) من ساعات الايام (وان كانا من النوعين) اسم وفعل أو اسم وحرف أو فعل وحرف (يسمى مستوفى كقوله ما مات من كرم الزمان فانه * يحيى لدى يحيى بن عبد الله) لانه كريم يحيى من اسم الكرم (وايضا) لجناس التام تقسيم آخر و هو انه (ان كان احد لفظيه مركبا) و الاخر مفردا (سمى جناس التركيب) وحينئذ (فان اتفقا) أى اللفظان المفرد و المركب (فى الخط خص) هذا النوع من جناس التركيب (باسم المتشابه) لاتفاق اللفظين فى الكتابة (كقوله إذا ملك لم يكن ذاهباً) أى صاحب هبة و عطاء (فدعه) أى اتركه (فدولته ذاهباً) أى غير باقية (والا) أى وان لم يتفق اللفظان المفرد و المركب فى الخط (خص) هذا النوع من جناس التركيب (باسم المفروق) لافتراق اللفظين فى صورة الكتابة (كقوله:

ص ٢٨٩

كلكم قد اخذ الجام و لا جام لنا * ما الذى ضر مدير الجام لو جاملنا) أى عاملنا بالجميل هذا إذا لم يكن اللفظ المركب مركبا من كلمة و بعض كلمة و الاخص باسم المرفوع كقولك اهذا مصاب ام طعام صاب (وان اختلفا) عطف على قوله و التام منه ان يتفقا أو على محذوف أى هذا ان اتفقا فيما ذكر وان اختلفا أى لفظا المتجانسين (فى هيئات الحروف فقط) أى و اتفقا فى النوع و العدد و الترتيب (يسمى) التجنيس (محرفا) لانحراف احدى الهيئتين عن الهيئة الاخرى و الاختلاف قد يكون بالحركة (كقولهم جبه البرد جنه البرد) يعنى لفظ البرد و البرد بالضم و الفتح (ونحوه) فى ان الاختلاف فى الهيئة فقط قولهم (الجاهل اما مفرد و مفرد) لان الحرف المشدد لما كان يرتفع اللسان عنهما دفعة واحدة كحرف واحد عد حرفا واحدا و جعل التجنيس مما لا اختلاف فيه فى الهيئة فقط. ولذا قال (والحرف المشدد) فى هذا الباب (فى حكم المخفف) و اختلاف الهيئة فى مفرد و مفرد باعتبار ان الفاء من احدهما ساكن و من الاخر مفتوح. (و) قد يكون الاختلاف فيه فى الحركة و السكون جميعا (كقولهم البدعة شرك الشرك) فان الشين من الاول مفتوح و من الثانى مكسور و الراء من الاول مفتوح و من الثانى ساكن

(وان اختلفا) أى لفظا المتجانسين (فى اعدادها) أى اعداد الحروف بان يكون فى احد اللفظين حرف زائد أو اكثر إذا سقط حصل الجناس التام (سمى الجناس ناقصا) لنقصان احد اللفظين عن الاخر (و ذلك) الاختلاف (اما بحرف) واحد (فى الاول مثل و التفت الساق بالساق إلى ربك يومئذ المساق) بزيادة الميم (أو فى الوسط نحو جدى جهدى) بزيادة الهاء و قد سبق ان المشدد بحكم المخفف أو فى الاخر كقوله يمدون من ايد عواصم عواصم) بزيادة الميم و لا اعتبار بالتونين و قوله من ايد فى موضع مفعول يمدون على زيادة من كما هو مذهب الاخفش أو على كونها للتبعيض كما فى قولهم هز من عطفه و حرف من نشاطه أو على انه صفة محذوف أى يمدون سواعد من ايد عواصم جمع عاصيه من عصاه ضربه بالعصا

ص ٢٩٠

وعواصم من عصمه حفظه و حماه و تمامه تصول باسياف قواض قواضب أى يمدون ايديا ضاربات للاعداء حاميات للاولياء صائلات على الاقران بسيوف حاكمه بالقتل قاطعه.

(وربما سمي) هذا القسم الذى يكون الزيادة فيه فى الاخر (مطرفا و اما باكثر) من حرف واحد و هو عطف على قوله اما بحرف و لم يذكر من هذا الضرب الا ما تكون الزيادة فى الاخر (كقولها) أى الخنساء (ان البكاء هو الشفاء من الجوى) أى حرقه القلب (بين الجوانح) بزيادة النون و الحاء (وربما سمي هذا) النوع (مذيلا وان اختلفا) أى لفظ المتجانسين (فى انواعها) أى انواع الحروف (فيشترط ان لا يقع) الاختلاف (باكثر من حرف) واحد و الا لبعد بينهما التشابه و لم يبق التجانس كلفظى نصر و نكل (ثم الحرفان) اللذان وقع بينهما الاختلاف (ان كانا متقاربين فى المخرج) (سمى) الجناس (مضارعا وهو) ثلثة اضرب لان الحرف الأجنبى (اما فى الاول نحو بينى و بين كنى ليل دامس و طريق طامس أو فى الوسط نحو قوله تعالى وهم ينهون عنه و يناون عنه أو فى الاخر نحو الخيل معقود بنواصيها الخير) و لا يخفى تقارب الدال و الطاء و كذا الهاء و الهمزة و كذا اللام و الراء (والا) أى وان لم يكن الحرفان متقاربين (سمى لاحقا و هو ايضا اما

فى الاول نحو ويل لكل همزة لمزة) الهمزة الكسر و اللمزة الطعن وشاع استعمالهما فى الكسر من اعراض الناس و الطعن فيها وبناء فعلة يدل على الاعتياد (أو فى الوسط نحو ذلك بما كنتم تفرجون فى الارض بغير الحق وبما كنتم تمرحون) وفى عدم تقارب الفاء و الميم نظر فانهما شفويتان وان اريد بالتقارب ان يكونا بحيث يدغم احدهما فى الاخر فالهاء و الهمزة ليستا كذلك (أو فى الاخر نحو قوله تعالى فإذا جاءهم امر من الامن وان اختلفا) أى لفظا المتجانسين (فى ترتيبها) أى ترتيب الحروف بان يتحد النوع و العدد و الهيئة لكن قدم فى احد اللفظين بعض الحروف واخر فى اللفظ الاخر. (سمى) هذا النوع (تجنيس القلب نحو حسامه فتح لاوليائه حتف لاعدائه ويسمى قلب كل) لانعكاس ترتيب الحروف كلها (ونحو اللهم استر

ص ٢٩١

عوراتنا و آمن روعاتنا ويسمى قلب بعض) إذ لم يقع الانعكاس الا بين بعض حروف الكلمة (فإذا وقع احدهما) أى احد اللفظين المتجانسين تجانس القلب (فى اول البيت و) اللف (الاخر فى آخره سمي) تجنيس القلب حينئذ (مقلوبا مجنحا) لان اللفظين بمنزلة جناحين للبيت كقوله لاح انوار الهدى من كفه فى كل حال. (وإذا ولى احد المتجانسين) أى تجانس سواء كان جناس القلب أو غيره ولذا ذكره باسمه الظاهر دون المضمير المتجانس (الاخر سمي) الجناس (مزدوجا ومكررا ومرددا نحو وجئتك من سبأ نبأ يقين) هذا من التجنيس اللاحق وامثلة الاخر ظاهرة مما سبق (ويلحق بالجناس شىء ان احدهما ان يجمع اللفظين الاشتقاق و هو توافق الكلمتين فى الحروف الاصول مع الاتفاق فى اصل المعنى (نحو قوله تعالى فاقم وجهك للدين القيم) فانهما مشتقان من قام يقوم. (و الثانى ان يجمعهما) أى اللفظين (المشابهة و هى ما يشبه) أى اتفاق يشبه (الاشتقاق) و ليس باشتقاق فلفظة ما موصولة أو موصوفة، وزعم بعضهم انها مصدرية أى اشباه اللفظين الاشتقاق و هو غلط لفظا و معنا اما لفظا فلانه جعل الضمير المفرد فى يشبه أى اللفظين و هو لا يصح الا بتأويل بعيد فلا يصح عند الاستغناء عنه و اما معنا فلان

اللفظين لا يشبهان الاشتقاق بل توافقهما قد يشبه الاشتقاق بان يكون فى كل منهما جميع ما يكون فى آخر من الحروف أو اكثرها ولكن لا يرجعان إلى اصل واحد كما فى الاشتقاق (نحو قوله تعالى انى لعملكم من القالين) فالاول من القول و الثانى من القلى و قد يتوهم ان المراد بما يشبه الاشتقاق هو الاشتقاق الكبير و هذا ايضا غلط لان الاشتقاق الكبير هو الاتفاق فى الحروف الاصول دون الترتيب مثل القمر و الرقم و المرق، و قد مثلوا فى هذا المقام بقوله تعالى اناقلتم إلى الارض ارضيتم بالحياة الدنيا، و لا يخفى ان الارض مع ارضيتم ليس كذلك. (ومنه) أى و من اللفظى (رد العجز على الصدر و هو فى النشر ان يجعل احد اللفظين المكررين) أى المتفقين فى اللفظ و المعنى (أو المتجانسين) أو المتشابهين فى

ص ٢٩٢

اللفظ دون المعنى (والملاحقين بهما) أى بالمتجانسين الذى يجمعهما الاشتقاق أو شبه الاشتقاق (فى اول الفقرة) و قد عرفت معناها (و) اللفظ (الآخر فى آخرها) أى آخر الفقرة فتكون الاقسام اربعة (نحو قوله تعالى وتخشى الناس و الله احق ان تخشاه) فى المكررين (ونحو سائل اللئيم يرجع ودمعه سائل) فى المتجانسين (ونحو قوله تعالى استغفروا ربكم انه كان غفارا) فى الملاحقين اشتقاقا (ونحو قال انى لعملكم من القالين) فى الملاحقين بشبه الاشتقاق (و) هو (فى النظم ان يكون احدهما) أى احد اللفظين المكررين أو المتجانسين أو الملاحقين بهما اشتقاقا أو شبه الاشتقاق (فى آخر البيت و) اللفظ (الآخر فى صدر المصراع الاول أو حشوه أو آخره أو صدر) المصراع (الثانى) فتصير الاقسام ستة عشرة حاصلة من ضرب اربعة فى اربعة و المصنف اورد ثلثة عشر مثالا واهمل ثلاثا (كقوله سريع إلى ابن العم يلطم وجهه، و ليس إلى داعى الندى بسريع) فيما يكون المكرر الاخر فى صدر المصراع الاول (وقوله: تمتع من شميم عرار نجد * فما بعد العشيء من عرار) فيما يكون المكرر الاخر فى حشو المصراع الاول و معنى البيت استمتع بشميم عرار نجد و هى وردة ناعمة صفراء طيبة الرائحة فانا نعدمه إذا امسينا

لخروجنا من ارض نجد ومنايته (وقوله و من كان بالبيض الكواعب) جمع كاعب و هي الجارية حين تبدو ثديها للنهود (مغرما) مولعا (فما زلت بالبيض القواضب) أى السيوف القواطع (مغرما) فيما يكون المكرر الاخر فى آخر المصراع الاول (وقوله وان لم يكن الا معرج ساعه) هو خبر كان واسمه ضمير يعود إلى الامام المدلول عليه فى بيت السابق و هو الما على الدار التى لو وجدتها بها اهلها ما كان وحشا مقلها (قليلًا) صفة مؤكدة لفهم القلة من اضافة التعرّيج إلى الساعة أو صفة مقيدة أى الاتعريجا قليلا فى ساعه (فانى نافع لى قليلها) مرفوع بانه فاعل نافع و الضمير للساعة و المعنى قليل من التعرّيج فى الساعة ينفعى ويشفى غليل و جدى، و هذا فيما يكون المكرر الاخر فى صدر المصراع الثانى (وقوله دعانى) أى

ص ٢٩٣

اتركانى (من ملامكما سفاها) أى خفه وقله عقل (فداعى الشوق قبلكما دعانى) من الدعاء و هذا فيما يكون المتجانس الاخر فى صدر المصراع الاول (وقوله و إذا البلابل) جمع بلبل و هو طائر معروف (افصحت بلغاتها، فانف البلابل) جمع بلبال و هو الحزن (باحساء بلابل) جمع بلبله بالضم و هو ابريق فيه الخمر و هذا فيما يكون المتجانس الاخر اعنى البلابل الاول فى حشو المصراع الاول لا صدره لان صدره هو قوله و إذا (وقوله فمشعوف بآيات المثانى،) (أى القرآن) (ومفتون برنات المثانى) أى بنغمات اوتار المزامير التى ضم طاق منها إلى طاق و هذا فيما يكون المتجانس الاخر فى آخر المصراع الاول (وقوله املتهم ثم املتهم فلاح) أى ظهر (لى ان ليس فيهم فلاح) أى فوز و نجاه و هذا فيما يكون المتجانس الاخر فى صدر المصراع الثانى (وقوله ضرائب) جمع ضريبة و هي الطبيعة التى ضربت للرجل وطبع عليها (ابدعتها فى السماح، فلسنا نرى لك فيها ضريبا) أى مثلا واصله المثل فى ضرب القداح و هذا فيما يكون الملحق الاخر بالمتجانسين اشتقاقا فى صدر المصراع الاول (وقوله) إذ المرء لم يخزن عليه لسانه، فليس على شئ سواه بخزان) أى إذا لم يحفظ المرء لسانه على نفسه مما يعود ضرره إليه فلا

يحفظه على غيره مما لا ضرر له فيه، و هذا فيما يكون الملحق الاخر اشتقاقا فى حشو
المصراع الاول (وقوله لو اختصرتم من الاحسان تكم، و العذاب) من الماء (يهجر
للافراط فى الخصر) أى فى البرودة يعنى ان بعدى عنكم لكثرة انعامكم على و قد توهم
بعضهم ان هذا المثال مكرر حيث كان اللفظ الاخر فى حشو المصراع الاول كما فى
البيت الذى قبله و لم يعرف ان اللفظين فى البيت السابق مما يجمعهما الاشتقاق وفى هذا
البيت مما يجمعهما شبه الاشتقاق و المصنف لم يذكر من هذا القسم الا هذا المثال
واهمل الثلاثة الباقية و قد اوردتها فى الشرح (وقوله: فدع الوعيد فما وعيدك ضائرى *
اطنين اجنحة الذباب يضير) و هذا فيما يكون الملحق الاخر اشتقاقا و هو ضائرى فى اخر
المصراع الاول
ص ٢٩٤

(وفى قوله و قد كانت البيض القواضب فى الوغى) أى السيوف القواطع فى الحرب
(بواتر) أى قواطع بحسن استعمال اياها (فهى الان من بعده بتر) جمع ابتر إذ لم يبق من
بعده من يستعملها استعماله و هذا فيما يكون الملحق الاخر اشتقاقا فى صدر المصراع
الثانى. (ومنه) أى و من اللفظى (السجع قيل و هو تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف
واحد) فى الاخر (وهو معنى قول السكاكى هو) أى السجع (فى النثر كالقافية فى الشعر)
يعنى ان هذا مقصود كلام السكاكى ومحصوله و الا فالسجع على التفسير المذكور
بمعنى المصدر اعنى توافق الفاصلتين فى الحرف الاخير. وعلى كلام السكاكى هو نفس
اللفظ المتواطى الاخر فى اواخر الفقر ولذا ذكره السكاكى بلفظ الجمع و قال انها فى
النثر كالقوافى فى الشعر و ذلك لان القافية لفظ فى آخر البيت اما الكلمة نفسها أو
الحرف الاخير منها أو غير ذلك على تفصيل المذاهب و ليست عبارة عن تواطى
الكلمتين من اواخر الايات على حرف واحد. فالحاصل ان السجع قد يطلق على الكلمة
الاخيرة من الفقرة باعتبار توافقها للكلمة الاخيرة من الفقرة الاخرى و قد يطلق على نفس
توافقها ومرجع المعنيين واحد (وهو) أى السجع ثلاثة اضرب (مطرف ان اختلفا) أى

الفاصلتين (فى الوزن نحو مالكم لا ترجون لله وقارا و قد خلفكم اطوارا) فان الوقار و
الاطوال مختلفان وزنا (والا) أى وان لم يختلفا فى الوزن (فان كان ما فى احدى
القرينتين) من الالفاظ (أو) كان (اكثره) أى اكثر ما فى احد لقرينتين (مثل ما يقابله) من
القرينه الاخرى (فى الوزن و التقفيه) أى التوافق على الحرف الاخير (فترصيع نحو فهو
يطبع الاسجاع بجواهر لفظه ويقرع الاسماع بزواجر وعظه) فجميع ما فى القرينه الثانية
يوافق لما يقابله من القرينه الاولى و اما لفظه فهو فلا يقابله شئ من الثانية، ولو قال بدل
الاسماع الاذان كان مثلا لما يكون اكثر ما فى الثانية موافقا لما يقابله فى الاولى (والا
فهو متواز) أى وان لم يكن جميع ما فى القرينه و لا اكثر مثل ما يقابله من الاخرى فهو
السجع المتوازى

ص ٢٩٥

(نحو فيها سرر مرفوعه و اكواب موضوعه) لاختلاف سرر و اكواب فى الوزن و التقفيه
جميعا و قد يختلف الوزن فقط نحو و المرسلات عرفا، فالعاصفات عصفاء، و قد تختلف
التقيه فقط كقولنا، حصل الناطق و الصامت، و هلك الحاسد و الشامت. (قيل و احسن
السجع ما تساوت قرائته نحو فى سدر مخضود و طلح مضود و ظل ممدود ثم) أى بعد ان
لا تتساوى قرائته فالاحسن (ما طالت قرينته الثانية نحو و النجم إذا هوى ما ضل صاحبكم
و ما غوى أو) قرينته (الثالثه نحو خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه) من التصليه (ولا يحسن
ان يؤتى قرينه) بعد قرينه اخرى. (اقصر منها) قصرا (كثيرا) لان السجع قد استوفى امده
فى الاول بطوله فإذا جاء الثانى اقصر منه كثيرا يبقى الانسان عند سماعه كمن يريد
الانتهاء إلى غاية فيعثر دونها، و انما قال كثيرا احترازا عن نحو قوله تعالى الم تر كيف
فعل ربك باصحاب الفيل الم يجعل كيدهم فى تضليل (والا سجاع مبنية على سكون
الاعجاز) أى أو اخر فواصل القرائن إذ لا يتم التواطؤ و التزواج فى جميع الصور الا
بالوقف و السكون (كقولهم ما ابعده ما فات واقرب ما هو آت) أى إذ لو لم يعتبر السكون
لفات السجع لان التاء من فات مفتوح و من آت منون مكسور (قيل و لا يقال فى القرآن

اسجاع) رعاية للادب وتعظيما له إذ السجع فى الاصل هدير الحمام و نحو و قيل لعدم الاذن الشرعى، و فيه نظر إذ لم يقل احد بتوقف امثال هذا على اذن الشارع و انما الكلام فى اسماء الله تعالى .

(بل يقال) للاسجاع فى القرآن اعنى الكلمه الاخيره من الفقره (فواصل، و قيل السجع غير مختص بالنثر ومثله من النظم (قوله تجلى به رشدى واثرت) أى صارت ذات ثروه (به يدى وفاض به ثمدى) هو بالكسر الماء القليل و المراد ههنا المال القليل (واورى) أى صار ذاورى (به زندى) فاما اورى بضم الهمزة و كسر الراء على انه المتكلم المضارع من اوريت الزند اخرجت ناره فغلط

ص ٢٩٦

و تصحيف ومع ذلك ياباه الطبع (ومن السجع على هذا القول) أى القول بعدم اختصاصه بالنثر (ما يسمى التشطير، و هو جعل كل من شطرى البيت سجعاً مخالفة لاختها) أى للسجع التى فى الشطر الاخر، و قوله سجعاً فى موضع المصدر أى مسجوعاً سجعاً لان الشطر نفسه ليس بسجعاً أو هو مجاز تسمية لكل باسم جزئه (كقوله تدبير معتصم بالله منتقم، لله مرتغب فى الله) أى راغب فيما يقربه من رضوانه (مرتقب) أى منتظر ثوابه أو خائف عقابه، فالشطر الاول سجعاً مبنية على الميم و الثانية سجعاً مبنية على الباء. (ومنه) أى و من اللفظى (الموازنة و هى تساوى الفاصلتين) أى الكلمتين الاخيرتين من الفقرتين أو من المصراعين (فى الوزن دون التقفية نحو ونمارق مصفوفة و زرابى مبثوثة) فان مصفوفة و مبثوثة متساويان فى الوزن لا فى التقفية إذ الاولى على الفاء و الثانية على الثاء لا عبرة بتاء التانيث فى القافية على ما بين فى موضع. و ظاهر قوله دون التقفية انه يجب فى الموازنة عدم التساوى فى التقفية حتى لا يكون نحو فيها سرر مرفوعة، واكواب موضوعة، من الموازنة و يكون بين الموازنة و السجع مباينة الا على رأى ابن الاثير فانه يشترط فى السجع التساوى فى الوزن و التقفية ويشترط فى الموازنة التساوى فى الوزن دون الحرف الاخير فنحو شديد و قريب ليس بسجع و هو اخص من الموازنة و إذا

تساوى الفاصلتان فى الوزن دون التقفية (فان كان فى احدى القرينتين) من الالفاظ (أو اكثره مثل ما يقابله من) القرينه (الاخري فى الوزن) سواء كان يماثله فى التقفية أو لا (خص) هذا النوع من الموازنة (باسم المماثلة) و هى لا تخص بالنثر كما توهمه البعض من ظاهر قولهم تساوى الفاصلتين و لا بالنظم على ما ذهب إليه البعض بل تجرى فى القبيلتين فلذلك أو رد مثالين نحو قوله تعالى (وآتيناهما الكتاب المستبين وهدينا هما الصراط المستقيم و قوله مهما الوحش) جمع مهاء و هى البقرة الوحشية (الا ان هاتا) أى هذه النساء (أو انس، قنا الخط الا ان تلك) لقناة (ذوابل) وهذه النساء نواضر، و المثالان مما يكون

ص ٢٩٧

اكثر ما فى احدى القرينتين مثل ما يقابله من الاخري لعدم تماثل آتيناهما وهدينا هما وزنا و كذا هاتا وتلك. ومثال الجميع قول ابى تمام، فاحجم لما لم يجد فيك مطمعا، واقدم لما لم يجد عنك مهربا و قد كثر ذلك فى الشعر الفارسى واكثر مدائح ابى الفرج الرومى من شعراء العجم على المماثلة و قد اقتفى الانورى اثره فى ذلك. (ومنه) أى و من اللفظى (القلب) و هو ان يكون الكلام بحيث لو عكسته بدأت بحرفه الاخير الحرف الاول كان الحاصل بعينه هو هذا الكلام ويجرى فى النثر و النظم (كقوله مودته تدوم لكل هول * و هل كل مودته تدوم) فى مجموع البيت و قد يكو ذلك فى المصراع كقوله ارانا الاله هلالا ارانا (وفى التنزيل كل فى فلكك يسبحون وربك فكبر) و الحرف المشدد فى حكم المخفف لان المعبر هو الحرف المكتوبة و قد يكون ذلك فى الفرد نحو سلس ومغايرة القلب بهذا المعنى لتجنيس القلب ظاهر فان المقلوب ههنا يجب ان يكون عين اللفظ الذى ذكر بخلافه ثمه و يجب ثمه ذكر اللفظين جميعا بخلافه ههنا. (ومنه) أى و من اللفظى (التشريع) ويسمى الترشيح وذا القافيتين ايضا (وهو بناء البيت على قافيتين يصح المعنى عند الوقوف على كل منهما لان التشريع هو ان يبنى الشارع ابيات القصيدة ذات قافيتين على بحرین أو ضربين من بحر واحد فعلى أى القافيتين

وقفت كان شعرا مستقيما، قلنا القافية انما هي آخر البيت فالبناء على قافيتين لا يتصور الا
إذا كان البيت بحيث يصح الوزن ويحصل الشعر عند الوقوف على كل منهما و الا لم
تكن الاولى قافية (كقوله يا خاطب الدنيا) من خطب المرأة (الدينى) أى الخسيه (انها،
شرك الردى) أى حباله الهلاك

ص ٢٩٨

(وقرارة الاكدار) أى مقر الكدورات. فان وقفت على الردى فالبيت من الضرب الثامن
الطويل الكامل وان وقفت على الاكدار فهو من الضرب الثانى منه، و القافية عند الخليل
من آخر حرف فى البيت إلى اول ساكن يليه مع الحركة التى قبل ذلك الساكن، فالقافية
الاولى من هذا البيت هو لفظ الردى مع حركة الكاف من شرك و القافية الثانية هى من
حركة الدال من الاكدار إلى الاخر و قد يكون البناء على اكثر من قافيتين و هو قليل
متكلف، و من لطيف ذى القافيتين نوع يوجد فى الشعر الفارسى و هو ان تكون الالفاظ
الباقية بعد القوافى الاول بحيث إذا جمعت كانت شعرا مستقيم المعنى. (ومنه) أى و من
اللفظى (لزوم ما لا يلزم) ويقال له الالزام و التضمنين و التشديد و الاعنات ايضا (وهو ان
يجئ قبل حرف الروى) و هو الحرف الذى تبنى عليه القصيدة و تنسب إليه فيقال قصيدة
لامية أو ميمية مثلا من رويت الحبل إذا فتلتته لانه يجمع بين الابيات كما ان الفتل يجمع
بين قوى الحبل أو من رويت على البعير إذا شددت عليه الرواء و هو الحبل الذى يجمع
به الاحمال (أو ما فى معناه) أى قبل الحرف الذى هو فى معنى الروى (من الفاصلة) يعنى
الحرف الذى وقع فى فواصل الفقر موقع حرف الروى فى قوافى الابيات. و فاعلى يجئ
هو قوله (ما ليس بلازم فى السجع) يعنى ان يؤتى قبله بشئ لو جعل القوافى أو الفواصل
اسجاعا لم يحتج إلى الاتيان بذلك الشئ ويتم السجع بدونه. فمن زعم انه كان ينبغى ان
يقول ما ليس بلازم فى السجع أى القافية ليوافق قوله قبل حرف الروى أو ما فى معناه فهو
لم يعرف معنى هذا الكلام. ثم لا يخفى ان المراد بقوله يجئ قبل كذا ما ليس بلازم فى
السجع ان يكون ذلك فى بيتين أو اكثر أو فاصلتين أو اكثر و الا ففى كل بيت أو فاصلة

يجئ قبل حرف الروى أو ما فى معناه ما ليس بلازم فى السجع كقوله: قفا نبك من
ذكرى حبيب ومنزل * بسقط اللوى بين الدخول فحومل

ص ٢٩٩

قد جاء قبل اللام ميم مفتوحة و هو ليس بالزم فى السجع و قوله قبل حرف الروى أو ما
فى معناه اشارة إلى انه يجرى فى النثر و النظم (نحو فاما اليتيم فلا تقهر و اما السائل فلا
تنهر) فالراء بمنزلة حرف الروى و مجئ الهاء قبلها فى الفاصلتين لزوم ما يلزم لصحة
السجع بدونها نحو فلا تنهر و لا تسخر (وقوله ساشكر عمرا ان تراخت منيتى، ايادى) بدل
من عمرا (ايادى لم تمن وان هى جلت)، أى لم تقطع أو لم تخلط بمنه وان عظمت
و كثرت (فتى غير محجوب الغنى عن صديقه * و لا مظهر الشكوى إذا النعل زلت) زلة
القدم و النعل كناية عن نزول الشر و المحنة (راى خلتى) أى فقرى (من حيث يخفى
مكانها) لانى كنت استرها عنه بالتجمل (فكانت) أى خلتى (قذى عينيه حتى تجلت) أى
انكشفت وزالت باصلاحه اياها باياديه يعنى من حسن اهتمامه جعله كالداء الملازم لا
شرف اعضائه حتى تلافاه بالاصلاح، فحرف الروى هو التاء و قد جئ قبله بلام مشددة
مفتوحة و هو ليس بلازم فى السجع لصحة السجع بدونها نحو جلت و مدت و منت
وانشقت و نحو ذلك (واصل الحسن فى ذلك كله) أى فى جميع ما ذكر من المحسنات
اللفظية (ان تكون الالفاظ تابعة للمعانى دون العكس) أى ان لا يكون المعانى توابع
للالفاظ بان يؤتى بالالفاظ متكلمة مصنوعة فيتبعها المعنى كيف ما كان كما فعله بعض
المتأخرين الذين لهم شعف بايراد المحسنات اللفظية فيجعلون الكلام كأنه غير مسوق
لافادة المعنى و لا يباليون بخفاء الدلالات و ركائة المعنى فيصير كغمد من ذهب على
سيف من خشب. بل الوجه ان تترك المعانى على سجيتها فتطلب لانفسها لفظا تليق بها،
وعند هذا تظهر البلاغة و البراعة و يتميز الكامل من القاصر، و حين رتب الحريرى مع
كمال فضله فى ديوان الانشاء عجز فقال ابن الخشاب هو رجل مقاماتى و ذلك لان
كتابه

ص ٣٠٠

حكايه تجرى على حسب ارادته ومعانيه تتبع ما اختاره من الالفاظ الموضوعه فاين هذا من كتاب امر به فى قضيه و ما احسن ما قيل فى الترجيح بين الصاحب و الصابى ان الصاحب كان يكتب كما يريد و الصابى كان يكت كما يؤمر و بين الحالتين بون بعيد و لهذا قال قاضى قم حين كتب إليه الصاحب. ايها القاضى بقم، قد عزلناك فقم و الله ما عزلتني الا هذه السجعه.

ص ٣٠١

خاتمة الفن الثالث

(فى السرقات الشعرية و ما يتصل بها) مثل الاقتباس و التضمين و العقد و الحل و التلميح (وغير ذلك) مثل القول فى الابتداء و التخلص و الانتهاء. و انما قلنا ان الخاتمة من الفن الثالث دون ان نجعلها خاتمة للكتاب خارجة عن الفنون الثلاثة كما توهمه غيرنا لان المصنف قال فى الايضاح فى آخر بحث المحسنات اللفظية. هذا ما تيسر لى باذن الله جمعه و تحريره من اصول الفن الثالث و بقيت اشياء يذكرها فى علم البديع بعض المصنفين و هو قسمان. احدهما ما يجب ترك التعرض له لعدم كونه راجعا إلى تحسين الكلام أو لعدم الفائدة فى ذكره لكونه داخلا فيما سبق من الابواب و الثانى مما لا بأس بذكره لاشتماله على فائدة مع عدم دخوله فيما سبق مثل القول فى السرقات الشعرية و ما يتصل بها (اتفاق القائلين) على لفظ التثنية (ان كان فى الغرض على العموم كالوصف بالشجاعة و السخاء) و حسن الوجه و البهاء و نحو ذلك (فلا يعد) هذا الاتفاق (سرقة) و لا استعانة و لا اخذا و نحو ذلك مما يؤدى هذا المعنى (لتقرره) أى لتقرر هذا الغرض العام فى (العقول و العادات) فيشترك فيه الفصيح و الاعجم و الشاعر و المفحم (وان كان) اتفاق القائلين (فى وجه الدلالة) أى طريق الدلالة على الغرض (كالتشبيه و المجاز و الكناية و كذكر هيئات تدل على الصفة لا اختصاصها بمن هى له) أى لا اختصاص تلك

الهيئات بمن ثبت تلك الصفة له (كوصف الجواد بالتهلل عند ورود العفاء) أى السائلين جمع عافى (و) كوصف (البخيل بالعبوس) عند ذلك (مع سعة ذات اليد أى المال و اما العبوس عند ذلك مع قلة ذات اليد فمن اوصاف الاسخياء (فان اشترك الناس فى معرفته) أى فى معرفته وجه الدلالة (لاستقراره فيهما) أى فى العقول
ص ٣٠٢

و العادات (كتشبيه الشجاع بالاسد و الجواد بالبحر فهو كالاول) أى فالاتفاق فى هذا النوع من وجه الدلالة كالاتفاق فى الغرض العام فى انه لا يعد سرقة و لا اخذا (والا) أى وان لم يشترك الناس فى معرفته (جاز ان يدعى فيه) أى فى هذا النوع من وجه الدلالة (السبق و الزيادة) بان يحكم بين القائلين فيه بالتفاضل وان احدهما فيه اكمل من الاخر وان الثانى زاد على الاول أو نقص عنه. (وهو) أى ما لا يشترك الناس فى معرفته من وجه الدلالة على الغرض (ضربان) احدهما (خاصى فى نفسه غريب) لا ينال الا بفكر (و) الاخر (عامى تصرف فيه بما اخرجه من الابتدال إلى الغرابة كما مر) فى باب التشبيه و الاستعارة من تقسيمهما إلى الغريب الخاصى و المبتذل العامى الباقي على ابتداله و المتصرف فيه بما يخرجه إلى الغرابة (فالأخذ و السرقة) أى ما يسمى بهذين الاسمين (نوعان ظاهر و غير ظاهر. اما الظاهر فهو ان يؤخذ المعنى كله اما) مع اللفظ كله أو بعضه (أو) حال كونه (وحده) من غير اخذ شئ من اللفظ (فان اخذ اللفظ كله من غير تغيير لنظمه) أى لكيفية الترتيب و التأليف الواقع بين المفردات (فهو مذموم لانه سرقة محضه ويسمى نسخا وانتحالا كما حكى عن عبد الله بن الزبير انه فعال ذلك بقول معن ابن اوس إذا انت لم تنصف اخاك) أى لم تعطه النصفه و لم توفه حقوقه (وجدته، على طرف الهجران) أى هاجرا لك متبدلا بك و باخوتك (ان كان يعقل ويركب حد السيف) أى يتحمل الشدائد تؤثر فيه تأثير السيوف و تقطعه و تقطيعها (من ان تضيمه،) أى بدلا من ان تظلمه (إذا لم يكن عن شفرة السيف) أى عن ركوب حد السيف و تحمل المشاق (مزحل) أى مبعده. فقد حكى ان عبد الله بن الزبير دخل على معاوية فأنشده هذين البيتين

فقال له معاوية لقد شعرت بعدى يا ابا بكر و لم يفارق عبد الله المجلس حتى دخل معن
بن اوس المزنى فانشد قصيدته التى اولها: لعمر ك ما ادرى وانى لاوجل * على اينا تغدو
المنية اول

ص ٣٠٣

حتى اتمهما و فيها هذان البيتان فاقبل معاوية على عبد الله بن الزبير و قال الم تخبرنى
انهما لك فقال اللفظ له و المعنى له و بعد فهو اخى من الرضاة وانا احق بشعره. (وفى
معناه) أى فى معنى ما لم يغير فيه النظم (ان يبدل بالكلمات كلها أو بعضها ما يرادفها)
يعنى انه ايضا مذموم و سرقة محضه كما يقال فى قول الحطية: دع المكارم لا ترحل
لبغيته * واقعد فانك انت الطاعم الكاسى ذر الماثر لا تذهب بمطلبها * واجلس فانك
انت الأكل اللابس كما قال امرئ القيس: وقوفا بها صحبى على مطيهم * يقولون لا
تهلك اسى و تجمل فاورده طرفه فى دالته الا انه اقام تجلد مقام تجمل (وان كان) اخذ
اللفظ كله (مع تغيير لنظمه) أى نظم اللفظ (أو اخذ بعض اللفظ) لأكله (سمى) هذا الاخذ
(اغارة و مسخا) و لا يخلو اما ان يكون الثانى ابلغ من الاول أو دونه أو مثله (فان كان
الثانى ابلغ) من الاول (لاختصاصه بفضيلة) لا توجد فى الاول كحسن السبك أو
الاختصار أو الايضاح أو زيادة معنى (فممدوح) أى فالثانى مقبول كقول بشار من راقب
الناس) أى حاذرهم (لم يظفر بحاجة و فاز بالطيبات الفاتك اللهج) أى الشجاع القتال
الحريص على القتل (وقول سلم) الخاسر بعده (من راقب الناس مات غما) أى حزنا و هو
مفعول له أو تمييز (وفاز باللذة الجسور) أى التشديد الجرئة فبيت سلم اجود سبكا
واخصر لفظا (وان كان) الثانى (دونه) أى دون الاول فى البلاغة لفوات فضيلة توجد فى
الاول (فهو) أى الثانى (مذموم كقول ابى تمام) فى مرثية محمد بن حميد (هيات لا
يأتى الزمان بمثله * ان الزمان بمثله لبخيل) و قول ابى الطيب اعدى الزمان سخاؤه) يعنى
لعلم الزمان منه السخاء و سرى سخاؤه إلى الزمان (فسخا به) و اخرجه من العدم إلى
الوجود ولو لا سخاؤه الذى استفاده منه لبخل به على اهل الدنيا و استبقى لنفسه كذا ذكره

فورجه هذا تأويل فاسد لان سخاء غير موجود لا يوصف بالعدوى و انما المراد سخا به على و كان بخيلا به على فلما اعداه سخاؤه اسعدنى بضمى إليه وهدايتى له لما اعداه سخاؤه (و لقد يكون به الزمان بخيلا) فالمصراع الثانى مأخوذ من المصراع الثانى لابي تمام على كل من تفسيرى ابن جنى و ابن فورجه إذ لا يشترط فى هذا النوع من الاخذ عدم تغاير المعنين اصلا كما توهمه البعض و الا لم يكن مأخوذا منه على تأويل ابن جنى ايضا لان ابا تمام علق البخل بمثل المرثى و ابا الطيب بنفس الممدوح هذا ولكن مصراع ابي تمام اجود سبكا لان قول ابي الطيب. و لقد يكون بلفظ المضارع لم يقع موقعه إذ المعنى على المضى. فان قيل المراد فقد يكون الزمان بخيلا بهلاكه أى لا يسمح بهلاكه قط لعلمه بانه سبب صلاح العام و الزمان وان سخا بوجوده وبذله للغير لكن اعدامه وافناؤه باق بعد فى تصرفه. قلنا هذا تقدير لا قرينه عليه وبعد صحته فمصراع ابي تمام اجود لاستغنائه عن مثل هذا التكلف (وان كان) الثانى (مثله) أى مثل الاول (فابعد) أى فالثانى ابعد (من الدم و الفضل للاول كقول ابي تمام لو حار) أى تحير فى التوصل إلى اهلاك النفوس (مرتاد المنية) أى الطالب الذى هو المنية على انها اضافة بيان (لم يجد، الا الفراق على النفوس دليلا و قول ابي الطيب لو لا مفارقة الاحباب ما وجدت، لها المنايا إلى ارواحنا سبلا) الضمير فى لها لمنية و هو قال من سبلا أو المنايا فاعلل وجدت وروى يد المنايا فقد اخذ المعنى كله مع لفظ المنية و الفراق و الوجدان و بدل النفوس بالارواح وان اخذ المعنى وحده سمى) هذا الاخذ (لماما) من الم إذا قصد واصله من الم بالمنزل إذا نزل به (وسلخا) و هو كشط الجلد عن الشاة ونحوها فكأنه كشط عن المعنى جلد أو البسه جلدا آخر فان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس (وهو ثلاثة اقسام كذلك) أى مثل ما يسمى اغارة و مسخا لان الثانى اما ابلغ من الاول أو دونه أو مثله (اولها) أى اول الاقسام و هو ان يكون الثانى ابلغ من الاول (كقول ابي تمام هو) الضمير للشان (الصنع)

أى الاحسان و الصنع مبتدأ خبره الجملة الشرطية اعنى قوله

ص ٣٠٥

(ان تعجل فخير وان ترث)، أى تبطأ (فالريث فى بعض المواضع أنفع) و الاحسن ان يكون هو فيه عائدا إلى حاضر فى الذهن و هو مبتدأ خبره الصنع و الشرطية ابتداء كلام، و هذا كقول ابى العلاء هو الهجر حتى ما يلزم خيال، و بعض صدود الزائرين وصال، و هذا نوع من الاعراب لطيف لا يكاد يتنبهه الا الاذهان الراقية من ائمة العرب (وقول ابى الطيب و من الخير بطوء سيبك) أى تأخر عطائك (عنى، اسرع السحب فى المسير الجهم) أى السحاب الذى لا ماء فيه و اما ما فيه ماء فيكون بطيئا ثقيل المشى فكذا حال العطاء ففى بيت ابى الطيب زيادة بيان لاشتماله على ضرب المثل بالسحاب (وثانيها) أى ثانى الاقسام و هو ان يكون الثانى دون الاول (كقول البحرى و إذا تألق) أى ملع (فى الندى) أى فى المجلس (كلامه المصقول) المنقح (خلت) أى حسبت (لسانه من عضبه) أى سفيه القاطع و قول ابى الطيب: كأن السنهم فى النطق قد جعلت * على رماحهم فى الطعن خرصانا جمع خرص بالضم و الكسر هو السنان يعنى ان السنهم عند النطق فى المضاء و النفاذ تشابه استنهم عند الطعن فكأن السنهم جعلت اسنة على رماحهم فبيت البحرى ابلغ لما فى لفظى تألق و المصقول من الاستعارة التخيلية فان التألق و الصقالة للكلام بمنزلة الاظفار للمنية ولزم من ذلك تشبيه كلامه بالسيف هو استعارة بالكناية. (وثالثها) أى ثالث الاقسام و هو ان يكون الثانى مثل الاول (كقول الاعرابى) ابى زياد (ولم يك اكثر الفتیان مالا، ولكن ارحبهم ذراعا) أى اسخاهم، يقال فلان رحب الباع و الذراع و رحبتهما أى سخى (وقول الشجع ليس) أى الممدوح يعنى جعفر بن يحيى (باوسعهم) الضمير للملوك (فى الغنى ولكن معروفه) أى احسانه (اوسع) فالبيتان متماثلان هذا ولكن لا يعجبني معروفه اوسع (واما غير الظاهر فمنه ان يتشابه المعنيان) أى معنى البيت الاول و معنى البيت الثانى (كقول جرير فلا يمنعك من ارب) أى حاجة (لحاهم) جمع لحيه يعنى كونهم فى صورة (الرجال)

سواء ذو العمامة و الخمار) يعنى ان الرجال منهم و النساء سواء فى الضعف و قول ابى الطيب: و من فى كفه منهم قناه * كمن فى كفه منهم خضاب) واعلم انه يجوز فى تشابه المعنيين اختلاف البيتين نسيبا و مديحا و هجاء و افتخارا أو نحو ذلك. فان الشاعر الحاذق إذا قصد إلى المعنى المختلس لينظمه احتال فى اخفائه فغير لفظه و صرفه عن نوعه و وزنه و قافيته و الى هذا اشار بقوله. (ومنه) أى غير الظاهر (ان ينقل المعنى إلى محل آخر كقول البحترى سلبوا) أى ثيابهم (واشرفت الدماء عليهم، محمرة فكأنهم لم يسلبوا) لان الدماء المشرقة كانت بمنزلة الثياب لهم (وقول ابى الطيب يبس النجيع عليه) أى على السيف (وهو مجرد عن غمده فكأنما هو مغمد) لان الدم اليابس بمنزلة غمد له فنقل المعنى من القتل و الجرحى إلى السيف. (و منه) أى من غير الظاهر (ان يكون معنى الثانى اشمل) من معنى الاول (كقول جرير إذا غضبت عليك بنو تميم، وجدت الناس كلهم غضابا) لانهم يقومون مقام كلهم (وقول ابى نؤاس ليس من الله بمستنكر * ان يجمع العالم فى واحد) فانه يشمل الناس و غيرهم فهو اشمل من معنى بيت جرير. (ومنه) أى من غير الظاهر (القلب و هو ان يكون معنى الثانى نقيض معنى الاول كقول ابى الشيص جد الملاملة فى هواك لذيدة * حبا لذكرك فليلمنى اللوم و قول ابى الطيب احبه) الاستفهام للانكار باعتبار القيد الذى هو الحال اعنى قوله (واحب فيه ملامة)، كما يقال اتصلى وانت محدث على تجويز واو الحال فى المضارع المثبت كما هو رأى البعض أو على حذف المبتدا أى وانا احب. ويجوز ان يكون الواو للعطف، و الانكار راجع إلى الجمع بين الامرين اعنى محبته

ومحبة الملامة فيه (ان الملامة فيه من اعدائه) و ما يصدر عن عدو المحبوب يكون مبغوضا لا محبوبا و هذا نقيض معنى بيت ابى الشيص لكن كل منهما باعتبار آخر و لهذا قالوا الاحسن فى هذا النوع ان يبين السبب. (ومنه) أى من غير الظاهر (ان يؤخذ بعض

المعنى ويضاف إليه ما يحسنه كقول الافوه فترى الطير على آثارنا، راي عين) يعنى عيانا (ثقة) حال أى واثقة أو مفعول له مما يتضمنه قوله على آثارنا أى كائنه على آثارنا لو ثوقها (ان ستمار) أى ستطعم من لحوم من نقتلهم (وقول ابى تمام و قد ظلمت) أى القى عليها الظل وصارت ذوات ظل (عقبان اعلامه ضحى، بعقبان طير فى الدماء نواهل) من نهل إذا روى نقيض عطش (اقامت) أى عقبان الطير (مع الرايات) أى لاعلام وثوقا بانها ستطعم لحوم القتلى (حتى كلها من الجيش الا انها لم تقاتل، (فان ابا تمام لم يلم بشئ من معنى قول الافوه راي عين) الدال على قرب الطير من الجيش بحيث ترى عيانا لاتخيلا و هذا مما يؤكد شجاعتهم وقتلهم الاعادى (ولا) بشئ من معنى (قوله ثقة ان ستمار) الدال على وثوق الطير بالمبرة لاعتيادها بذلك و هذا ايضا مما يؤكد المقصود قيل ان قول ابى تمام و قد ظلت المام بمعنى قوله راي عين لان وقوع الظل على الرايات مشعر بقربها من الجيش و فيه نظر إذ قد يقع ظل الطير على الرايه و هو فى جو السماء بحيث لا يرى اصلا. نعم لو قيل ان قوله حتى كأنها من الجيش المام بمعنى قوله راي عين فانما تكون من الجيش إذا كانت قريبا منهم مختلطا بهم لم يبعد عن الصواب (لكن زاد) أبو تمام (عليه) أى على الافوه زيادات محسنه للمعنى المأخوذ من الافوه اعنى تساير الطير على آثارهم (بقوله الا انها لم تقاتل وبقوله فى الدماء نواهل وبقامتها مع الرايات حتى كأنها من الجيش وبها) أى وبقامتها مع الرايات حتى كأنها من الجيش (تيم حسن الاول) يعنى قوله الا انها لم تقاتل لانه لا يحسن الاستدراك الذى

ص ٣٠٨

هو قوله الا انها لم تقاتل ذلك الحسن الا بعد ان يجعل الطير مقيمه مع الرايات معدوده فى عداد الجيش حتى يتوهم انها ايضا من المقاتله، و هذا هو المفهوم من الايضاح و قد قيل معنى قوله وبها أى بههذه الزيادات الثلاث يتم حسن معنى البيت الاول (واكثر هذه الانواع) المذكورة لغير الظاهر (ونحوها مقبولة) لما فيها من نوع تصرف. (ومنها) أى من هذه الانواع (ما يخرج حسن التصرف من قبيل الاتباع إلى حيز الابتداع و كل ما كان

اشد خفاء) بحيث لا يعرف كونه مأخوذاً من الاول الا بعد مزيد تأمل (كان قرب إلى القبول) لكونه ابعده عن الاتباع وادخل في الابتداء (هذا) أى الذى ذكر فى الظاهر وغيره من ادعاء سبق احدهما واخذ الثانى منه وكونه مقبولاً أو مردوداً وتسميته كل بالاسامى المذكورة (كله) انما يكون (إذا علم ان الثانى اخذ من الاول) بان يعلم انه كان يحفظ قول الاول حين نظم أو بان يخبر هو عن نفسه انه اخذ منه و الا فلا يحكم بشئ من ذلك (لجواز ان يكون الاتفاق) فى اللفظ و المعنى جميعاً أو فى المعنى وحده (من قبيل توارد الخواطر) أى مجيئه (على سبيل الاتفاق من غير قصد إلى الاخذ) كما يحكى عن ابن ميادة انه انشد لنفسه، مفيد ومتلاف إذا ما اتيته، تهلل واهتز اهتزاز المهند فقيل له اين يذهب بك هذا للحطيئة، فقال الان علمت انى شاعر إذا وافقته على قوله و لم اسمعه (فإذا لم يعلم) ان الثانى اخذ من الاول. (قيل قال فلان كذا و قد سبقه إليه فلان فقال كذا) ليغتنم بذلك فضيلة الصدق ويسلم من دعوى علم الغيب ونسبة النقص إلى الغير (ومما يتصل بهذا) أى بالقول فى السرقات (القول فى الاقتباس و التضمين و العقد و الحل و التلميح) بتقديم اللام على الميم من لمحّه إذا ابصره و ذلك لان فى كل منها اخذ شئ من الاخر (اما الاقتباس فهو ان يضمن الكلام) نظماً كان أو نثراً (شئاً من القرآن أو الحديث لا على انه منه) أى لا على طريقته ان ذلك الشئ من القرآن أو الحديث يعنى على وجه لا يكون فيه اشعار بانه منه كما يقال فى اثناء الكلام قال الله تعالى كذا و قال

ص ٣٠٩

النبي عليه السلام كذا و نحو ذلك فانه لا يكون اقتباساً. ومثل للاقتباس باربعة امثلة لانه اما من القرآن أو الحديث و كل منهما اما فى النثر أو فى النظم. فالاول (كقول الحريرى فلم يكن الا كلمح البصر أو هو اقرب حتى انشد واغرب،) و الثانى مثل (قول الاخر ان كنت ازمعت) أى عزمت (على هجرنا، من غير ما جرم فصبر جميل، وان تبدلت بنا غيرنا، فحسبنا الله ونعم الوكيل و) الثالث مثل (قول الحريرى قلنا شاهت الوجوه) أى قبحت و هو لفظ الحديث على ما روى انه لما اشتد الحرب يوم حنين اخذ النبي صلى الله تعالى

عليه وسلم كفا من الحصاء فرمى به وجوه المشركين و قال شأهت الوجوه (وقبح) على
المبنى للمفعول أى لعن من قبحه الله بالفتح أى ابعده عن الخير (اللكع) أى لعن اللئيم.
(و) الرابع مثل (قول ابن عباد قال) أى الحبيب (لى ان رقيبى سئ الخلق فداره)، من
المداراة و هى الملاطفة و المجاملة و ضمير المفعول للرقيب (قلت دعنى و جهك الجنة
حفت بالمكاره) اقتباسا من قوله عليه السلام حفت الجنة بالمكاره و حفت النار بالشهوات
أى احيطت يعنى لابد لطالب جنه و جهك من تحمل مكاره الرقيب كما انه لابد لطالب
الجنة من مشاق التكليف. (وهو) أى الاقتباس (ضربان) احدهما (ما لم ينقل فيه المقتبس
عنه معناه الاصلى كما تقدم) من الامثلة (و) الثانى (خلافه) أى ما نقل فيه المقتبس عن
معناه الاصلى (كقول ابن الرومى لئن اخطأت فى مدحك ما اخطأت فى منعى، لقد
انزلت حاجاتى بواد غير ذى زرع) هذا مقتبس من قوله تعالى (ربنا انى اسكنت من ذريتى
بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم) لكن معناه فى القرآن واد لا ماء فيه و لا نبات و قد
نقله ابن الرومى إلى جانب لا خير فيه و لا نفع (ولا بأس بتغيير يسير) فى اللفظ المقتبس
(للوذن أو غيره كقوله) أى كقول بعض المغاربة (قد

ص ٣١٠

كان) أى وقع (ما خفت ان يكونا، انا إلى إليه راجعونا) وفى القرآن انا لله وانا إليه راجعون
(واما التضمين فهو ان يضمن الشعر شىءا من شعر الغير) بيتا كان أو ما فوقه أو مصراعا أو
ما دونه (مع التنبيه عليه) أى على انه من شعر الغير (ان لم يكن ذلك مشهورا عند البلغاء)
و بهذا يتميز عن الاخذ و السرقة (كقوله) أى كقول الحريرى يحكم ما قاله الغلام الذى
عرضه أبو زيد للبيع (على انى سأشده عند بيعى، اضاعونى و اى فتى اضاعوا) المصراع
الثانى للعرجى، وناماه ليوم كريبه و سداد ثغر اللام فى ليوم لام التوقيت و الكريبه من
اسماء الحرب و سداد الثغر بكسر السين لا غير سده بالخير و الرجال و الثغر موضع
للمخافة من فروج البلدان أى اضاعونى فى وقت الحرب و زمان سد الثغور و لم يراعوا
حتى احوج ما كانوا إلى و اى فتى أى كاملا من الفتیان اضاعوا و فيه تنديم و تخطئة لهم

وتضمنين المصراع بدون التنبيه لشهرته كقول الشاعر قد قلت لما اطلعت وجناته، حول الشقيق الغض روضة آس، اعذاره السارى العجول توقفا، ما فى وقوفك ساعة من بأس المصراع الاخير لابي تمام (واحسنه) أى احسن التضمنين (ما زاد على الاصل) أى شعر الشاعر الاول (بنكتة) لا توجد فيه (كالتورية) أى الايهام (والتشبيه فى قوله إذا الوهم ابدى) أى اظهر (لى لماها) أى سمره شفيتها (وثرها، تذكرت ما بين العذيب وبارق ويذكرنى) من الاذكار (من قدها ومدامعى، مجر عوالينا ومجرى السوابق) انتصب مجر على انه مفعول ثان ليدكرنى وفاعله ضمير يعود إلى الوهم وقوله تذكرت ما بين العذيب وبارق، مجر عوالينا ومجرى السوابق مطلع. قصيدة لابي الطيب، و العذيب وباريق موضعان و ما بين ظرف للتذكر أو للمجر و المجرى قدم اتساعا فى تقديم الظرف على عامله المصدر أو ما بين مفعول تذكرت ومجر بدل عنه و المعنى انهم كانوا نزولا بين هذين الموضوعين وكانوا يجرون الرماح عند مطارده الفرسان ويسابقون على الخيل.

ص ٣١١

فالشاعر الثانى اراد بالعذيب تصغير العذب يعنى به شفة الحبيبة وبارق ثغرها الشبيهة بالبرق وبما بينهما ريقها و هذا تورية وشبه تبخر قدها بتمايل الرمح وتتابع دموعه بجريان الخيل السوابق (ولا يضر) فى التضمنين (التغيير اليسير) لما قصد تضمينه ليدخل فى معنى الكلام كقول الشاعر فى يهودى به داء الثعلب اقول لمعشر غلطوا وغضوا، من الشيخ الرشد وانكروه، هو ابن جلا وطلاع الثنايا، متى يضع العمامة يعرفوا، البيت لسحيم بن وشيل واصله اما ان جلا على طريقة التكلم فغيره إلى طريقة الغيبة ليدخل فى المقصود. (وربما سمى تضمنين البيت فيما زاد على البيت استعانة وتضمنين المصراع فما دونه ايداعا) كانه اودع شعره شىء قليلا من شعر الغير (ورفوا) كانه رفا خرق شعره بشىء من شعر الغير. (واما العقد فهو ان ينظم نثرا) قرآنا كان أو حديثا أو مثلا أو غير ذلك (لا على طريق الاقتباس) يعنى ان كان النثر قرآنا أو حديثا فنظمه انما يكون عقدا إذا غير تغييرا كثيرا واشير إلى انه من القرآن أو الحديث وان كان غير القرآن أو الحديث فنظمه عقد

كيف ما كان إذ لا دخل فيه للاقتباس. (كقوله ما بال من اوله نطفة، وجيفة آخره يفخر)
الجملة حال أى ما باله مفتخرا (عقد قول) على رضى الله عنه و ما لابن آدم الفخر و انما
اوله نطفة و آخره جيفة (واما الحل فهو ان ينثر نظما) و انما يكون مقبولا إذا كان سبكه
مختارا لا يتقاصر عن سبك النظم وان يكون حسن الموقع غير قلق (كقول بعض المغاربة
فانه لما قبحت فعلاته و حنظلت نخلاته) أى صارت ثمار نخلاته كالحنظل فى المرارة (لم
يزل سوء الظن يقاتده) أى يقوده إلى تخيلات فاسدة و توهمات باطلة (ويصدق) هو
(توهمه الذى يعتاده) من الاعتياد (حل قول أى الطيب إذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه *
و صدق ما يعتاده من توهم يشكو سيف الدولة و استماعه لقول اعدائه.

ص ٣١٢

(واما التلميح) صح بتقديم اللام على الميم من لمح إذا ابصره و نظر إليه و كثيرا ما
تسمعونهم يقولون لمح فلان هذا البيت فقال كذا و فى هذا البيت تلميح إلى قول فلان و اما
التلميح بتقديم الميم على اللام بمعنى الاتيان بالشئ المليح كما مر فى التشبيه و الاستعارة
فهو ههنا غلط محض و ان اخذا مذهبا (فهو ان يشار) فى فحوى الكلام (إلى قصة أو
شعر) أو مثل سائر (من غير ذكره) أى ذكر كل واحد من القصة أو الشعر و كذا المثل
فالتلميح اما فى النظم أو فى النثر و المشار إليه فى كل منهما اما ان يكون قصة أو شعرا أو
مثلا تصير ستة اقسام و المذكور فى الكتاب مثل التلميح فى النظم إلى القصة و الشعر
(كقوله فوالله ما ادرى أحلام نائم، المت بنا اما كان فى الركب يوشع) و صف لحوقه
بالاحبة المرتحلين و طلوع شمس وجه الحبيب من جانب الخدر فى ظلمة الليل. ثم
استعظم ذلك و استغرب و تجاهل تحيرا و تدلها و قال اهذا حلم اراه فى النوم، ام كان فى
الركب يوشع، النبى صلى الله عليه و آله. فرد الشمس (إشارة إلى قصة يوشع عليه السلام
و استيقافه الشمس) على ما روى من انه قاتل الجبارين يوم الجمعة فلما ادبرت الشمس
خاف ان تغيب قبل ان يفرغ منهم و يدخل السبت فلا يحل له قتالهم فيه فدعا الله تعالى
فرد له الشمس حتى فرغ من قتالهم (و كقوله لعمر و اللام للابتداء و هو مبتدأ مع

الرمضاء) أى الارض الحارة التى ترمض فيها القدم أى تحترق حال من الضمير فى ارق
(والنار) مرفوع معطوف على عمرو أو مجرور معطوف على الرمضاء (تلتظى) حال منها
و ما قيل انها صلة على حذف الموصول أى النار التى تلتظى تعسف لا حاجة إليه (ارق)
خبر المبتدأ من رق له إذا رحمه. (واخفى) من خفى عليه تطف وتشفق (منك فى ساعة
الكر، اشار إلى البيت المشهور) و هو قوله (المستجير) أى المستغيث (بعمر وعند
كربته) الضمير للموصول أى الذى يستغيث عند كربته بعمر و (كالمستجير من الرمضاء
بالنار) وعمر هو جساس بن مرة و ذلك لانه لما رمى كلبيا ووقف فوق رأسه قال له
كليب با

ص ٣١٣

عمر و اغثنى بشربة ماء فاجهز عليه فقيل المستجير بعمر و البيت.

ص ٣١٥

فصل من الخاتمة فى حسن الابتداء و التخلص و الانتهاء (ينبغى للمتكلم) شاعرا كان أو
كاتبا (ان يتأنق) أى يتبع الأتق و الاحسن يقال تأنق فى الروضة إذا وقع فيها متبعا لما
يونفه أى يعجبه (فى ثلاثة مواضع من كلامه حتى تكون) تلك المواضع الثلاثة اعذب
لفظا) بان تكون فى غاية البعد عن التنافر و الثقل (واحسن سبكا) بان تكون فى غاية البعد
عن التعقيد و التقديم و التأخير الملبس وان تكون الالفاظ متقاربة فى الجزلة و المتانة و
الرقه و السلاسة و تكون المعانى مناسبة لا لفظها من غير ان تكتسى اللفظ الشريف المعنى
السخيف أو على العكس بل يصاغان صياغة تناسب و تلاؤم (واصح معنى) بان يسلم من
التناقض و الامتناع و الابتدال و مخالفة العرف و نحو ذلك. (احدها الابتداء) لانه اول ما
يقرع السمع فان كان عذبا حسن السبك صحيح المعنى اقبل السامع على الكلام فوعى
جميعه و الا عرض عنه وان كان الباقي فى غاية الحسن فالابتداء الحسن فى تذكارة الاحبة
و المنازل (كقوله قفانبك من ذكرى حبيب و منزل * بسقط اللوى بين الدخول فحومل)
السقط منقطع الرمل حيث يدقه و اللوى رمل معوج ملتوى و الدخول و حومل موضعان و

المعنى بين اجزاء الدخول (و) فى وصف الدال (كقوله: قصر عليه تحيةً وسلام * خلعت عليه جمالها الايام) خلع عليه أى نزع ثوبه وطرحه عليه. (و) ينبغى (ان يجتنب فى المديح مما يتظير به) أى يتشأم به (كقوله موعدا حبابك بالفرقة غد)، مطلع قصيدة لابن مقاتل الضرير أنشدها للداعى العلوى فقال له الداعى موعدا أحبابك يا اعمى ولك المثل السوء (واحسنه) أى أحسن الابتدا (ما ناسب المقصود) بأن يشتمل على إشارة إلى ما سبق الكلام لاجله،

ص ٣١٦

(ويسمى) كون الابتداء مناسباً للمقصود (براعة الاستهلال) من برع الرجل: إذا فاق أصحابه فى العلم أو غيره (كقوله فى التهئة: بشرى فقد أنجز الاقبال ما وعدا) وكوكب المجد فى افق العلى صعدا مطلع قصيدة لابی محمد الخازن يهنئ الصاحب بولد لا بنته. (وقوله فى المرثية هى الدنيا تقول بملء فيها حذار حذار) أى احذر (من بطشى) أى أخذى الشديد (وفتكى) أى قتلى فجاء مطلع قصيدة لابی الفرج الساوى يرثى فخر الدولة (وثانيها) أى ثانى المواضع التى ينبغى للمتكلم أن يتأنق فيها (التخلص) أى الخروج (مما شبب الكلام به) أى ابتداء وافتتح قال الامام الواحدى رحمه الله معنى التشبيب ذكر أيام الشباب و اللهو و الغزل و ذلك يكون فى ابتداء قصائد الشعر فسمى ابتداء كل امر تشبيبا وان لم يكن فى ذكر الشباب (من تشبيب) إلى وصف للجمال (وغيره) كالادب و الافتخار و الشكاية و غير ذلك (إلى المقصود مع رعاية الملائمة بينهما) أى بين ما شبب به الكلام وبين المقصود واحترز بهذا عن الاقتضاب وأراد بقوله التخلص معناه اللغوى و إلا فالتخلص فى العرف هو الانتقال مما افتتح به الكلام إلى المقصود مع رعاية المناسبة. و انما ينبغى أن يتأنق فى التخلص لان السامع يكون مترقبا الانتقال من الافتتاح إلى المقصود كيف يكون، فان كان حسنا متلائم الطرفين حرك من نشاطه وأعان على اصغاء ما بعده و إلا فبالعكس فالتخلص الحسن. (كقوله يقول فى قومس) اسم موضع قومى و قد اخذت منا السرى أى اثر فينا السير بالليل ونقص من قوانا (وخطى المهرية)

عطف على السرى لا على المجرور فى منا كما سبق إلى بعض الاوهام و هى جمع خطوة وأراد بالمهريه الابل المنسوبة إلى مهر ابن حيدان أبى قبيله (القود) أى الطويله الظهور و الاعناق جمع اقود اى اثرت فىنا مزاوله السرى و مسايرو المطايا بالخطى و مفعول يقول هو قوله (امطلع الشمس تبغى) أى تطلب (ان تؤم) أى تقصد (بنا فقلت كلا) ردع للقوم و تنبيه (ولكن مطلع الجود و قد ينتقل منه) أو مما شبب به الكلام (إلى ما لا يلائمه و يسمى) ذلك الانتقال (الاقتضاب)

ص ٣١٧

وهو فى اللغة الاقتطاع و الارتجال (وهو) أى الاقتضاب (مذهب العرب الجاهليه و من يليهم من المخضرمين) بالخاء و الضاد المعجمتين أى الذين أدركوا الجاهليه و الاسلام مثل لبيد. قال فى الاساس ناقه مخضرمه أى جذع نصف اذنها و منه المخضرم الذى أدرك الجاهليه و الاسلام كأنما قطع نصفه حيث كان فى الجاهليه (كقوله لو رأى الله ان فى الشيب خيرا، جاورته الابرار فى الخلد شيبا) جمع أشيب و هو حال من الابرار، ثم انتقل من هذا الكلام إلى ما لا يلائمه فقال: (كل يوم تبدى) أى تظهر (صروف الليالى، خلقا من أبى سعيد غريبا) ثم كون الاقتضاب مذهب العرب و المخضرمين أى دأبهم و طريقتهم لا ينافى أن يسلكه الاسلاميون و يتبعونهم فى ذلك فان البيتين المذكورين لآبى تمام و هو من الشعراء الاسلاميه فى الدوله العباسيه، و هذا المعنى مع وضوحه قد خفى على بعضهم حتى اعترض على المصنف بأن آبا تمام لم يدرك الجاهليه فكيف يكون من المخضرمين. (ومنه) أى من الاقتضاب (ما يقرب من التخلص) فى أنه يشوبه شىء من المناسبه (كقولك بعد حمد الله اما بعد) فانه كان كذا و كذا فهو اقتضاب من جهه الانتقال من الحمد و الثناء إلى كلام آخر من غير رعايه ملائمه بينهما لكنه يشبه التخلص حيث لم يأت بالكلام الآخر فجاء من غير قصد إلى ارتباط و تعليق بما قبله بل قصد نوع من الربط على معنى مهما يكون من شىء بعد الحمد و الثناء فانه كان كذا و كذا (قيل وهو) أى قولهم بعد حمد الله أما بعد. هو (فصل الخطاب) قال ابن الاثير و الذى

اجمع عليه المحققون من علماء البيان ان فصل الخطاب هو اما بعد لان المتكلم يفتح كلامه فى كل امر ذى شأن بذكر الله وتحميده فإذا أراد أن يخرج منه إلى الغرض المسوق له فصل بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله اما بعد، و قيل فصل الخطاب معناه الفاصل من الخطاب أى الذى يفصل بين الحق و الباطل على أن المصدر بمعنى الفاعل، و قيل المفصول من الخطاب و هو الذى يتبينه من يخاطب به أى يعمله بينا لا يلتبس عليه فهو بمعنى المفعول. (وكقوله) تعالى عطف على قوله كقولك بعد حمد الله يعنى من الاقتضاب

ص ٣١٨

القريب من التخلص ما يكون بلفظ هذا كما فى قوله تعالى بعد ذكر اهل الجنة (هذا وان للطايعين لشر مآب) فهو اقتضاب فيه نوع مناسبة وارتباط لان الواو للحال ولفظ هذا اما خبر مبتدا محذوف (أى الامر هذا) و الحال كذا (أو) مبتدأ محذوف الخبر أى (هذا كما ذكر) و قد يكون الخبر مذكورا (مثل قوله تعالى) بعد ما ذكر جمعا من الانبياء عليهم السلام وأراد أن يذكر بعد ذلك الجنة واهلها (هذا ذكر وان للمتقين لحسن مآب) باثبات الخبر اعنى قوله ذكر و هذا مشعر بأنه فى مثل قوله تعالى هذا وان للطايعين مبتدأ محذوف الخبر، قال ابن الاثير لفظ هذا فى هذا المقام من الفصل الذى هو احسن من الوصل و هى علاقة و كيدة بين الخروج من كلام إلى كلام آخر، (ومنه) أى من الاقتضاب القريب من التخلص (قول الكاتب) هو مقابل للشاعر عند الانتقال من حديث إلى آخر (هذا باب) فان فيه نوع ارتباط حيث لم يتبدى الحديث الآخر بغته. (وثالثها) أى ثالث المواضع التى ينبغى للمتكلم أن يتأنق فيها (الانتهاء) لانه آخر ما يعيه السمع ويرتسم فى النفس فان كان حسنا مختارا تلقاء السمع واستلذه حتى جبر ما وقع فيما سبقه من التقصير و إلا لكان على العكس حتى ربما أنساه المحاسن الموردة فيما سبق فالانتهاء الحسن (كقوله وانى جدير) أى خليق (إذ بلغتك بالمنى) أى جدير بالفوز بالامانى (وانت بما املت منك جدير، فان تولنى) اى تعطنى (منك الجميل فاهله) أى فأنت أهل

لاعطاء ذلك الجميل (والافانى عاذر) اياك عما صدر عنى من الابرام (وشكور) لما صدر عنك من الاصغاء إلى المديح أو من العطايا السالفه. (واحسنه) أى أحسن الانتهاء (ما اذن بانتهاء الكلام) حتى لا يبقى للنفس تشوق إلى ما وراءه (كقوله بقيت بقاء الدهر يا كهف اهله، وهذا دعاء للبريه شامل) لان بقاءك سبب لنظام امرهم وصلاح حالهم، وهذه المواضع الثلاثه مما يبالغ المتأخرون فى التأنق فيها واما المتقدمون فقد قلت عنايتهم بذلك (وجميع فواتح السور وخواتمها وارده على أحسن الوجوه وأكملها) من البلاغه لما فيها من التفنن

ص ٣١٩

وأنواع الاشارة وكونها بين أدعيه ووصايا ومواعظ وتحميدات وغير ذلك مما وقع موقعه وأصاب نحره بحيث تقصر عن كنه وصفه العبارة وكيف لا وكلام الله سبحانه وتعالى فى الرتبة العليا من البلاغه والغايه القصوى من الفصاحه، و لما كان هذا المعنى مما قد يخفى على بعض الاذهان لما فى بعض الفواتح والخواتم من ذكر الاهوال والافزاع وأحوال الكفار وأمثال ذلك اشار إلى إزالة هذا الخفاء بقوله (يظهر ذلك بالتامع مع التذكر لما تقدم) من الاصول والقواعد المذكوره فى الفنون الثلاثه التى لا يمكن الاطلاع على تفاصيلها وتفاريقها الا لعلم الغيوب فانه يظهر بتذكرها ان كلا من ذلك وقع موقعه بالنظر إلى مقتضيات الاحوال وان كلا من السور بالنسبه إلى المعنى الذى يتضمنه مشتمله على لطف الفاتحه ومنطويه على حسن الخاتمه ختم الله تعالى لنا بالحسن ويسر لنا الفوز بالذخر الاسنى بحق النبى وآله الاكرمين والحمد لله رب العالمين.

اخلاق نظرى ٣

مشخصات كتاب

سرشناسه: خمينى، روح الله، رهبر انقلاب و بنيانگذار جمهورى اسلامى، ١٣٦٨ - ١٢٧٩
عنوان و نام پديد آور: اخلاق (٣) درسنامه اخلاق براى طلاب پايه سوم / نويسنده امام

خمینی، گزینش مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)
مشخصات نشر: قم: دانش حوزه، ۱۳۸۲.

مشخصات ظاهری: ص ۳۷۹

فروست: (مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون) ۳)

(گزیده آثار اخلاقی امام خمینی قدس سره؛ دفتر اول)

شابک: ۲۰۰۰۰ ریال؛ ۲۰۰۰۰ ریال

وضعیت فهرست نویسی: فهرست نویسی قبلی

یادداشت: این کتاب گزیده‌ای از سه کتاب «جهاد اکبر» آداب الصلاه و «شرح حدیث

جنود عقل و جهل» امام خمینی می‌باشد

یادداشت: پشت جلد به انگلیسی ۳. Ethics :

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس

عنوان دیگر: درسنامه اخلاق برای طلاب پایه سوم

موضوع: اخلاق اسلامی

شناسه افزوده: مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)

رده بندی کنگره BP: ۲۴۶ / ۶ / م ۴، ۳. ج

رده بندی دیویی: ۲۹۷ / ۶۱

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲ - ۲۷۹۲۷

مقدمه

سخن مرکز متون

بسم الله الرحمن الرحيم

السَّلَامُ عَلَى الْإِمَامِ الْمَهْدِيِّ الَّذِي يَمَلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا

آبشار دانش، دراز زمانی بر دامن حوزه فرو می‌بارید و از آنجا به دشت سبز سینه‌ها.

این، در روزگاری بود که حوزه، بسان دشت تشنه، آغوش بر جویبارهای دانش گشوده بود و گونه گون دانشها را در بر می کشید و در کارگاه اندیشه خود، سره را از ناسره جدا می ساخت.

حوزه با زمان پیش می رفت و با دانشهای روز در می آمیخت و نیازهای خود و جامعه را از دل آنها بیرون می کشید. حرکت، رویش و جوشش، تمام زوایای حوزه را فرا گرفته بود. در هر عرصه ای که گام می گذاشت، سخنی نو داشت و دریچه ای جدید به روشنایی می گشود. پرتو از قرآن و سنت می گرفت و در پرتو قرآن و سنت سیر می کرد. علم، گمشده پروردگان این حوزه بود. در هر جا که گام می نهادند، به هر کانونی که در می آمدند، در هر محفلی که بار می یافتند، در هر قلمروی که ره می پویدند، بر سر هر چشمه ای که رحل می افکندند، در پی گمشده خود بودند که بیابند و برگیرند و به گاه نیاز، به کار بندند. حقیقت جو بودند و در پی حقیقت روان. اگر اندیشه ای را نقد می کردند، اگر نوشته ای را به بوته بررسی می نهادند، در پی آن بودند که غبار از چهره حقیقت بسترند و راه روشن را بنمایانند و به سرچشمه خورشید رهگشایند. بسیاری از آنان، هم در فقه، اصول، کلام، تفسیر، فلسفه، و ادبیات، نگارشهایی داشتند و هم در علمی دیگر، مانند ریاضیات و طب، پرتکاپو بودند و خستگی ناپذیر. با سستی، تن پروری، و راحت جویی میانه ای نداشتند. مرد عرصه های کار بودند و تلاش. برای رسیدن به قلّه های دانش، همیشه در حرکت بودند و خیزش. گردنه های دشوار گذر و راه های

ا پر پیچ و خم را می پیمودند، تا به افق روشن دانش برسند و تمدنی زیبا و پرشکوه پدید آورند.

آنچه را گفته آمد، می شود از آثار علمی به جای مانده از دوره های گوناگون و نیز از نقشی که عالمان و دانش آموختگان حوزه های نجف، بغداد، حلّه، ری، اصفهان، قم، جبل عامل، و ... در جهان اسلام و در رشد و تعالی فکری مسلمانان داشته اند، بدرستی

فهمید.

امروزه اگر حوزه بر آن است که شکوه آفریند و با انقلاب نور، هماهنگ و هم آوا شود، ناگزیر باید در صحنه‌های گونه‌گون همزمان تلاش کند و همه سویه و ژرف بیندیشد.

پیداست که از جمله کارهای بایسته در این عرصه، تدوین متون آموزشی است. از این روی، برای برداشتن گامی هرچند کوچک، به سال ۱۳۷۸، «مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)» (۱) در حوزه علمیه قم بنیان گذارده شد تا افزون بر نگارش و سامان دهی متنهای درسی حوزه‌های علوم دینی، نشر پیراسته و چشم نواز آنها را به عهده گیرد.

پیش از این، صاحب نظران و بزرگانی مانند آیه الله شهید سید محمدباقر صدر و آیه الله شیخ محمد رضا مظفر (تغمّدهما الله بالرحمة و الرضوان، و أسکنهما أعلى عُرفاتِ الجنان) گامهایی بلند در این راه برداشته‌اند. این مرکز همه آن تلاشها را ارج می‌نهد و خود را ادامه دهنده کوچک راه آن بزرگان و مُلهم از آنان می‌داند.

ناگفته پیداست که هرگز در صدد نیستیم کاری کنیم تا بنیه علمی دانش پژوهان حوزه سست گردد یا از ژرفایی و عمق و دقت دروس کاسته شود؛ بلکه تلاش می‌کنیم تا با بهره‌گیری از ارشاد و راهنمایی زعمای حوزه و مدرّسان و صاحب نظران، در زمینه‌هایی که احساس نیاز می‌شود، متونی پدید آوریم که علاوه بر دارا بودن ضوابط درسی، بر عمق و دقت و غنای علمی دانش پژوهان حوزه بیفزایند و به شکلی سهل‌تر و در مدتی کوتاه‌تر، مطالب افزون‌تری به آنان بیاموزند.

این مرکز، جوانه‌ای است شاداب بر پیکر تنومند و کهن و ریشه دار حوزه که امید است با همراهی و همکاری بزرگان و مدرّسان و صاحب نظران، بپاید و دوام یابد و گامی هر چند کوتاه در راه تعالی حوزه‌های علوم دینی بردارد. از این رو، با فروتنی، از همه این بزرگواران انتظار همدلی و همراهی داریم و با خضوع از ایشان می‌خواهیم از ارائه

طریق و راهنمایی و انتقاد و اظهار نظر دریغ نوزند و از این رهگذر، موجبات خشنودی صاحب حوزه، حضرت بقیه الله الأعظم (عجل الله تعالی فرجه الشریف) را فراهم آورند.

بنای مرکز بر این است که همواره در بهسازی و اصلاح و رفع نقایص متون درسی بکوشد و همین که اصلاح، تکمیل، و یا تعویض متنی را لازم دید، به آن اقدام کند. کتاب حاضر، اخلاق (۳)، به منظور تدریس در پایه سوم سطح یک حوزه تدوین شده است. اخلاق (۳)، و نیز اخلاق (۴)، گزیده آثار اخلاقی امام خمینی قدس سره است. اخلاق (۳) دفتر اول از گزیده آثار اخلاقی امام، و مشتمل بر گزیده سه کتاب: جهاد اکبر (۲)، آداب الصلاة و شرح حدیث جنود عقل و جهل؛ و اخلاق (۴) دفتر دوم از گزیده آثار و خلاصه شرح اربعین است. چگونگی آثار اخلاقی امام و گزینش مرکز متون به تفصیل در مقدمه خواهد آمد.

علاوه بر این اثر، اخلاق (۱) و (۲) برای پایه‌های اول و دوم منتشر شده و اخلاق (۴) تا (۶) برای پایه‌های چهارم، پنجم و ششم در آستانه نشر است.

از اعضای محترم گروه اخلاق مرکز متون، و همه کسانی که در مراحل مختلف برای سامان یافتن این اثر ما را یاری کردند صمیمانه سپاسگزاریم، بخصوص از فضلای محترم حوزه آقایان محسن صادقی، علی مختاری، عباسعلی مردی، سید ابوالحسن مطلبی، محسن نوروزی. همچنین از آقایان رمضان علی قربانی و علی تجویدیان که صفحه آرایی و حروفچینی این اثر را بر عهده داشتند.

از همه صاحب نظران و مدرّسان تقاضا می‌شود که نظر خود را در خصوص اثر حاضر و دیگر آثار این مرکز، به نشانی «قم، صندوق پستی ۹۱۶ / ۳۷۱۸۵، مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)» با ما در میان گذارند.

قم

مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)

- (۱) ابتدا «دفتر تألیف و نشر متون درسی حوزه» و سپس «متون» نامیده شد که برگرفته از «مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه» است.
- (۲) خلاصه این اثر، که آن را تقریرات دروس اخلاق نامیده ایم، به منظور مطالعه - نه تدریس - در اخلاق (۳) گنجانده شده است.

مقدمه

فصل اول: علم اخلاق و امام خمینی قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على سيدنا و نبينا افضل الخلائق أجمعين،
و وصيه و خليفته على أمير المؤمنين، و آله الطيبين الطاهرين، و لعنة الله
على أعدائهم أبد الأبدین و دهر الدهرين

السلام على الإمام المهدي الذي يملأ الأرض قسطاً و عدلاً

پیشوای بزرگ و نام آور دوران معاصر، بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، حضرت امام
خمینی (قدس الله روحه الزكية، و أفاض على تربته المرحم الربانيه) علاوه بر فقه و
اصول و دیگر علوم رایج حوزه ها، در دانش اخلاق و تزکیه و تهذیب نفوس یدی
طولی داشت و بخشی نسبتاً زیاد از عمر شریف خود را صرف تدریس اخلاق و تربیت
و تزکیه فضلا و طلباب و نیز تحقیق در مسائل اخلاق و نگارش کتابهای سودمند اخلاقی
کرد؛ به طوری که در این زمینه استادی ماهر و صاحب نظری مسلم و شخصیتی ممتاز و
تأثیرگذار شناخته شد و دروس اخلاق و جلسات تهذیب او تأثیر بسیاری بر مستمعان
بخصوص طلباب و فضلا داشت.

امام خمینی، تدریس اخلاق در حوزه قم را از دوره سیاه رضاخان شروع کرد و تا مدتی

پس از آن ادامه داد. جلسات اخلاق امام که در مدرسه فیضیه و مدرسه حاج ملا صادق
(۳)

(۳) واقع در ابتدای ۴۵ متری عمار یاسر، از سمت خیابان انقلاب (چهارمردان).
۵۰ برگزار می شد، شیفتگان زیادی داشت و مشتاقان فراوانی را از زلال معارف اخلاقی
و حی سیراب می کرد. تاریخ نگار انقلاب اسلامی، حجة الاسلام جناب سید حمید
روحانی در این باره می نویسد:
در آغاز، این جلسه محدود بود و فقط عده ای افراد مورد اعتماد ایشان می توانستند در
آن شرکت کنند. بتدریج دامنه این درس توسعه یافت و هفته ای یک روز در سطح
حوزه تشکیل می شد و علاوه بر روحانیان دهها نفر از اقشار دیگر در آن شرکت
می جستند. استقبال زیاد از این مجلس، امام را بر آن داشت تا جلسه را در هر هفته ای دو
روز (پنج شنبه و جمعه) برقرار کند. در این حال، عمال رضاخان به کارشکنی پرداختند
و در صدد برهم زدن آن بر آمدند به طوری که سرانجام امام خمینی ناچار شد این
جلسه را از مدرسه فیضیه به مدرسه حاج ملا صادق منتقل و به شکل محدودتری برگزار
کند.

تا آنکه دوران سیاه رضاخان به سر آمد و درس اخلاق امام در فیضیه با شکوه تمام
مجدداً برگزار شد و در آنجا سالیان درازی (ظاهراً حدود هشت سال) ادامه یافت ...
(۴)

امام خمینی خود به مناسبتی در این باره نوشته اند:
علت اصلی توسعه این مجلس [مجلس درس اخلاق] جلوگیری شدید پلیس رضا شاه
بود از مطلق مجالس تعزیه و موعظه و امثال آن. از این جهت مردم علاقه مند بودند و
اینجانب نیز درس خصوصی ... را به نحو عموم و عوام فهم توسعه دادم. ۵.
همچنین دانشمند خدمتگزار مرحوم حجة الاسلام شیخ محمد شریف رازی قدس سره

پنجاه سال پیش - یعنی در سال ۱۳۷۳ ق - در کتاب آثار الحجّه که به سال ۱۳۷۴ ق چاپ شده درباره تدریس امام نوشته است:

... و بخصوص در فنّ اخلاق و درس آن، استاد منحصر به فرد حوزه قم بوده، و حدود هشت سال در مدرسه فیضیه هفته‌ای دو روز صدها نفر از فضیلابی حوزه و غیره را از بیانات شیوا و درس اخلاق خود مستفیض [می کرد] و با ذکر «إلهی هب لی کمال الانقطاع إلیک، و أنر أبصار قلوبنا بضیاء نظرها إلیک، حتّی تخرق أبصار القلوب حُجُبَ النور، فتصل إلی معدن العظمه، و تصیر ارواحنا معلقهً بعزّ قدسک» که همه روزه در اختتام درسش می فرمود، قلوب اهل ذوق و تهذیب را نورانی و صفا و جلا می داد، تا در چند سال اخیر که درس مذکور را برای پاره‌ای از موانع تعطیل، و حوزه درس خارج فقه و اصول را دایر [کرد] ... ۶)

مرحوم رازی قدس سره همچنین در کتاب گنجینه دانشمندان که در سال ۱۳۵۲ ش چاپ شده است در این باره گوید:

... پس از مرحوم آقای ملکی، چندین سال تدریس این علم به عهده زعیم بزرگوار آیه الله خمینی (مد ظلّه العالی) بود که در مدرسه فیضیه در روزهای پنج شنبه و جمعه بود که این نگارنده هم با جماعت بسیاری شرکت داشتم و هرگز فراموش نمی کنم که معظمّ له در غالب روزها آیه مبارکه «یا ایها الذین امنوا اتّقوا الله و لتنظر نفسٌ ما قدّمت لغدٍ...» (۷) را عنوان کرده، و با سوز و روحانیت مخصوصی مطالب اخلاقی را بحث نموده و روحانیت مخصوص و نورانیت خاصی به شاگردان و حاضرین می دادند و در آخر بحث هم با حالی عجیب و قلبی حزین دست به دعا برداشته و عرض می کردند: «إلهی هب لی کمال الانقطاع إلیک ... و تصیر ارواحنا معلقهً بعزّ قدسک (۸)». استاد شهید مطهری قدس سره که خود یکی از بارزترین چهره‌های شرکت کننده این کلاس است، تأثیر آن را بدین سان بیان کرده است:

... اگر چه در آغاز مهاجرت به قم هنوز از مقدّمات فارغ نشده بودم و شایستگی ورود

در معقولات را نداشتم، اما درس اخلاقی که وسیله شخصیت محبوبم در هر پنج شنبه و جمعه گفته می‌شد، و در حقیقت درس معارف و سیر و سلوک بود نه اخلاق به مفهوم خشک علمی، مرا سرمست می‌کرد. بدون هیچ اغراق و مبالغه‌ای این درس مرا آنچنان به وجد می‌آورد که تا دوشنبه و سه شنبه هفته بعد خودم را شدیداً تحت تأثیر آن می‌یافتم. بخش مهمی از شخصیت فکری و روحی من در آن درس - و سپس در درسهای دیگری که در طی دوازده سال از آن استاد الهی فرا گرفتم - انعقاد یافت و همواره خود را مدیون او دانسته و می‌دانم. راستی که او «روح قدسی الهی» بود. (۹)

(۴) نهضت امام خمینی، ج ۱، ص ۳۹ - ۴۰، با تلخیص و اندکی تصرف در عبارت.

(۵) صحیفه امام، ج ۳، ص ۱۸۳.

(۶) آثار الحجّه، ج ۲، ص ۴۴ - ۴۵.

(۷) حشر (۵۹): ۱۸.

(۸) گنجینه دانشمندان، ج ۱، ص ۱۸۸ - ۱۸۹.

(۹) علل گرایش به مادّیگری، ص ۱۰.

۷ ظاهراً از آن جلسات تقریر و دست نبشته‌ای کامل در دست نیست و جز قسمتهایی که شرکت کنندگان - از جمله آیه الله شیخ علی پناه اشتهاردی - یادداشت کرده یا به خاطر سپرده‌اند، چیزی باقی نمانده است.

فصل دوم: آثار اخلاقی امام خمینی قدس سره

اشاره

امام خمینی علاوه بر تدریس اخلاق، به تألیف آثاری گرانسنگ در دانش اخلاق پرداخت. آثار اخلاقی امام - که مباحثی دیگر نیز در آنها به چشم می‌خورد، ولی عمدهً اخلاقی اند - به تربیت تاریخ تألیف عبارتند از:

۱. شرح اربعین؛

۲. آداب الصلاة؛

۳. شرح حدیث جنود عقل و جهل؛

۴. جهاد اکبر یا مبارزه با نفس.

اینک توضیحی کوتاه درباره هر یک از این کتابها.

۱. شرح اربعین

نگارش این اثر شریف و تألیف مُنیف؛ یعنی مبسوطترین اثر اخلاقی امام، در عصر روز جمعه چهارم محرم ۱۳۵۸ ق پایان یافته است. این کتاب شرحِ چهل حدیث شریف از احادیث خاندان رسالت (علیهم آلاف التحیة و الثناء) است که به اقتضای سنتِ «اربعین» نویسی در بین علمای اسلام، تألیف شده، و ۲۹ حدیث آن اخلاقی و هفت حدیث آخر و نیز حدیث ۱۱، ۲۸، ۳۱ و ۳۲ در باب اعتقادات و معارف است. هر چند ذیل حدیث ۲۸، ۳۲ و ۳۴ مباحث اخلاقی هم مطرح شده است. مؤلف در آغاز این کتاب انگیزه اش از تألیف آن را چنین بیان می کند:

این بنده بی بضاعتِ ضعیف، مدّتی بود با خود حدیث می کردم که چهل حدیث از احادیث اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام ... جمع آوری کرده و هر یک را به مناسبت شرحی کند که با حال عامه مناسبتی داشته باشد؛ و از این جهت آن را به زبان

فارسی

انگاشته که فارسی زبانان نیز از آن بهره گیرند. شاید - إن شاء الله - مشمول حدیث شریف ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله شوم که فرموده است: «من حفظ علی أمتی أربعین حدیثاً ینتفعون بها بعثه الله یوم القیامة فقیهاً عالماً» تا بحمد الله و حسن توفیقه موفق به شروع آن شدم.

امام در این اثر چهار بار از کتاب دیگر خود: مصباح الهدایه، که سالها پیش از شرح

اربعین، یعنی در ۲۵ شوال ۱۳۴۹ ق از تألیف آن فارغ شده، یاد کرده‌اند:

در حدیث نبوی صلی الله علیه و آله است: «علی ممسوسٌ فی ذات الله» و نویسنده شمه‌ای از سریان مقام نبوت و ولایت را چون خفاش که از آفتاب عالمتاب بخواهد وصف کند، در سابق ایام در رساله‌ای علی حده موسوم به مصباح الهدایه به رشته تحریر در آورده. (۱۰)

ولی از دیگر آثاری که پیش از شرح اربعین تألیف کرده، در آن یادی نکرده‌اند. امام در کتابهای آداب الصلاة و شرح جنود عقل و جهل بارها از این اثر یاد کرده و در مواردی آن را شرح اربعین نامیده است:

... -نویسنده در شرح اربعین شرحی در این باب نگاشته و به قدر میسور در بیان آن به تفصیل پرداخته‌ام. (۱۱)

... -ما شمه‌ای از این مطلب را در کتاب شرح اربعین ... مذکور داشتیم. (۱۲)

... -و ما شمه‌ای از لطایف سوره کریمه توحید ... را در کتاب شرح اربعین بیان نمودیم. (۱۳)

... -و ما در شرح اربعین این حدیث شریف را حدیث بیست و هشتم قرار داده شرح نمودیم. (۱۴)

از آنجا که این اسم مطابق مسمی، و از سوی دیگر خود مؤلف آن را بدین نام نامیده است ما هم از آن با همین عنوان یاد کرده ایم، هر چند با نام اربعین حدیث منتشر شده است.

۲. آداب الصلاة

مؤلف درباره انگیزه اش از نگارش این اثر گوید:

(۱۰) شرح اربعین، ص ۵۴۵ - ۵۴۶. نیز ر ک: ص ۵۹۲، ۶۲۵، ۶۳۵.

(۱۱) آداب الصلاة، ص ۴۸.

(۱۲) آداب الصلاة، ص ۲۹۱.

(۱۳) آداب الصلاة، ص ۳۰۴. نیز رک: ص ۱۵، ۱۲۳، ۱۷۳، ۲۵۰، ۳۳۴.

(۱۴) شرح جنود عقل و جهل، ص ۱۶۶. نیز رک: ص ۱۵، ۱۲۳، ۱۷۳، ۲۵۰، ۳۳۴.

۱۹ ایامی چند پیش از این، رساله‌ای فراهم آوردم که به قدر میسور از اسرار صلوات در آن گنجانیدم، و چون آن را با حال عامّه تناسبی نیست در نظر گرفتم که شطری از آداب قلبیه این معراج روحانی را در سلک تحریر در آورم، شاید برادران ایمانی را از آن تذکری و قلب قاسی خود را تأثیری حاصل آید.

نگارش این اثر در روز دوشنبه دوم ربیع الآخر ۱۳۶۱، برابر با ۳۰ فروردین ۱۳۲۱ پایان یافته است. مؤلف در این اثر علاوه بر آداب قلبی نماز، که خود از مسائل اخلاقی است، مباحث معارفی و اخلاقی مهم دیگری را نیز به تناسب مطرح کرده و سوره‌های شریفه حمد، توحید و قدر را تفسیر کرده‌اند. ایشان در این کتاب از چهار اثر دیگر خود یاد کرده‌اند:

الف) شرح اربعین، که پیشتر گذشت؛

ب) سر الصلاة (در ص ۲، ۳۱، ۷۹، ۳۰۴، ۳۵۰، ۳۵۷، ۳۷۷)؛

ج) شرح دعای سحر (در ص ۲۴۵)؛

د) مصباح الهدایه (در ص ۱۳۶، ۲۴۵، ۲۹۳).

همچنین وعده داده‌اند که رساله‌ای در باب علت تشریح بسیاری از عبادات تألیف کنند که گویا موفق نشده‌اند:

... نویسنده را سالها در نظر است که در این باب رساله‌ای تنظیم کنم و اشتغالات دیگر

مانع شده) ...! ۱۵)

۳. شرح جنود عقل و جهل

این کتاب آخرین تألیف اخلاقی امام خمینی است و ایشان پس از این اثر به تألیفات فقهی و اصولی روی آورده‌اند. این کتاب شرح حدیث معروف امام صادق علیه السلام درباره جنود عقل و جهل است که امام علیه السلام هفتاد و پنج جند برای هر یک از عقل و جهل بر شمرده است. (۱۶) امام خمینی علاوه بر مباحثی کلی راجع به عقل و جهل، ۲۵ جند از جنود عقل و جهل را در ۲۵ مقصد شرح داده و تتمه را به مجلّدی دیگر و نهاده که ظاهراً موفق به تألیف آن نشده‌اند:

(۱۵ آداب الصلاة، ص ۷۵.

(۱۶ الکافی، ج ۱، ص ۱۵.

۱۰

- ما اینجا این جزو از شرح حدیث را خاتمه می‌دهیم و تتمه آن را با خواست خدا در مجلّد دیگر قرار می‌دهیم.
به اتمام رسید این جلد در روز دوم شهر رمضان المبارک هزار و سیصد شصت و سه در قصبه محلات، در ایامی که به واسطه گرمای هوا از قم به آنجا مسافرت کرده بودم.
(۱۷)

- و ما حقیقت توبه، و مقدمات و شرایط آن را در باب خود در این رساله بیان می‌کنیم،
إن شاء الله.

- پس از آن، توبه خالص کند با شرایط خود که در باب توبه بیاید. (۱۸)

ولی این مجلّد مطبوع، فاقد بحث توبه است (۱۹) و در نظر مؤلف بوده است که در مجلّد یا مجلّدات بعدی آن را تبیین کند.

امام در اواسط کتاب نیز اشاره‌ای به زمان تألیف آن دارند:

الآن که نویسنده، این اوراق را سیاه می‌کند موقع جوشش جنگ عمومی بین متفقین و آلمان است که آتش آن در تمام سکنه عالم شعله ور شده و این شعله سوزنده و جهنم

فروزنده نیست جز نائره غضب یک جانور آدم خوار و یک سبّ تبه روزگار، که به اسم پیشوایی آلمان، عالم را و خصوصاً ملت بیچاره خود را بدبخت و پریشان روزگار کرد ... تا به کجا منتهی شود و کی این جمعیت بینوا از دست چند نفر حیوان به صورت انسان ... خلاص شوند و این بیچارگی خاتمه پیدا کند و این ظلمتکده خاکی نورانی شود به نور الهی ولی مصلح کامل؟ اللهم عجل فرجه الشریف و منّ علينا بظهوره) ۲۰۰) مؤلف در این کتاب از سه اثر دیگر خود یاد کرده و به آنها ارجاع داده است:

الف) مصباح الهدایه (ص ۲۸)؛ ب) شرح اربعین، (ص ۱۵، ۱۲۳، ۱۶۶، ۱۷۳، ۲۵۰، ۳۳۴)؛ ج) آداب الصلاة (ص ۵۱، ۱۰۷، ۳۹۰، ۴۱۳).

همچنین تألیف رساله‌ای جداگانه درباره تربیت فرزند را وعده داده‌اند: «... که تفصیل آن

(۱۷) شرح حدیث جنود و عقل و جهل، ص ۴۲۹.

(۱۸) شرح حدیث جنود عقل و جهل ص ۱۲۳، ۱۰۵.

(۱۹) همچنان که فاقد «خاتمه» است که مؤلف در مقدمه شرح حدیث جنود عقل و

جهل، وعده آن را داده است (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۵).

(۲۰) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۴۵ - ۲۴۶.

۱۱

محتاج رساله جداگانه‌ای است که امید است به توفیق حق موفق به افراز آن شوم» (۲۱)

که ظاهراً چنین رساله‌ای تألیف نکرده‌اند یا از میان رفته است. همچنین آرزو کرده‌اند

رساله‌ای در اثبات حدوث زمانی عالم به مسلک ویژه خود بنویسند) ۲۲.

مؤلف در این اثر که به انگیزه تربیت و تزکیه اخلاقی عموم مردم نوشته، بیشتر صبغه

اخلاقی حدیث را مدّ نظر داشته و از پرداختن به دقایق علمی که تأثیری در این جهت

ندارد، جز اندکی، روی بر تافته است. بنای وی بر تألیفی اخلاقی به سبکی جدید بر

خلاف کتب رایج دانش اخلاق، و الحق در این زمینه موفق بوده است:

... نویسنده در نظر ندارد که بحث در اطراف جهات علمی این حدیث شریف کند به جهاتی ... سوم آنکه استفاده از نکات علمی منحصر به اهل علم و فضل است و ما را نظر به استفاده عموم بلکه عوام است. چهارم - و آن عمده است - آنکه مقصود مهم از صدور این احادیث شریفه و مقصد اسنی از بسط علوم الهیه، افهام نکات علمی و فلسفیه ... نیست؛ بلکه غایت القصوای آن سبکبار نمودن نفوس است از عالم مظلم طبیعت و توجه دادن ارواح است به عالم غیب و منقطع نمودن طایر روح است از شاخسار درخت دنیا، که اصل شجره خبیثه است و پرواز دادن آن است به سوی فضای عالم قدس و محفل انس، که روح شجره طیبه است و این حاصل نیاید مگر از تصفیه عقول و تزکیه نفوس و اصلاح احوال و تخلص اعمال ...

بالجمله، به نظر قاصر، اخلاق علمی و تاریخی و همین طور تفسیر ادبی و علمی و شرح احادیث بدین منوال از مقصد و مقصود دور افتادن ... است. نویسنده را عقیده آن است که مهم در علم اخلاق و شرح احادیث مربوطه به آن یا تفسیر آیات شریفه راجعه به آن، آن است که نویسنده آن با ابشار و موعظت و نصیحت و تذکر دادن و یاد آوردن، هر یک از مقاصد خود را در نفوس جایگزین کند ...

نویسنده راه نوشتن کتاب اخلاق را باز کردم که اگر عالمی نویسنده و قادر بر تقریر و تحریر پیدا شد این طرز بنویسد) ... ۲۳)

(۲۱) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۵۵.

(۲۲) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۳: «... بیان آن با مقدماتش محتاج به افراد رساله جداگانه است، «لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً» و توفیقی عنایت فرماید که به آن نایل شویم.»

۴. جهاد اکبر یا مبارزه با نفس

کتاب دیگری که از تألیفات امام نیست؛ اما جزء آثار اخلاقی و تقریر بیانات اخلاقی ایشان در دوره تبعید در نجف اشرف است، جهاد اکبر یا مبارزه با نفس است. چنانکه گذشت، حضرت امام حدود شصت سال پیش در حوزه علمیه قم، جلسات پر رونق و تأثیر گذار و راهگشای اخلاق داشته‌اند و هر چند تقریرات آن دروس بر جای نمانده است؛ ولی خوشبختانه، امام مطالب اخلاقی مورد نظر خود را در آثار پیشگفته به ودیعت نهاده‌اند.

امام خمینی روز ۱۳ مهرماه ۱۳۴۴ برابر با ۹ جمادی الآخره ۱۳۸۵، از ترکیه به فرودگاه بغداد، و عصر جمعه ۲۳ مهر ۱۳۴۴ به نجف اشرف وارد شدند و روز ۲۳ / ۸ / ۱۳۴۴ برابر با ۲۰ رجب ۱۳۸۵ در مسجد شیخ انصاری قدس سره در نجف اشرف، تدریس فقه را شروع کردند. تدریس ایشان از آن تاریخ تا هنگام خروج از نجف و حرکت به سمت پاریس؛ یعنی اوایل ذی قعدة ۱۳۹۸ برابر با اواسط مهرماه ۱۳۵۷، در ایام درسی حوزه ادامه داشت. هر چند در دوره تبعید در نجف اشرف، درس رسمی ایشان منحصر به فقه بود، ولی گهگاه و به مناسبت‌های مختلف - مانند آغاز و انجام سال تحصیلی و پیش از ماه مبارک رمضان - بیانات اخلاقی و مواعظ و تذکرات تنبّه دهنده‌ای داشته‌اند.

حجّه الاسلام جناب آقای سید حمید روحانی بخشی از این مواعظ اخلاقی را همان زمان تقریر کرد که با نام جهاد اکبر یا مبارزه با نفس همراه با دروس امام درباره ولایت فقیه - و گاه جداگانه - سالها پیش از پیروزی انقلاب در خارج از ایران و سپس بارها در ایران منتشر شد. تاریخ مقدمه ناشر بر جهاد اکبر ذی حجه ۱۳۹۲ است. بنابراین،

محتوای اثر فوق تا پیش از این تاریخ؛ یعنی بین سالهای ۱۳۸۵ تا ۱۳۹۲ القا شده است. متأسفانه نوار این دروس اخلاقی، جز دو جلسه در دست نیست. آن دو جلسه از نوار پیاده شده و در صحیفه امام (ج ۲، ص ۱۴ - ۲۸، و ص ۳۹۰ - ۳۹۱) چاپ شده است. از مقایسه این دو جلسه با جهاد اکبر مشخص می‌شود که نص سخنان امام - مانند آنچه در صحیفه نور و صحیفه امام دیده می‌شود - پیاده نشده، بلکه مقرر محترم - البته با موافقت امام - محتوای بیان ایشان را با ویرایش و تقدیم و تأخیر و رعایت نظم منطقی مباحث و تبدیل زبان گفتار به نوشتار

۱۳

عرضه، و از این راه خدمتی بس ارزنده کرده‌اند.

بنابراین، بر خلاف سه اثر پیشین، جهاد اکبر به قلم حضرت امام نیست بلکه تقریر دروس ایشان است، آنهم نه مثل صحیفه نور و صحیفه امام که عین عبارت به همان شکل اصلی پیاده شده است، بلکه با تغییراتی که گذشت. از این رو، و نیز برای پرهیز از هر گونه اشتباه، ما آن را تقریرات دروس اخلاق نامیده ایم. پیداست که این اسم با محتوا مطابقت است؛ هر چند، چنانکه گذشت، حضرت ایشان در نجف اشرف، درس اخلاقی منظم و با این عنوان نداشته‌اند؛ ولی این محتوا از بهترین دروس اخلاق به شمار می‌آید.

حضرت امام به آثار اخلاقی اش بیش از دیگر آثارش تعلق خاطر داشته و نشر آنها را لازمتر می‌دانسته است. دلیل این نکته بند ششم وصیت نامه ایشان است که در ۱۵ دی ماه ۱۳۵۶ برابر با ۲۵ محرم ۱۳۹۸ در نجف اشرف نوشته‌اند:

۶. کتب خطی این جانب را در صورت امکان طبع کنند، و اگر کسی خواست طبع کند در اختیار او بگذارند به طوری که ضایع نشود، خصوصاً کتب اخلاقی را. (۲۴)

فصل سوم: ویژگیها و محورهای اصلی آثار اخلاقی امام خمینی قدس سره

چنانکه گذشت حضرت امام سالها وقت شریف و عمر عزیز خود را صرف این دانش کرد. نزد استادان بزرگ اخلاق و معرفت مانند مرحوم آیه الله میرزا جواد آقا ملکی تبریزی و مرحوم آیه الله شیخ محمد علی شاه آبادی (أفاض الله علی روحیهما المرحامَ الربانیة و جباهما بالنعم الهیئة) دانش اندوخت و سپس سالهای متمادی به مطالعه و غور در این مسائل و تدریس آنها پرداخت و علم را با عمل و ایمان قرین ساخت و خود استادی بزرگ و موفق و تأثیرگذار شد و آنچه را یافت و چشید و تجربه کرد نوشت. از این رو مطالب ایشان از غنا، عمق و پختگی ویژه‌ای برخوردار است و با بسیاری از کتابهای اخلاق تفاوت‌های فراوان دارد. از سوی دیگر، به دلیل تدریس اخلاق در حوزه و اهمیت ویژه‌ای که برای تزکیه و تهذیب روحانیان و اصلاح حوزه قائل بود، مباحث ایشان کاربردی، کارآمد، شفای دردهای بی درمان و عمده‌مربوط به موضوعاتی است که بیشتر در حوزه‌ها محل ابتلا و نیاز است - هر چند برای

(۲۴ صحیفه امام، ج ۳، ص ۲۹۲ - ۲۹۳).

۱۴

عموم طبقات نیز تنبّه آفرین و درس آموز است - و یکی از دلایل گزینش ما نیز همین نکته است. به هر حال، پاره‌ای از محورهای اصلی در کتابهای اخلاقی امام، به اجمال، طی ده بند به مصداق «تلك عشرة كاملة» ذکر می‌شوند:

انسان دارای دو فطرت است: اصلی و تبعی

امام مکرراً متذکر شده‌اند که انسان دارای دو فطرت است: یکی اصلی که عبارت است از عشق به کمال مطلق؛ و دیگری تبعی که عبارت است از تنفّر از نقص، و از این دو فطرت تعبیر می‌کنند به فطرت مخموره بی حجاب، و همه جنود عقل را جنود این

فطرت می‌دانند. هر گاه این فطرت اصلی تحت تأثیر گناهان واقع شود، «محبوبه» به حجاب طبیعت می‌شود و جنود جهل همگی جنود فطرت محبوبه‌اند. (۲۵)

... و از این جهت احکام آسمانی ... بر طبق نقشه فطرت و طریقه جبلت بنا نهاده شده و تمام احکام الهی به طریق کلی به دو مقصد منقسم شود که یکی اصلی و استقلالی و دیگر فرعی و تبعی است و جمیع دستورات الهیه به این دو مقصد، یا بی واسطه یا با واسطه رجوع کند:

مقصد اول

- که اصلی است و استقلالی - توجه دادن فطرت است به کمال مطلق و اهم و عمدۀ مراتب سلوک نفسانی و بسیاری از فروع احکام از قبیل مهمّات صلوات و حج به این مقصد مربوط است.

مقصد دوم

- که عرضی و تبعی است - تنفّر دادن فطرت است از شجره خبیثه دنیا و طبیعت که امّ النوائص و أمّ الأمراض است و بسیاری از ربوبیات و عمدۀ دعوت‌های قرآنی و عمدۀ ابواب ارتیاض و سلوک و کثیری از فروع شرعیات از قبیل صوم و صدقات واجبه و مستحبه، و تقوا و ترک فواحش و معاصی به آن رجوع کند.

این دو مقصد مطابق نقشه فطرت است، چنانکه دانستی که در انسان دو فطرت است: فطرت عشق به کمال، و فطرت تنفّر از نقص. پس جمیع شرایع مربوط به فطرت است و برای تخلّص فطرت از حجب ظلمانیه طبیعت. (۲۶)

۲_____

(۲۵) ر ک: شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۷۶ - ۷۷؛ شرح اربعین، ص ۱۲۷ -

۱۲۸، ۱۸۲ - ۱۸۴؛ آداب الصلاة، ص ۱۱۶ - ۱۱۹.

(۲۶) شرح جنود عقل و جهل، ص ۷۹ - ۸۲. با تلخیص. نیز ر ک: ص ۳۰۳، ۳۸۰ -

۲. عالم طبیعت دار تغیر، و جمیع ملکات و اخلاق قابل تغیر و اصلاح است

امام رحمه الله بارها بر این نکته تأکید کرده‌اند که عالم طبیعت دار تغیر و تبدل و تصرّم است و در نتیجه تا پیش از فرا رسیدن مرگ، آدمی می‌تواند همه اخلاق رذیله را، هر چند در نفس ریشه دوانده باشند، اصلاح کند و هیچ عذری از این جهت پذیرفته نیست. از سوی دیگر، محاسن اخلاقی و مکارم و ملکات حمیده هیچ گاه نباید موجب عجب و غرور شوند؛ زیرا چه بسا زایل شوند و تا دم مرگ باقی نباشند:

انسان تا در عالم طبیعت واقع است می‌تواند نقایص خود را مبدّل به کمالات، و رذایل خویش را تبدیل به خصایل حمیده، و سیئات خود را مبدّل به حسنات نماید، و اینکه معروف است «فلان خُلُقِ زشت یا فلان صفتِ رذیله از ذاتیات است و قابل تغیر نیست» اصلی ندارد و حرفی بی اساس و ناشی از قَلتِ تدبّر است. بلکه با ریاضات و مجاهدات تمام صفات نفسانیه را می‌توان تبدیل نمود و تغیر داد، حتّی جُبْن و بُخل و حرص و طمع را می‌توان مبدّل به شجاعت و کرم و قناعت و عزّت نفس نمود. (۲۷)

چنانکه دلالت بر این مدّعا کند علاوه بر برهان و تجربه، دعوت انبیا و شرایع حقّه به سوی اخلاق کریمه و ردع آنها از مقابل آنها. (۲۸)

۳. علم رسمی سر به سر قیل است و قال

امام رحمه الله با بیانهای گوناگون این حقیقت را تبیین کرده‌اند که آموختن علوم رسمی و انباشتن اصطلاحات و مفاهیم خشک و بی مغز نه تنها موجب نجات و فلاح آدمی نیست بلکه اگر با تهذیب همراه نباشد ضررش از چیزهای دیگر بیشتر است. چه بسا آدمی با هفتاد سال زحمت و تلاش با کدّ یمین و عرق جبین جهنّم تحصیل کند و

معانی حرفیه، اصول عملیه و لفظیه و شرعیه و عقلیه، اصل مثبت، حکومت و ورود، استصحابِ عدمِ ازلی و تعلیقی و کلی قسم ثالث، اصالة الوجود و اعتباریه الماهیه، ماده و صورت و هیولی و اعیان ثابتة و فیض

(۲۷ شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۵۱. با تلخیص. نیز ر ک: آداب الصلاة، ص

۲۰۶ - ۲۰۸؛ شرح اربعین، ص ۵۱۰ - ۵۱۲، با تلخیص.

(۲۸ شرح اربعین، ص ۵۱۰، با تلخیص.

۱۶

مقدس و اقدس و عقول عشره، او را سودی نبخشد و بر ظلمت و آنانیت و ما و منی بیفزاید، و وی را به مراتب از وقتی که این اصطلاحات را نمی دانست از خدای سبحان دورتر کند. خلاصه، امام دانستن علوم رسمی را «انبارداری مفاهیم» می نامد و بدون تهذیب ارزشی برای آنها قایل نیست و حتی علم توحید را هم هنگامی که همراه ایمان نباشد نافع نمی داند و به تفصیل نشانه های ایمان و علم نافع را با استفاده از آیات و روایات بر می شمارد.

امروزه برخی با انباشتن اصطلاحاتی چند و چند صباحی تدریس یا تألیف و به قلم آوردن کتاب و مقالاتی چند، می پندارند که قدم بر فرق فرقدین نهاده، حائز منقبت دنیا و آخرت و ملک و ملکوت شده و جزء صالحان و صدیقان و مقربان گشته اند و بر زمین و زمان فخر می فروشند، غافل از آنکه اینها همه از دامهای ابلیس و خدعه ها و مکاید اوست:

... آن علم معارفی که در انسان به جای فروتنی و خاکساری، سرکشی و تدلل ایجاد کند، پس مانده ابلیس است. این اصطلاحات اگر این نتیجه را حاصل کند از تمام علوم پست تر است؛ زیرا از علوم دیگر توقع نیست که انسان را الهی، و از قیود نفسانیه یکسره بیرون کند. صاحبان آن علوم نیز چنین دعوایی ندارند. پس آنها به سلامت نزدیکترند.

لا اقل این عجب موجبِ هلاکت در آنها پیدا نشده، و وسیله معرفهٔ الله آنها را از ساحت مقدس حق دور نکرده. پس وای به حال تو ای بیچاره گرفتار مشتی مفاهیم و سرگرم پاره‌ای از اصطلاحات که عمر عزیز خود را در فرو رفتن به چاه طبیعت گذراندی، و از حق به واسطه علوم حقه دور شدی! تو به معارف خیانت کردی، تو حق و علم حقّانی را وسیله عمل شیطانی کردی. قدری از خواب غفلت برخیز و به این مفاهیم دل خوش مکن.

از اینجا حال سایر علوم را نیز باید به دست آورد: اگر حکیمی یا فقیهی یا محدّث و مفسّری، بین از این علوم در قلب تو چه یادگارهایی مانده. اگر دیدی در تو از این علوم اعجاب و خودبینی حاصل شده است بدان که طعمه ابلیس شدی. نظر کن بین جز پاره‌ای اصطلاحات بی مغز، چه داری؟ آیا می‌توان با این اصطلاحات ملائکهٔ الله غلاظ و شداد را جواب داد؟ آیا می‌شود با هیولی و صورت و معانی حرفیه و مانند اینها خدای عالم را بازی داد؟ گیرم در این عالم که کشف سرائر نمی‌شود بتوان به بندگان خدا تکبر کرد، آیا می‌توان در قبر و قیامت هم باز با همین پای چوبین رفت؟

۱۷

به جان دوست قسم که اگر علوم الهی و دینی، ما را هدایت به راه راستی و درستی نکند، پست ترین شغلها از آن بهتر است؛ چه، شغلهای دنیوی نتیجه‌های عاجلی دارند و مفساد آنها کمتر است؛ ولی علوم دینی اگر سرمایه تعمیر دنیا شود دین فروشی، و وزر و وبالش از همه چیز بالاتر است.

حقیقهٔ چقدر کم ظرفیتی می‌خواهد که به واسطه دو سه تا اصطلاح بی سر و پا که ثمرات شیطانی نیز دارد، انسان به خود ببالد و خود را از بندگان خدا بالاتر و بهتر بداند و دیگران را جاهل و بی مقدار محسوب کند.

چقدر جهل می‌خواهد که انسان گمان کند با این مفاهیم بی مغز، خود را به مقام علماء بالله رسانده و ملائکه پیر خود را زیر پای او فرش کرده [اند] و توقع احترام از بندگان

خدا داشته [باشد]؟!!

اینها غرور بیجاست. جهالت و شیطنت است. ارث ابلیس است. ظلمات فوق ظلمات است. چه شد که علوم انبیا و اولیا، هر روز ما را از خدا دور و به شیطان نزدیک می کند. پس باید کی به فکر اصلاح افتاد؟

طالب علم شدی، و از آن تجاوز کردی عالم شدی، به مسند فقاہت و فلسفه و حدیث و مانند اینها نشستی و خود را اصلاح نکردی! پس باید چه وقت یک قدم برای خدا برداشت؟ اینها همه دنیا بود و تو را به دنیا نزدیک، و از خدا و آخرت دور، و علاقه به دنیا و طبیعت را در دل تو زیاد کرد. (۲۹)

... ما به این عمر کوتاه و اطلاع کم، در این عرفاء اصطلاحی و در علماء سایر علوم، اشخاصی دیدیم که به حق عرفان و علم قسم که این اصطلاحات در دل آنها اثر نکرده، بلکه اثر ضد کرده. ای طلبه مفاهیم! ای گمراه حقایق! قدری تأمل کن بین چه داری از معارف؟ معارفی که کدورت قلب را بیفزاید معارف نیست. وای بر معارفی که عاقبت امر صاحبش را وارث شیطان کند.

تو طلبه فقه و حدیث و سایر علوم شرعیه نیز در مقام علم بیش از یک دسته اصطلاحات ندانی. اگر این علوم که همه اش مربوط به عمل است در تو اضافه ای نکرده و تو را اصلاح ننموده، کارت از علمای سایر علوم پست تر و ناچیزتر، بلکه از کار همه عوام

(۲۹) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۳۴۰ - ۳۴۴ با تلخیص.

۱۸

پست تر است. این مفاهیم عرضیه و معانی حرفیه و نزاعهای بی فایده، که بسیاری از آن به دین خدا ارتباطی ندارد و از علوم هم حساب نمی شود اینقدر ابتهاج و تکبر ندارد. خدا شاهد است - و کافی به شهیداً - که اگر علم نتیجه اش اینها باشد و تو را هدایت و مفاسد اخلاقی و علمی را از تو دور نکند، پست ترین شغلها از آن بهتر است) ... (۳۰)

۴. فرق علم و ایمان و بی ثمر بودن علم بدون ایمان

مؤلف بزرگوار فرق علم و ایمان را بخوبی تبیین کرده و بی فایده بودن علم بدون ایمان - حتی علم توحید - را به کرسی نشانده است. ایشان بر این نکته تأکید می کنند که نباید در منزل علم سکونت گزید بلکه باید از آن عبور کرد و به منزل ایمان که حظ قلب است دست یافت:

ایمان غیر از علم و ادراک است؛ زیرا علم و ادراک حظ عقل است و ایمان حظ قلب. انسان به مجرد آنکه علم پیدا کند به خدا و پیغمبران و یوم القیامه، او را نتوان مؤمن گفت. چنانکه ابلیس تمام این امور را علماً و ادراکاً می دانست و حق تعالی او را کافر خواند.

بسا فیلسوفی به برهانهای فلسفی، شعب توحید و مراتب آن را مبرهن کند و خود مؤمن بالله نباشد. ما همه می دانیم [که قرآن شریف] از معدن وحی الهی برای تکمیل بشر و تخلص انسان از محبس ظلمانی طبیعت و دنیا نازل شده و وعد و وعید آن، همه حق صراح و حقیقت ثابت است، و در تمام مندرجات آن شائبه خلاف واقع نیست. با این وصف، این کتاب بزرگ الهی در دل سخت ما به اندازه یک کتاب قصه تأثیر ندارد؛ نه دلبستگی به وعده های آن داریم و نه خوفی از وعید آن در قلب ما حاصل آید. این نیست جز آنکه حقیقت و حقیقت قرآن به قلب ما نرسیده و دل ما به آن نگروده، و ادراک عقلی بسیار کم اثر است.

خدای تبارک و تعالی برای مؤمنین در قرآن شریف، خواصی ذکر فرموده است و همچنین در احادیث شریفه اهل بیت عصمت برای مؤمن اوصافی ذکر شده است که هیچ یک از آنها در ما نیست. با اینکه ما خود می دانیم که همه به علم برهانی یا امثال آن، اعتقاد به خدا و توحید ذات مقدس و سایر ارکان ایمانی داریم. این نیست مگر برای آنکه ایمان غیر از ادراک عقلی است. چه شده است که در گوش ما آیات شریفه

(۳۰ شرح اربعین، ص ۹۰ - ۹۲، با تلخیص.)

۱۹

برای ما حجاب فوق حجاب می‌شود؟!!

این نیست جز آنکه نور ایمان در قلب ما نازل نشده، و علوم ما به همان حدّ علمی باقی مانده و به لوح قلب وارد نگردیده. از اینجا معلوم می‌شود که درست گفته آنکه گفته:

پای استدلالیان چوبین بُود

پای چوبین سخت بی تمکین بود) ۳۱)

ممکن است انسان با علم بحثی برهانی هر یک از این ارکان [توکل] را مبرهن نموده ولی این علم برهانی در او به هیچ وجه اثر نکند. بسا فیلسوف قوی البرهانی که با علم برهانی اثبات نموده احاطه علمی حق تعالی را به جمیع ذرات وجود، و احاطه قیومی ذات مقدس را با براهین مُتَقَنَه قطعیه ثابت می‌نماید؛ ولی این علم قطعی در او اثر نمی‌کند، به طوری که اگر در خلوتی مثلاً به معصیتی اشتغال داشته باشد، با آمدن طفل ممیزی حیا نموده و از عمل قبیح منصرف می‌شود، و علمش به حضور حق، بلکه حضور ملائکه الله، بلکه احاطه اولیاء کَمَل - که همه تحت میزان برهانی علمی است - برای او حیا از محضر این مقدّسین نمی‌آورد. این نیست جز آنکه علوم رسمیه برهانی از حظوظ عقل هستند. اینکه ذکر شد، نه اختصاص به فیلسوف داشته باشد، بلکه چه بسا عارف اصطلاحی متدوّقی که لاف از توحید زند، به همین درد دچار است.

پس کسی که بخواهد به مقام توکل و تفویض و ثقه و تسلیم رسد، باید از مرتبه علم به مرتبه ایمان تجاوز کند و به علوم صِرْفه رسمیه قانع نشود، و ارکان و مقدمات حصول این حقایق را به قلب برساند) ... ۳۲)

۵. مکاید نفس و شیطان

یکی از نکات مورد اهتمام امام، تبیین مکاید گوناگون شیطان و نفس و متناسب با اصناف و اشخاص مختلف است:

چه بسا که شیطان و نفس، انسان را سالهای طولانی دعوت به اعمال صالحه و اخلاق حمیده و پیروی از شریعت مطهره کنند به امید آنکه او را مبتلا به اعجاب و خودپسندی کنند و با همه مشقتها و ریاضات ساقط کنند. پس غرور علمی و خودخواهی و

(۳۱) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۸۷ - ۹۵، با تلخیص.

(۳۲) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۰۱ - ۲۰۳، با تلخیص. نیز رک: آداب

الصلاة، ص ۱۴، ۹۳.

۲۰

خودپسندی یکی از مهلکات است که انسان را به شقاوت کشاند، و خود داری و نگهبانی از نفس از مشکلترین امور است که باید به خدای تعالی پناه برد و از او طلب دستگیری کرد. به قدری مکاید نفس و شیطان گاهی دقیق شود که با هیچ موشکافی نتوان آن دقایق و مکاید را کشف کرد مگر با توفیق خدا و دستگیری او. (۳۳) اشتغال به تهذیب نفس و تصفیه اخلاق، که فی الحقیقه خروج از تحت سلطه ابلیس و حکومت شیطان است، از بزرگترین مهمات و اوجب واجبات عقلیه است. ممکن است انسان را یک نظر به نامحرمان یا یک لغزش کوچک لسانی، مدت‌ها از سرائر و حقایق توحید باز دارد. بی‌اعتنایی و قلت‌مبالات موجب حرمان از سعادت مطلقه و از دامهای ابلیس است.

مثلاً کسانی که اهل مناسک و عبادت ظاهریه هستند، شیطان عبادات صوریه را در نظر آنها جلوه دهد و کمالات را در نظر آنها منحصر و مقصور در همان عبادات و مناسک ظاهریه کند و دیگر کمالات و معارف را از نظر آنها بیندازد. بلکه آنها را به صاحبان آنها بدین کند. از این جهت در بعضی از آنها عبادات بعکس نتیجه دهد. نماز که

حقیقت تواضع و تخشع است در بعض آنها اعجاب و کبر و خودبینی و خودفروشی نتیجه دهد.

به همین قیاس، کسانی که در رشته تهذیب باطن و تصفیه و تجلیه اخلاق هستند، گاه شود که شیطان بعضی از آنها را در دام کشد و مناسک و عبادات قالبیه و همین طور علوم رسمیه و معارف الهیه را در نظر آنها ناچیز قلم دهد، به طوری که لسان طعن و سوء به علماء شریعت و ارکان دیانت و حکماء ربّانی باز کنند، با آنکه خود را صاحب صفای باطن و خُلق مهذب شمارند.

همین طور نیز اگر حکیمی یا عارفی در زنجیر شیطان در آمد و محبوس و موقوف در همان عقلیات شد، به دیگران با نظر خواری و بی مقداری نظر کند و علماء شریعت را قشری و فقهاء اسلام را عامی خواند تا چه رسد به دیگران و او جز خود و رفقای خود [را] که انباردار مفهومات و اعتباریات هستند، کسی دیگر را به حساب نیاورد، و این آفت نیست جز همان سلطه ابلیسیه. اگر اینان کیفیت سیر الی الله و خروج از بیت نفس و طبیعت را واقف بودند، مبتلا به این دام بزرگ ابلیس نمی شدند) ۳۴)

(۳۳) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۴۱۳ - ۴۱۴.

(۳۴) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۶۷ - ۷۱.

۲۱

باید به خدا پناه برد از شرّ نفس و مکاید آن، که انسان را از معصیت به کفر، و از کفر به عجب به کفر می کشد. نفس و شیطان به واسطه کوچک شمردن بعضی از معاصی، انسان را مبتلا کنند به آن معصیت، و پس از خوار شمردن آن، انسان به معصیت دیگری که قدری بالاتر است مبتلا شود؛ و پس از تکرار آن نیز از نظر افتد، و در چشم انسان کوچک، و به بزرگتر مبتلا شود، همین طور انسان پیش می رود تا آنکه بکلی معاصی از نظرش افتد و کارش منجر به کفر و زندقه و اعجاب به آنها شود) ... ۳۵)

ای قاری محترم، مغرور شیطان مباش و فریب نفس اماره مخور که تدلیس اینها بسیار دقیق است و هر امر باطلی را به صورت حق به انسان تعمیم می‌کنند و انسان را فریب می‌دهند. گاهی به امید توبه در آخر عمر انسان را به شقاوت می‌کشانند و گاهی به وعده شفاعت شافعین علیهم السلام انسان را از ساحت قدس آنها دور و از شفاعت آنها مهجور می‌نمایند). ۳۶)

۶. حُبّ دنیا و نفس

امام رحمه الله منشأ همه مفساد را حُبّ دنیا و شعبه‌ها و شاخه‌های آن می‌داند و این حقیقت را که منصوص و مأثور است بخوبی شرح داده و تبیین کرده است:
أَسَّ اسَّاس و أُمَّ الامراض را باید حُبّ دنیا دانست. چون حُبّ دنیا در دل متمکن شد، به مجرد آنکه با یکی از شئون دنیاوی مزاحمتی حاصل شد، قوه غضب فوران کند و عنان اختیار را از دست بگیرد و متملک نفس شود و انسان را از جاده شریعت و عقل خارج کند.

پس علاج اساسی به قلع ماده آن است که آن حُبّ دنیا است. اگر انسان نفس را از این حُبّ تطهیر کند، به شئون دنیایی سهل‌انگاری کند و از فقدان جاه و مال و منصب و ریاست، طمأنینه نفس را از دست ندهد و حقیقت حلم و بردباری و طمأنینه نفس در انسان پیدا شود، و قرار و ثبات نفس روز افزون شود.

برای قلع این ماده - که مایه تمام مفساد است - انسان هر چه ریاضت بکشد بجا و بموقع

(۳۵) شرح اربعین، ص ۶۶ - ۶۷، با تلخیص. نیز ر ک: ص ۱۰۰، ۵۳۲.

(۳۶) آداب الصلاة، ص ۳۵ - ۳۶، با تلخیص.

است و الحق ارزش دارد، و برای قلع آن تفکر در احوال گذشتگان و تفکر در قصص قرآنیه بهترین علاج است. (۳۷)

بالجمله، این امّ الأمراض انسان را به انواع بلیات مبتلا کند و کار انسان را به هلاکت ابدی کشاند. (۳۸)

عن ابي عبدالله عليه السلام: «رأسُ كلِّ خطيئه حُبُّ الدنيا». بس است برای انسان بیدار همین حدیث شریف. با قدری تأمل معلوم شود که تقریباً تمام مفسدات اخلاقی و اعمالی، از ثمرات این شجره خبیثه است. هیچ دین و مذهب باطلی تأسیس نشده و هیچ فسادى در دنیا رخ نداده مگر به واسطه این موبقه عظیمه. انسان دارای این حب از جمیع فضایل معنویه برکنار است.

چون معلوم شد که حب دنیا مبدأ و منشأ تمام مفسدات است، بر انسان عاقل علاقه مند به سعادت خود لازم است این درخت را از دل ریشه کن کند و طریق علاج عملی آن است که معامله به ضد کند: اگر علاقه به فخر و تقدّم و ریاست و استتالت دارد اعمال ضد آن کند و دماغ نفس اماره را به خاک بمالد تا اصلاح شود. (۳۹)

۷. دستورالعملهای اخلاقی

امام رحمه الله علاوه بر مواعظ شافی و نصایح کافی، که در جای جای آثارش دیده می شود، گاهی اشاره ای نیز به دستورهای عملی کرده اند که برای سالکان کوی دوست بسی سودمند است:

انسان باید این چند صباح را مغتنم شمارد و ایمان را با هر قیمتی که هست تحصیل و دل را با آن آشنا کند و این در اول سلوک انسانی صورت نگیرد مگر آنکه اولاً نیت را در تحصیل معارف و حقایق ایمانیه خالص، و قلب را با تکرار و تذکر، به اخلاص و ارادت آشنا کند تا اخلاص در قلب جایگزین شود.

پس در آن وقت، با طهارت، وجهه قرآن و ذکر را متوجه قلب کند و آیات شریفه الهیه

که مشتمل بر تذکر و توحید است به قلب بخواند به طور تلقین و تذکیر و اگر آیات شریفه

(۳۷) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۳۷۷ - ۳۷۸، با تلخیص. نیز رک: ص ۲۷۲ - ۲۷۴.

(۳۸) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۵۳ - ۲۵۶، با تلخیص.
(۳۹) آداب الصلاة، ص ۴۸ - ۵۲، با تلخیص.

۲۳

سوره حشر را از «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله»، که آیه ۱۸ است، تا آخر سوره، در وقت فراغت نفس از واردات دنیایی مثل آخر شب یا بین الطلوعین با حضور قلب بخواند و در آنها تفکر کند، امید است - إن شاء الله - نتایج حسنه ببرد.

و اگر در شب و روز چند دقیقه‌ای به حسب اقبال قلب و توجه آن - یعنی به مقداری که قلب حاضر است - نفس را محاسبه کند در تحصیل نور ایمان، و از آن مطالبه نور ایمان کند و آثار ایمان را از آن جستجو کند، خیلی زودتر به نتیجه می‌رسد إن شاء الله .
(۴۰)

پس از آنکه عقل به طور علم برهانی، ارکان توکل را مثلاً دریافت، سالک باید همّت بگمارد که آن حقایقی را که عقل ادراک نموده، به قلب برساند و آن حاصل نشود مگر آنکه انتخاب کند برای خود در هر شب و روزی، ساعتی را که نفس اشتغالش به عالم طبیعت کم و قلب، فارغ البال است. پس در آن ساعت مشغول ذکر حق شود با حضور قلب و تفکر در اذکار و اوراد وارده. مثلاً ذکر شریف «لا إله إلا الله» را در وقت فراغت قلب، با اقبال تام به قلب بخواند به قصد آنکه قلب را تعلیم کند، و تکرار کند این ذکر شریف را، و به قلب به طور طمأنینه و تفکر بخواند و قلب را با این ذکر شریف بیدار کند تا آنجا که قلب را حالت تذکر و رقت پیدا شود. پس به واسطه مدد

غیبی به ذکر شریف غیبی گویا و زبان تابع قلب شود و چه بسا که اگر مدتی این عمل شریف با شرایط انجام گیرد خود قلب متذکر و زبان تبع آن شود و گاه شود که انسان در خواب است و زبانش به ذکر شریف گویاست. تا آنجا که نفس با اشتغال به طبیعت نیز متذکر توحید است) ۴۱.

۱۸. انکار نکردن مقامات اولیاء خدا

امام خمینی مکرراً سفارش کرده‌اند که مقامات اولیا را که آدمی خود درک نکرد و نچشید انکار نکند و آنچه را خود نمی‌داند و دستش از آن کوتاه است هیچ و پوچ نخواند و از حدّ خود نگذرد که معصوم فرموده‌اند: «رحم الله امرءاً عرف قدره و لم يتعدّ طوره:»

از تمام حجابها سخت تر حجاب انکار از روی افکار محجوبه است که انسان را از همه چیز باز می‌دارد و بهتر برای امثال ما محجوبین تسلیم و تصدیق آیات و اخبار اولیاء

(۴۰) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۰۴ - ۱۰۷، با تلخیص. نیز ر ک: شرح اربعین، ص ۲۰۸.

(۴۱) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۰۳ - ۲۰۴، با تلخیص. نیز ر ک: آداب الصلاة، ص ۳۷۷ - ۳۷۹.

۲۴

خداست و بستن باب تفسیر به آراء و تطبیق با عقول ضعیفه) ۴۲. افسوس که ما از معارف الهیه و از مقامات معنوی اهل الله بکلی محرومیم. یک طایفه از ما بکلی مقامات را منکر و اهل آن را به خطا و باطل و عاطل دانند و کسی که ذکری از آنها کند یا دعوتی به مقامات آنها نماید او را بافنده محسوب دارند. این دسته از مردم را امید نیست که بتوان متنّبہ کرد و از خواب گران بیدار نمود. لعمر الحیب که

مقصودی از این کلام نیست جز آنکه برای برادران ایمانی خصوصاً اهل علم تنبّهی حاصل آید و لااقل منکر مقاماتِ اهل الله نباشند که این انکار منشأ تمام بدبختیها و شقاوتهاست. مقصود ما آن نیست که اهل الله کیانند، بلکه مقصود آن است که مقامات انکار نشود؛ اما صاحب این مقامات کیست خدا می‌داند «آن را که خبر شد خبری باز نیامد).» (۴۳)

۹. تعبّد و توجه و عنایت شدید به ادعیه و احادیث ائمه علیهم السلام و تبیین مقامات آنها

عنایت شدید امام به ادعیه و احادیث ائمه برای تبیین و اصلاح اخلاق، از سراسر آثار ایشان مشهود است. اینکه چند کتاب مهم از آثار ایشان شرح سخنان ائمه علیهم السلام است - مانند شرح دعای سحر، شرح حدیث جنود عقل و جهل و شرح اربعین - خود گواه صادق این مدعاست. ایشان در آثار خود برای تبیین مقاصد اخلاقی عمده از احادیث عترت طاهره علیهم السلام استفاده کرده و از کتب رایج اخلاق و عرفان، جز اندکی، نقل نکرده است. تعبّد و عنایت شدید مؤلف به احادیث شریفه، و ادب و احترام فوق العاده در برابر ائمه علیهم السلام و آثار و بزرگان مکتب شیعه، در آثار ایشان بخوبی هویدا است:

هر کس مراجعه کند به احادیث شریفه آل بیت عصمت و طهارت کند خصوصاً اصول کافی شریف و توحید شیخ صدوق و نهج البلاغه و ادعیه مأثوره از آن بزرگواران، خصوصاً صحیفه سجّادیه، از روی تدبّر و تفکر، خواهد دانست که مشحون از علوم الهیه و معارف ربّانیه هستند بی حجاب اصطلاحات و قیود مفهومات، که هر یک حجاب روی جانان است! (۴۴)

(۴۲) شرح اربعین، ص ۶۶۵، با تلخیص. نیز ر ک: ص ۳۸۹ - ۳۹۰.

(۴۳) آداب الصلاة، ص ۱۶۶ - ۱۶۸، با تلخیص. نیز ر ک: صحیفه امام، ج ۲۰، ص

(۴۴) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۶۳ - ۶۴، با تلخیص.

ما چون نبی اکرم را هادی طریق یافتیم و او را واصل به تمام معارف می‌دانیم، باید در سیر ملکوتی تبعیت او کنیم بی چون و چرا و اگر بخواهیم فلسفه احکام را با عقل ناقص خود دریابیم، از جاده مستقیم منحرف می‌شویم و به هلاکت دائم می‌رسیم. ما مریضان و گمراهان، باید نسخه‌های سیر ملکوتی و امراض قلبیه خود را از راهنمایان طریق هدایت دریافت کنیم و بی به کار بستن افکار ناقصه و آراء ضعیفه خود، به آنها عمل کنیم تا به مقصد برسیم. بلکه همین تسلیم در بارگاه قدس الهی یکی از مصلحات امراض روحیه است، و خود نفس را صفایی بسزا دهد و نورانیت باطن را روز افزون کند. (۴۵)

احادیث شریفه اهل بیت عصمت علیهم السلام را که خلفاء رحمان و خلاصه بنی الإنسانند، نورانیتی است که در دیگر کلمات یافت نشود؛ چه آن از سرچشمه علم رحمانی و فیض سبحانی نازل، و دست تصرف هوا و نفس اماره از آن دور، و دیو پلید و شیطان بعید از خیانت به آن مهجور است. از این جهت نفوس لطیفه مؤمنان را از آن احادیث شریفه اهتزازاتی روحانی و طریبهای معنوی حاصل آید که به وصف نیاید، و رابطه معنویه بین ارواح مقدسه آنان و قلوب لطیفه اینان به واسطه آن حاصل شود. (۴۶)

تو خیال می‌کنی که امتیاز نماز حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام به این است که طول سجود و رکوع و اذکار و اورادش بیشتر است؟ یا مناجات سید الساجدین علیه السلام هم مثل مناجات من و توست؟ به خودشان قسم، که اگر بشر پشت به پشت یکدیگر دهند و بخواهند یک «لا إله إلا الله» امیرالمؤمنین را بگویند نمی‌توانند! خاک بر فرق من با این معرفت به مقام ولایت علی علیه السلام! به مقام علی بی ابی طالب قسم که اگر ملائکه مقربین و انبیاء مرسلین - غیر از رسول خاتم که مولای علی و غیر اوست -

بخواهند یک تکبیر او را بگویند نتوانند! حال قلب آنها را جز خود آنها نمی‌داند کسی .
(۴۷)

چون صبح افتتاح ورود به دنیاست، خوب است سالک بیدار به حق تعالی متوسل شود و چون خود را در آن محضر شریف آبرومند نمی‌بیند، به اولیاء امر و خُفَرای زمان، یعنی رسول ختمی صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام متوسل گردد، و چون برای هر روزی خفیر و

(۴۵) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۴۰۳ - ۴۰۴، با تلخیص.

(۴۶) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۴، با تلخیص.

(۴۷) شرح اربعین ص ۷۵ - ۷۶

۲۶

خواننده محترم این صفحه متناسب با کتاب اصلی خالی می‌باشد.

(۴۸) آداب الصلاة، ص ۳۷۹، با تلخیص.

(۴۹) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۵۴ - ۱۵۵.

(۵۰) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۶۷ - ۲۶۸.

(۵۱) شرح اربعین، ص ۹۱.

(۵۲) شرح اربعین، ص ۹۷، با تلخیص. نیز ر ک: ص ۳۹۰.

۲۷

همچنین احترام ویژه ایشان برای استاد بزرگوارش مرحوم آیه الله شاه آبادی رحمه الله که مطالب بسیاری از ایشان نقل می‌کند، در سراسر آثار اخلاقی اش بخصوص شرح اربعین مشهود است.

۱۰. موعظه‌های هشیار کننده و مناجاتهای سرشار از شور

موعظه‌ها و چکامه‌های اخلاقی امام مانند سرب مذاب، زوایای نفس و روح را می‌شکافد و به اعماق جان می‌نشیند و شاید کمتر خواننده متنبه‌ی باشد که با خواندن آنها حداقل یک بار سیلاب اشک از دیده اش جاری نشود. می‌توان گفت که در وقت تحریر مطالب، سرّ ایشان از عالم قدس فایض بوده است. (۵۳) نمونه‌های این مواعظ و سخنان بسیار، و انتخاب از میان آنها مشکل است:

ای عزیز، این قدر لاف خدا مزن! این قدر دعوی حبّ خدا مکن. ای عارف، ای صوفی، ای حکیم، ای مجاهد، ای مرتاض، ای فقیه، ای مؤمن، ای مقدّس، ای بیچاره‌های گرفتار، ای بدبخت‌های دچار مکاید نفس و هوای آن، همه بیچاره هستید! همه از خلوص و خداخواهی فرسنگها دورید! این قدر حسن ظنّ به خودتان نداشته باشید. این قدر عشوه و تدلّل نکنید. از قلوب خود پرسید ببینید خدا را می‌خواهد یا خودخواه است؟ موحد است یا مشرک؟ پس این عجبها یعنی چه؟ این قدر به عمل بالیدن چه معنی دارد؟ عملی که فرضاً تمام اجزا و شرایطش درست، و خالی از ریا و شرک و عجب و سایر مفسدات باشد، قیمتش رسیدن به شهوات است، چه قابلیت دارد که این قدر تحویل ملائکه می‌دهید؟ این اعمال را باید مستور داشت. این اعمال از قبایح و فجایع است! باید انسان از آنها خجالت بکشد و ستر آنها کند. (۵۴)

ای عزیز، تا حجابهای غلیظ طبیعت، نور فطرت را بکلی زایل نکرده و دست از دار دنیا کوتاه نشده دامن همتی به کمر زن و دری از سعادت به روی خود باز کن، و بدان که اگر قدمی در راه سعادت زدی و اقدامی نمودی، و با حق (تعالی مجده) از سر آشتی بیرون

(۵۳) ر ک: شرح اربعین، ص ۶.

(۵۴) شرح اربعین، ص ۷۶، با تلخیص.

آمدی، و عذر ماسبق خواستی؛ درهایی از سعادت به رویت باز، و از عالم غیب از تو دستگیریها، و حجابهای طبیعت یک یک پاره شود و نور فطرت بر ظلمتهای مکتسبه غلبه، و صفای قلب و جلای باطن بروز کند و درهای رحمت حق تعالی به رویت باز شود، و جاذبه الهیه تو را به عالم روحانیت جذب، و کم کم محبت حق در قلبت جلوه کند و محبتهای دیگر را بسوزاند و اگر خدای تبارک و تعالی در تو اخلاص و صدق دید، کم کم دلت را از غیر خودش وارسته و به خودش پیوسته کند.

بار خدایا، آیا شود که این دل محجوب و این قلب منکوس را به خود آری، و این غافل فرو رفته در ظلمات طبیعت را به عالم نور کشانی، و بتهای دل را به دست قدرت خود درهم شکنی؟) ۵۵)

هان ای طالبانِ علوم و کمالات و معارف، از خواب برخیزید و بدانید که حجت خداوند بر شما تمامتر است، و میزان اعمال و علوم شما با میزان سایر بندگان خیلی فرق دارد. وای به حال طالب علمی که علوم در قلب او کدورت و ظلمت آورد؛ چنانکه ما در خود می‌بینیم که اگر پاره‌ای اصطلاحات بی حاصل تحصیل نمودیم، از طریق حق باز ماندیم و شیطان و نفس بر ما مسلط شدند و ما را از طریق انسانیت و هدایت منصرف کردند و حجاب بزرگ ما همین مفاهیم بی سر و پا شد و چاره‌ای نیست جز پناه به ذات مقدّس حق تعالی.) ۵۶)

«تلک عشره کامله»

باری، سخن گفتن از اهمیت و ارزش آثار اخلاقی امام خمینی، برای آشنایان و اهل معرفت، حکمت به لقمان آموختن است:

هر کس که ز کوی آشنایی است داند که متاع ما کجایی است

داند که متاع ما کجایی است داند که متاع ما کجایی است

و برای غیر آنان نیز بهترین معرف، خود این آثار است و صاحب این قلم به هیچ روی نمی‌تواند همه ویژگیهای آنها را برشمرد و لآلی و دُرّ آنها را به چنگ آورد و به

نمایش بگذارد: «وصف خورشید به شب پره اعمی نرسد.»

(۵۵) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۸۵ - ۸۶، با تلخیص.

(۵۶) شرح اربعین، ص ۳۷۹ - ۳۸۰، با تلخیص.

فصل چهارم: در سنامه اخلاق: گزیده آثار اخلاقی امام خمینی قدس سره

افزون بر نکاتی که در فصل پیش یاد شد، نکته مهم در اینجا این است که این مرد بزرگ از همه میدانها سرافراز بیرون آمد و بخوبی از عهده امتحان بر آمد و آنچه را سالها پیش گفته و نوشته بود در مقام عمل نشان داد و عملاً مهر تأییدی بر صحت آموزه‌های اخلاقی خویش نهاد. هر چند پس از پیروزی انقلاب با در اختیار داشتن همه امکانات، شخصاً برای نشر آثار خود اقدامی نکرد، که این خود حاکی از وارستگی فوق العاده اوست، آنچه مهمتر و حاکی از نهایت وارستگی این مرد بزرگ است اینکه در دوران تبعید به نجف اشرف، که طبعاً رژیم شاه برای تحقیر علمی و کوچک جلوه دادن او در حوزه نجف، فعالیت زیادی می کرد، وی برای نشر آثار خود که سالها پیش در قم تألیف کرده بود - مانند مناهج الأصول و أنوار الهدایه - هیچ اقدامی نکرد. (۵۷) آثاری که می توانست بشدت مرجعیت و موقعیت علمی ایشان را در نجف اشرف تثبیت کند. آری، هیچ وقت به آثار علمی اش نبالید و به رخ دیگران نکشید، در حالی که هر کس طبعاً مایل است آثار علمی اش هرچه زودتر منتشر شوند و در دسترس دیگران قرار گیرند. گفتن و نوشتن این گونه مطالب آسان، ولی عمل به آنها بسیار طاقت فرساست. حقیقه این کوچکهای بزرگ، عظمت درونی و پنهان مردان بزرگ را نمایان می کنند. آری به فرموده رهبر معظم انقلاب؛ حضرت آیه الله خامنه‌ای (أعلى الله كلمته و حرس نعمته):

شخصیت ممتاز و درخشان او در همه دوره‌های حیات سیاسی اش خیره کننده و

منحصر به فرد بود ... اقتدار و صلابت خود را با عدل و دادگری مزین کرد، و تفوق همه کس پذیر خود را با عبودیت و خاکساری منور ساخت و تمکن و برخورداری را با زهد و پارسایی درمان کرد. راه خدا و بندگی خدا را لحظه‌ای رها نکرد و چون بار امانتی سنگین بر دوش داشت مراقبتِ روحِ خود را مضاعف ساخت. سخن از دل برخاسته و دل‌ذاکر و خاشع، و رفتار از دین الهام گرفته او، چشمه جوشانی از معرفت و حکمت و تدبیر الهی را بر فکر و ذهن ملت ایران که عاشق صفا و معنویت او بودند، جاری ساخت) ... ۵۸)

(۵۷) از قرار مسموع حضرت امام نمی‌خواستند چیزی از وجوه شرعی صرفِ نشر آثار خود کنند.

(۵۸) صحیفه امام، ج ۱، ص هشت - ده، مقدمه.

۳۰

با توجه به این نکات، و اینکه عمدهٔ مخاطب مؤلف بزگوار در این آثار روحانیان هستند، و این آثار دواي دردها و نابسامانیهای روزگار ماست و اینکه کارآمد بودن آنها در میدان عمل ثابت شده است؛ حیف است که این آثار، کتاب درسی اخلاق در حوزه نباشند و دانش پژوهان حوزه از این خوان نعمت استفاده نکنند؛ از سوی دیگر، شکل فعلی آنها به دلایل زیر متناسب با درسنامه نیست:

۱. حجم زیاد. نمی‌توان از برخی از این آثار چشم‌پوشی و به برخی بسنده کرد، چون هر یک مشتمل بر لطایفی است و ویژگی خاص خود را دارد. بنابراین برای اینکه از یک سو همه آنها درسی باشد، و از دیگر سوی حجم متن درسی زیاد نباشد لازم بود لبّ لباب آنها به سان «بحر در حوزه» در مجلّدی گرد آید تا درسنامه شود. طبیعی است پس از اینکه اساتید و طلباب مشام جانیشان از این گلها معطر شد و جرعه‌ای از این کوثر گوارا نوشیدند، به طبع برای استفاده بیشتر سراغ اصل کتابها خواهند رفت و به این

تلخیص بسنده نخواهند کرد.

۲. همه مطالب این کتابها در یک سطح نیست و به رغم اینکه مؤلف بزرگوار می‌خواسته‌اند آثاری برای «عامه» پدید آورند، گاه به مسائل پیچیده و عمیق عرفانی و فلسفی پرداخته‌اند که بسیاری از اساتید هم از عهده فهم آنها بر نمی‌آیند چه رسد به شاگردان. این نکته خود سبب درسی نشدن و استفاده کمتر از این آثار شده است، محض نمونه:

ما - بحمد الله و حسن توفیقه - به وجهی مناسب مسلک اهل معارف و اصحاب قلوب، اثبات حدوث زمانی همه عوالم غیب و شهادت نمودیم که بیان آن با مقدماتش محتاج به افراد رساله جداگانه است) ۵۹.

و شاید این اقبال و ادبار اشاره باشد به تجلی در تحت اسماء ظاهره و باطنه که دائماً علی سبیل تجدد امثال واقع می‌شود، چنانکه اصحاب معرفت گویند، و به آن تصحیح حدوث زمانی به وجهی عرفانی در جمیع قاطنین ملک و ملکوت و ساکنین ناسوت و جبروت نمودیم، به طوری که منافات با مقامات مقدسه عقلیه نداشته باشد و این از موهبت‌های خاصه حق (جل و علا) است به این ناچیز - و الحمد لله و له الشکر - و این قوس نزولی و صعودی، غیر از آن است که حکمای محققین مذکور داشته‌اند) ۶۰.

(۵۹ شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۳.

(۶۰ شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۴۱.

۳۱

و ما در رساله مصباح الهدایه تحقیق این مقصد را با حکومت بین عرفای شامخ و حکمای عظام، راجع به «اول ما صدر» به طور وافی نمودیم) ۶۱.

اهل معرفت فرمایند: «ظهر الوجود به بسم الله الرحمن الرحیم» و رحمت رحمانیه و رحیمیه مفتاح باب وجود است، چنانکه مفتاح کتاب تدوین است) ۶۲.

ذات مقدس حق (جلّ و علا) به حسب تجلّی به اسم اعظم و مقام احدیت جمع، به مقام ظهور به فیض مقدس اطلاقی و وسطیت آن در مرآت عقل اوّل به جمیع شؤون و مقام جامعیت تجلّی فرمود؛ و از این سبب، همین اوّل مخلوق را به نور مقدس نبی ختمی - که مرکز ظهور اسم اعظم و مرآت تجلّی مقام جمع و جمع الجمع است - تعبیر نموده‌اند.

مقصود از «روحانین»، یا عالم عقلی و جمله عقول قادسه طولیه و عرضیه است، و اطلاق روحانی به تخلّل نسبت به آنها نمودن، به ضربی از تجرید است، یا جمله عوالم مجردّه است و اطلاق روحانی نیز مبنی بر تجرید یا تغلیب است و بیان آنکه عالم روحانین مقدّم بر سایر موجودات، و عقل اعظم مقدّم بر همه است، موکول به محالّ خود از کتب عقلیه است). ۶۳.

... خصوصاً با متعلّق بودن «بسم الله» به «الحمد لله»، چنانکه در مسلک اولیاء عرفان و اصحاب ایقان است، و در این دقیقه اسراری است که کشف آن خالی از خطر نیست (۶۴).

مؤلف بزرگوار خود به این نکته عنایت داشته که این گونه مباحث از ساحت فهم عامه مخاطبان کتاب بدور است. از این رو فرموده‌اند:

اعتذار: با آنکه بنای نویسنده در این رساله آن بود که از مطالب عرفانی غیر مانوس با نوع خودداری کنم، اینک می‌بینم که قلم طغیان نموده و بیشتر از موضوع قرارداد خود تجاوز نمودم. چاره‌ای جز آن نیست که اکنون از برادران ایمانی و دوستان روحانی معذرت خواهی کنم. ضمناً اگر مطلبی [را] در این رساله مطابق مذاق خود ندیدند، بی تأمل رمی به باطل نکنند؛ زیرا برای هر علمی اهلی و برای هر راهی راه نوردی است. «رحم الله امرءاً عرف قدره و لم يتعدّ طوره» (۶۵).

(۶۲) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۳۱۹.

(۶۳) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۹.

(۶۴) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۸۷.

(۶۵) آداب الصلاة، ص ۳۴۶، با تلخیص.

۳۲

و ما ناچار بر خلاف میثاق خود در اوّل این رساله که تعرّض به مطالب علمیّه نکنیم، به بعضی نکات علمیّه صدر این حدیث، اشارتی می‌نماییم. (۶۶)

۳. چنانکه گذشت یازده حدیث از احادیث شرح اربعین و نیز چند مقاله از شرح

حدیث جنود عقل و جهل و بخشی از آداب الصلاة، به مباحث پیچیده معارفی و

غیرمربوط به دانش اخلاق اختصاص دارد و نمی‌شود به همان شکل، آنها را به عنوان

درسنامه اخلاق در برنامه دروس رسمی حوزه‌ها گنجانند. از این رو با عنایت به حفظ

محتوا و نقل لبّ لباب، که تلخیص واقعاً مصداق «بحر در کوزه» و ناقل مفاد اصل - به

استثنای مباحث سابق الذکر - باشد؛ این آثار را تلخیص کردیم.

عمده مطالبی که در تلخیص حذف شد عبارتند از:

الف) مباحث سنگین و عویصات فلسفی و عرفانی، که برای مخاطبان ما قابل فهم و

هضم نیست که نمونه اش گذشت؛

ب) مباحث معارفی و آنچه مربوط به علوم دیگر است مانند احادیث اواخر شرح

اربعین؛

ج) اسناد احادیث، برای پرهیز از طولانی شدن کتاب؛

د) ترجمه آیات و روایات - در جاهایی که مؤلف بزرگوار متون عربی روایات را نقل

کرده‌اند - به منظور لزوم احساس نیاز طلبان به استاد، و به دلیل اینکه کتاب درسی

است نه مطالعه‌ای؛

ه) پاره‌ای از مطالبی که در اخلاق (۲)، (۵) و (۶) آمده است، مانند: احادیث فضیلت

دانش و دانش پژوهی که در اخلاق (۲)، و فصل «عدالت و جور در کتب اخلاقیه» در شرح حدیث جنود عقل و جهل (ص ۱۵۱) که مأخوذ از جامع السعادات، و در اخلاق (۵) درج شده است؛

(و) پاره‌ای از مباحثی که به دلایلی در آثار اخلاقی امام تکرار شده‌اند. البته مطلق مکررها حذف نشده‌اند؛ چون هر یک به لسان خاصی و دارای حال و هوایی ویژه است و خود تکرار گاهی موضوعیت دارد؛ ولی منقولاتی که به تکرار آنها نیازی نبوده حذف شده‌اند. مثلاً امام در شرح حدیث جنود عقل و جهل دو بار مطالبی را درباره غضب از ابن مسکویه نقل کرده‌اند:

(۶۶ شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۰، با تلخیص.)

۳۳

یک بار در «مقصد یازدهم: قسوت و غضب» (ص ۲۳۹) و بار دیگر در «مقصد بیستم: حلم» (ص ۳۷۱ - ۳۷۲)، علاوه بر این، همان مطلب را در آغاز حدیث هفتم شرح اربعین (ص ۱۳۳ - ۱۳۴) نیز نقل فرموده‌اند، که از دو مورد اخیر حذف کرده ایم. (ز) عمده مباحث لغوی در شرح احادیث نیز حذف شد تا استادان گرامی به مقدار نیاز، با استفاده از اصل، برای شاگردان القا کنند. مجدداً تأکید می‌کنیم که لازم است استادان گرامی به مطالعه این گزیده بسنده نکنند و خود را مستغنی از مراجعه به اصل ندانند؛ زیرا بسیاری از مطالب موجز و مختصر این گزیده، در اصل به طور مشروح آمده است و برای تبیین و تفهیم درست مطالب گزیده، چاره‌ای جز مطالعه اصل نیست. بیفزاییم که بخش اول این گزیده، یعنی تقریرات دروس اخلاق، مطالعه‌ای است نه درسی. ترتیب این چهار کتاب در این گزیده، ترتیب تاریخی تألیف نیست، بلکه ترتیب منطقی و آموزشی است؛ یعنی از آسان شروع و به مشکل ختم کرده ایم بدین گونه:

۱. تقریرات دروس اخلاق؛

۲. آداب الصلاة؛

۳. شرح حدیث جنود عقل و جهل؛

۴. شرح اربعین.

در سه اثر اخیر هر جا نیازی به افزودن کلمه یا حرفی بوده است بین قلاب نهاده ایم. بنابراین حتی یک واو به اصل کتاب، بدون قلاب، افزوده نشده است. تنها تصرّفی که صورت گرفت عبارت است از: مبحثی که مثلاً مشتمل بر سه فصل بوده و به یکی از دلایل سابق الذکر، فصل دوم بکلی حذف شده و فصل اول و سوم باقی است برای رعایت تسلسل فصول، تعبیر «فصل سوم» به «فصل دوم» تغییر یافته است. همچنین در شرح اربعین، از آنجا که حدیثهای ۱۱، ۲۸، ۳۱ و ۳۲ به دلیل کلامی بودن حذف و حدیث ۳۳ درج شد، شماره احادیث تغییر یافت. همچنین از آنجا که مقاله‌های دوم، سوم، و چهارم شرح حدیث جنود عقل و جهل به دلایل پیش گفته حذف شد؛ و از سوی دیگر، مطالب اواخر مقاله چهارم (ص ۵۱ - ۵۵) با مباحث مقدمه (ص ۱۴) تناسب داشت، این مطالب پس از مقدمه قرار گرفت. نیز در مواردی در نثر شریف حضرت امام، کلمه «چنانچه» به جای «چنانکه» به کار رفته است، در این موارد «چنانچه» به «چنانکه» تبدیل شد.

۳۴

البته در جهاد اکبر - که ما نام تقریرات دروس اخلاق بر آن نهاده ایم - چون به قلم مقرر است نه امام، برای روانتر شدن سخن، تصرّفات لفظی اندکی صورت گرفت بدون اینکه به معنی و محتوا لطمه‌ای وارد شود. مقایسه دو جلسه این دروس، که در صحیفه امام به چاپ رسیده، با جهاد اکبر نشان می‌دهد که مقرر محترم برای روانتر شدن مباحث و نظم منطقی آنها تصرّفات بجایی کرده‌اند. (۶۷) در عین حال تعبیراتی در نثر مقرر محترم هست که در لسان امام و صحیفه امام نیست، از جمله تعبیر «می باشد» که

هم چندان ادیبانه نیست، هم در سخن امام دیده نمی‌شود. محض نمونه:

صحیفه امام، ج ۲، ص ۱۹ - ۲۰:

جهاد اکبر، ص ۲۹:

مگر آقایان به شما چه می‌دهند؟ پول سیگارتان است. من در یک روزنامه‌ای، مجله‌ای، کجا یادم نیست الآن، یک وقتی دیدم که بودجه‌ای را که پاپ برای آن کشیشی که در واشنگتن دارد [می‌فرستد] ... حساب کردیم دیدیم ... یک قلمی بود که از تمام بودجه‌ای که حوزه‌های شیعه دارند بیشتر بود.

در آمد ماهیانه شما که آقایان به اسم «شهریه» به شما می‌دهند، از پول سیگار دیگران در هر ماه، کمتر می‌باشد! من در روزنامه یا مجله‌ای - که درست یادم نیست - دیدم بودجه‌ای که واتیکان برای یک کشیش در واشنگتن می‌فرستد یک قلم بسیار درشتی است. حساب کردم دیدم از تمام بودجه‌هایی که حوزه‌های شیعه دارند بیشتر می‌باشد.

(۶۷گفتنی است که تصرف و اصلاح مقرر محترم با اذن و تأیید حضرت امام بوده است. وی به مناسبتی گوید: «... در این نطق برخی نارساییها از نظر عبارت وجود داشت که طبق اجازه‌ای که از امام از نجف اشرف در زمینه حک و اصلاح بیاناتشان دارم، بدون آنکه به معنی لطمه‌ای وارد شود، آن را برطرف ساختم» (نهضت امام خمینی، ج ۲، ص ۱۵۶، پانوش).)

۳۵

بیفزاییم که در تلخیص هر چهار اثر از چاپ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی استفاده شد. البته همه مصادر مراجعه و پانوشتها کنترل و احیاناً تصحیح شد. چاپ جدید برخی مصادر صحیحتر، و اینک در دسترس است، ولی در چاپ مؤسسه به چاپ قدیم آنها ارجاع شده است، در این موارد به چاپ جدید آنها ارجاع داده ایم. البته در چاپ مؤسسه در پانوشتها و تصحیح متن لغزشهایی رخ داده است که آنها را در اختیار

مؤسسه مزبور قرار داده ایم تا در چاپهای آینده اصلاح شود، محض نمونه:

شرح حدیث جنود عقل و جهل:

الف) ص ۲۱۰:

... از حد احصا و شماره بیرون است و از طاقت عدد تحدید مخارج است.

ظاهراً به جای «عدد تحدید» باید «عدّ و تحدید» باشد. عدّ به معنای شمارش است.

ب) ص ۲۷۳:

... انسان با این محبّت [یعنی محبّت دنیا] در خطری عظیم است. ممکن است وقت

معاینه عالم غیب ... ببیند که برای او در آن عالم چه تهیه شده و او را از محبوبش - حق

تعالی - و مأمورین او جدا کنند ... انسان با بغض و عداوت حق تعالی ... از دنیا خارج

شود.

روشن است که معنای این نشانه‌های سجاوندی در قسمت «محبوبش - حق تعالی -»

این است که حق تعالی محبوب اوست، در حالی که این معنی کاملاً ضدّ مقصود

نویسنده است! چنانکه ذیل عبارت تصریح فرموده که با بغض حق تعالی از دنیا خارج

شود. بنابراین سجاوندی صحیح چنین است: «و او را از محبوبش، حق تعالی و مأمورین

او جدا کنند.»

ج) ص ۳۳۴:

... پس خودش در نظرش کوچک و خوار شود ... و چون با این نظر همراه شد، [با]

حسن ظنّ به دیگران ... کم در نفس ... حال ... سرافکنندگی پیدا شود.

روشن است که افزودن «با» در قلاب خطاست؛ زیرا «حسن ظنّ» مسند إلیه «همراه شد»

است. بنابراین، وجود ویرگول بین فعل و فاعل هم خطاست. صورت صحیح چنین

است: «با این نظر همراه شد حسن ظنّ به دیگران.»

د) ص ۴۲۱:

چون روز قیامت شود، یک دسته [ای] از مردم برخیزند.

روشن است که «یک دسته» صحیح است و نیازی به افزودن «ای» در قلاب نیست، بلکه غلط است.

در پایان از دست اندرکاران محترم «مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی» که با نشر آثار اخلاقی امام خدمت بزرگی به حوزه‌ها کردند سپاسگزاریم. سخن را در بزرگداشت حضرت امام خمینی (سَقَاهُ اللهُ رَبَّهُ شَرَاباً طَهُوراً، و لَقَّاهُ نَضْرَةً و سروراً) (۶۸) با تمثیل به ابیاتی چند از لامیه بلند سخن سرای بزرگ شیعه، سید رضی رضی الله عنه در رثای صاحب بن عبّاد (طاب مثواه)، به پایان می‌بریم:

أَكْذَا الْمُنُونُ تُقَطِّرُ الْأَبْطَالَ؟ أَكْذَا تُصَابُ الْأَسَدُ وَ هِيَ مُدْلَةٌ يَا طَالِبَ الْمَعْرُوفِ حَلَقَ نَجْمُهُ
وَأَقِمَّ عَلَى يَأْسٍ فَقَدْ ذَهَبَ الَّذِي مَنْ كَانَ يَقْرِي الْجَهْلَ عِلْمًا ثاقِبًا وَيَجِبُنُ الشُّجْعَانَ دُونَ
لِقَائِهِ جَبَلٌ تَسَنَّمَتِ الْبِلَادَ هِضَابُهُ لَا زُرَّاءَ أَعْظَمُ مِنْ مُصَابِكِ إِنَّهُ إِنْ نَكَسَ الْإِسْلَامَ بَعْدَكَ
رَأْسَهُ سُلْطَانُ مُلْكٍ كُنْتَ أَنْتَ تُعْزُهُ إِنَّ الْمُشَمِّرَ ذَيْلُهُ لَكَ خَيْفَةٌ وَ آخِرَ دَعْوَانَا أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ
رَبِّ الْعَالَمِينَ

أَكْذَا الزَّمَانُ يُضَعِّعُ الْأَجْبَالَ؟ تَحْمَى الشُّبُولَ وَ تَمْنَعُ الْأَغْيَالَ؟ حُطَّ الْحُمُولَ وَ عَطِّلَ
الْأَجْمَالَ كَانَ الْأَنَامُ عَلَى نَدَاهِ عِيَالًا وَ النَّقْصَ فَضْلًا وَ الرَّجَاءَ نَوَالًا يَوْمَ الْوَعْيِ وَ يَشَجُّعُ
السُّؤَالَ حَتَّى إِذَا مَلَأَ الْأَقَالِمَ زَالًا وَ صَلَّ الدَّمُوعَ وَ قَطَعَ الْأَوْصَالَ فَلَقَدْ رُزِيَ بِكَ مَوْئِلًا وَ
مَآلًا وَ لَرُبُّ سُلْطَانٍ أَعَزَّ رِجَالًا أَرْخَى وَ جَرَّرَ بَعْدَكَ الْأَذْيَالَ (۶۹) وَ آخِرَ دَعْوَانَا أَنْ الْحَمْدُ
لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)

تابستان ۱۳۸۲

(۶۸) مستفاد از دو آیه شریفه: «فوقیهم الله شرّ ذلك اليوم و لقیهم نضرة و سرورا» و

«سَقِيهِمْ رُبَّهْمُ شَرَاباً طَهُوراً» (سوره انسان (۷۶): ۱۱، ۲۱).
(۶۹ دیوان الشریف الرضی، ج ۲، ص ۲۰۱ - ۲۰۷).

بخش ۱ تقریراتِ دروس اخلاق

الزوم برنامه‌های اخلاقی و کلاس تهذیب در حوزه

یک سال دیگر از عمر ما گذشت. شما جوانان رو به پیری و ما پیران رو به مرگ پیش می‌رویم. در این یک سال تحصیلی شما به حدود تحصیلات و اندوخته‌های علمی خود واقفید؛ می‌دانید چقدر تحصیل کرده و تا چه اندازه پایه‌های علمی خود را بالا برده‌اید؛ لکن راجع به تهذیب اخلاق، تحصیل آداب شرعی، معارف الهیه و تزکیه نفس چه کردید؟ به فکر تهذیب و اصلاح خود بودید؟ در این زمینه برنامه‌ای داشتید؟ متأسفانه کار چشمگیری نکردید و در جهت اصلاح و تهذیب خود قدم بلندی برداشتید. حوزه‌های علمی همزمان با فراگرفتن مسائل علمی، به تعلیم و تعلم مسائل اخلاقی و علوم معنوی نیازمندند. راهنمای اخلاق و مربی قوای روحانی و مجالس پند و موعظه لازم دارند. برنامه‌های اخلاقی و اصلاحی، کلاس تربیت و تهذیب و آموختن معارف الهیه، که مقصد اصلی بعثت انبیاء علیهم السلام است، باید در حوزه‌ها رایج و رسمی باشد. متأسفانه در مراکز علمی به این گونه مسائل لازم کمتر توجه می‌شود. علوم معنوی و روحانی رو به کاهش می‌رود. بیم آن است که حوزه‌های علمی در آتیه نتوانند علمای اخلاق، مربیان مهذب و آراسته و مردان الهی تربیت کنند و بحث و تحقیق در مسائل مقدماتی مجالی برای پرداختن به مسائل اصلی و اساسی، که مورد عنایت قرآن کریم و نبی اعظم صلی الله علیه و آله و سایر انبیا و اولیا علیهم السلام

است، باقی نگذارد. لازم است محصلین حوزه‌ها در کسب ملکات فاضله و تهذیب نفس کوشش کنند و به وظایف مهم و مسؤولیتهای خطیری که بر دوش آنان است

اهمیت دهند.

در زمینه تهذیب و تزکیه نفس و اصلاح اخلاق برنامه تنظیم کنید؛ استاد اخلاق برای خود معین نمایید؛ جلسه و عظم و خطابه، پند و نصیحت تشکیل دهید. خودرؤ نمی‌توان مهذب شد. اگر حوزه‌ها از داشتن مربی اخلاق و جلسات پند و اندرز خالی باشند، محکوم به فنا خواهند بود. چطور فقه و اصول به مدرس نیاز دارد، درس و بحث می‌خواهد، برای هر علم و صنعتی در دنیا استاد و مدرس لازم است، کسی خودرؤ و خودسر در رشته‌ای متخصص نمی‌شود، لکن علوم معنوی و اخلاقی، که هدف بعثت انبیا و از لطیفترین و دقیقترین علوم است، آیا به تعلیم و تعلم نیازی ندارد و خودرؤ و بدون معلم حاصل می‌شود؟! کراراً شنیده‌ام سید جلیلی (۱) معلم اخلاق و معنویات استاد فقه و اصول، مرحوم شیخ انصاری، بوده است.

انبیای خدا برای این مبعوث شدند که آدم تربیت کنند؛ انسان بسازند؛ بشر را از زشتیها، پلیدیها، فسادها و رذایل اخلاقی دور سازند، و با فضایل و آداب حسنه آشنا کنند: «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ». (۲) چنین علمی که خداوند متعال به آن قدر اهتمام داشته که انبیا را مبعوث فرموده است، اکنون در حوزه‌های ما رواجی ندارد، و کسی به طور شایسته به آن اهمیت نمی‌دهد؛ و بر اثر کمبود علوم معنوی و معارف در حوزه‌ها کار به آنجا رسیده که مسائل مادی و دنیوی در روحانیت رخنه کرده و بسیاری را از معنویت و روحانیت دور داشته است که اصلاً نمی‌دانند روحانیت یعنی چه؟ یک نفر روحانی چه وظیفه‌ای دارد؟ چه برنامه‌ای باید داشته باشد؟ بعضی فقط در صددند چند کلمه یاد بگیرند و بروند در محل خود، یا جای دیگر، دستگاه، جاه و مقامی به چنگ آورند و با دیگران دست و پنجه نرم کنند! مانند آنکه می‌گفته: بگذار شرح لمعه را بخوانم، می‌دانم با کد خدا چه کنم! طوری نباشد که از اوّل نظر و هدف شما از تحصیل، گرفتن فلان مسند و به دست آوردن فلان مقام باشد، و بخواهید رئیس فلان شهر یا آقای فلان ده گردید. ممکن است به این خواسته‌های نفسانی و آرزوهای

شیطانی برسید، ولی برای خود و جامعه اسلامی جز زیان و بدبختی چیزی کسب نکرده
اید.

۴۴

معاویه هم مدت مدیدی رئیس بود؛ ولی جز لعن و نفرت و عذاب آخرت بهره و
نتیجه‌ای نگرفت.

لازم است خود را تهذیب کنید که وقتی رئیس جامعه یا طایفه‌ای شدید، آنان را نیز
تهذیب کنید. برای اصلاح جامعه قدم بردارید؛ هدف شما خدمت به اسلام و مسلمین
باشد. اگر برای خدا قدم بردارید، خداوند متعال مقلب القلوب است، دلها را به شما
متوجه می‌سازد: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» (۳). شما
در راه خدا زحمت بکشید، فداکاری کنید، خداوند شما را بی‌اجر نمی‌گذارد؛ اگر در
این دنیا نشد، در آخرت پاداش خواهد داد. اگر جزا و پاداش شما را در این عالم نداد
چه بهتر. دنیا چیزی نیست. این هیاهوها و شخصیتها چند روز دیگر به پایان می‌رسد،
مانند خوابی از جلو چشم انسان می‌گذرد، لکن اجر اخروی لایتناهی و تمام نشدنی
خواهد بود.

ممکن است دستهای ناپاکی با سمپاشیها و تبلیغات سوء برنامه‌های اخلاقی و اصلاحی
را بی‌اهمیت وانمود کنند، منبر رفتن برای پند و موعظه را با مقام علمی مغایر جلوه
دهند، و با نسبت دادن «منبری» به شخصیتهای بزرگ علمی، که در مقام اصلاح و تنظیم
حوزه‌ها هستند، آنان را از کار باز دارند. امروز در بعضی حوزه‌ها شاید منبر رفتن و
موعظه کردن را ننگ بدانند! غافل از این که حضرت امیرعلیه السلام منبری بودند، و
در منابر مردم را نصیحت و راهنمایی می‌کردند. سایر ائمه علیهم السلام نیز چنین بودند.

۲. سفارش به طلاب

شما که امروز در حوزه‌ها تحصیل می‌کنید و می‌خواهید فردا هدایت جامعه را به عهده بگیرید، خیال نکنید تنها وظیفه شما یاد گرفتن مشتی اصطلاحات است. شما باید در این حوزه‌ها خود را چنان تربیت کنید که وقتی به یک شهر یا ده رفتید، بتوانید اهالی آنجا را هدایت و مهذب کنید. از شما توقع است که وقتی از مرکز فقه رفتید، خود مهذب و ساخته شده باشید، تا بتوانید مردم را بسازید و طبق آداب و دستورهای اخلاقی اسلام، آنان را تربیت

۴۵

کنید. اما اگر خدای نخواستہ در مرکز علم خود را اصلاح نکردید، به هر جا بروید، العیاذ باللہ، مردم را منحرف و به اسلام و روحانیت بدبین خواهید کرد. شما وظایف سنگینی دارید. اگر در حوزه‌ها به وظایف خود عمل نکنید و در صدد تهذیب خود نباشید و فقط دنبال فراگرفتن چند اصطلاح باشید، در آتیه - خدای نخواستہ - برای اسلام و جامعه اسلامی مضر خواهید بود؛ ممکن است، العیاذ باللہ، موجب انحراف و گمراهی مردم شوید. اگر به سبب کردار و رفتار ناروای شما یک نفر از اسلام برگردد، مرتکب اعظم کبایر شده‌اید؛ و مشکل است توبه شما قبول گردد. چنانکه اگر یک نفر هدایت یابد، به حسب روایت: «بہتر است از آنچه آفتاب بر آن می‌تابد» (۴).

۳. مسؤولیت سنگین اهل علم

مسؤولیت شما خیلی سنگین، و وظایف شما غیر از وظایف عامه مردم است؛ چه بسا اموری که برای عامه مردم مباح است، برای شما جایز نیست. مردم ارتکاب بسیاری از امور مباحه را از شما انتظار ندارند، چه رسد به اعمال نامشروع، که اگر، خدای نخواستہ، از شما سر بزنند، مردم را به اسلام و جامعه روحانیت بدبین می‌کند. درد اینجاست: اگر مردم از شما عملی برخلاف انتظار مشاهده کنند، از دین منحرف

می‌شوند؛ از روحانیت بر می‌گردند، نه از فرد. ای کاش به یک فرد بدبین می‌شدند. اگر از روحانی عملی ناشایست ببینند، تجزیه و تحلیل نمی‌کنند. همچنان که در میان کسبه افراد نادرست و منحرف وجود دارد و در میان اداری‌ها اشخاص فاسد و زشتکار دیده می‌شود، ممکن است در میان روحانیون نیز یک یا چند نفر ناصالح و منحرف باشد. لذا اگر بقالی خلاف کند، می‌گویند: فلان بقال خلافکار است. اگر یک عطار عمل زشتی مرتکب گردد، گفته می‌شود: فلان عطار زشتکار است. لکن اگر آخوندی عمل ناشایسته‌ای انجام دهد، نمی‌گویند: فلان آخوند منحرف است، گفته می‌شود: آخوندها بدند!

۴۶

اگر به کافی (۵) و وسائل (۶) مراجعه کنید، می‌بینید تکالیف سنگین و مسؤولیتهای خطیری برای اهل علم بیان شده است. در روایت است که وقتی جان به حلقوم می‌رسد، برای عالم دیگر جای توبه نیست، و در آن حال توبه وی پذیرفته نمی‌شود؛ زیرا خداوند از کسانی تا آخرین دقایق زندگی توبه می‌پذیرد که جاهل باشند. (۷) در روایت دیگر آمده است که هفتاد گناه از جاهل آمرزیده می‌شود پیش از آنکه یک گناه از عالم آمرزیده شود. (۸) زیرا گناه عالم برای اسلام و جامعه اسلامی خیلی ضرر دارد. جاهل اگر معصیتی مرتکب شود، فقط خود را بدبخت کرده است؛ لکن اگر عالمی منحرف شود و به عمل زشتی دست زند، عالمی را منحرف کرده، بر اسلام و علمای اسلام زیان وارد ساخته است). ۹.

اینکه در روایات آمده که اهل جهنم از بوی تعفن عالمی که به علم خود عمل نکرده متأذی می‌شوند (۱۰)، برای همین است که در دنیا بین عالم و جاهل در نفع و ضرر به اسلام و جامعه اسلامی فرق بسیار وجود دارد: اگر عالمی منحرف باشد، ممکن است امتی را به عفونت بکشد و اگر عالمی مهذب باشد، اخلاق و آداب اسلامی را رعایت نماید، جامعه را هدایت می‌کند. در بعضی از شهرهایی که تابستانها به آنجا می‌رفتیم،

می‌دیدم اهالی آن بسیار مؤدّب به آداب شرع بودند. نکته اش این بود که عالم صالح و پرهیزکاری داشتند. اگر عالم وِرَع و

۴۷

درستکاری در شهر و استانی زندگی کند، همان وجود او باعث تهذیب و هدایت مردم آن سامان می‌گردد، اگر چه لفظاً تبلیغ و ارشاد نکند. ما اشخاصی را دیده ایم که وجود آنان مایه پند و عبرت بود و صرف نگاه به آنان باعث تنبه می‌شد. هم اکنون محلات تهران با هم فرق دارد: در محله‌ای که عالم منزّه و مهذبّی زندگی می‌کند، مردمان صالح با ایمانی دارد.

وقتی عالمی مفسده جو و خبیث باشد، جامعه‌ای را به عفونت می‌کشد؛ منتها در این دنیا بوی تعفن آن را شامه‌ها احساس نمی‌کنند؛ لکن در عالم آخرت بوی تعفن آن درک می‌شود. ولی عوام نمی‌توانند چنین فساد و آلودگی در جامعه اسلامی به بار آورند. عوام هیچ گاه داعیه امامت و مهدویت نمی‌کند، این عالم فاسد است که دنیایی را به فساد می‌کشانند: «إِذَا فَسَدَ الْعَالِمُ فَسَدَ الْعَالَمُ». (۱۱)

آنان که دین سازی کرده و باعث گمراهی جمعیت انبوهی شده‌اند بیشترشان اهل علم بوده‌اند؛ بعضی از آنان در مراکز علم تحصیل کرده‌اند.

۱۴. اهمیت تهذیب و تزکیه نفس

اگر انسان خباثت را از نهادش بیرون نکند، هر چه درس بخواند نه تنها فایده‌ای بر آن مترتب نمی‌شود بلکه ضررها دارد. علم وقتی در این مرکز خبیث وارد شد، شاخ و برگ خبیث به بار می‌آورد و شجره خبیثه می‌شود. هر چه این مفاهیم در قلب سیاه و غیر مهذبّ انباشته گردد، حجاب زیادتر می‌شود. در نفسی که مهذبّ نشده، علم حجاب ظلمانی است: «الْعِلْمُ هُوَ الْحِجَابُ الْأَكْبَرُ». لذا شرّ عالم فاسد برای اسلام از همه شرور خطرناکتر و بیشتر است. علم نور است، ولی در دل سیاه و قلب فاسد دامنه سیاهی

را گسترده تر می سازد. علمی که انسان را به خدا نزدیک می کند، در نفس دنیا طلب باعث دوری بیشتر از درگاه ذی الجلال می گردد. علم توحید هم اگر برای غیر خدا باشد، از حُجُبِ ظلمانی است؛ چون اشتغال به ما سوی الله است. اگر کسی قرآن کریم را با چهارده قرائتِ لِما سوی الله حفظ باشد و بخواند، جز حجاب و دوری از حق تعالی چیزی عاید او نمی شود. اگر شما درس بخوانید، زحمت

۴۸

بکشید، ممکن است عالم شوید، ولی باید بدانید که میان «عالم» و «مهدّب» خیلی فاصله است. مرحوم شیخ استاد ما، (۱۲) می فرمود این که می گویند: «ملا شدن چه آسان، آدم شدن چه مشکل» صحیح نیست. باید گفت: «ملا شدن چه مشکل، آدم شدن محال است!»

کسب فضایل و مکارم انسانی و موازین آدمیت از تکالیف بسیار مشکل و بزرگی است که بر دوش شماست. گمان نکنید اکنون که مشغول تحصیل علوم شرعیه هستید، دیگر راحتید، و به تکالیف خود عمل کرده اید. اگر اخلاص و قصد قربت نباشد، این علوم هیچ فایده ای ندارد. اگر تحصیلات شما، العیاذ بالله، برای خدا نباشد و شما برای هواهای نفسانیه، کسب مقام و مسند، عنوان و شخصیت در این راه قدم گذاشته باشید، برای خود وزر و وبال اندوخته اید. این اصطلاحات اگر برای غیر خدا باشد، وزر و وبال است.

این اصطلاحات هر چه زیادتر شود، اگر با تهذیب و تقوا همراه نباشد، به ضرر دنیا و آخرت جامعه مسلمین تمام می شود. تنها دانستن این اصطلاحات اثری ندارد. علم توحید هم اگر با صفای نفس توأم نباشد وبال خواهد بود. چه بسا افرادی که عالم به علم توحید بودند و طوایفی را منحرف کردند. چه بسا افرادی که همین اطلاعات شما را به نحو بهتری دارا بودند، لکن چون انحراف داشتند و اصلاح نشده بودند وقتی وارد جامعه گردیدند بسیاری را گمراه و منحرف ساختند.

این اصطلاحات خشک اگر بدون تقوا باشد، هر چه بیشتر در ذهن انباشته گردد کبر و نخوت در دایره نفس بیشتر توسعه می‌یابد و عالم تیره بختی که نخوت بر او چیره شده نمی‌تواند خود و جامعه را اصلاح کند و جز زیان برای اسلام و مسلمین نتیجه‌ای به بار نمی‌آورد و پس از سالها تحصیل علوم و صرف وجوه شرعی، سدّ راه پیشرفت اسلام می‌گردد و ملتها را منحرف می‌سازد؛ و ثمره این درسها و بحثها این می‌شود که نگذارد حقیقت قرآن به دنیا عرضه شود؛ بلکه وجود او ممکن است مانع معرفت جامعه به اسلام و روحانیت گردد.

من نمی‌گویم درس نخوانید. اگر بخواهید عضو مفید و مؤثری برای اسلام و جامعه

۴۹

باشید، ملتی را به اسلام متوجه سازید، از اساس اسلام دفاع کنید، لازم است پایه فقاقت را تحکیم کنید و صاحب نظر باشید؛ اگر خدای نخواستہ درس نخوانید حرام است در مدرسه بمانید؛ نمی‌توانید از حقوق شرعی محصلین علوم اسلامی استفاده کنید. البته تحصیل علم لازم است؛ منتها همان طور که در مسائل فقهی و اصولی زحمت می‌کشید، در راه اصلاح خود نیز کوشش کنید. هر قدمی که برای تحصیل علم برمی‌دارید، قدمی هم برای کوبیدن خواسته‌های نفسانی، تقویت قوای روحانی، کسب مکارم اخلاق، تحصیل معنویات و تقوا بردارید.

تحصیل این علوم مقدمه تهذیب نفس و تحصیل فضایل، آداب و معارف الهیه است. تا پایان عمر در مقدمه نمانید که نتیجه را رها سازید. شما به منظور هدف عالی و مقدس خداشناسی و تهذیب نفس، این علوم را فرا می‌گیرید، و باید در صدد به دست آوردن ثمره کار خود باشید؛ برای رسیدن به مقصود اصلی و اساسی خود جدّیت کنید.

شما پیش از هر کار باید در صدد اصلاح خود باشید و مادامی که در حوزه به سر می‌برید، ضمن تحصیل باید نفس خود را تهذیب کنید؛ تا آنگاه که از حوزه بیرون رفتید و در شهر و یا محلی هدایت ملتی را بر عهده گرفتید، مردم از کردار شما، از

فضایل اخلاقی شما، پند گیرند و اصلاح شوند. بکوشید پیش از آنکه وارد جامعه گردید خود را اصلاح کنید. اگر اکنون که فارغ البال هستید در مقام اصلاح و تهذیب نفس برنیاید، آن روز که اجتماع به شما روی آورد دیگر نمی‌توانید خود را اصلاح کنید.

خدا نکند پیش از کسب ملکات فاضله و تقویت قوای روحانی ریش انسان کمی سفید و عمامه بزرگ گردد، که از استفاده‌های علمی و معنوی و از تمام برکات باز می‌ماند. تا ریش سفید نشده کاری کنید؛ تا مورد توجه مردم قرار نگرفته اید فکری به حال خود نمایید. خدا نکند انسان پیش از آنکه خود را بسازد جامعه به او روی آورد و در میان مردم نفوذ و شخصیتی پیدا کند که خود را گم می‌کند. قبل از آنکه عنان اختیار از کف شما رفته شود خود را اصلاح کنید.

به اخلاق حسنه آراسته شوید؛ رذایل اخلاقی را از خود دور کنید؛ در درس و بحث اخلاص داشته باشید تا شما را به خدا نزدیک سازد. طوری نباشد که پس از هفتاد سال

وقتی

۵۰

نامه عمل شما را باز کنند ببینند، العیاذ بالله، هفتاد سال از خداوند عزوجل دور شده اید. قضیه آن «سنگ» را شنیده اید که به جهنم سرازیر شد؟ پس از هفتاد سال صدای آن از قعر جهنم به گوش رسید. به حسب نقلی حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرمود: پیرمرد هفتاد ساله‌ای بود که مرد، و در این مدت هفتاد سال رو به جهنم می‌رفت! (۱۳) مواظب باشید مبادا پنجاه سال، بیشتر یا کمتر، در حوزه‌ها با کدّ یمین و عرق جبین جهنم کسب نمایید! باید به فکر باشید.

۵. لزوم پرهیز از اختلاف

شاید عناصر مرموزی بخواهند معنویات و اخلاقیات از حوزه‌ها رخت ببرند، و حوزه‌ها فاسد و ساقط گردد؛ دسته بندیها، خودخواهیها، نفاقها و اختلافات، در داخل حوزه‌ها، خدای نخواستہ، رخنه کند، افراد حوزه‌ها به جان هم افتند و در مقابل یکدیگر صف بسته، همدیگر را توهین و تکذیب نمایند، و در جامعه اسلامی بی آبرو شوند، تا اجانب و دشمنان اسلام بتوانند بر حوزه دست یابند و آن را از هم بپاشند. بدخواهان می‌دانند که حوزه از پشتیبانی ملتها برخوردار است، و تا روزی که ملتها پشتیبان آن باشند کوبیدن آن ممکن نیست. ولی آن روز که افراد حوزه‌ها، به جان هم افتادند، اختلاف و چند دستگی درست کردند، مهذب و منزّه نبودند، به کارهای زشت و ناپسند دست زدند، قهراً ملت اسلام از حمایت و پشتیبانی آنان دست می‌کشد، و راه برای نفوذ دشمن باز می‌شود. اگر می‌بینید دولتها از روحانی و مرجعی می‌ترسند و حساب می‌برند، برای این است که از پشتیبانی ملتها برخوردار است؛ و در حقیقت از ملتها می‌ترسند؛ و احتمال می‌دهند اگر اهانت، جسارت و تعرض به یک روحانی کردند، ملتها بر ضدّ آنان به پا خیزند. لکن اگر روحانیون با هم اختلاف و یکدیگر را بدنام کردند و به آداب و اخلاق اسلامی مؤدب نبودند، ملت هم از دستشان می‌رود. ملت انتظار دارند که شما روحانی و مؤدب به آداب اسلامی باشید، از زرق و برق زندگی و جلوه‌های ساختگی آن پرهیزید؛ در راه پیشبرد آرمانهای اسلامی و خدمت به ملت اسلام از هیچ گونه فداکاری دریغ نورزید، در راه خدای تعالی و برای رضایت او قدم

۵۱

بردارید، و جز به خالق یکتا به احدی توجه نداشته باشید؛ اما اگر برخلاف انتظار دیدند به جای توجه به ماوراء الطبیعه تمام همّ شما دنیاست و همانند دیگران برای جلب منافع دنیوی و شخصی کوشش می‌کنید، با یکدیگر بر سر دنیا و منافع پست آن دعوا دارید، اسلام و قرآن را، العیاذ باللّٰه، بازیچه خود قرار داده اید، و برای رسیدن به مقاصد شوم و اغراض ننگین دنیایی خود دین را به صورت دکانی درآورده اید، بدبین می‌شوند و شما

مسئول خواهید بود. اگر بعضی معممین سربار حوزه‌ها روی غرض ورزیهای شخصی و جلب منافع دنیوی به جان هم افتند، همدیگر را هتک کنند، هیاهو درست کنند، در تصدی بعضی امور با یکدیگر رقابت نمایند، سر و صدا راه بیندازند، به اسلام و قرآن و امانات الهی خیانت کرده‌اند. خدای تبارک و تعالی دین مقدس اسلام را به عنوان امانت به دست ما سپرده است؛ این قرآن کریم امانت بزرگ خداست؛ علما و روحانیون امانتدار الهی هستند، و وظیفه دارند این امانت بزرگ را حفظ کنند؛ این یک دندگی‌ها و اختلافات شخصی و دنیوی خیانت به اسلام و پیامبر بزرگ اسلام است.

من نمی‌دانم این اختلافات، چند دستگیها و جبهه بندیها، برای چیست؟ روحانی‌ای که با ماوراء الطبیعه ارتباط دارد، روحانی‌ای که از تعالیم زنده و سازنده اسلام برخوردار است، روحانی‌ای که خود را شیعه علی بن ابی طالب علیه السلام می‌داند، ممکن نیست به مشتهیات دنیا توجهی داشته باشد، چه رسد که برای رسیدن به آن اختلاف راه بیندازد! شما که داعیه پیروی از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام دارید، لااقل در زندگی آن مرد بزرگ کمی مطالعه کنید، ببینید واقعاً هیچ گونه پیروی و مشایعتی از آن حضرت می‌کنید؟ آیا از زهد، تقوا، زندگی ساده و بی‌آلایش آن حضرت چیزی می‌دانید و به کار می‌بندید؟ آیا از مبارزات آن بزرگوار با ظلم و بیدادگری و دفاع و پشتیبانی آن حضرت از مظلومین و ستمدیدگان دستگیریهای ایشان از طبقات محروم و رنج‌دیده اجتماع چیزی می‌فهمید عمل می‌کنید؟ آیا معنای «شیعه» تنها داشتن زی ظاهری اسلام است؟

آنها که امروز قسمتی از جهان را به آتش و خون کشیده، کشتار به راه انداخته‌اند، برای این است که می‌خواهند در چپاول ملتها و بلعیدن سرمایه‌ها و دسترنج آنان بر یکدیگر سبقت گیرند، و کشورهای ضعیف و عقب افتاده را تحت سلطه و اسارت خود در آورند؛ لذا به اسم

آزادی، عمران و آبادی، دفاع از استقلال و تمامیت ارضی کشورها، و به عناوین فریبنده دیگر، هر روز در گوشه‌ای از جهان آتش جنگ را شعله ور می‌کنند. این دعوا به حسب منطق اهل دنیا، با آن مغزهای آلوده، صحیح و بجا می‌نماید؛ لکن اختلاف شما طبق منطق آنان نیز جا ندارد. اگر پرسند چرا دعوا دارید؟ می‌گویند: می‌خواهیم فلان مملکت را بگیریم، سرمایه و منافع فلان کشور باید از آن ما باشد. ولی اگر از شما سؤال شود برای چه اختلاف دارید، بر سر چه دعوا می‌کنید، چه جواب خواهید گفت؟ شما از دنیا چه بهره‌ای دارید که بر سر آن دعوا داشته باشید؟ آیا شما با این زندگی و وضعی که دارید صحیح است با هم اختلاف داشته باشید و در مقابل هم جبهه بگیرید؟

ریشه تمام اختلافاتی که فاقد هدف مشخص و مقدسی باشد به حبّ دنیا برمی‌گردد. اگر در میان شما هم چنین اختلافاتی وجود دارد، برای آن است که حبّ دنیا را از دل بیرون نکرده‌اید و از آنجا که منافع دنیا محدود است، هر یک برای به دست آوردن آن با دیگری به رقابت برمی‌خیزد. شما خواهان فلان مقامید، دیگری نیز همان مقام را می‌خواهد، قهراً منجر به حسادت و برخورد می‌شود. لکن مردان خدا، که حبّ دنیا را از دل بیرون کرده‌اند، هدفی جز خدا ندارند، هیچ‌گاه چنین مصایب و مفاسدهای به بار نمی‌آورند. اگر تمام پیامبران الهی امروز در یک شهر گرد آیند، هرگز با هم اختلاف نخواهند داشت؛ زیرا هدف و مقصد یکی است؛ دلها همه متوجه به حق تعالی و از حبّ دنیا خالی است.

اگر اعمال شما، وضع زندگی و سلوک شما، این طور باشد که اکنون مشاهده می‌شود، بترسید از اینکه خدای نخواستہ از دنیا بروید و شیعه علی بن ابی طالب علیه السلام نباشید؛ بترسید از اینکه موفق به توبه نگردید، و از شفاعت آن حضرت بی نصیب بمانید. پیش از آنکه فرصت از دست برود چاره بیندیشید. از این اختلافات مبتدل و رسوا دست بردارید. این جبهه‌گیریها غلط است. مگر شما اهل دو ملت هستید؟ مگر

مذهب شما شعب مختلف دارد؟ چرا متنبه نمی شوید؟ چرا با یکدیگر صفا و صداقت و برادری ندارید؟ آخر چرا؟

این اختلافات خطرناک است و مفسد جبران ناپذیری بر آن مترتب می شود: حوزه ها را ساقط و شما را در جامعه ضایع و بی آبرو می کند. این دسته بندیها فقط به زیان شما

تمام

۵۳

نمی شود، تنها برای شما آبروریزی بار نمی آورد، بلکه به ضرر آبرو و حیثیت یک جامعه، یک ملت، و به زیان اسلام تمام می شود. اختلافات شما اگر مفسدی بر آن مترتب شود، گناهی نابخشودنی و در پیشگاه خداوند تبارک و تعالی از بسیاری از معاصی اعظم است. شاید دستهای مرموزی برای برهم زدن حوزه های علمیه نفاق و اختلاف ایجاد کند و به وسایط مختلف تخم نفاق و شقاق بپاشد، افکار را مسموم و اذهان را مشوب، و «تکلیف شرعی» درست کند و با این تکلیفهای شرعی در حوزه ها فساد برپا نماید، تا بدین وسیله افرادی که برای آتیه اسلام مفیدند ساقط گردند و نتوانند در آینده به اسلام و جامعه اسلامی خدمت کنند. لازم است آگاه و هوشیار باشید. خود را بازی ندهید که تکلیف شرعی من چنین اقتضا می کند، وظیفه شرعی من چنین و چنان است. گاهی شیطان برای انسان تکالیف و وظایفی تعیین می کند؛ گاهی هواها و خواسته های نفسانی به اسم وظیفه شرعی انسان را به کارهایی وا می دارد. این وظیفه شرعی نیست که کسی به مسلمانی اهانت کند. این حبّ دنیا و حبّ نفس است؛ این تلقینات شیطان است که انسان را به این روز سیاه می نشانند؛ این تخاصم تخاصم اهل نار است: «إِنَّ ذَلِكَ لَحَقُّ تَخَاصُّمِ أَهْلِ النَّارِ» (۱۴). در جهنم نزاع و خصومت وجود دارد؛ اگر شما بر سر دنیا دعوا دارید، بدانید که رو به جهنم می روید. امور اخروی دعوا ندارد. اهل آخرت با هم در صلح و صفا هستند؛ قلبهایشان مملو از محبت خدا و بندگان خداست. محبت به خدا موجب محبت به کسانی است که به خدا ایمان دارند؛ محبت

بندگان خدا همان ظلّ محبت خداوند است.

شما با دست خویش آتش روشن نکنید؛ آتش جهنم را شعله ور نسازید؛ جهنم با اعمال و کردار زشت انسان روشن می‌شود؛ این اعمال بشر چموش است که آتش افروزی می‌کند. فرمود: «جُزْنَاهَا وَ هِيَ خَامِدَةٌ» (۱۵) اگر بشر با اعمال و کردار خویش آتش نیفروزد، جهنم خاموش است. باطن این طبیعت جهنم است؛ اقبال به طبیعت اقبال به جهنم است. وقتی انسان از این جهان به جهان دیگر رخت بر بندد و پرده‌ها پس برود، می‌فهمد که «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ آيَدِيكُمْ» (۱۶)، «و وَجَدُوا

۵۴

مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» (۱۷). تمام اعمالی که در این دنیا از انسان سر می‌زند در آن جهان دیده می‌شود؛ در برابر وی مجسم می‌گردد: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (۱۸). تمام اعمال و کردار و گفتار انسان در جهان دیگر منعکس می‌شود. گویی از زندگی ما فیلمبرداری می‌شود و در آن جهان نشان داده خواهد شد و قابل انکار نخواهد بود. همه اعمال و حرکات ما را، علاوه بر شهادت اعضا و جوارح، به ما نشان خواهند داد: «قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (۱۹). در مقابل خداوند که همه چیز را ناطق و گویا قرار داده نمی‌توانید اعمال زشت خود را انکار کنید. کمی فکر کنید؛ دوران‌دیش باشید؛ عواقب امور را بسنجید؛ عقبه‌های خطرناکی که دارید به یاد آورید؛ از فشار قبر، عالم برزخ، مشکلات و شدایدی که به دنبال آن است غفلت نکنید. حداقل جهنم را باور داشته باشید. اگر انسان واقعاً این عقبات خطرناک را باور داشته باشد، روش خود را در زندگی عوض می‌کند. شما اگر ایمان و یقین به این امور داشته باشید، این گونه رها و آزاد نخواهید زیست.

۶. عنایات الهی

خداوند تبارک و تعالی چون به بندگانش عنایت داشته، به آنان عقل داده و انبیا و اولیا را فرستاده است تا هدایت شوند و دچار عذاب الیم جهنم نگردند. اگر این پیشگیریها مایه تنبه و تهذیب انسان نگردید، خدای مهربان از راه‌های دیگر او را متنبه می‌سازد: با گرفتاریهای گوناگون، ابتلائات، فقر و مرض. مانند یک طبیب حاذق، یک پرستار ماهر و مهربان، می‌کوشد که این بشرِ مریض را از بیماریهای خطرناک روحی علاج بخشد. اگر بنده مورد عنایت حق باشد، این ابتلائات برایش پیش می‌آید تا بر اثر آن به حق تعالی توجه پیدا کند و مهذب گردد. راه همین است و غیر از این راهی نیست؛ ولی انسان باید با پای خویش این راه را بپیماید تا نتیجه بگیرد. اگر از این راه هم نتیجه‌ای به دست نیامد و بشر گمراه معالجه نشد و استحقاق نعمتهای بهشتی را نیافت، خداوند در موقع نزع و جان دادن فشارهایی بر او وارد

۵۵

می‌کند، بلکه برگردد و متوجه شود. باز هم اگر اثر نبخشید، در قبر و برزخ و در عقبات هولناک بعد از آن، فشارها و عذابهایی وارد می‌آورد تا پاک و منزه گردد و به جهنم نرود. تمام اینها عنایاتی است از جانب حق تعالی که از جهنمی شدن انسان جلوگیری کند. اگر با تمام این عنایات و توجهات معالجه نشد چطور؟ ناچار نوبت آخرین علاج که همانا داغ کردن است می‌رسد. چه بسا که انسان اصلاح نشود و این معالجات مؤثر واقع نگردد خداوند کریم مهربان بنده خود را به آتش اصلاح کند؛ همانند طلایی که باید در آتش خالص و پاک گردد.

ذیل آیه شریفه «لَا بَیِّنَ فِیْهَا أَحْقَابًا» (۲۰) روایت شده که این «حُقب» برای اهل هدایت و کسانی است که اصل ایمانشان محفوظ باشد. (۲۱) برای من و جنابعالی است اگر مؤمن باشیم. هر حُقبش چند هزار سال است خدا می‌داند. مبادا کار به جایی برسد که دیگر این علاجه مفید و مؤثر نباشد و برای استحقاق و لیاقت نعیم مقیم به آخرین دوا نیاز افتد، و لازم شود که، خدای نخواستہ، انسان مدتی در آتش بسوزد تا از رذایل اخلاقی،

و صفات خبیث شیطانی پاک گردد و لیاقت بهره مندی از «جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» (۲۲) را بیابد. این تازه مربوط به آن دسته از بندگانی است که دامنه معصیت آنان تا آن درجه گسترده نشده باشد که عنایت حق تعالی از آنان بکلی سلب گردد، و هنوز لیاقت ذاتی برای بهشت رفتن داشته باشند. خدا نکند که انسان بر اثر کثرت معاصی از درگاه حضرت باری تعالی مردود، و از رحمت الهی محروم شود، که جز خلود در آتش جهنم راه دیگری نخواهد داشت. بترسید از اینکه، خدای نخواست، از رحمت و عنایت الهی محروم، و مورد غضب و عذاب او واقع شوید. مبدا اعمال و گفتار شما، طوری باشد که توفیقات را از شما سلب کند و جز خلود در نار برای شما راهی نباشد. شما الآن یک سنگ گرم را نمی‌توانید دقیقه‌ای میان کف دست نگهدارید؛ از آتش جهنم پرهیزید.

این آتشها را از حوزه‌ها، از جامعه روحانیت، بیرون بریزید. این اختلافها، نفاقها، را از قلب خود دور کنید. با خلق خدا حسن سلوک داشته باشید و نیکو معاشرت کنید؛ و با نظر

۵۶

مهربانی به آنان بنگرید. البته با گناهکار به سبب عصیان و طغیانش خوب نباشید، و کار زشت او را به رخس بکشید و او را از آن نهی کنید، ولی از هرج و مرج، آشوب و بلوا، خود را بر حذر دارید. با بندگان خوب و صالح خدا نیکی کنید. آنان را که عالمند برای علمشان، کسانی را که در صراط هدایتند برای اعمال نیکشان، و آنان را که نادان اند چون بندگان خدایند، احترام کنید؛ مهربان باشید؛ صداقت و برادری داشته باشید. شما می‌خواهید جامعه‌ای را تهذیب و ارشاد کنید، کسی که نتواند خود را اصلاح و اداره کند چگونه می‌خواهد و می‌تواند دیگران را راهنمایی و اداره کند؟

۷. نکاتی از مناجات شعبانیه

درباره این دعا وارد شده که این مناجات حضرت امیر علیه السلام و فرزندان آن حضرت است؛ و همه ائمه طاهرین علیهم السلام با آن خدا را می خوانده اند. (۲۳) و کمتر دعا و مناجاتی دیده شده که درباره آن تعبیر شده باشد که همه ائمه علیهم السلام آن را می خوانده اند. این مناجات در حقیقت مقدمه ای جهت تنبه و آمادگی انسان برای پذیرش وظایف ماه مبارک رمضان است و شاید برای این باشد که به انسان آگاه ملتفت انگیزه روزه و ثمره پر ارج آن را تذکر دهد.

ائمه طاهرین علیهم السلام بسیاری از مسائل را با لسان ادعیه بیان فرموده اند. لسان ادعیه با لسانهای دیگری که آن بزرگواران داشتند و احکام را بیان می فرمودند خیلی فرق دارد. غالباً مسائل روحانی، مسائل ماوراء طبیعت، مسائل دقیق الهی و آنچه را مربوط به معرفه الله است، با لسان ادعیه بیان فرموده اند. ولی ما ادعیه را تا آخر می خوانیم و متأسفانه به این معانی توجه نداریم، و اصولاً نمی فهمیم چه می خواهند بفرمایند. در این مناجات می خوانیم:

إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ؛ وَأَنْزِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بَضِيَاءَ نَظَرِهَا إِلَيْكَ، حَتَّى تَخْرُقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجْبَ النُّورِ، فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظْمَةِ وَتَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ. این جمله «إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ» شاید بیانگر این معنا باشد که مردان آگاه الهی باید پیش از فرا رسیدن ماه مبارک رمضان خود را برای صومی که در حقیقت انقطاع و اجتناب از لذات دنیاست - و این اجتناب به طور کامل همان انقطاع الی الله است - آماده و مهیا کنند.

۵۷

کمال انقطاع به این سادگی حاصل نمی شود. احتیاج فوق العاده به تمرین، زحمت، ریاضت، استقامت و ممارست دارد تا بتوان با تمام قوا از ما سوی الله منقطع گشت و به غیر خداوند توجهی نداشت. تمام صفات وارسته انسانی در انقطاع کامل الی الله نهفته است و اگر کسی بدان دست یافت، به سعادت بزرگی نایل شده است. لکن با

کوچکترین توجه به دنیا محال است انقطاع الی الله تحقق یابد. کسی که بخواهد روزه ماه مبارک رمضان را با آن آدابی که از او خواسته‌اند انجام دهد، لازم است انقطاع کامل داشته باشد تا بتواند مراسم و آداب مهمانی را به جا آورد، و به مقام میزبان تا آنجا که ممکن است عارف گردد.

۸. ماه رمضان: ضیافت الهی

طبق فرمایش حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله - به حسب خطبه‌ای که به آن حضرت منسوب است - همه بندگان در ماه مبارک رمضان به مهمانی خداوند تعالی دعوت شده‌اند: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّهُ قَدْ أَقْبَلَ إِلَيْكُمْ شَهْرُ اللَّهِ ... وَ قَدْ دُعِيتُمْ فِيهِ إِلَى ضِيَاةِ اللَّهِ». (۲۴) شما در این چند روزی که به ماه مبارک رمضان مانده به فکر باشید، از رفتار ناشایسته خود استغفار کنید؛ اگر خدای نخواست گناهی مرتکب شده اید، قبل از ورود به ماه مبارک رمضان توبه نمایید؛ زبان را به مناجات حق تعالی عادت دهید. مبادا در ماه مبارک رمضان از شما غیبتی، تهمتی، و خلاصه گناهی، سر بزنند، و در محضر ربوبی با نعم الهی و در مهمانسرای باری تعالی آلوده به معاصی باشید.

شما در این ماه شریف به ضیافت حق تعالی دعوت شده اید خود را برای مهمانی باشکوه حضرت حق آماده سازید. لا اقل به آداب صوری و ظاهری روزه پایبند باشید. (آداب حقیقی باب دیگری است که به زحمت و مراقبت دائم نیاز دارد). معنای روزه فقط خودداری و امساک از خوردن و آشامیدن نیست؛ از معاصی هم باید خودداری کرد. این از آداب اولیه روزه و برای مبتدیه‌هاست. آداب روزه برای مردان الهی که می‌خواهند به معدن عظمت برسند غیر از این است. شما حد اقل به آداب اولیه روزه عمل کنید؛ و همان طور که شکم را از خوردن و آشامیدن نگه می‌دارید، چشم و گوش و زبان را هم از معاصی باز دارید. از هم

اکنون بنا بگذارید که زبان را از غیبت، تهمت، بدگویی و دروغ نگه دارید، کینه، حسد و دیگر صفات زشت شیطانی را از دل بیرون کنید. اگر توانستید، انقطاع الی الله حاصل نمایید؛ اعمال خود را خالص و بی ریا انجام دهید؛ از شیاطین انس و جن منقطع شوید؛ لکن به حسب ظاهر از رسیدن و دست یافتن به چنین سعادت ارزنده‌ای مأیوسیم. حداقل سعی کنید روزه شما مشفوع به محرّمات نباشد. در غیر این صورت اگر روزه شما صحیح شرعی باشد، مقبول الهی نیست و بالا نمی‌رود. بالا رفتن عمل و مقبولیت آن، با صحت شرعی خیلی تفاوت دارد. اگر با پایان یافتن ماه مبارک رمضان، در کردار شما هیچ گونه تغییری پدید نیامد و راه و روش شما با قبل از ماه صیام فرقی نکرد، معلوم می‌شود روزه‌ای که از شما خواسته‌اند محقق نشده است؛ آنچه انجام داده اید روزه حیوانی بوده است.

در این ماه شریف، اگر به حق تعالی معرفت پیدا نکردید یا معرفت شما زیادتر نشد، بدانید در ضیافه الله درست وارد نشدید و حق ضیافت را به جا نیاوردید. در ماه مبارک، که «شهر الله» است و درهای رحمت الهی به روی بندگان باز است و شیاطین و اهریمنان - به حسب روایت (۲۵) - در غل و زنجیر به سر می‌برند، اگر شما نتوانید خود را اصلاح و مهذب نمایید، نفس اماره را تحت مراقبت و کنترل خود در آورید، هواهای نفسانیه را زیر پا گذاشته، علاقه و ارتباط خویش را با دنیا و مادیت قطع کنید، بعد از پایان یافتن شهر صیام مشکل است بتوانید. بنابراین، از فرصت استفاده کنید و پیش از آنکه این فیض سپری گردد، در مقام اصلاح، تزکیه و تصفیه امور خود برآیید؛ خود را برای وظایف ماه صیام مهیا سازید. طوری نباشد که پیش از فرا رسیدن شهر رمضان همانند ساعت به دست شیطان کوک شده در این یک ماه که شیاطین در زنجیرند شما به طور خودکار به معاصی و اعمال خلاف دستورهای اسلام مشغول گردید! گاهی انسان عاصی بر اثر دوری از حق و کثرت معصیت آنچنان در تاریکی و نادانی فرو می‌رود که دیگر نیازی به وسوسه شیطان ندارد، خود به رنگ شیطان در می‌آید. صِبْغَةُ

الله (۲۶) مقابل صبغه شیطان است و کسی که دنبال هوای نفس رفت و از شیطان متابعت کرد، بتدریج به صبغه او در می آید. شما تصمیم بگیرید لااقل در این یک ماه از خود مراقبت کنید؛ از گفتار

۵۹

و کرداری که خداوند تبارک و تعالی راضی نیست اجتناب ورزید. از هم اکنون با خدای خود عهد ببندید که در ماه مبارک رمضان از غیبت، تهمت خودداری کنید. زبان، چشم، دست، گوش، و سایر اعضا و جوارح را تحت اراده خود در آورید. شاید همین عمل شایسته موجب شود خداوند تبارک و تعالی به شما توجه فرموده، توفیق عنایت کند؛ و پس از سپری شدن شهر صیام که شیاطین از زنجیر رها می گردند شما اصلاح شده باشید و دیگر فریب شیطان را نخورید و مهذب گردید. باز تکرار می کنم تصمیم بگیرید در این سی روز ماه مبارک رمضان مراقب زبان، چشم، گوش، و همه اعضا و جوارح خود، و دائماً متوجه باشید این عملی که می خواهید انجام دهید، این سخنی که می خواهید بر زبان آورید، این مطلبی که دارید استماع می کنید، از نظر شرع چه حکمی دارد؟ این آداب اولی و ظاهری صوم است؛ حداقل به این آداب ظاهری صوم پای بند باشید. اگر کسی می خواهد غیبت کند، جلوگیری کنید و به او بگویید ما متعهد شده ایم که در این سی روز از امور محرمه خودداری ورزیم و اگر نمی توانید او را از غیبت باز دارید، از آن مجلس خارج شوید؛ ننشینید و گوش کنید. مسلمین باید از شما در امان باشند. کسی که دیگر مسلمانان از دست و زبان و چشم او در امان نباشند، در حقیقت مسلمان نیست؛ (۲۷) مسلمان ظاهری و صوری است؛ «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» صوری گفته است. اگر خدای نخواسته، خواستید به کسی جسارت کنید، اهانت نمایید، مرتکب غیبت شوید، بدانید که در محضر ربوبی و مهمان خدای متعال هستید، و در حضور حق تعالی به بندگان او اسائه ادب می کنید؛ و اهانت به بنده خدا اهانت به خداست. اینان بندگان خدا هستند؛ خصوصاً اگر اهل علم و در صراط علم و تقوا

باشند. گاهی می‌بینی که انسان بر اثر این امور به جایی می‌رسد که در وقت مرگ خدا را تکذیب می‌کند! «ثُمَّ كَانَ عَقِبَهُ الَّذِينَ اسْوَأُ السُّوْأَىٰ اَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللّٰهِ وَ كَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِءُونَ» (۲۸) این امور بتدریج واقع می‌شود. امروز یک نظر غیر صحیح، فردا یک کلمه غیبت، روز دیگر اهانتی به مسلمان و ... کم کم این معاصی در قلب انباشته، و قلب را سیاه

۶۰

می‌کند و انسان را از معرفه الله باز می‌دارد؛ تا به آنجا می‌رسد که همه چیز را انکار و حقایق را تکذیب می‌کند.

طبق بعضی آیات، به تفسیر برخی از روایات، اعمال انسان به رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه طاهرین علیهم السلام عرضه می‌شود (۲۹) و از نظر مبارک آنان می‌گذرد. وقتی که آن حضرات به اعمال شما نظر کنند و ببینند که از خطا و گناه انباشته است، چقدر ناراحت و متأثر می‌گردند؟ نخواهید که رسول خدا ناراحت و متأثر شوند؛ راضی نشوید که قلب مبارک آن حضرت شکسته و محزون گردد. وقتی آن حضرت مشاهده کند که صفحه اعمال شما مملو از غیبت و تهمت و بدگویی است و تمام توجه شما هم به دنیا و مادیت است و قلوب شما از بغض، حسد، کینه و بدبینی به یکدیگر لبریز شده، ممکن است در حضور خدای تبارک و تعالی و ملائکه الله خجل گردد که امت و پیروان او ناسپاسند و این گونه افسار گسیخته و بی پروا به امانات خداوند تبارک و تعالی خیانت می‌کنند. فردی که به انسان مربوط است، اگر چه نوکر انسان، اگر خلافتی مرتکب شد، مایه خجالت انسان می‌گردد. شما مربوط به رسول الله صلی الله علیه و آله هستید، شما با ورود به حوزه‌های علمیه خود را به فقه اسلام، رسول اکرم، و قرآن کریم مرتبط ساخته اید، اگر عمل زشتی مرتکب شدید، به آن حضرت بر می‌خورد، بر ایشان گران می‌آید. ممکن است خدای نخواسته شما را نفرین کند. راضی نشوید که رسول خدا و ائمه اطهار علیهم السلام نگران و محزون گردند.

قلب انسان مانند آینه صاف و روشن است، و بر اثر توجه فوق العاده به دنیا و کثرت معاصی کدر می‌شود؛ ولی اگر انسان لااقل صوم را برای حق تعالی خالص و بی ریا انجام دهد (نمی‌گویم عبادات دیگر خالص نباشد، همه عبادات لازم است خالص و بی ریا انجام گیرد). این عبادت را که اعراض از شهوات، اجتناب از لذّات، و انقطاع از غیر خداست در این یک ماه بخوبی انجام دهد، شاید تفضل الهی شامل حال او شده، کدورت از آینه قلبش زدوده گردد و امید است که او را از عالم طبیعت و لذّات دنیوی منصرف سازد و آنگاه که می‌خواهد وارد «شب قدر» شود، نورانیتهایی که در آن شب برای اولیا و مؤمنین

۶۱

حاصل می‌شود به دست آورد.

جزای چنین روزه‌ای خداست: «الصَّوْمُ لِي وَأَنَا أُجْزَى بِهِ» (۳۰). چیز دیگر نمی‌تواند پاداش چنین روزه‌ای باشد. جنات نعیم در مقابل روزه او بی ارزش است و نمی‌تواند پاداش آن به حساب آید. ولی اگر بنا باشد که انسان به اسم روزه دهان را از مطعومات ببندد و به غیبت مردم باز کند و شبهای ماه مبارک رمضان، که مجالس شب نشینی گرم و دایر است، با غیبت، تهمت و اهانت به مسلمانان به سحر انجامد، چیزی عاید او نمی‌شود و اثری بر آن مترتب نمی‌گردد. بلکه چنین روزه داری آداب مجلس مهمانی حق را رعایت نکرده و حق ولی نعمت خود را ضایع نموده است - ولی نعمتی که پیش از آفرینش انسان، همه گونه وسایل آسایش را برای او فراهم کرده، اسباب تکامل را تهیه دیده، انبیا را برای هدایت فرستاده، کتابهای آسمانی نازل فرموده و برای رسانیدن انسان به معدن عظمت و نور أَبْهَج (۳۱) قدرت و عقل و ادارک عنایت کرده است و اکنون از بندگانش دعوت کرده که به مهمانخانه او وارد شوند و بر خوان نعمت او بنشینند، و شکر و سپاس حضرتش را تا آنجا که از دست و زبان آنان بر می‌آید ادا نمایند. آیا صحیح است که بندگان از خوان نعمت او بهره مند گردند، از وسایل و

اسباب آسایشی که در اختیار آنان قرار داده استفاده کنند، و با مولی و میزبان خود مخالفت، و بر ضد او قیام کنند؟ اسباب و وسایلی که او به آنان ارزانی داشته برخلاف خواست او به کار برند؟ آیا این ناسپاسی و نمک ناشناسی نیست که انسان کنار سفره مولای خویش بنشیند، و با کردار گستاخانه و بی ادبانه خود به میزبان محترم اهانت و جسارت کند، کارهایی را که نزد میزبان زشت است مرتکب شود؟

مهمان باید لااقل میزبان را بشناسد و به آداب و رسوم مجلس آشنا باشد. سعی کند عملی برخلاف اخلاق از او سر نزند. مهمان خداوند متعال باید به مقام خداوندی حضرت ذی الجلال عارف باشد - مقامی که ائمه علیهم السلام و انبیای بزرگ الهی همیشه دنبال معرفت بیشتر و شناخت کامل آن بوده‌اند و آرزو داشتند که به چنین معدن نور و عظمتی دست یابند:

۶۲

وَأَنْزِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بَضِيَاءَ نَظَرِهَا إِلَيْكَ، حَتَّى تَخْرِقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظْمَةِ. (۳۲)

ضیافه الله همان «معدن عظمت» است. خداوند تبارک و تعالی برای ورود به معدن نور و عظمت از بندگانش دعوت فرموده است، لکن بنده اگر لایق نباشد نمی‌تواند به چنین مقام باشکوه و مجللی وارد گردد. خداوند تعالی بندگان را به همه خیرات و مبرات و بسیاری از لذات معنوی و روحانی دعوت فرموده است، ولی اگر آنان برای حضور در چنین مقامات عالی‌ای آمادگی نداشته باشند، نمی‌توانند وارد آن شوند. با آلودگیهای روحی، رذایل اخلاقی، معاصی قلبیه و قالبیه، چگونه می‌توان در محضر ربوبی حضور یافت و در مهمانسرای رب الارباب وارد شد؟ لیاقت می‌خواهد؛ آمادگی لازم است. با روسیاهیها و قلبهای آلوده که به حجابهای ظلمانی پوشیده شده است این معانی و حقایق روحانی را نمی‌توان درک کرد. باید این حجابها پاره گردد و این پرده‌های

تاریک و روشنی که بر قلبها کشیده شده و مانع وصال الی الله گردیده کنار رود، تا بتوان در مجلس نورانی و با شکوه الهی وارد شد.

۹. حجابهای انسان

توجه به غیر خدا انسان را به حجابهای «ظلمانی» و «نورانی» محجوب می کند. کلیه امور دنیوی اگر موجب توجه انسان به دنیا و غفلت از خداوند متعال شود، باعث حجب ظلمانی می شود. تمام عوالم اجسام حجابهای ظلمانی است. اگر دنیا وسیله توجه به حق و رسیدن به دار آخرت باشد، حجابهای ظلمانی به حُجُب نورانی مبدل می گردد و «کمال انقطاع» آن است که تمام حجب ظلمانی و نورانی پاره و کنار زده شود، تا به مهمانسرای الهی که «معدن عظمت» است بتوان وارد گردید. لهذا در این «مناجات» از خداوند متعال بینایی و نورانیت قلبی طلب می کنند، تا بتوانند حجب نورانی را دریده به معدن عظمت برسند: «حَتَّى تَخْرُقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ، فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظَمَةِ.»

۶۳

ولی کسی که هنوز حجابهای ظلمانی را پاره نکرده، کسی که تمام توجه او به عالم طبیعت، و العیاذ بالله، منحرف عن الله است، و اصولاً از ماوراء دنیا و عالم روحانیت بی خبر است، و هیچ گاه در مقام برنیامده که خود را تهذیب، و نیروی روحانی و معنوی در خویشتن ایجاد کند، و پرده‌های سیاهی را که روی قلب او سایه افکنده کنار زند، در اسفل سافلین که آخرین حجب ظلمانی است قرار دارد: «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (۳۳). در صورتی که خداوند عالم بشر را در عالیتین مرتبه و مقام آفریده است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (۳۴). کسی که از هوای نفس پیروی می کند و از روزی که خود را شناخته به غیر عالم ظلمانی طبیعت توجهی ندارد و هیچ گاه فکر نمی کند که ممکن است غیر از این دنیای آلوده تاریک منزل دیگری هم وجود داشته باشد، در

حجاب ظلمانی فرو رفته، مصداق «أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ» (۳۵) گردیده است. او با آن قلب آلوده به گناهی که در پرده ظلمانی پوشیده شده و روح گرفته‌ای که بر اثر کثرت معصیت از حق تعالی دور گشته، آن هواپرستیها و دنیا طلبیهایی که عقل و چشم حقیقت بین او را کور کرده است، نمی‌تواند از حجابهای ظلمانی برهد، چه رسد اینکه حجب نورانی را پاره کند. او خیلی که معتقد باشد مقام اولیای خدا را منکر نشود؛ عوالم برزخ، صراط، معاد، قیامت، حساب، کتاب، بهشت و جهنم را افسانه نخواند. انسان بر اثر معاصی و دلبستگی به دنیا بتدریج این حقایق را منکر می‌گردد؛ مقامات اولیا را انکار می‌کند، با اینکه مقامات اولیا بیش از این چند جمله‌ای که در دعا و مناجات وارد شده نیست.

۱۰. علم و ایمان

گاهی می‌بینید که کسی به این واقعیات علم دارد، لکن ایمان ندارد. مرده شوی از مرده نمی‌ترسد؛ زیرا یقین دارد که مرده قدرت آزار ندارد؛ آن وقت که زنده بود و روح در بدن داشت کاری از او ساخته نبود، چه رسد اکنون که قالب تهی کرده است؛ ولی آنان که از مرده می‌ترسند برای این است که به این حقیقت ایمان ندارند؛ فقط علم دارند. به خدا و روز جزا

۶۴

عالمند، ولی یقین ندارند، از آنچه عقل درک کرده قلب بی‌خبر است. طبق برهان می‌دانند خدایی هست و معاد و قیامت، ولی همین برهان عقلی ممکن است حجاب قلب شود و نگذارد نور ایمان بر قلب بتابد؛ تا خداوند متعال او را از ظلمات خارج، و به عالم نور و روشنایی وارد سازد: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (۳۶) و آنکه خداوند تبارک و تعالی ولی اوست و او را از ظلمات خارج ساخته است، دیگر مرتکب گناه نمی‌شود و در قلب خویش احساس نورانیت می‌کند، به دنیا و

ما فيها ارج نمی نهد. چنانکه حضرت امیر علیه السلام فرمود:
اگر تمام دنیا و ما فيها را به من بدهند که پوست جوی از دهان مورچه‌ای جابرانه و
برخلاف عدالت بگیرم، هرگز نمی پذیرم. (۳۷)
ولی بعضی از شما همه چیز را پایمال می کنید. اگر دیگران به بقال و عطار سر کوچه
بدگویی می کنند، اینان به علمای اسلام نسبت‌های ناروا می دهند و اهانت و جسارت
می کنند؛ زیرا ایمان راسخ نشده و کیفر اعمال و کردار خود را باور ندارند.

۱. المعنای عصمت

«عصمت» غیر از ایمان کامل نیست. معنای عصمت انبیا و اولیا این نیست که مثلاً
جبرئیل دست آنان را بگیرد. البته اگر جبرئیل دست شمر را هم بگیرد هرگز مرتکب
گناه نمی شود! بلکه عصمت زاییده ایمان است. اگر انسان به حق تعالی ایمان داشته باشد
و با چشم قلب خداوند متعال را مانند خورشید ببیند، امکان ندارد مرتکب گناه گردد.
چنانکه در مقابل یک مقتدر مسلح «عصمت» پدید می آید. این خوف از اعتقاد به
حضور است که انسان را از وقوع در گناه حفظ می کند.
معصومین علیهم السلام بعد از خلقت از طینت پاک، بر اثر ریاضت و کسب نورانیت و
ملکات فاضله همواره خود را در محضر خداوند تعالی، که همه چیز را می داند و به
همه امور احاطه

۶۵

دارد، مشاهده می کنند؛ و به معنای لا اله الا الله ایمان و باور دارند که غیر از خدا همه
کس و همه چیز فانی است و در سرنوشت انسان نمی تواند نقش داشته باشد: «کل شیء
هالک الا وجهه» (۳۸). اگر انسان یقین کند و ایمان بیاورد که تمام عوالم ظاهر و باطن
محضر ربوبی است و حق تعالی در همه جا حاضر و ناظر است، با حضور حق و نعمت
حق امکان ندارد مرتکب گناه شود. انسان در مقابل یک بچه ممیز گناه و کشف عورت

نمی‌کند. چطور در مقابل حق تعالی و در محضر ربوبیت کشف عورات می‌کند، و از هیچ جنایتی و اهمه و مضایقه ندارد؟ برای این است که به حضور کودک ایمان دارد، ولی به محضر ربوبیت اگر علم داشته باشد ایمان ندارد؛ بلکه بر اثر کثرت معاصی که قلب او تاریک و سیاه شده این گونه مسائل و حقایق را اصلاً نمی‌تواند بپذیرد، احتمال صحت و واقعیت آن را هم شاید نمی‌دهد. واقعاً اگر انسان احتمال بدهد - لازم نیست یقین داشته باشد - که این خبرهایی که در قرآن کریم آمده، وعده‌ها، وعیدهایی که داده شده راست است، در کردار خود تجدید نظر می‌کند و این طور افسار گسیخته و بی پروا پیش نمی‌تازد. شما اگر احتمال بدهید که در مسیری درنده‌ای وجود دارد و ممکن است اذیتی به شما برساند، یا شخص مسلّحی ایستاده که شاید متعرض شما گردد، از پیمودن آن راه خودداری می‌کنید، و در مقام تحقیق و صحت و سقم آن احتمال بر می‌آید. آیا ممکن است کسی وجود جهنم و خلود در نار را احتمال دهد، مع الوصف مرتکب خلاف شود؟ آیا می‌توان گفت کسی خداوند متعال را ناظر بداند و خود را در محضر ربوبی مشاهده کند، و احتمال دهد که برای گفتار و کردار او جزایی باشد، حساب و عقابی باشد و در این دنیا هر کلمه‌ای که می‌گوید، هر قدمی که برمی‌دارد، هر عملی که مرتکب می‌شود، ثبت و ضبط می‌گردد، ملائکه الله (۳۹) مراقب او هستند و تمام اقوال و اعمال او را ثبت می‌کنند، و در عین حال از ارتکاب اعمال خلاف باکی نداشته باشد؟ درد اینجاست که احتمال وقوع این حقایق هم داده نمی‌شود. از راه و روش و کیفیت سلوک بعضی به دست می‌آید که احتمال وجود عالم ماوراء طبیعت را نمی‌دهند. چون صرف احتمال کافی است که انسان را از خیلی امور ناشایسته باز دارد.

۱۲. اقدام اول در سلوک

تا کی می‌خواهید در خواب غفلت به سر برید، و در فساد و تباهی غوطه‌ور باشید؟ از خدا بترسید، از عواقب امور بپرهیزید، از خواب غفلت بیدار شوید. شما هنوز بیدار نشده‌اید، هنوز قدم اول را برنداشته‌اید. قدم اول در سلوک «یقظه» است. ولی شما در خواب به سر می‌برید؛ چشمها باز و دلها در خواب فرو رفته است. اگر دلها خواب آلود و قلبها بر اثر گناه سیاه و زنگ زده نمی‌بود، این طور آسوده خاطر به اعمال و اقوال نادرست ادامه نمی‌دادید. اگر قدری در امور اخروی و عقبات هولناک آن فکر می‌کردید، به تکالیف و مسؤولیتهای سنگینی که بر دوش شماست بیشتر اهمیت می‌دادید.

شما عالم دیگری هم دارید؛ معاد و قیامت نیز برای شما هست، چرا عبرت نمی‌گیرید؟ چرا بیدار و هوشیار نمی‌شوید؟ چرا این قدر با خاطر آسوده به غیبت برادران مسلمان خود می‌پردازید، و یا استماع می‌کنید؟ آیا خبر دارید که «الغیبهُ اِدامُ کلابِ النَّارِ» (۴۰). هیچ فکر کرده‌اید که این اختلافات، عداوتها، حسدها، بدبینیها، خودخواهیها، و غرور و تکبرها، چه عواقب سویی دارد؟ آیا می‌دانید عاقبت این اعمال رذیله و محرمه جهنم است و ممکن است خدای نخواستہ به خلود در نار منجر شود؟

۳. ویژگی امراض روحی

خدا نکند انسان به امراض بی‌درد مبتلا گردد. مرضهایی که درد دارد انسان را وادار می‌کند که در مقام علاج برآید؛ به طبیب و بیمارستان مراجعه کند؛ لکن مرض بی‌درد که احساس نمی‌شود بسیار خطرناک است. وقتی انسان خبردار می‌گردد که کار از کار گذشته است. مرضهای روانی اگر درد داشت باز جای شکر بود، عاقبت انسان را به درمان وادار می‌داشت؛ ولی چه توان کرد که این امراض خطرناک درد ندارد. مرض غرور و خودخواهی بی‌درد است. معاصی دیگر بدون ایجاد درد قلب و روح را فاسد می‌سازد. این مرضها نه تنها درد ندارد،

بلکه ظاهر لذتبخشی نیز دارد: مجالس و محافل که به غیبت می گذرد خیلی گرم و شیرین است! حبّ نفس و حبّ دنیا که ریشه همه گناهان است (۴۱) لذتبخش است. مستسقی از آب تلف می شود، ولی تا آخرین نفس از آشامیدن آن لذت می برد. قهراً اگر انسان از مرضی لذت برد و درد هم نداشت، دنبال معالجه نخواهد رفت؛ و هر چه به او اعلام خطر کنند که این کشنده است، باور نخواهد کرد. اگر انسان به مرض دنیاپرستی و هواخواهی مبتلا شد، محبت دنیا قلب او را فراگرفت، از غیر دنیا و ما فیها بیزار می شود؛ العیاذ بالله با خدا و بندگان خدا و به پیامبران و اولیای الهی و ملائکه الله دشمنی می ورزد و احساس حقد و کینه می کند و آنگاه که فرشتگان به امر خدای سبحان برای گرفتن جان او می آیند، سخت احساس تنفر و انزجار می کند، زیرا می بیند که خداوند و ملائکه الله می خواهند او را از محبوبش (دنیا و امور دنیوی) جدا سازند و ممکن است با عداوت حضرت حق تعالی از دنیا برود. یکی از بزرگان قزوین رحمه الله نقل می کرد که بر بالین مردی که در حال احتضار بود حاضر شدم. در آخرین دقائق زندگی چشم باز کرد و گفت: «ظلمی که خدا به من کرد، هیچ کس نکرده است! زیرا با چه خون جگری این بچه ها را بزرگ کرده ام؛ اکنون می خواهد مرا از آنان جدا سازد! آیا ظلمی بالاتر از این می شود؟» اگر انسان خود را مهذب، و از دنیا منصرف نسازد و حبّ آن را از دل بیرون نکند، بیم آن می رود که هنگام مرگ با قلبی لبریز از بغض و کینه خداوند و اولیای او جان سپرد. با چنین سرنوشت شومی دست به گریبان است. آیا این بشر افسار گسیخته اشرف مخلوقات است، یا در حقیقت شرّ مخلوقات؟

«وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ» (۴۲). در این سوره فقط «مؤمنین» را که دارای عمل صالحند استثنا فرموده است. «عمل صالح» عملی است که با روح سازش داشته باشد. ولی بسیاری از اعمال انسان با جسم سازش دارد. «تواصی» هم در کار نیست. اگر بنا باشد حبّ دنیا و

حبّ نفس بر شما غلبه کند و نگذارد حقایق و واقعیات را درک کنید و عمل خود را برای خدا خالص گردانید، شما را از توأصی به حق و توأصی به صبر باز

۶۸

دارد، سدّ راه هدایت شما گردد، در خسران قرار گرفته اید: خسر الدنیا و الآخره هستید. زیرا جوانی را داده اید، از نعمتهای جنّت و مزایای اخروی نیز محروم مانده اید و دنیایی هم ندارید.

پرهیزید از اینکه خدای نخواسته حبّ دنیا و حبّ نفس بتدریج در شما رو به فزونی نهد، و کار به آنجا رسد که شیطان بتواند ایمان شما را بگیرد.

گفته می شود تمام کوشش شیطان برای ربودن ایمان است. (۴۳) تمام وسایل و جدّیتهای شبانه روزی او برای این است که ایمان انسان را برآید. کسی سند نداده که ایمان شما ثابت بماند. شاید ایمان «مستودع» باشد، (۴۴) و آخر کار شیطان از شما بگیرد، و با عداوت خداوند تبارک و تعالی و اولیای او از دنیا بروید. یک عمر از نعمتهای الهی استفاده کرده، سر سفره امام زمان علیه السلام نشسته اید، و آخر کار خدای نخواسته بی ایمان و با دشمنی با ولی نعمت خود جان بسپرید.

بکوشید اگر علقه، ارتباط، و محبتی به دنیا دارید، قطع کنید. این دنیا با تمام زرق و برق ظاهری اش ناچیزتر از آن است که قابل محبت باشد، چه رسد که انسان از همین مظاهر زندگی هم محروم باشد. شما از دنیا چه دارید که به آن دل ببندید؟ شما باید و این

مسجد و محراب و مدرسه و یا کنج خانه؛ آیا صحیح است که بر سر مسجد و محراب با یکدیگر رقابت، و ایجاد اختلاف، و جامعه را فاسد کنید؟ تازه اگر همانند اهل دنیا

دارای زندگی مرفه و مجللی باشید و خدای نخواسته، عمر خود را با عیش و نوش سپری سازید، پس از پایان عمر می بینید که همانند خواب خوشی گذشته است، ولی عقوبات و مسؤولیاتش همیشه گریبانگیر شما خواهد بود. این زندگی زودگذر بظاهر شیرین - بنابر این که خیلی شیرین بگذرد - در مقابل عذاب غیرمتناهی چه ارزشی

دارد؟ عذاب اهل دنیا گاهی نامتناهی است.

۶۹

تازه اهل دنیا که خیال می کنند به دنیا دست یافته و از تمام مزایا و منافع آن بهره مندند، دچار غفلت و اشتباهند. هر کسی دنیا را از دریچه محیط و محل زیست خود می نگرد و خیال می کند دنیا همان است که او دارد. این عالم اجسام وسیعتر از آن است که بشر تصور کرده و بر آن دست یافته است. این دنیا با تمام این ابزار و وسایل در روایت وارد شده که «ما نَظَرَ إِلَيْهَا» (۴۵) بنابراین باید دید عالم دیگر که خداوند تبارک و تعالی به آن نظر رحمت فرموده چه گونه است. «معدن عظمت» که انسان را به آن فرا می خواند چیست و چه گونه است. بشر کوچکتر از آن است که بفهمد معدن عظمت چیست. شما اگر نیت خود را خالص، و عمل خود را صالح کنید، مقامات عالیه و درجات رفیعه برای شما آماده است. مقامی که برای بندگان صالح خدا در نظر گرفته شده، تمام دنیا و مافیها، با آن جلوه های ساختگی، در مقابل آن به قدر پیشیزی ارزش ندارد. بکوشید به چنین مقامات عالیه برسید. اگر توانستید، خود را ترقی دهید تا آنجا که به این مقامات عالیه و درجات رفیعه هم بی اعتنا باشید؛ و خدا را برای رسیدن به این امور عبادت نکنید، بلکه چون سزاوار عبادت و کبریایی است او را بخوانید. (۴۶)

آن وقت است که «حجب نور» را پاره کرده و به «معدن عظمت» دست یافته اید. آیا شما با این کرداری که دارید، با این راهی که می روید، به چنین مقامی می توانید دست یابید؟ آیا نجات از عقوبات الهی و گریز از عقبات هولناک و آتش جهنم به آسانی ممکن خواهد بود؟ شما خیال می کنید گریه های ائمه طاهرین علیهم السلام و ناله های حضرت سجاد علیه السلام برای تعلیم بوده و می خواسته اند به دیگران بیاموزند؟ آنان با تمام آن معنویات و مقام شامخی که داشتند از خوف خدا می گریستند و می دانستند راهی که در پیش دارند پیمودنش چقدر مشکل و خطرناک است. از مشکلات، سختیها، ناهمواریهای عبور از صراط، که از میان جهنم می گذرد، خبر داشتند. از عوالم

قبر، برزخ، قیامت، و عقبات هولناک آن، آگاه بودند. از این

۷۰

روی هیچ گاه آرام نداشته، همواره از عقوبات شدید آخرت به خدا پناه می بردند. شما برای این عقبات هولناک توانفرسا چه فکری کرده و چه راه نجاتی یافته اید؟ چه وقت می خواهید در مقام اصلاح و تهذیب خود بر آید؟

۴. هشدار به جوانان

شما که اکنون جوانید، بر قوای خود مسلطید و هنوز ضعف جسمی بر شما چیره نشده است، اگر به فکر تزکیه خویش نباشید، هنگام پیری که ضعف، سستی، رخوت و سردی بر جسم و جان شما چیره شد و نیروی اراده، تصمیم و مقاومت را از دست دادید و بار گناه و معصیت قلب را سیاهتر ساخت، چگونه می توانید خود را مهذب کنید؟ هر نفسی که می کشید، هر قدمی که بر می دارید، و هر لحظه ای که از عمر شما می گذرد، اصلاح مشکلت می شود. هر چه سن بالا رود، این امور منافی با سعادت انسان زیادتر شده، قدرت کمتر می گردد. پس، به پیری که رسیدید دیگر مشکل است موفق به تهذیب و کسب فضیلت و تقوا شوید؛ نمی توانید توبه کنید؛ زیرا توبه با لفظ «أَتُوبُ إِلَى اللَّهِ» تحقق نمی یابد؛ بلکه ندامت و عزم بر ترک لازم است. پشیمانی و عزم بر ترک گناه برای کسانی که پنجاه سال غیبت و دروغ مرتکب شده، ریش خود را در معصیت سفید کرده اند، حاصل نمی شود. چنین کسانی تا پایان عمر مبتلایند. جوانان ننشینند که گرد پیری سر و روی آنان را سفید کند - ما به پیری رسیده ایم و به مصایب و مشکلات آن واقفیم - شما تا جوان هستید می توانید کاری انجام دهید، تا نیرو و اراده جوانی دارید می توانید هواهای نفسانی، مشتتهای دنیایی، و خواسته های حیوانی را از خود دور سازید. ولی اگر در جوانی به فکر اصلاح خود نباشید، دیگر در پیری کار از کار گذشته است.

تا جوانید فکری کنید؛ نگذارید پیر و فرسوده شوید. قلب جوان لطیف و ملکوتی، و انگیزه‌های فساد در آن ضعیف است؛ لکن هر چه سن بالا رود ریشه گناه در قلب قویتر و محکمتر می‌گردد؛ تا جایی که کندن آن از دل ممکن نیست. چنانکه در روایت است:

قلب انسان ابتدا مانند آینه صاف و نورانی است و هر گناهی که از انسان سر بزند، یک

۷۱

نقطه سیاه بر روی قلب فزونی می‌یابد، تا جایی که قلب را سیاه کند. (۴۷)

ممکن است شب و روزی بدون معصیت پروردگار بر او نگذرد و به پیری که رسید، مشکل است قلب را به حالت اول باز گرداند. شما اگر خدای نخواستہ خود را اصلاح نکردید و با قلبهای سیاه، چشمها، گوشها، و زبانهای آلوده به گناه از دنیا رفتید، خدا را چگونه ملاقات خواهید کرد؟ این امانات الهی را که با کمال طهارت و پاکی به شما سپرده شده چگونه با آلودگی و رذالت مسترد خواهید داشت؟ این چشم و گوش که در اختیار شماست، این دست و زبانی که تحت فرمان شماست، این اعضا و جوارحی که با آن زیست می‌کنید - همه امانات خداوند متعال است که با کمال پاکی و درستی به شما داده‌اند. اگر ابتلا به معاصی پیدا کرد آلوده می‌گردد؛ خدای نخواستہ اگر به محرمات آلوده شود، رذالت پیدا می‌کند. آنگاه که بخواهید این امانات را مسترد دارید، ممکن است از شما بپرسند که راه و رسم امانتداری اینگونه است؟ ما این امانت را اینطور در اختیار شما گذاشتیم؟ قلبی که به شما دادیم چنین بود؟ چشمی که به شما سپردیم این گونه بود؟ دیگر اعضا و جوارحی که در اختیار شما قرار دادیم چنین آلوده و کثیف بود؟ در مقابل این سؤاها چه جواب خواهید داد؟ خدای خود را با این خیانتهایی که به امانتهای او کرده اید چگونه ملاقات خواهید کرد؟

شما جوانید؛ جوانی خود را در این راه گذاشته اید، در صورتی که از نظر دنیوی برای شما چندان نفعی ندارد؛ اگر این اوقات گرانبها و بهار جوانی را در راه خدا و هدفی

مقدس و مشخص به کار اندازید، ضرر نکرده اید، بلکه دنیا و آخرت شما تأمین است و
الّا جوانی خود را تلف کرده اید و لُبَابِ عَمْرِ شَما بیهوده سپری شده است و در عالم
دیگر در پیشگاه خدا سخت مسؤول و مؤاخذ خواهید بود؛ در صورتی که کیفر اعمال
و کردار مفسده انگیز شما تنها به عالم دیگر محدود نمی گردد؛ در این دنیا نیز با
مشکلات، مصائب، و گرفتاریهای شدید و گوناگون دست به گریبان خواهید بود و در
گرداب بلا و تیره بختی خواهید افتاد.

۱۵. هشدار به حوزه ها

دشمنان زیادی از هر طرف و هر طبقه پیرامون شما گرد آمده اند؛ نقشه های اهریمنانه
خطرناکی برای نابودی شما و حوزه های علمیه در دست اجراست. ایادی استعمار
خوابهای خیلی عمیق برای شما و اسلام و مسلمانان دیده اند، با تظاهر به اسلام نقشه های
خطرناکی برای شما کشیده اند. شما فقط در سایه تهذیب، تجهیز و نظم و ترتیب
صحیح، می توانید این مفاسد و مشکلات را از سر راه خود بردارید، و نقشه های
استعماری آنان را خنثی کنید. من اکنون روزهای آخر عمرم را می گذرانم و دیر یا زود
از میان شما می روم. اگر خود را اصلاح نکنید، مجهز نگردید، نظم و انضباط در امور
درسی و زندگی خود حکمفرما نسازید، در آتیه خدای نخواستہ محکوم به فنا خواهید
بود. تا فرصت از دست نرفته، تا دشمن بر همه شئون دینی و علمی شما دست نیافته،
فکری کنید، بیدار شوید، به پا خیزید. در مرحله اوّل، در مقام تزکیه نفس و اصلاح
خود برآید، مجهز و منظم شوید، در حوزه های علمیه نظم و انضباط برقرار سازید.
اگر شما منظم و مهذب شوید، همه جهات شما تحت نظم و ترتیب باشد، دیگران به
شما طمع نمی کنند. راه ندارند که در حوزه های علمیه و جامعه روحانیت نفوذ کنند.
شما خود را مجهز و مهذب کنید؛ برای جلوگیری از مفاسدی که می خواهد پیش بیاید
مهیا شوید، حوزه های خود را برای مقاومت در برابر حوادثی که می خواهد پیش بیاید

آماده سازید. ایادی استعمار می خواهند تمام حیثیات اسلام را از بین ببرند. شما باید در مقابل ایستادگی کنید، با حبّ نفس و حبّ جاه و کبر و غرور نمی توان مقاومت کرد. عالمِ سوء، عالمِ متوجه به دنیا، عالمی که در فکر حفظ مسند و ریاست باشد، نمی تواند با دشمنان اسلام مبارزه کند. قدم را الهی کنید، حبّ دنیا را از دل بیرون نمایید، آن وقت می توانید مبارزه کنید. از هم اکنون این نکته را در قلب خود پیورانید و تربیت کنید که من باید یک سرباز مسلح و اسلامی باشم و برای اسلام فدا شوم، من باید برای اسلام کار کنم تا از بین بروم. کوشش کنید تا برای آتیه اسلام به درد بخورید و خلاصه یک انسان باشید. ایادی استعمار از انسان می ترسند؛ از آدم می ترسند. استعمارگران، که می خواهند همه چیز ما را به یغما ببرند، نمی گذارند در

۷۳

دانشگاه‌های دینی و علمی ما آدم تربیت شود. از آدم می ترسند. اگر یک آدم در مملکتی پیدا شد، مزاحم آنان می شود و منافع آنها را به خطر می اندازد. شما موظفید خود را بسازید، انسان کامل شوید و در مقابل نقشه‌های شوم دشمنان اسلام ایستادگی کنید. اگر منظم و مجهز نگردید و به مبارزه با ضرباتی که هر روز بر پیکر اسلام وارد می آید نپردازید، هم خود از بین می روید، و هم احکام و قوانین اسلام را فانی می سازید و مسؤول خواهید بود. شما علما و طلاب در رأس، و دیگر مسلمانان پس از شما مسؤولند: «کُلُّکُمْ رَاعٍ وَ کُلُّکُمْ مَسْئُولٌ عَنِ رَعِیْتِهِ» (۴۸). شما جوانها باید اراده خود را قوی کنید تا در مقابل هر بیدادگری ایستادگی نمایید و جز این چاره‌ای ندارید.

خداوند متعال، اسلام، مسلمین، و کشورهای اسلامی را از شرّ اجانب حفظ فرماید. دست استعمار و خائنین به اسلام را از بلاد اسلامی و حوزه‌های علمیه کوتاه کند. علمای اسلام و مراجع عظام را در دفاع از قوانین مقدسه قرآن کریم و پیشبرد آرمانهای مقدس اسلامی موفق و مؤید بدارد. روحانیون اسلام را به وظایف سنگین و مسؤولیتهای

خطیر آنان در عصر کنونی آگاه و آشنا سازد. حوزه‌های علمیه و مراکز روحانیت را از دستبرد و نفوذ دشمنان اسلام و ایادی استعمار مصون و محفوظ بدارد. به نسل جوان روحانی و دانشگاهی و به عموم مسلمانان توفیق تهذیب و تزکیه نفس عنایت فرماید. ملت اسلام را از خواب غفلت، سستی و رخوت برهاند، تا با الهام از تعالیم نورانی قرآن به خود آیند؛ به پا خیزند و در سایه اتحاد و یگانگی دست استعمار و دشمنان دیرینه اسلام را از کشورهای اسلامی قطع کنند، و به آزادی، استقلال، و مجد و عظمت از دست رفته خود نایل گردند.

«رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ ثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (۴۹).
«رَبَّنَا وَ تَقَبَّلْ دُعَاءِ» (۵۰).

بخش ۲ آداب الصلاة

مقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطاهِرِينَ، وَ لَعَنَهُ اللَّهُ عَلَى
أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ مِنَ الْآنَ إِلَى قِيَامِ يَوْمِ الدِّينِ.
خداوندا، قدم سیر ما از وصول به بارگاه قدس تو کوتاه است و دست طلب ما از دامن
انس تو قاصر، حجابهای شهوت و غفلت بصیرت ما را از جمال جمیل تو محجوب
کرده، و پرده‌های غلیظ حب دنیا و شیطنت قلوب ما را از توجه به عزّ جلال تو مهجور
نموده؛ راه آخرت باریک و طریق انسانیت حدید، و ما بیچاره‌ها چون عنکبوتان در
فکر قدید، متحیرانی هستیم که چون کرم ابریشم از سلسله‌های شهوات و آمال بر خود
تنیده و یکسره از عالم غیب و محفل انس چشم بریده؛ جز آنکه از بارقه الهیه چشم دل
ما را روشنی بخشی و از جذوه غیبیه ما را از خود بی خود فرمایی.
الهی هب لی کمال الانقطاع إِلَیْکَ، وَ انِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَیْکَ، حَتَّى تَحْرِقَ

أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ، فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظْمَةِ، وَتَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ .
(۵۱)

و بعد، ایامی چند پیش از این، رساله‌ای (۵۲) فراهم آوردم که به قدر میسور از اسرار صلوات در آن گنجانیدم، و چون آن را با حال عامه تناسبی نیست در نظر گرفتم که شطری از آداب قلبیه این معراج روحانی را در سلک تحریر درآورم، شاید برادران ایمانی را از آن تذکری و قلب قاسی خود را تأثیری حاصل آید. به خدای تبارک و تعالی پناه می‌برم از تصرف شیطان و حصول خذلان، اِنَّهُ وَكَلِيٌّ قَدِيرٌ و مرتب نمودم آن را بر یک مقدمه و چند مقاله و یک خاتمه.

[صورت ملکوتی و آداب قلبی نماز]

برای نماز غیر از این صورت، معنایی و غیر از این ظاهر، باطنی است و چنانکه ظاهر را آدابی است که مراعات نمودن آنها یا موجب بطلان نماز صوری یا نقصان آن گردد، همین طور برای باطن آدابی است قلبیه باطنیه که با مراعات نمودن آنها نماز معنوی را بطلان یا نقصان دست دهد؛ چنانکه با مراعات آنها نماز دارای روح ملکوتی شود، و ممکن است پس از مراقبت و اهتمام به آداب باطنیه قلبیه، شخص مصلی را نصیبی از سرّ الهی نماز اهل معرفت و اصحاب قلوب حاصل شود که آن قره العین اهل سلوک و حقیقت معراج قرب محبوب است. آنچه گفته شد که برای نماز باطن و صورت غیبیه ملکوتیه است، علاوه بر آنکه موافق ضربی از برهان و مطابق مشاهدات اصحاب سلوک و ریاضت است، آیات و اخبار کثیره عموماً و خصوصاً نیز دلالت بر آن دارد؛ و ما به ذکر بعضی از آن، این اوراق را متبرک می‌کنیم.

از آن جمله قول خدای تعالی است: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا و مَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» (۵۳). آیه شریفه دلالت کند که هر کسی اعمال خوب و بد خود را حاضر می‌بیند و صورت باطنیه غیبیه آنها را مشاهده

کند. چنانکه در آیه شریفه دیگر فرماید: «وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» (۵۴). در آیه دیگر فرماید: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ

۷۸

خَيْرًا يَرَهُ ...» (۵۵) [این دو آیه] دلالت کند بر آنکه نفس اعمال را معاینه کند. اما احادیث شریفه در این مقام بیشتر از آن است که در این صفحات بگنجد و ما به ذکر بعض آن اکتفا می کنیم، حضرت صادق (سلام الله علیه):

مَنْ صَلَّى الصَّلَوَاتِ الْمَفْرُوضَاتِ فِي أَوَّلِ وَقْتِهَا وَ أَقَامَ حُدُودَهَا، رَفَعَهَا الْمَلَكُ إِلَى السَّمَاءِ بَيْضَاءَ نَقِيَّةً، تَقُولُ: حَفِظَكَ اللَّهُ كَمَا حَفِظْتَنِي وَاسْتَوَدَعْتَنِي مَلَكًا كَرِيمًا، وَ مِنْ صَلَّاهَا بَعْدَ وَقْتِهَا مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ وَ لَمْ يَقُمْ حُدُودَهَا، رَفَعَهَا الْمَلَكُ سَوْدَاءَ مُظْلِمَةً؛ وَ هِيَ تَهْتِفُ بِهِ: ضِيَعْتَنِي ضِيَعَكَ اللَّهُ كَمَا ضِيَعْتَنِي، وَ لَا رَعَاكَ اللَّهُ كَمَا لَمْ تَرَعْنِي. (۵۶)

[این حدیث] دلالت کند بر آنکه نماز را ملائکه الله بالا برند به سوی آسمان یا با صورت پاکیزه سفید - و آن در وقتی است که در اول وقت بجا آورد و ملاحظه آداب آن نماید؛ و در این صورت دعای خیر به نماز گزار کند - یا با صورت تاریک سیاه و آن در وقتی است که آن را بی عذر تأخیر اندازد و اقامه حدود آن نکند؛ و در این صورت او را نفرین کند. این حدیث علاوه بر آنکه دلالت بر صورت غیبیه ملکوتیه کند دلالت بر حیات آنها نیز کند؛ چنانکه برهان نیز قائم است بر آن و آیات و اخبار دلالت بر آن کند. چنانکه حق تعالی فرماید: «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ» (۵۷). به مضمون این حدیث شریف احادیث دیگری است که ذکر آنها موجب تطویل است. اما آنچه گفته شد که برای نماز و سایر عبادات جز این آداب صوریه آداب قلبیه ایست که بدون آن آداب نماز ناقص است یا اصلاً مقبول در گاه نیست، در خلال این اوراق، مذکور خواهد شد إن شاء الله.

آنچه در این مقام باید دانست آن است که اکتفا نمودن به صورت نماز و محروم ماندن از برکات و کمالات باطنیه آن، از اعلی مراتب خسران و زیان کاری است که پس از

خروج از این نشأه و ورود در محاسبه الهیه موجب حسرت‌هایی است که عقل ما از ادراک آن عاجز است. ما تا در حجاب عالم ملک و خِدر طبیعت هستیم دستی از دور بر آتش داریم. کدام حسرت و

۷۹

ندامت و زیان و خسارت بالاتر از آن است که وسیله کمال و سعادت انسان و دوای درد نقایص قلبیه و صورت کمالیه انسانی، مایه کدورت قلبیه و حجابهای ظلمانیه شود، و آنچه قره العین رسول اکرم صلی الله علیه و آله است موجب ضعف بصیرت ما گردد «یا حسرتی علی ما فرطتُ فی جنبِ الله» (۵۸).

پس ای عزیز، دامن همّت به کمر زن و دست طلب بگشای و با هر تعب و زحمتی است حالات خود را اصلاح کن و شرایط روحیه نماز اهل معرفت را تحصیل کن؛ و از این معجون الهی برای درمان دردها و نقصهای نفوس استفاده کن؛ و خود را تا مجال است از این منزلگاه ظلمت و حسرت و ندامت و چاه عمیق بعد از ساحت مقدّس ربوبیت (جلّ و علا) کوچ ده و مستخلص کن و به معراج وصال و قرب کمال برسان؛ که اگر این وسیله از دست رفت وسایل دیگر منقطع است: «إِنْ قُبِلَتْ قُبِلَ مَا سِوَاهَا؛ وَإِنْ رُدَّتْ رُدَّتْ مَا سِوَاهَا» (۵۹).

ما آداب باطنیه این سلوک روحانی را به مقدار میسور بیان می‌کنیم، شاید یکی از اهل ایمان را نصیبی از آن اتفاق افتد، و این خود شاید موجب رحمت الهی و توجه غیبی شود به این بازمانده از طریق سعادت و انسانیت و مغلول در زندان طبیعت و آنانیت. اِنَّه ولی الفضل و العنايه.

مقاله اولی آدابی که در تمام عبادات ضرور است

فصل اول: [عبودیت]

یکی از آداب قلبیه در عبادات و وظایف باطنیه سالک طریق آخرت، توجه به عزّ ربوبیت و ذلّ عبودیت است؛ و آن یکی از منازل مهمّه سالک است، که قوّت سلوک هر کس به مقدار قوّت این نظر است، بلکه کمال و نقص انسانیت تابع کمال و نقص این امر است. هر چه نظر آنانیت و خود بینی و خودخواهی در انسان غالب باشد، از کمال انسانیت دور و از مقام قرب ربوبیت مهجور است. حجاب خودبینی و خودپرستی از جمیع حجب ضخیمر و ظلمانیت است، و خرق این حجاب از تمام حجب مشکلتر و خرق همه حجب را مقدمه است؛ تا انسان را نظر به خویشتن و کمال و جمال متوهم خود است، از جمال مطلق و کمال صرف محجوب و مهجور است. اوّل شرط سلوک الی الله خروج از این منزل است، بلکه میزان در ریاضت حق و باطل همین است. پس هر سالک که با قدم انانیت و خودبینی و در حجاب خودخواهی طی منزل سلوک کند، ریاضتش باطل و سلوکش الی الله نیست، بلکه الی النفس است: «مادر بتها بت نفس شماست» (۶۰).

کسی که با قدم عبودیت سیر کند و داغ ذلّت بندگی را در ناصیه خود گذارد، وصول به عزّ ربوبیت پیدا کند. طریق وصول به حقایق ربوبیت سیر در مدارج عبودیت است.

۸۱

پس، سالک الی الله را ضرور است که به مقام ذلّ خود پی برد و نصب العین او ذلّت عبودیت و عزّت ربوبیت باشد. هر چند این نظر قوّت گیرد عبادت روحانیت و روح عبادت قویتر شود، تا اگر به دستگیری حقّ و اولیای کملّ علیهم السلام توانست به حقیقت عبودیت و کنه آن واصل شود، از سرّ عبادت لمحهای در می یابد.

فصل دوم: مراتب مقامات اهل سلوک

اهل سلوک را در این مقام و سایر مقامات مراتب و مدارجی است بشمار و «الطُّرُقُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِعَدَدِ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ» (۶۱).

یکی از آن مراتب مرتبه «علم» است و آن، چنان است که به سلوک علمی و برهان فلسفی ثابت نماید ذلت عبودیت و عزت ربوبیت را و این یکی از لباب معارف است که در علوم عالیّه به وضوح پیوسته که جمیع دار تحقّق و تمام دایره وجود صرف ربط و تعلق و محض فقر و فاقه است و عزت و ملک و سلطنت مختصّ به ذات مقدّس کبریاست و احدی را از حظوظ عزت و کبریا نصیبی نیست، و ذلّ عبودیت و فقر در ناصیه هر یک ثبت و در حاقّ حقیقت آنها ثابت است و دعای منسوب به سید کائنات صلی الله علیه و آله: «اللَّهُمَّ ارِنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ» (۶۲) شاید اشاره به همین مقام باشد؛ یعنی، خواهش مشاهده ذلّ عبودیت که مستلزم شهود عزّ ربوبیت است.

پس، اگر سالک راه حقیقت و مسافر طریق عبودیت با قدم سلوک علمی و مرکب سیر فکری این منزل را طی کرد، در حجاب علم واقع شود و به مقام اوّل انسانیت نائل شود، ولکن این حجاب از حجب غلیظه است که گفته اند: «الْعِلْمُ هُوَ الْحِجَابُ الْأَكْبَرُ» و باید سالک در این حجاب باقی نماند و آن را خرق کند و شاید به این مقام اگر قناعت کند و قلب را در این قید محبوس نماید، در استدراج واقع شود. استدراج در این مقام آن است که به تفریعات کثیره علمیه پرداخته و به جولان فکر برای این مقصد براهین کثیره اقامه کند و از منازل دیگر

۸۲

محروم ماند، و قلبش به این مقام علاقه مند شود و از نتیجه مطلوبه غافل شود، و صرف عمر خود را در حجاب برهان و شعب آن نماید؛ و هر چه کثرت فروع بیشتر شود، حجاب بزرگتر و احتجاب از حقیقت افزون گردد. پس، سالک نباید گول شیطان را در این مقام خورده از حق و حقیقت به واسطه کثرت علم و غزارت آن و قوت برهان محجوب شود و از سیر در طلب بازماند؛ و [باید] دامن همت به کمر زند و از جدّیت در طلب مطلوب حقیقی غفلت نورزد و خود را به مقام دوم برساند.

و آن، چنان است که آنچه را عقل با قوت برهان و سلوک علمی ادراک کرده با قلم

عقل به صفحه قلب بنگارد و حقیقت ذلّ عبودیت و عزّ ربوبیت را به قلب برساند و از قیود و حجب علمیه فارغ گردد. پس نتیجه مقام دوم، حصول ایمان به حقایق است. مقام سوم، مقام «اطمینان و طمأنینه نفس» است که در حقیقت مرتبه کامله ایمان است. قالَ تَعَالَى مُخَاطِباً لِخَلِيلِهِ: «أَوَلَمْ تُوْمِنْ قَالِ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي» (۶۳). سالک باید در تمام مقامات، خود را تخلیص از آنانیت و انیت کند و خودبین و خودخواه نباشد که سرچشمه اکثر مفاسد است.

فصل سوم: خشوع

یکی از اموری که از برای سالک در جمیع عبادات - خصوصاً نماز که سرآمد همه عبادات است و مقام جامعیت دارد - لازم است خشوع است و حقیقت آن عبارت است از خضوع تامّ ممزوج با حبّ یا خوف و آن حاصل شود از ادراک عظمت و سطوت و هیبت جمال و جلال. تفصیل این اجمال آن است که قلوب اهل سلوک به حسب جبلّت و فطرت مختلف است. پاره‌ای از قلوب عشقی و از مظاهر جمالند و به حسب فطرت متوجّه به جمال محبوب هستند؛ و پاره‌ای از قلوب خوفی و از مظاهر جلالند. آنها همیشه ادراک عظمت و کبریا و جلال کنند و خشوع آنها خوفی باشد؛ چنانکه حضرت یحیی (علی نبینا و آله و علیه السلام) چنین بوده. پس، خشوع گاهی ممزوج با حبّ است و گاهی ممزوج با خوف و وحشت، گرچه

۸۳

در هر حبّی و وحشتی و در هر خوفی حبّی است. مراتب خشوع به حسب مراتب ادراک عظمت و جلال و حسن و جمال است و چون امثال ما با این حال از نور مشاهدات محرومیم، ناچار باید درصدد تحصیل خشوع از طریق علم یا ایمان برآیم. قالَ تَعَالَى: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ» (۶۴). خشوع در نماز را از حدود و علائم ایمان قرار داده؛ پس، هر کس در

نماز خاشع نباشد، به حسب فرموده ذات مقدّس حق از زمره اهل ایمان خارج است و نمازهای ما که مشفوع با خشوع نیست از نقصان ایمان یا فقدان آن است.

چون اعتقاد و علم غیر از ایمان است، از این جهت این علمی که به حق و اسماء و صفات او و سایر معارف الهیه در ما پیدا می شود غیر از ایمان است. شیطان به شهادت ذات مقدّس حق علم به مبدأ و معاد دارد، مع ذلك کافر است. «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (۶۵) گوید، پس حق تعالی و خالقیت او را مُقِرّ است؛ «أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يَبْعَثُونَ» (۶۶) گوید، پس معاد را معتقد است؛ علم به کتب و رسل و ملائکه دارد، با این وصف خداوند او را کافر خطاب کرده.

پس، اهل علم و ایمان از هم ممتازند: هر اهل علمی اهل ایمان نیست. پس، باید پس از سلوک علمی خود را در سلک مؤمنین داخل کند و عظمت و جلال و بهاء و جمال حق (جلّت عظمته) را به قلب برساند تا قلب خاشع شود، و الا مجرد علم، خشوع نمی آورد؛ چنانکه می بینید در خودتان که با اعتقاد به مبدأ و معاد و اعتقاد به عظمت و جلال حق قلب شما خاشع نیست.

اما قول خدای تعالی: «أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ» (۶۷) شاید ایمان صوری، که همان اعتقاد بما جاء به النبی صلی الله علیه و آله است، مقصود باشد، و الا ایمان حقیقی ملازم با یک مرتبه از خشوع است؛ یا آنکه خشوع در آیه شریفه خشوع به مراتب کامله باشد؛ چنانکه عالم را گاهی اطلاق کنند بر کسی که از حدّ علم به حدّ ایمان رسیده باشد؛ و محتمل

۸۴

است در آیه شریفه «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (۶۸) اشاره به آنها باشد و در لسان کتاب و سنّت علم و ایمان و اسلام به مراتب مختلفه اطلاق شده است. بالجمله، سالک طریق آخرت لازم است قلب خود را با نور علم و ایمان خاشع کند و این رقیقه الهیه و بارقه رحمانیه را در قلب هر اندازه ممکن است متمکن نماید، بلکه

بتواند در تمام نماز حفظ این حالت را بنماید. حالت تمکن و استقرار در اول امر گرچه برای امثال ما قدری مشکل است ولی با قدری ممارست و ارتیاض قلب امری است بسی ممکن.

عزیزم، تحصیل کمالات و زاد آخرت طلب و جدیت می خواهد و هر چه مطلوب بزرگتر باشد جدیت در راه آن سزاوارتر است؛ البته معراج قرب الهی و مقام تقرب جوار ربّ العزّه، با این حال سستی و فتور و سهل انگاری دست ندهد؛ مردانه باید قیام کرد تا به مطلوب رسید. شما که ایمان به آخرت دارید و آن نشئه را نسبت به این نشئه طرف قیاس نمی دانید، چه در جانب سعادت و کمال یا در جانب شقاوت و وبال، چه که آن نشئه عالم ابدی دائمی است که موت و فناپذیر است، سعیدش در راحت و عزّت و نعمت همیشه ایست آن هم راحتی که در این عالم شبیه ندارد، عزّت و سلطنتی الهی که در این نشئه نظیر ندارد، و همین طور در جانب شقاوت آنکه عذاب و نعمت و وبالش در این عالم نظیر و مثل ندارد، و راه وصول به سعادت اطاعت ربّ العزّه است، و در بین اطاعات و عبادات هیچ یک به مرتبه این نماز نمی باشد، پس باید در طلب آن جدیت تامّ نمایید و از کوشش مضایقه نکنید و در راه آن تحمّل مشاق نمایید، با آنکه مشقّت هم ندارد بلکه اگر چندی مواظبت کنید و انس قلبی حاصل شود، در همین عالم از مناجات با حق لذّتها می برید که با هیچ یک از لذّات این عالم طرف نسبت نیست؛ چنانکه از مطالعه احوال اهل مناجات با حق، این مطلب روشن شود.

خلاصه پس از آنکه عظمت و جمال و جلال حق را انسان به برهان یا بیان انبیا علیهم السلام فهمید، قلب را متذکر آن باید نمود، و کم کم با تذکر و توجّه قلبی و مداومت به ذکر عظمت و جلال حقّ، خشوع را در قلب وارد باید نمود تا نتیجه حاصل آید. در هر حال سالک نباید قناعت کند به آن مقامی که دارد، که هر مقام برای امثال ما حاصل شود در بازار اهل معرفت، به پیشیزی

نیرزد و در سوق اصحاب قلوب با خردلی مقابله نکند. سالک باید در جمیع حالات متذکر نقص و معایب خود باشد، شاید راهی به سعادت از این طریق باز شود.

فصل چهارم: [طمأنینه]

از آداب مهمه قلبیه عبادات، خصوصاً عبادات ذکریه، طمأنینه است و آن غیر از طمأنینه‌ای است که فقها (رضوان الله علیهم) در خصوص نماز اعتبار کرده‌اند و آن عبارت است از آنکه شخص سالک عبادت را از روی سکونت قلب و اطمینان خاطر بجا آورد، زیرا اگر عبادت را با حال اضطراب قلب و تزلزل بجا آورد، قلب از آن عبادت منفعل نشود و آثاری از عبادت در ملکوت قلب حاصل نشود و حقیقت عبادت صورت باطنیه قلب نگردد.

در اول امر که زبان قلب گویا نشده، سالک راه آخرت باید آن را تعلیم دهد و با طمأنینه و سکونت ذکر را به آن القا کند؛ همین که زبان قلب باز شد، قلب قبله لسان و سایر اعضا شود، با ذکر آن همه مملکت وجود انسانی ذاکر گردد. اما اگر این ذکر شریف را بی سکونت قلب و طمأنینه آن و با عجله و اضطراب و اختلال حواس گفت، از آن در قلب اثری حاصل نشود و از حدّ زبان و گوش حیوانی ظاهری به باطن و سمع انسانی نرسد و حقیقت آن در باطن قلب محقق نشود و صورت کمالیه قلب نگردد که ممکن الزوال نباشد.

پس، اگر احوال و شدائدی دست دهد، خصوصاً مثل احوال و سكرات موت و شدائد نزع روح انسانی، بکلی آن ذکر را فراموش کند و از صفحه دل آن ذکر شریف محو شود، بلکه اسم حق تعالی و رسول ختمی صلی الله علیه و آله و دین شریف اسلام و کتاب مقدّس الهی و ائمه هدی علیهم السلام و سایر معارف را که به قلب نرسانده فراموش کند و در وقت سؤال قبر جوابی نتواند دهد؛ تلقین را نیز به حال او فایده‌ای نباشد، زیرا در خود از حقیقت ربوبیت و رسالت و دیگر معارف اثری نمی‌بیند؛ و آنچه

به لقلقه لسان گفته بود و در قلب صورت نگرفته بود از خاطرش محو شود و او را نصیبی از شهادت به ربوبیت و رسالت و دیگر معارف نخواهد بود. در حدیث است که یک طایفه از امت رسول اکرم صلی الله علیه و آله را که وارد جهنم می‌کنند، از هیبت

۸۶

مالک جهنم اسم پیغمبر را فراموش می‌کنند، با آنکه در همان حدیث است که آنها اهل ایمان هستند و قلوب آنها و صورت‌های آنها از نور ایمان درخشان و متلألئ است. (۶۹) جناب محدث عظیم الشان مجلسی رحمه الله در شرح حدیث شریف «كُنْتُ سَمِعُهُ وَ بَصَرَهُ» فرماید:

کسی که چشم و گوش و دیگر اعضای خود را در راه اطاعت حق تعالی صرف نکند، دارای چشم و گوش روحانی نشود و این چشم و گوش ملکی جسمانی در آن عالم نرود و در عالم قبر و قیامت بی گوش و چشم باشد، و میزان سؤال و جواب قبر آن اعضاء روحانی است. (۷۰)

بالجمله، احادیث شریفه درباره این نحو از طمأنینه و آثار آن بسیار است و قرآن شریف امر به ترتیل قرآن فرموده و در احادیث شریفه است:

کسی که نسیان کند سوره‌ای از قرآن را، متمثل شود آن سوره در بهشت برای او در صورتی که به آن خوبی صورتی نیست. پس وقتی آن را می‌بیند، می‌گوید به آن «تو چه هستی چقدر نیکویی، کاش تو از من بودی». جواب می‌دهد: «آیا تو مرا نمی‌شناسی؟ من فلان سوره هستم، اگر مرا فراموش نکرده بودی تو را به این درجه رفیعه می‌رساندم». (۷۱)

در حدیث است: «کسی که قرآن را در جوانی بخواند، قرآن با گوشت و خونس مختلط شود». (۷۲) و نکته آن آن است که در جوانی اشتغال قلب و کدورت آن کمتر است، از این جهت قلب از آن بیشتر و زودتر متأثر شود و اثر آن نیز بیشتر باقی ماند.

فصل پنجم: محافظت عبادت از تصرف شیطان

یکی از مهمات آداب قلبیه نماز و سایر عبادات که از امّهات آداب قلبیه است و قیام به آن از عظام امور و مشکلات دقایق است، محافظت آن است از تصرفات شیطانی؛ و شاید آیه

۸۷

شریفه: «الذین هم علی صلواتهم یحافظون» (۷۳) اشاره به جمیع مراتب حفظ باشد که یکی از آن مراتب، بلکه اهم مراتب آن، حفظ از تصرف شیطان است. تفصیل این اجمال آن است که پیش اصحاب معرفت و ارباب قلوب واضح است که چنانکه ابدان را غذایی است جسمانی که بدان تغذی کنند و باید آن غذا مناسب حال و موافق نشئه آنها باشد تا بدان تربیت جسمانی و نمو نباتی دست دهد، همین طور قلوب و ارواح را غذایی است که هر یک به فراخور حال و مناسب نشئه آنها باید باشد که بدان تربیت شوند و تغذی نمایند و نمو معنوی و ترقی باطنی حاصل آید. باید دانست که هر یک از این غذاها اگر از تصرف شیطان خالص باشد و با دست ولایت مآبی رسول ختمی و ولی الله اعظم (صلوات الله علیهما و آلهما) فراهم آمده باشد، روح و قلب از آن تغذی کنند و به کمال لایق انسانیت و معراج قرب الی الله نائل شوند. خلوص از تصرف شیطان، که مقدمه اخلاص است، به حقیقت حاصل نشود مگر آنکه سالک در سلوکش خداخواه شود و خودخواهی و خودپرستی را، که منشأ تمام مفساد و امّ الأمراض باطن است، زیر پا نهد؛ و این به تمام معنی در غیر انسان کامل و به تبع او در خلص اولیا علیهم السلام در دیگر اشخاص میسور نیست. ولی سالک نباید مأیوس از الطاف باطنه حق باشد که یأس از روح الله سرآمد همه سردیها و سستیهاست و از اعظم کبائر است؛ و آنچه از برای صنف رعایا نیز ممکن است، قره العین اهل معرفت است.

پس، بر سالک طریق آخرت لازم و حتم است که معارف و مناسک خود را از تصرف شیطان و نفس امّاره تخلیص کند و با کمال دقت و تفتیش، در حرکات و سکنتات و طلب و مطلوب خود غور کند و از حيله‌های نفس و شیطان غفلت نکند و از دامهای نفس امّاره و ابلیس غافل نشود، و در جمیع حرکات و افعال سوء ظنّ کامل به خود داشته باشد و هیچ گاه آن را رها نکند؛ چه بسا باشد که با اندک مسامحه‌ای انسان را مغلوب کند و به زمین زند و سوق به فنا دهد؛ زیرا اگر غذاهای روحانی از تصرف شیطان خالص نباشد و دست او در فراهم آمدن آنها دخیل باشد، علاوه بر آنکه قلوب با آنها تربیت نشوند و به کمال لایق خود نرسند، نقصان فاحش برای آنها دست دهد و شاید صاحب خود را در سلک شیاطین یا بهائم و سباع منسلک

۸۸

نماید و آنچه که مایه سعادت کمال انسانیت و وصول به مدارج عالیه است نتیجه منعکسه دهد؛ چنانکه در بعض اهل عرفان اصطلاحی دیدیم اشخاصی را که این اصطلاحات و غور در آن آنها را به ضلالت منتهی نموده و قلوب آنها را منکوس و باطن آنها را ظلمانی نموده و ممارست در معارف موجب قوّت انانیت آنها شده و دعاوی ناشایسته و شطحیات ناهنجار از آنها صادر گردیده. نیز در ارباب ریاضات و سلوک اشخاصی هستند که ریاضت و اشتغال آنها به تصفیه نفس قلوب آنها را منکدرتر و باطن آنها را ظلمانیتر نموده. اینها از آن است که بر سلوک معنوی الهی و مهاجرت الی الله محافظت نمودند و سلوک علمی و ارتیاضی آنها با تصرف شیطان و نفس به سوی شیطان و نفس بوده. همین طور در طلب علم نقلیه شرعیه اشخاصی را دیدیم که علم در آنها تأثیر سوء بخشیده و بر مفاصد اخلاقی آنها افزوده، و علم که موجب فلاح و رستگاری آنها باید باشد باعث هلاکت آنها شده و آنها را به جهل و ممارت و استطاله و ختل کشانده. همین طور در بین اهل عبادت و مناسک و مواظبین به آداب و سنن کسانی هستند که عبادت و نسک، که سرمایه اصلاح نفوس است،

قلوب آنها را کدر و ظلمانی نموده و آنها را به عجب و خودبینی و کبر و سوء خلق و سوء ظن به بندگان خدا وادار نموده و اینها نیز از عدم مواظبت بر این معاجین الهیه است.

البته معجونی که با دست دیو پلید و تصرف نفس سرکش فراهم آمد، جز خلق شیطانی از آن زاییده نشود؛ و چون قلب در هر حال از آنها تغذی می نماید و آنها صورت باطنیه نفس شوند، پس بعد از چندی مداومت انسان یکی از ولیده های شیطان شود که با دست تربیت و در تحت تصرف او نشو و نما نموده، و چون چشم ملکی بسته شود و چشم ملکوتی باز گردد خود را یکی از شیاطین می بیند و در آن حال جز خسران نتیجه ای نبرد و حسرتها و افسوسها به حالش سودی نبخشد.

پس، سالک طریق آخرت در هر رشته از رشته های دینی و طریقه ای از طریقه های الهی، اولاً باید با کمال مواظبت و دقت، چون طیبی بامحبت و پرستاری پرشفقت، از حال خود مواظبت نماید و عیوب سیر و سلوک خود را تفتیش و مذاقه کند. ثانیاً در خلال آن از پناه بردن به ذات مقدس حق (جل و علا) در خلوات و تضرع و زاری به درگاه اقدس ذوالجلال غفلت نوزد.

فصل ششم: نشاط و بهجت

از آداب قلبیه نماز، و سایر عبادات - که موجب نتایج نیکویی است، بلکه باعث فتح بعضی از ابواب و کشف بعضی از اسرار عبادات است - آن است که سالک جدیت کند عبادت را از روی نشاط و بهجت قلب و فرح و انبساط خاطر بجا آورد و از کسالت و ادبار نفس در وقت عبادت، احتراز شدید کند. پس، وقتی را که انتخاب می کند وقتی باشد که نفس را به عبادت اقبال است و دارای نشاط و تازگی است و خستگی ندارد، زیرا اگر نفس را در اوقات کسالت و خستگی وادار به عبادت کند ممکن است آثار بدی به آن مترتب شود که از جمله آنها آن است که انسان از عبادت

منزجر شود و تکلف آن زیاد گردد و انسان را بکلی از ذکر حق منصرف کند و روح را از مقام عبودیت که منشأ همه سعادات است برنجاند، [و] از چنین عبادتی نورانیت قلبیه حاصل نگردد و صورت عبودیت صورت باطن قلب نشود. پیش از این ذکر شد که مطلوب در عبادات آن است که باطن نفس صورت عبودیت شود. آنچه ذکر شد تحقق پیدا نکند مگر آنکه عبادات از روی نشاط و بهجت به جا آورده شود و از تکلف و کسالت بکلی احتراز شود تا حال مَحَبَّت و عشق به ذکر حق و مقام عبودیت رخ دهد و انس و تمکن حاصل آید. اُنس به حق و ذکر او از اعظم مهماتی است که اهل معرفت را به آن عنایت شدید است و اصحاب سیر و سلوک برای آن تنافس کنند. چنانکه اطبا را عقیده آن است که اگر غذا را از روی سرور و بهجت میل کنند زودتر هضم شود، همین طور طبّ روحانی اقتضا می کند که اگر انسان غذاهای روحانی را از روی بهجت و اشتیاق تناول کند و از کسالت و تکلف احتراز کند، آثار آن در قلب زودتر واقع شود و باطن قلب با آن زودتر تصفیه شود.

اشاره به این ادب در کتاب کریم الهی و صحیفه قویم ربوبی شده است: «لَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كَسَالَىٰ وَلَا يَنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ» (۷۴) و آیه شریفه «لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارَىٰ» (۷۵) در

۹۰

حدیثی به کسالت تفسیر شده و در روایات اشاره به این ادب نموده اند: عن ابی عبد الله علیه السلام قال: «لَا تُكْرَهُوا إِلَىٰ أَنْفُسِكُمْ الْعِبَادَةَ»، (۷۶) و قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله: «يَا عَلِيُّ، إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ؛ فَأَوْغِلْ فِيهِ بِرَفْقٍ وَ لَا تُبَغِّضْ إِلَىٰ نَفْسِكَ عِبَادَةَ رَبِّكَ» (۷۷) و در حدیث است از حضرت عسکری (سلام الله علیه): «إِذَا نَشَطَتِ الْقُلُوبُ فَأَوْدِعُوهَا، وَ إِذَا نَفَرَتْ فَوَدِّعُوهَا» (۷۸). این دستور جامعی است که فرموده اند که در هنگام نشاط و بهجت قلوب و دیعه به آنها بسپارید، و در وقت نفار و گریز آنها را راحت بگذارید؛ پس در کسب معارف و علوم نیز این ادب را باید منظور داشت و

قلوب را با کراهت و تنفر وادار به کسب نکرد.

از این احادیث و احادیث دیگر استفاده ادب دیگر شود که آن نیز از مهمّات باب ریاضت است و آن عبارت از «مراعات» است و آن، چنان است که سالک در هر مرتبه که هست، مراعات حال خود را بکند و با رفق و مدارا با نفس رفتار نماید و زاید بر طاقت و حالت خود تحمیل آن نکند؛ خصوصاً برای جوانها و تازه کارها این مطلب از مهمّات است که ممکن است اگر جوانها با رفق و مدارا با نفس رفتار نکنند و حظوظ طبیعت را به اندازه احتیاج آن از طرق محلّله ادا نکنند، گرفتار خطر عظیمی شوند که جبران آن را نتوانند کرد؛ و آن خطر آن است که گاه نفس به واسطه سخت گیری فوق العاده و عنان گیری بی اندازه عنان گسیخته شود و زمام اختیار را از دست بگیرد. بالجمله، میزان در باب «مراعات» آن است که انسان ملتفت احوال نفس باشد و با آن به مناسبت قوّت و ضعف آن سلوک کند؛ چنانکه اگر نفس در عبادات و ریاضات قوی است و تاب مقاومت دارد، در عبادت کوشش و جدّیت کند و اشخاصی که ایام غرور جوانی را طی کرده‌اند و آتش شهوات آنها تا اندازه‌ای فرو نشسته است، مناسب است قدری ریاضات نفسانیه را بیشتر کنند و با جدّیت و کوشش مردانه وارد سلوک و ریاضت شوند؛ و هر چه نفس را به ریاضات عادت دادند فتح باب دیگر برای او کنند تا آنکه کم کم نفس بر قوای طبیعت چیره شود و قوای طبیعیه مسخّر در تحت کبریای نفس گردند.

فصل هفتم: تفهیم

یکی از آداب قلبیه عبادات، خصوصاً عبادات ذکریه، «تفهیم» است و آن، چنان است که انسان قلب خود را در ابتداء امر چون طفلی پندارد که زبان باز نکرده و آن را می‌خواهد تعلیم دهد؛ پس، هر یک از اذکار و اوراد و حقایق و اسرار عبادات را با کمال دقّت و سعی به آن تعلیم دهد و در هر مرتبه‌ای از کمال هست، آن حقیقتی را که

ادراک نموده به قلب بفهماند. پس، اگر اهل فهم معانی قرآن و اذکار نیست و از اسرار عبادات بی بهره است، همان معنای اجمالی را که قرآن کلام خداست و اذکار یادآوری حق است و عبادات اطاعت و فرمانبرداری پروردگار است تعلیم قلب کند و به قلب همین معانی اجمالی را بفهماند و اگر اهل فهم معانی صوریه قرآن و اذکار است، همان معانی صوریه را، از قبیل وعد و وعید و امر و نهی، و از علم مبدأ و معاد به آن مقدار که ادراک نموده به قلب تعلیم دهد و اگر کشف حقیقتی از حقایق معارف یا سرّی از اسرار عبادات برای او شده، همان را با کمال سعی و کوشش به قلب تعلیم کند و آن را تفهیم نماید.

نتیجه این تفهیم آن است که پس از مدّتی مواظبت زبان قلب گشوده شود و قلب ذاکر و متذکر گردد. در اوّل امر، قلب متعلّم بود و زبان معلّم و به ذکر زبان قلب ذاکر می شد و قلب تابع زبان بود، و پس از گشوده شدن زبان قلب عکس گردد: قلب ذاکر گردد و زبان به ذکر آن ذکر گوید و به تبع آن حرکت کند. بلکه گاه شود که در خواب نیز انسان به تبع ذکر قلبی ذکر لسانی گوید، زیرا ذکر قلبی مختص به حال بیداری نیست و اگر قلب متذکر شود زبان که تابع آن شده ذکر گوید و از ملکوت قلب به ظاهر سرایت نماید. «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (۷۹).

باید دانست که یکی از نکات تکرار اذکار و ادعیه و دوام ذکر و عبادت همین است که زبان قلب گشوده و قلب ذاکر و داعی و عابد گردد و تا این ادب ملحوظ نشود زبان قلب گشوده نشود. در احادیث شریفه اشاره به این معنی شده است: حضرت

امیرالمؤمنین علیه السلام ضمن بعضی

۹۲

از آداب قرائت فرمودند: «وَلَكِنْ اِقْرَعُوا بِهٖ قُلُوبِكُمْ الْقَاسِيَةَ، وَ لَا يَكُنْ هَمُّ اَحَدِكُمْ اٰخِرَ السُّورَةِ» (۸۰).

در حدیث کافی است که حضرت صادق علیه السلام به ابو اسامه فرمود: «یا ابا اسامه،

أَدْعُوا قُلُوبَكُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَاحْذَرُوا النُّكْتَ» (۸۱).

حتی کَمَلِ اولیا علیهم السلام نیز این ادب را ملحوظ می‌داشتند، چنانکه در حدیث است که حضرت صادق علیه السلام را حالتی در نماز دست داد که افتاد غش کرد؛ چون حالت افاقه دست داد، از سببش سؤال شد. فرمود: «مَا زِلْتُ أُرَدُّ هَذِهِ الْآيَةَ عَلَى قَلْبِي حَتَّى سَمِعْتُهَا مِنَ الْمُتَكَلِّمِ بِهَا فَلَمْ يَثْبُتْ جِسْمِي لِمُعَايَنَةِ قُدْرَتِهِ» (۸۲). از جناب ابوذر (رضی الله عنه) نقل شده که قام رسول الله صلی الله علیه و آله لیلَهُ یَرُدُّ قوله تعالی: «إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (۸۳). بالجمله، حقیقت ذکر و تذکر ذکر قلبی است و ذکر لسانی بدون آن بی مغز و از درجه اعتبار بکلی ساقط است. چنانکه در احادیث شریفه به این معنی بسیار اشاره شده. رسول اکرم صلی الله علیه و آله به ابی ذر فرمود: «يَا أَبَا ذَرٍّ، رَكَعَتَانِ مُقْتَصِدَتَانِ فِي تَفَكُّرٍ خَيْرٌ مِنْ قِيَامٍ لَيْلَةٍ وَالْقَلْبُ لَاهٍ» (۸۴).

هم از رسول اکرم صلی الله علیه و آله منقول است که «خدای تعالی نظر به صورتهای شما نمی‌کند، بلکه نظر به قلبهای شما می‌کند». (۸۵) نماز به قدر حضور قلب مقبول است و هر چه قلب غفلت داشته باشد به همان اندازه نماز را قبول نمی‌کنند و تا این ادب که ذکر شد ملحوظ نشود، ذکر قلبی حاصل نگردد و قلب از سهو و غفلت بیرون نیاید. حضرت صادق علیه السلام فرمود: «فاجعل قلبك قبله لسانك لا تحركه إلا بإشارة القلب» (۸۶) و قبله شدن قلب و تبعیت لسان و سایر اعضا از آن صورت نگیرد، مگر با ملحوظ داشتن این ادب و اگر اتفاق افتد حصول این امور بدون این ادب، از نوادر است و انسان نباید به آن مغرور شود.

فصل هشتم: حضور قلب

یکی از مهمات آداب قلبیه که شاید کثیری از آداب مقدمه آن باشد و عبادت را بدون آن روح و روانی نیست و خود مفتاح قفل کمالات و باب الأبواب سعادات است و در

احادیث شریفه از کمتر چیزی این قدر ذکر شده و به کمتر ادبی این قدر اهمیت داده شده، حضور قلب است. عبادات و مناسک و اذکار و اوراد در وقتی نتیجه کامله دارد که صورت باطنه قلب شود و باطن ذات انسان به آن مخمّر گردد و دل انسان صورت عبودیت به خود گیرد و از خود سری و سرکشی بیرون آید.

ای عزیز، امروز روز مهلت و عمل است؛ انبیا آمدند و کتابها آوردند و دعوتها نمودند با این همه تشریفات و تحمّل رنج و تعب که ما را از خواب غفلت بیدار و از سکر طبیعت هشیار کنند و ما را به عالم نور و نشئه بهجت و سرور رسانند و به حیات ابدی و نعمتهای سرمدی و لذّتهای جاویدانی رسانند و از هلاک و شقاوت و نار و ظلمت و حسرت و ندامت رهایی دهند؛ تمام اینها برای خود ما [است] بدون اینکه برای آنها نتیجه‌ای حاصل شود و آن ذوات مقدّسه احتیاجی به ایمان و اعمال ما داشته باشند؛ با این وصف در ما به هیچ وجه اثری نکرد و شیطان مسامع قلب ما را چنان گرفته و سلطنت بر باطن و ظاهر ما پیدا کرده که هیچ یک از مواعظ آنها را در ما اثری حاصل نشود، بلکه هیچ یک از آیات و اخبار به گوش قلب ما نرسد و از ظاهر گوش حیوانی تجاوز نکند.

بالجمله، ای قاری محترم که این اوراق را مطالعه می‌کنی، مثل نویسنده خالی از همه انوار و تهی دست از همه اعمال صالحه و گرفتار هواهای نفسانیه باش؛ تو به حال خود رحمی کن و از عمر خود نتیجه‌ای حاصل کن؛ دقت در حال انبیا و اولیاء کمل کن و اشتباهای کاذب و وعده‌های شیطان را پشت پا زن؛ مغرور گول شیطان باش و فریب نفس امّاره مخور که تدلیس اینها بسیار دقیق است و هر امر باطلی را به صورت حق به انسان تعمیه می‌کنند و انسان را فریب می‌دهند. گاهی به امید توبه در آخر عمر انسان را به شقاوت می‌کشانند، با آنکه توبه در آخر عمر و تراکم ظلمات معاصی و بسیاری مظالم عباد و حقوق الله امری است بسیار مشکل.

امروز که اراده انسان قوت دارد و قوای جوانی برقرار است و درخت معصیت برومند نیست و سلطنت شیطان در نفس مستحکم نشده و نفس جدید العهد به ملکوت و قریب الافق به فطره الله است و شرایط حصول و قبول توبه سهل است، نمی گذارند انسان قیام به توبه کند و این درخت سست را ریشه کن و سلطنت غیر مستقل را منقرض نماید. وعده ایام پیری را می دهند که به عکس این، اراده ضعیف و قوی ناتوان و درخت معاصی گوناگون کهن و برومند و سلطنت ابلیس در ظاهر و باطن مستقل و مستقر شده و الفت به طبیعت شدید و بعد از ملکوت زیاد و نور فطرت خاموش و منطقی و شرایط توبه سخت و ناگوار شده است؛ این نیست جز غرور.

گاهی به وعده شفاعت شافعیین علیهم السلام انسان را از ساحت قدس آنها دور و از شفاعت آنها مهجور می نمایند، زیرا انغمار در گناهان کم کم قلب را سیاه و منکوس کند و انسان را به سوء عاقبت منجر نماید و طمع شیطان از انسان دزدیدن ایمان است؛ دخول در گناهان را مقدمه آن قرار می دهد تا به نتیجه برسد. انسان اگر طمع شفاعت دارد، باید در این عالم با سعی و کوشش رابطه بین خود و شفعیای خود را حفظ کند و قدری تفکر در حال شافعیان محشر نماید که حال آنها در عبادت و ریاضت به کجا رسیده بود. فرضاً که شما با ایمان از دنیا بروید، ولی اگر بار گناهان و مظالم سنگین باشد ممکن است در عذابهای گوناگون برزخ و قبر از شما شفاعت نشود؛ عذابهای برزخ طرف قیاس با عذابهای اینجا نیست، و طول مدت برزخ را جز خدا کسی نداند، شاید میلیونها سال طول کشد و ممکن است در قیامت نیز پس از مدت‌های طولانی و عذابهای گوناگون طاقت فرسا شفاعت نصیب ما شود، چنانکه در احادیث نیز این معنی وارد است) ۸۷.

بزرگتر رحمت‌های الهی قرآن است؛ تو اگر به رحمت ارحم الراحمین طمع داری و آرزوی رحمت واسعه داری، از این رحمت واسعه استفاده کن. طریق وصول به سعادت را باز نموده و چاه را از راه روشن فرموده. تو خود به پای خود

در چاه می‌افتی و از راه معوج می‌شوی، رحمت را چه نقصانی است؟ اگر ممکن بود
طریق خیر و

۹۵

سعادت را به مردم به طور دیگر نشان بدهند، می‌دادند، به موجب وسعت رحمت؛ و اگر
ممکن بود اکراهاً مردم را به سعادت برسانند می‌رساندند؛ لکن هیئات! راه آخرت راهی
است که جز با قدم اختیار نمی‌توان آن را پیمود؛ سعادت با زور حاصل نشود؛ فضیلت و
عمل صالح بدون اختیار فضیلت نیست؛ و شاید معنی آیه شریفه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»
(۸۸) نیز همین باشد.

بلی، آنچه در آن، اعمال اکراه و اجبار می‌توان نمود صورت دین الهی است نه حقیقت
آن. انبیاء علیهم السلام مأمور بودند که صورت را با هر طور ممکن است تحمیل مردم
کنند تا صورت عالم صورت عدل الهی شود و مردم را ارشاد به باطن نمایند تا مردم به
قدم خود آن را ببینند و به سعادت برسند.
بالجمله، این نیز از غرور شیطان است که دست انسان را با طمع رحمت از رحمت
کوتاه کند.

فصل نهم: دعوت به حضور قلب

اکنون که فضیلت حضور قلب را دانستی و ضررهای ترک آن را فهمیدی، علم تنها
کفایت نکند بلکه حجّت را تمامتر نماید؛ دامن همت به کمر زن و آنچه را دانستی
در صدد تحمیل آن باش و علم خود را عملی کن تا استفاده از آن بری و برخوردار از
آن شوی. قدری تفکر کن که به حسب روایات اهل بیت عصمت علیهم السلام - که
تمام علومشان از وحی الهی است - قبولی نماز شرط قبولی سایر اعمال است؛ و اگر
نماز قبول نشود، به اعمال دیگر اصلاً نظر نکنند. (۸۹)
و قبولی نماز به اقبال قلب است که اگر اقبال قلب در نماز نباشد، از درجه اعتبار ساقط

[است] و لایق محضر حضرت حق نیست. پس، کلید گنجینه اعمال و باب الأبواب همه سعادات حضور قلب است که با آن فتح باب سعادت بر انسان می شود و بدون آن جمیع عبادات از درجه اعتبار ساقط می شود.

۹۶

الحال قدری با نظر اعتبار اندیشه کن و اهمّیت مقام و بزرگی موقف را با دیده بصیرت بنگر و با جدّیت تمام قیام به امر کن. کلید در سعادت و درهای بهشت و کلید در شقاوت و درهای جهنّم در این دنیا در جیب خود توست می توانی درهای بهشت و سعادت را به روی خود مفتوح کنی و می توانی به خلاف آن باشی. زمام امر در دست توست، خدای تبارک و تعالی حجّت را تمام و راههای سعادت و شقاوت را نموده و توفیقات ظاهری و باطنی را عطا فرموده؛ آنچه از جانب او و اولیای اوست تمام است، اکنون نوبت اقدام ماست؛ آنها راهنمایند و ما راهرو. آنها عمل خود را انجام دادند به وجه احسن و عذری باقی نگذاشتند و لمحهای کوتاهی نکردند، تو نیز از خواب غفلت برخیز و راه سعادت خود را طی کن و از عمر و توانایی خود استفاده نما که اگر وقت بگذرد و این نقد عمر و جوانی و گنج قوّت و توانایی از دستت برود جبران ندارد.

اگر جوانی، مگذار به پیری رسی که در پیری مصیبتهایی داری که پیرها می دانند و تو غافل. اصلاح در حال پیری و ضعف از امور بسیار مشکل است و اگر پیری، مگذار بقیه عمر از دستت برود که باز هر چه باشد تا در این عالم هستی راهی به سعادت داری و دری از سعادت به رویت باز است؛ خدا نکند که این در بسته شود که آن وقت اختیار از دستت برود و جز حسرت و ندامت و افسوس از گذشتن امر نصیبی نداری.

پس ای عزیز، اگر ایمان به آنچه ذکر شد که گفته انبیا علیهم السلام است آوردی و خود را برای تحصیل سعادت و سفر آخرت مهیا نمودی و لازم دانستی حضور قلب را که کلید گنج سعادت است تحصیل کنی، راه تحصیل آن آن است که اولاً رفع موانع حضور قلب نمایی و خارهای طریق را از سر راه سلوک ریشه کن کنی و پس از آن

اقدام به خودِ آن کنی.

اما مانع حضور قلب در عبادات، تشّت خاطر و کثرت واردات قلبیه است و این گاهی از امور خارجه و طرق حواسّ ظاهره حاصل می‌شود؛ مثل آنکه گوش انسان در حال عبادت چیزی بشنود و خاطر به آن متعلق شده مبدأ تخیلات و تفکرات باطنیه گردد و واهمه و متصرفه در آن تصرف نموده از شاخه‌ای به شاخه‌ای پرواز کند؛ یا چشم انسان چیزی ببیند و منشأ تشّت خاطر و تصرف متصرفه گردد؛ یا سایر حواس انسان چیزی ادراک کند و از آن

۹۷

انتقالات خیالیه حاصل شود.

طریق علاج این امور را گرچه فرمودند رفع این اسباب است، مثل آنکه در بیت تاریکی یا محلّ خلوتی بایستد و چشم خود را در وقت نماز ببندد و در مواضعی که جلب نظر می‌کند نماز نخواند؛ چنانکه مرحوم شهید سعید (رضوان الله علیه) از بعض متعبّدین نقل فرماید که در خانه کوچک تاریکی که وسعت آن به قدر آن باشد که ممکن باشد در آن نماز خواندن عبادت می‌کردند) ۹۰.

ولی معلوم است این، رفع مانع نکند و قلع ماده نماید. زیرا عمده تصرف خیال است که با منشأ جزئی کار خود را انجام می‌دهد؛ بلکه گاه شود که در خانه تاریک و کوچک و تنها تصرف واهمه و خیال بیشتر شود و به مبادی دیگر برای دعابه و بازی خود دست آویز شود. پس، قلع ماده کلّی به اصلاح خیال و وهم است. بلی، گاهی این طور از علاج هم در بعضی از نفوس بی تأثیر و خالی از اعانت نیست، ولی ما دنبال علاج قطعی و قلع سبب حقیقی می‌گردیم و آن بدین حاصل نشود.

گاهی تشّت خاطر و مانع از حضور قلب، از امور باطنه است و آن به طریق کلّی دو منشأ بزرگ دارد که عمده امور به آن دو منشأ برگردد:

یکی هرزه گردی و فرار بودن خود طایر خیال است؛ زیرا خیال قوه‌ای است بسیار فرار

که دائماً از شاخه‌ای به شاخه‌ای آویزد و از کنگره‌ای به کنگره‌ای پرواز کند؛ و این مربوط به حبّ دنیا و توجّه به امور دنیه و مال و منال دنیوی نیست، بلکه فرّار بودن خیال خود مصیبتی است که تارک دنیا نیز به آن مبتلاست. تحصیل سکونت خاطر و طمأنینه نفس و وقوف خیال از امور مهمّه ایست که به اصلاح آن علاج قطعی حاصل شود. منشأ دیگر، حبّ دنیا و تعلق خاطر به حیثیات دنیوی است که رأس خطیئات و اُمّ الأمراض باطنه است که خار طریق اهل سلوک و سرچشمه مصیبات است؛ و تا دل متعلّق به آن و منغم در حبّ آن است، راه اصلاح قلوب منسدّ و در جمله سعادات به روی انسان بسته است.

فصل دهم: دواي هرزه گردی خیال

هر یک از قوای ظاهره و باطنه نفس قابل تربیت و تعلیم است با ارتیاض مخصوص، و طریق عمده رام نمودن آن عمل نمودن به خلاف است و آن، چنان است که انسان در وقت نماز خود را مهیا کند که حفظ خیال در نماز کند و آن را حبس در عمل نماید و به مجرد اینکه بخواهد از چنگ انسان فرار کند آن را استرجاع نماید؛ و در هر یک از حرکات و سکانات و اذکار و اعمال نماز ملتفت حال آن باشد و از حال آن تفتیش نماید و نگذارد سر خود باشد. این در اوّل امر کاری صعب به نظر می آید، ولی پس از مدّتی عمل و دقّت و علاج حتماً رام می شود و ارتیاض پیدا می کند. شما متوقع نباشید که در اوّل امر بتوانید در تمام نماز حفظ طایر خیال کنید، البته این امری است نشدنی و محال و شاید آنها که مدّعی استحاله شدند این توقع را داشتند؛ ولی این امر باید با کمال تدریج و تأنی و صبر انجام بگیرد. ممکن است در ابتدای امر در عُشر نماز یا کمتر آن حبس خیال شده حضور قلب حاصل شود؛ و کم کم انسان اگر در فکر باشد و خود را محتاج به آن ببیند، نتیجه بیشتر حاصل کند و اندک اندک غلبه بر شیطانِ وهم و طایر خیال پیدا کند که در بیشتر نماز زمام اختیار آنها را در دست گیرد و هیچ

گاه نباید انسان مأیوس شود، که یأس سرچشمه همه سستیها و ناتوانیهاست و برق امید انسان را به کمال سعادت خویش می‌رساند.

ولی عمده در این باب حسّ احتیاج است که آن در ما کمتر است؛ قلب ما باور نکرده که سرمایه سعادت عالم آخرت و وسیله زندگانی روزگارهای غیر متناهی نماز است. ما نماز را سربار زندگانی خود می‌شماریم و تحمیل و تکلیف می‌دانیم. حبّ به شیء از ادراک نتایج آن پیدا می‌شود؛ ما که حبّ به دنیا داریم برای آن است که نتیجه آن را دریافتیم و قلب به آن ایمان دارد و لهذا در کسب آن محتاج به دعوت خواهی و وعظ و اتّعاظ نمی‌باشیم.

آنها که گمان کردند نبی ختمی و رسول هاشمی صلی الله علیه و آله دعوتش دارای دو جنبه است: دنیایی و آخرتی، و این را مایه سرافرازی صاحب شریعت و کمال نبوتّ فرض کرده‌اند، از دیانت بی‌خبر و از دعوت و مقصد نبوتّ عاری و بری هستند. دعوت به دنیا از مقصد انبیاء عظام بکلی خارج، و حسّ شهوت و غضب و شیطان باطن و ظاهر برای دعوت به دنیا کفایت

۹۹

می‌کنند، محتاج به بعث رسل نیست. اداره شهوت و غضب قرآن و نبی لازم ندارد. بلکه انبیا مردم را از دنیا باز دارند و تقیید اطلاق شهوت و غضب کنند و تحدید موارد منافع نمایند، غافل گمان کند دعوت به دنیا کنند.

آنها می‌فرمایند مال را از هر راه تحصیل نکن و شهوت را با هر طریق فرو نشان. نکاح باید باشد، تجارت و صنعت و زراعت باید باشد. پس، آنها جلوگیر اطلاق هستند نه داعی به دنیا. روح دعوت به تجارت تقیید و بازداري از به دست آوردن باطل است؛ و روح دعوت به نکاح تحدید طبیعت و جلوگیری از فجور و اطلاق قوه شهوت است. بلی، آنها مخالف مطلق نیستند؛ چه آن مخالف نظام اتمّ است.

بالجمله، ما چون حسّ احتیاج به دنیا نمودیم و آن را سرمایه حیات و سرچشمه لذات

دریافتیم، در توجّه به آن حاضر و در تحصیل آن می‌کوشیم. اگر ایمان به حیات آخرت پیدا کنیم و حسّ احتیاج به زندگانی آنجا نماییم و عبادات و خصوصاً نماز را سرمایه تعیش آن عالم و سرچشمه سعادت آن نشئه بدانیم، البته در تحصیل آن کوشش می‌نماییم، و در این کوشش زحمت و رنج و تکلف در خود نمی‌یابیم، بلکه با کمال اشتیاق و شوق دنبال تحصیل آن می‌رویم و شرایط حصول و قبول آن را با جان و دل تحصیل می‌کنیم.

اکنون این سردی و سستی که در ماست از سردی فروغ ایمان و سستی بنیاد آن است، و الا اگر این همه اخبار انبیا و اولیا علیهم السلام و برهان حکما و بزرگان (علیهم الرضوان) در ما ایجاد احتمال کرده بود، باید بهتر از این قیام به امر و کوشش در تحصیل کنیم. ولی جای هزار گونه افسوس است که شیطان سلطنت بر باطن ما پیدا کرده و مجامع قلب و مسامع باطن ما را تصرف نموده نمی‌گذارد فرموده حق و فرستاده‌های او و گفته‌های علما و مواعظ کتابهای الهی به گوش ما برسد. اکنون گوش ما گوش حیوانی دنیوی است و موعظه‌های حق از حدّ ظاهر و از گوش حیوانی ما به باطن نمی‌رسد. «إِنَّ فِي ذَلِكْ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ» (۹۱).

فصل یازدهم: حبّ دنیا باعث تشتّ خیال

به حسب فطرت و جبلت قلب به هر چه علاقه و محبت پیدا کرد، قبله توجّه آن همان محبوب است.

دل ما چون با حبّ دنیا آمیخته شده و مقصد و مقصودی جز تعمیر آن ندارد، ناچار این حبّ، مانع از فراغت قلب و حضور آن در محضر قدس شود و علاج این مرض مهلک و فساد خانمان سوز با علم و عمل نافع است.

اما علم نافع برای این مرض، تفکر در ثمرات و نتایج آن و مقایسه کردن بین آنها و

مضارّ و مهالك حاصله از آن است. نویسنده در شرح اربعین شرحی در این باب نگاشته و به قدر میسور در بیان آن به تفصیل پرداخته‌ام.

چون معلوم شد که حبّ دنیا مبدأ و منشأ تمام مفسد است، بر انسان عاقل علاقه مند به سعادت خود لازم است این درخت را از دل ریشه کن کند. طریق علاج عملی آن است که معامله به ضدّ کند: پس اگر به مال و منال علاقه دارد، با بسط ید و صدقات واجبه و مستحبّه ریشه آن را از دل بکند. یکی از نکات صدقات همین کم شدن علاقه به دنیاست، و لهذا مستحب است که انسان چیزی را که دوست می‌دارد و مورد علاقه اش هست صدقه دهد: «لَنْ تَأْكُلُوا الْبَرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» (۹۲).

اگر علاقه به فخر و تقدّم و ریاست و استطالت دارد، اعمال ضدّ آن را بکند و دماغ نفس اماره را به خاک بمالد تا اصلاح شود.

دنیا طوری است که هر چه [انسان] آن را بیشتر تعقیب کند و درصدد تحصیل آن باشد، علاقه اش به آن بیشتر شود و تأسّفش از فقدان آن روز افزون گردد، گویی انسان طالب چیزی است که به دست او نیست. گمان می‌کند طالب فلان حدّ از دنیاست، تا آن را ندارد در راه آن تحمّل مشاقّ می‌کند و خود را به مهالك می‌اندازد؛ همین که آن حدّ از دنیا را به دست آورد، برای او یک امر عادی می‌شود و عشق و علاقه اش مربوط می‌شود به چیز دیگری که بالاتر از

۱۰۱

آن است و خود را برای آن به زحمت و مشقّت می‌اندازد و هیچ گاه عشقش فرو ننشیند، بلکه هر دم روز افزون شود و زحمت و تعبش بیشتر گردد و این فطرت و جبلّت را هرگز وقوفی نیست. اشاره به بعض این مطالب در احادیث شریفه شده؛ چنانکه در کافی شریف از حضرت باقر العلوم علیه السلام روایت نموده که:

مَثَل حَرِيصٍ بِدُنْيَا مِثْلَ كَرَمِ اَبْرِيشَمٍ اَسْتِ كِهْ هِرْ چِهْ بِهْ دُورِ خُودِ اَنِّ رَا بِيَشْتَرِ مِي پِيچْدِ اَزْ خِلَاصِ شَدْنِ دُورْتَرِ شُودِ تَا اَنَكِهْ اَزْ اَنْدُوهْ بِمِيرْدِ. (۹۳)

و از حضرت صادق علیه السلام مروی است که «مثل دنیا مثل آب دریاست که هر چه انسان تشنه از آن بخورد تشنه تر گردد تا او را بکشد.»

تتمیم: اعراض دادن نفس از دنیا

پس، ای طالب حق و سالک الی الله، چون طائر خیال را رام نمودی و شیطان واهمه را به زنجیر کشیدی و خلع نعلین حبّ زن و فرزند و دیگر شئون دنیوی نمودی و با جذوه نار عشق فطره الهی مأنوس شدی و خود را خالی از موانع سیر دیدی و اسباب سفر را آماده کردی، از جای برخیز و از این بیت مظلّمه طبیعت و عبورگاه تنگ و تاریک دنیا هجرت کن و زنجیرها و سلسله‌های زمان را بگسلان و از این زندان خود را نجات ده و طائر قدس را به محفل انس پرواز ده.

تو را ز کنگره عرش می‌زنند صغیر

ندانمت که در این دامگه چه افتادست (۹۴)

پس، «عزم» خود را قوی کن و اراده خویش را محکم نما که بدون آن راهی را نتوان پیمود و به کمالی نتوان رسید. شیخ بزرگوار، شاه آبادی (۹۵) (روحی فداه) آن را مغز انسانیت تعبیر می‌کردند.

بلکه می‌توان گفت که یکی از نکات بزرگ تقوا و پرهیز از مشتهیات نفسانیه و ترک هواهای نفسانیه و ریاضات شرعیه و عبادات و مناسک الهیه، تقویت عزم و انقهار قوای ملکیه در تحت ملکوت نفس است.

مقاله ثانیه

مقصد اول: طهارت

فصل اول: بیان اجمالی ظهور

برای نماز غیر از این صورت حقیقتی و غیر از این ظاهر باطنی است؛ و همانطور که صورت آن را آداب و شرایط صوریه‌ای است، باطن آن را نیز آداب و شرایطی است که شخص سالک باید آنها را مراعات کند. اما آداب باطنیه و ظهور باطنی را ما به طور اجمال بیان می‌نماییم:

چون حقیقت نماز عروج به مقام قرب و وصول به مقام حضور حق (جلّ و علا) است، برای وصول به این مقصد بزرگ و غایت قصوی، طهاراتی لازم است که ماورای این طهارات است و خارهای این طریق و موانع این عروج، قذاراتی است که با اتّصاف سالک به یکی از آنها نتوان عروج به این معراج نمود و آنچه از قبیل این قذارات باشد موانع صلات و رجز شیطان است؛ و آنچه معین سالک است در سیر و از آداب حضور است شرایط این حقیقت است. بر سالک الی الله لازم است که در اوّل امر رفع موانع و قذارات کند تا اتّصاف به طهارت و حصول ظهور که از عالم نور است برای او میسر شود؛ و تا تطهیر جمیع قذارات ظاهریه و باطنیه و علنیه و سرّیه نشود، سالک را حظّی از محضر و حضور نخواهد بود.

پس، اوّلین مراتب قذارات، قذارات آلات و قوای ظاهریه نفس است به لوث معاصی و

۱۰۳

قذارات نافرمانی حضرت ولی النعم؛ و این دام صوری ظاهری ابلیس است و انسان تا در این دام مبتلاست، از فیض محضر و حصول قرب الهی محروم است. کسی گمان نکند که بدون تطهیر ظاهر مملکت انسانیت می‌توان به مقام حقیقت انسانیت نایل شود یا می‌تواند تطهیر باطن قلب نماید، [که] این غروری است شیطانی و از حیل‌های بزرگ ابلیس است؛ زیرا کدورات و ظلمتهای قلبی با معاصی، که غلبه طبیعت بر روحانیت است، افزوده می‌شود؛ و تا سالک فتح مملکت ظاهر نکند، از فتوحات باطنیه - که مقصد بزرگ است - بکلی محروم است و راهی به سعادت برای او گشوده نگردد. پس یکی از موانع بزرگ این سلوک، قذارات معاصی است که با

آب پاک و پاکیزه توبه نصوح باید آن را تطهیر کرد.

تمام قوای ظاهریه و باطنیه را که حق تعالی به ما عنایت فرموده و از عالم غیب نازل نموده اماناتی است الهی که طاهر از جمیع قذارات و پاک و پاکیزه بوده بلکه متنور به نور فطره الهی، و از ظلمت و کدورت تصرف ابلیس دور بوده؛ و چون در ظلمتکده عالم طبیعت نازل دست تصرف شیطان واهمه و خیانت ابلیس به آنها دراز شده، از طهارت اصلیه و فطرات اولیه بیرون آمده و به انواع قذارات و ارجاس شیطنیه آلوده گردیده است.

پس اگر سالک الی الله باتمسک به ذیل عنایت ولی الله دست تصرف شیطان را دور نمود و مملکت ظاهر را طاهر کرد و امانات الهیه را چنانکه تحویل گرفته بود رد نمود، خیانت به امانت ننموده؛ و اگر کرده بود، مورد غفران و ستاریت شود و از جهت ظاهر آسوده خاطر شود و به تخلیه باطن از ارجاس اخلاق فاسده قیام کند.

این مرتبه دوم از قذارات است؛ که فسادش بیشتر و علاجش صعبت است و اهمیتش در نزد اصحاب ارتیاض بیشتر؛ زیرا تا خلق باطنی نفس فاسد و قذارات معنوی به آن احاطه نموده، لایق مقام قدس و خلوت انس نشود، بلکه مبدأ فساد مملکت ظاهر نفس، اخلاق فاسده و ملکات خبیثه آن است. تا سالک تبدیل ملکات سیئه را به ملکات حسنه نماید، از شرور اعمال مأمون نیست؛ و اگر به توبه موفق شود، استقامت آن میسر نمی شود.

پس، تطهیر ظاهر نیز متوقف به تطهیر باطن است؛ علاوه بر آنکه خود قذارات باطنیه موجب حرمان از سعادت و منشأ جهنم اخلاق، که به گفته اهل معرفت بالاتر و

۱۰۴

سوزنده تر است از جهنم اعمال، می باشد. اشاره به این معنی در اختیار اهل بیت عصمت بسیار است.

پس، سالک الی الله را این طهارت نیز لازم است و پس از آنکه لوث اخلاق فاسده را با آب طاهر پاکیزه علم نافع و ارتیاض شرعی صالح از لوح نفس شست و شو نمود،

باید اشتغال پیدا کند به تطهیر قلب، که ام القری و به صلاح آن همه ممالک صالح، و به فساد آن همه فاسد می شوند.

قذارت عالم قلب مبدأ تمام قذارات است و آن عبارت از تعلق به غیر حق و توجه به خود و عالم است و منشأ آن حبّ دنیا، که بالاترین خطاهاست، و حبّ نفس، مادر همه امراض، است و تا ریشه این مَحَبَّت در قلب سالک است، از مَحَبَّة الله اثری در آن حاصل نشود و راهی به سر منزل مقصد و مقصود پیدا نمی کند و تا سالک را بقایایی از این مَحَبَّت در قلب است، سیر او الی الله نیست بلکه الی النفس و الی الدنیا و الی شیطان است. پس، تطهیر از حبّ نفس و دنیا اوّل مرتبه تطهیر سلوک الی الله است حقیقتاً؛ چون قبل از این تطهیر سلوک الی الله نیست و به مسامحه گفته شود سالک و سلوک. پس از این منزل، منازلی است و ما در پشت سورها و حجابهای ضخیم واقعیم و آنها را جزء یافته ها گمان می کنیم.

بالاترین قذارات معنویه، که تطهیر آن را با هفت دریا نتوان نمود و انبیاء عظام علیهم السلام را عاجز نمود، قذارت جهل مرکب است که منشأ داء عُضال انکار مقامات اهل الله و ارباب معرفت است و مبدأ سوء ظنّ به اصحاب قلوب است. تا انسان به لوث این قذارت آلوده است، قدمی به سوی معارف نخواهد برداشت؛ بلکه بسا باشد که این کدورت نور فطرت را، که چراغ راه هدایت است، خاموش کند و آتش عشق را که براق عروج به مقامات است فرو نشاند و منطفی کند و انسان را در ارض طبیعت، مخدّد نماید.

پس، بر انسان لازم است که با تفکر در حال انبیا و اولیای کَمَل (صلوات الله علیهم) و تذکر مقامات آنها، این قذارت را از باطن قلب شستشو دهد؛ و در هر حدّی که هست به آن حدّ قانع نشود، که این وقوف در حدود و قناعت از معارف از تلبیسات بزرگ ابلیس و نفس اماره است، نَعُوذُ بِاللّهِ مِنْهُمَا.

فصل دوم: مراتب طهور

انسان تا در عالم طبیعت است، در تحت تصرفات جنود الهیه و جنود ابلیسیه است. جنود الهیه جنود رحمت و سلامت و سعادت و نور و طهارت و کمال است؛ و جنود ابلیس در مقابل آنهاست و چون جهات ربوییه غلبه بر جهات ابلیسیه دارد، در بدو فطرت انسان را نورانیت و سلامت و سعادت است فطری الهی؛ و تا انسان در این عالم است با قدم اختیار می تواند خود را در تحت تصرف یکی از آن دو قرار دهد.

اگر نور فطرت به قذارات صوریه و معنویه آلوده شد، به مقدار آلودگی از بساط قرب و حضرت انس مهجور گردد تا آنجا رسد که نور فطرت بکلی منطفی گردد و مملکت یکسره مملکت شیطانی شود و ظاهر و باطن و سر و عین او در تصرف شیطان آید. پس، شیطان قلب و سمع و بصر و دست و پای او شود و جمیع اعضای او شیطانی شود و اگر کسی - و العیاذ بالله - بدین مقام رسید، شقی مطلق شود و روی سعادت هرگز نبیند. بین این دو مرتبه مقامات و مراتبی است که جز حق تعالی کس نتواند احصاء آنها را کند و هر کس به افق نبوت نزدیک باشد، از اصحاب یمین است؛ و هر کس به افق شیطنت نزدیک است، از اصحاب یسار است.

پس از آلودگی فطرت، تطهیر آن ممکن است. تا انسان در این نشئه است، خروج از تصرف شیطان برای او مقدور و میسر و وارد شدن در حزب ملائکه الله، که جنود رحمانی الهی هستند، میسر است و حقیقت جهاد نفس، که - به فرموده حضرت رسول صلی الله علیه و آله - از جهاد اعداء دین افضل است و آن جهاد اکبر است. (۹۶) همان خارج شدن از تصرف جنود ابلیس و وارد شدن در تحت تصرف جنود الله است. پس، اول مرتبه طهارت متسنن شدن به سنن الهیه و مؤتمن شدن به اوامر حق است. مرتبه دوم، متحلی شدن به فضائل اخلاق و فواضل ملکات است. مرتبه سوم، طهور قلبی است؛ که آن عبارت است از تسلیم نمودن قلب را به حق. پس

از این تسلیم، قلب نورانی شود، بلکه خود از عالم نور و درجات نور الهی گردد، و نورانیت قلب به دیگر اعضا و جوارح و قوای باطنه سرایت کند و تمام مملکت نور و نور علی نور شود.

فصل سوم: [شرح مرتبه اول] طهور

آن یا آب است، و آن در این باب اصل است، یا «ارض» است. انسان سالک را به طریق کلی دو طریق است برای وصول به مقصد اعلی و مقام قرب ربوبیت: یکی از آن دو، که مقام اولیت و اصالت دارد، سیر الی الله است به توجه به مقام رحمت مطلقه و خصوصاً رحمت رحیمیه که رحمتی است که هر موجودی را به کمال لایق خود می‌رساند و از شعب و مظاهر رحمت رحیمیه بعث انبیا و رسل (صلوات الله علیهم) است که هادیان سُبُل و دستگیر بازماندگانند؛ بلکه در نظر اهل معرفت و اصحاب قلوب، دار تحقّق صورت رحمت الهیه است، و خلائق دائماً مستغرق بحار رحمت حقّند و از آن استفاده نمی‌کنند.

این کتاب بزرگ الهی، که از عالم غیب الهی و قرب ربوبی نازل شده و برای استفاده ما مهجوران و خلاص ما زندانیان سجن طبیعت و مغلولان زنجیرهای پیچ در پیچ هوای نفس و آمال به صورت لفظ و کلام در آمده، از بزرگترین مظاهر رحمت مطلقه الهیه است که ما کور و کرها از آن به هیچ وجه استفاده نکردیم و نمی‌کنیم. آن رسول ختمی و ولی مطلق گرامی که از محضر قدس ربوبی و محفل قرب و انس الهی به این سر منزل غربت و وحشت قدم رنجه فرموده و گرفتار معاشرت و مراودت با ابوجهل‌ها و بدتر از آنها گردیده و ناله «لَیْغَانُ عَلٰی قَلْبِی» (۹۷) اش دل اهل معرفت و ولایت را محترق کرده و می‌کند، رحمت واسعه و کرامت مطلقه الهیه است که آمدن در این کلبه اش برای رحمت موجودات سکنه عالم اسفل ادنی است و بیرون بردن آنهاست از این دار وحشت و غربت، چون کبوتر مطوّقه که برای نجات رفقا خود را به دام بلا

اندازد) ۹۸.

سالک الی الله باید تطهیر با آب رحمت را صورت استفاده از رحمت نازل الهیه بداند و تا استفاده از رحمت برای او میسر است، قیام به امر نماید؛ و چون دستش از آن به واسطه قصور ذاتی یا تقصیر کوتاه شد و فاقد آب رحمت شد، چاره‌ای ندارد جز توجّه به ذلّ و

۱۰۷

مسکنت و فقر و فاقه خود و چون ذلّت عبودیت خود را نصب العین نمود و متوجّه به اضطراب و فقر و امکان ذاتی خود شد و از تعزّز و غرور و خودخواهی بیرون آمد، بابتی از رحمت به روی او گشاده گردد و تراب احد الطهورین (۹۹) گردد و مورد ترحم و تلطّف حق گردد. هر چه این نظر، یعنی نظر به ذلّت خود، در انسان قوّت گیرد، مورد رحمت بیشتر گردد و اگر بخواهد به قدم اعتماد به خود و عمل خود این راه را طی کند، هلاک شود؛ چه که ممکن است از او دستگیری نشود؛ چون طفلی که تا خود به جسارت راه رود و به قدم خود مغرور شود و به قوّت خود اعتماد کند، مورد عنایت پدر نشود و او را به خود واگذار کند و چون اضطراب و عجز خود را به پیشگاه پدر مهربان عرضه دارد و از اعتماد به خود و قوّت خود یکسره خارج شود، مورد عنایت پدر گردد و او را دستگیری کند، بلکه او را در آغوش کشد و با قدم خود او را راه برد. پس بهتر آن است که سالک الی الله پای سلوک خود را بشکند و از اعتماد به خود و ارتیاض و عمل خود یکسره برائت جوید و از خود و قدرت و قوّت خود فانی شود و فنا و اضطراب خود را همیشه در نظر گیرد تا مورد عنایت شود و راه صد ساله را با جذب ربوبیت یک شبه طی نماید، و لسان باطن و حالش در محضر قدس ربوبیت با عجز و نیاز عرض کند: «أَمَّنْ يَجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ» (۱۰۰).

فصل چهارم: شمه‌ای از آداب وضو به حسب باطن

من ذلك ما ورد عن الرضا عليه السلام:

إِنَّمَا أَمْرٌ بِالْوُضُوءِ لِيَكُونَ الْعَبْدُ طَاهِرًا إِذَا قَامَ بَيْنَ يَدَيِ الْجَبَّارِ وَعِنْدَ مُنَاجَاتِهِ إِيَّاهُ، مُطِيعًا لَهُ
فِيمَا أَمَرَهُ نَقِيًّا مِنَ الْأَذْنَانِ وَالنَّجَاسَةِ؛ مَعَ مَا فِيهِ مِنْ ذَهَابِ الْكَسَلِ وَطَرْدِ النُّعَاسِ وَتَرْكِيهِ
الْفُؤَادِ لِلْقِيَامِ بَيْنَ يَدَيِ الْجَبَّارِ وَإِنَّمَا وَجَبَ عَلَى الْوَجْهِ وَالْيَدَيْنِ وَالرَّأْسِ وَالرِّجْلَيْنِ، لِأَنَّ
الْعَبْدَ إِذَا قَامَ بَيْنَ يَدَيِ الْجَبَّارِ، فَإِنَّمَا يَنْكَشِفُ مِنْ جَوَارِحِهِ وَيُظْهِرُ مَا وَجَبَ فِيهِ الْوُضُوءُ؛ وَ
ذَلِكَ أَنَّهُ بَوَجْهِهِ يَسْجُدُ وَيَخْضَعُ، وَبِيَدَيْهِ يَسْأَلُ وَيَرْغَبُ وَيَرْهَبُ وَيَتَبَتَّلُ وَبِرَأْسِهِ يَسْتَقْبِلُهُ فِي
رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ، وَبِرِجْلَيْهِ يَقُومُ وَيَقْعُدُ. ... (۱۰۱)

۱۰۸

اهل معرفت و اصحاب سلوک را متنبه نمود به اینکه در محضر مقدس حق (جل و علا)
ایستادن و مناجات با قاضی الحاجات نمودن را آدابی است که باید منظور شود؛ حتی با
قذارات صوریه و کثافات ظاهریه و کسالت چشم ظاهر نیز نباید در آن محضر رفت؛
چه جای آنکه دل معدن کثافات باشد و قلب مبتلای به قاذورات معنویه که اصل همه
قذارات است باشد. با آنکه در روایت است که «خدای تعالی نظر نمی کند به صورتهای
شما بلکه نظر می فرماید به قلبهای شما» (۱۰۲) و با آنکه با آنچه انسان به حق تعالی
توجه می کند و آنچه از عوالم خلقیه لایق نظر به کبریای عظمت و جلال است قلب
است و دیگر جوارح و اعضا را از آن حظ و نصیبی نیست، مع ذلك طهارت صوریه و
نظافت ظاهریه را نیز اهمال ننموده اند: صورت طهارت را برای صورت انسان مقرر
فرمودند، و باطن آن را برای باطن او.

از آنکه تزکیه قلب را در این حدیث شریف از فوائد وضو قرار داده، معلوم شود که
برای وضو باطنی است که به آن تزکیه باطن شود؛ و نیز رابطه ما بین ظاهر و باطن و
شهادت و غیب معلوم شود؛ و نیز استفاده شود که ظهور ظاهری و وضوء صوری از
عبادات است و اطاعت رب است، از این جهت ظهور ظاهر موجب ظهور باطن گردد،
و از طهارت صوری تزکیه فؤاد حاصل شود.

بالجمله، سالک الی الله باید در وقت وضو متوجّه شود به اینکه می خواهد متوجّه محضر مقدّس حضرت کبریا شود؛ و با این احوال قلوب که او راست، لیاقت محضر ندارد، بلکه شاید مطرود از درگاه عزّ ربوبیت شود؛ پس، دامن همّت به کمر زند که طهارت ظاهری را به باطن سرایت دهد و قلب خود را، که مورد نظر حق، بلکه منزلگاه حضرت قدس است، از غیر حق تطهیر کند و تفرعن خود و خودیت را، که اصل اصول قذارات است، از سر بیفکند تا لایق مقام مقدّس شود.

حاصل فرموده آن جناب آن است که چون این اعضا را دخالت است در عبودیت حق، از این جهت تطهیر آنها لازم شده است. پس از آن، چیزهایی که از آنها ظاهر شود بیان فرمودند و راه اعتبار و استفاده را برای اهلش باز نمودند و اهل معارف را به اسرار آن آشنا فرمودند به

۱۰۹

اینکه آنچه محل ظهور عبودیت است در محضر مبارک حق باید طاهر و پاکیزه باشد و اعضا و جوارح ظاهریه، که حظّ ناقصی از آن معانی دارند، بی طهارت لایق مقام نیستند؛ با آنکه خضوع از صفات وجه بالحقیقه نیست و سؤال و رغبت و رهبت و تبّتل و استقبال هیچ یک از شؤون اعضای حسیّه نیستند، ولی چون این اعضا مظاهر آنهاست تطهیر آنها لازم آمد.

پس، تطهیر قلب که محل حقیقی عبودیت و مرکز واقعی این معانی است تطهیرش لازمتر است؛ و بدون تطهیر آن اگر با هفت دریا اعضاء صوریه را شستشو نمایند، تطهیر نشود و لیاقت مقام پیدا نکند، بلکه شیطان را در آن تصرّف باشد و از درگاه عزّت مطرود گردد.

تطهیر اعضای ظاهریه «ظلم» طهارات قلبیه و روحیه است برای کمال، و دستور و «وسیله» آنهاست برای اهل سلوک. انسان تا در حجاب تعین اعضا و طهارات آنهاست و در آن حدّ واقف است، از اهل سلوک نیست و در خطیئه باقی مانده؛ و چون اشتغال به مراتب

طهارات ظاهریه و باطنیه پیدا کرد و طهارات صوریه قشریه را وسیله طهارات معنویه لبیه قرار داد و در جمیع عبادات و مناسک حظوظ قلبیه آنها را نیز ملحوظ داشت و از آنها برخوردار شد بلکه جهات باطنیه را بیشتر اهمیت داد و مقصد اعلاّی مهمّ دانست، داخل در باب سلوک راه انسانیت شده؛ چنانکه فرماید: «وَطَهَّرْ قَلْبَكَ بِالتَّقْوَى وَالْيَقِينِ عِنْدَ طَهَارَةِ جَوَارِحِكَ بِالْمَاءِ» (۱۰۳).

پس، انسان سالک را اوّل سلوک علمی لازم است که به برکت اهل ذکر (سلام الله علیهم) مراتب عبادات را تشخیص داده و عبادات صوریه را نازله عبادات قلبیه و روحیه بدانند؛ و پس از آن شروع [کند] به سلوک عملی، که حقیقت سلوک است.

فصل پنجم: پاره‌ای از آداب باطنیه از ازاله نجاست

ازاله حدث خروج از اُنیت و انانیت است، و تا عبد را بقایایی از خویش باقی است، محدث به حدث اکبر است و عابد و معبود در او شیطان و نفس است و منازل سیر اهل طریقت و سلوک، اگر برای وصول به مقامات است و حصول معارج و مدارج است، از تصرف نفس و شیطان خارج نیست.

۱۱۰

پس، حدث از قذارات معنویه است و تطهیر از آن نیز از امور غیبیه باطنیه است و نور است؛ لکن وضو نور محدود است و غسل نور مطلق است و «أَيُّ وَضُوءٍ أَنْقَى مِنَ الْغُسْلِ» (۱۰۴) و اما ازاله خَبَث و نجاسات ظاهریه را این مکان است، زیرا آن تنظیف صوری و تطهیر ظاهری است و آداب قلبیه آن، آن است که بنده سالک که اراده حضور به محضر حق دارد بداند که با رجز شیطان و رجس آن خبیث، در محضر حق نتوان راه یافت و تا خروج از امّهات مذامّ اخلاقی که مبدأ فساد مدینه فاضله انسانیه است و منشأ خطیئات ظاهریه و باطنیه است دست ندهد، راهی به مقصد پیدا نکند و طریقی به مقصود نیابد.

شیطان که مجاور عالم قدس و در سلک کروبیین به شمار می‌رفت، آخر الأمر به واسطه ملکات خبیثه از مقام مقربین در گاه تبعیدش و به ندای «فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ» (۱۰۵) مرجومش نمودند. پس، ما بازماندگان از کاروان عالم غیب و فرورفتگان در چاه عمیق طبیعت و مردودان به اسفل السافلین چطور می‌توانیم با دارا بودن ملکات خبیثه شیطانیه لایق محضر قدس گردیم و مجاور روحانین و رفیق مقربین شویم. شیطان خودبینی کرد و ناریت خود را دید و «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ» (۱۰۶) گفت؛ این اعجاب به نفس موجب خودپرستی و تکبر شد و از آدم علیه السلام تحقیر و توهین کرد و «خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (۱۰۷) گفت و قیاس غلط باطل نمود؛ خوبی آدم و کمال روحانیت او را ندید، و ظاهر آدم و مقام طینیت و ترابیت او را دید، و از خود مقام ناریت را دید و از شرک خودخواهی و خودبینی خویش غفلت نمود. حبّ نفس پرده رؤیت نقص و حجاب شهود عیوبش شد، و این خودبینی و خودخواهی اسباب خودپرستی و تکبر و خودنمایی و ریا و خودرایی و عصیان شد و از معراج قدس به تیه ظلمت خانه طبیعت تبعید شد.

اهل حقیقت از آنچه ذکر شد پی می‌برند به یک نکته دانستنی و مطلب مهم، که جهل به آن سرمنشأ بسیاری از ضلالتهاست و بر هیچ طالب حق جهل آن روا نباشد و غفلت از آن جایز

۱۱۱

نیست، و آن اینکه شخص سالک و طالب حق، باید خود را از افراط و تفریط بعضی از جهله اهل تصوّف و بعضی غفله اهل ظاهر مبراً کند تا سیر الی الله برای او ممکن شود. حق آن است که هر دو طایفه قدری از حد تجاوز نمودند و افراط و تفریط کردند. ما در رساله سرّ الصلاة در این موضوع اشاره نمودیم، و در این مقام نیز حدّ اعتدال را که صراط مستقیم است می‌نمایانیم.

بالجمله، اخراج مملکت ظاهر را از موطن عبودیت و سر خود نمودن آن، از غایت

جهل از مقامات اهل معرفت است؛ و از تسویلات شیطان رجیم است که هر طایفه را به طریقی از حق تعالی باز دارد؛ چنانکه انکار مقامات و سدّ طریق معارف که قرّة العین اولیاء خدا علیهم السلام، و تحدید نمودن شرایع الهیه را به ظاهر، که حظّ دنیا و ملک نفس و مقام حیوانیت آن است، و غفلت از اسرار و آداب باطنیه عبادات که موجب تطهیر سرّ و تعمیر قلب و ترقّی باطن است، از غایت جهالت و غفلت است و هر یک از این دو طایفه از طریق سعادت و صراط مستقیم انسانیت دور و از مقامات اهل معارف مهجورند. عارف بالله و عالم به مقامات باید همه حقوق باطنیه و ظاهریه را مراعات کند و هر صاحب حقّی را به حقّ و حظّ خود برساند، و از غلوّ و تقصیر و افراط و تفریط خود را تطهیر کند.

انسان سالک در جمیع احوال و از همه امور حظوظ سلوکی خود را باید استفاده کند. پس، چون حطام دنیا و لذائذ عالم ملک را رو به زوال و تغیر و عواقب امر آنها را فساد و افول دید، به راحتی از آنها اعراض و از اشتغال و جمع آنها قلب خود را فارغ کند و مستنکف شود از آنها چنانکه از قذارات استنکاف کند.

باطن عالم طبیعت قذارت است؛ و تعبیر قذارت در نوم - که بابی از مکاشفه است - دنیا و مال است؛ و در مکاشفه علویه علیه السلام دنیا جیفه و مردار است. (۱۰۸)

پس مؤمن همانطور که از اثقال و فضولات طبیعت خود را فارغ کند و مدینه طبیعیه را از اذیت آن راحت کند، قلب را از تعلق و اشتغال به آن مستریح کند و ثقل حبّ دنیا و جاه را از دل بردارد و مدینه فاضله روحانیه را از آن فارغ و راحت کند و تفکر کند در اینکه اشتغال به دنیا

۱۱۲

نفس شریف را چگونه پس از چند ساعت ذلیل و خوار کند و او را محتاج به بدترین و فزیحترین حالات کند، بفهمد که اشتغال قلبی به عالم پس از چندی که پرده ملک برداشته شد و حجاب طبیعت مرتفع گردید، انسان را ذلیل و خوار کند و به حساب و

عقاب گرفتار کند و بداند که تمسک به تقوا و قناعت موجب راحتی دو دنیاست؛ و راحتی در آن است که دنیا را خوار و ناچیز شمارد و از آن لذت و تمتع نبرد؛ و چنانکه خود را از نجاسات صوریه پاکیزه کرد، از نجاسات حرام و شبهه نیز پاکیزه نماید؛ و چون خود را شناخت و ذلّ احتیاج خود را دریافت، باب کبر و بزرگی را بر خود فرو بندد و از سرکشی و گناه فرار نماید، و بر خود در فروتنی و ندامت و خجالت را مفتوح کند و جدّ و جهد در فرمانبرداری حق و دوری از نافرمانی کند تا با نیکویی و خوبی به حق رجوع کند و با پاکیزگی و صفای نفس متقرّب به مقام قدس شود؛ و خود به نفس خود خویش را در زندان خوف و صبر و نگاهداری از خواهشهای نفسانی مسجون کند تا از زندان عذاب الهی در امان باشد و به دار قرار حق در پناه ذات مقدّسش ملحق گردد، و در این حال طعم رضای حق را بچشد. این غایت آمال اهل سلوک است و غیر آن را ارزشی نیست.

مقصد دوم: شمه‌ای از آداب لباس

اشاره

نفس ناطقه انسانیه دارای نشئاتی است که عمده آن به طریق کلی سه نشئه است: اوّل، نشئه ملکیه دنیاویّه ظاهره، که مظهر آن حواسّ ظاهره، و قشر ادنای آن بدن مُلکیه است.

دوم، نشئه برزخیه متوسطه، که مظهر آن، حواسّ باطنه و بدن برزخی و قالب مثالی است.

سوم، نشئه غیبیه باطنیه است که مظهر آن، قلب و شؤون قلبیه است. نسبت به هر یک از این مراتب به دیگری نسبت ظاهریّت و باطنیت و جلوه و متجلیّ است؛ و از این جهت است که آثار و خواصّ و انفعالات هر مرتبه‌ای به مرتبه دیگر سرایت می‌کند؛ چنانکه اگر مثلاً حاسّه بصری چیزی را ادراک کند، از آن اثری در

حسّ بصر برزخی واقع شود به مناسبت آن نشئه؛ و از آن اثری در بصر قلبی باطنی واقع شود به مناسبت آن نشئه.

۱۱۳

و همین طور آثار قلبیه در دو نشئه دیگر نیز ظاهر گردد. این مطلب علاوه بر آنکه مطابق برهان قوی متین است مطابق با وجدان نیز هست. از این جهت است که جمیع آداب صوریه شرعیه را در باطن اثر بلکه آثاری است؛ و هر یک از اخلاق جمیله را، که از حظوظ مقام برزخیت نفس است، نیز در ظاهر و باطن آثاری است؛ و هر یک از معارف الهیه و عقاید حقّه را در دو نشئه برزخیه و ظاهره آثاری است. مثلاً، ایمان به اینکه متصرف در مملکت وجود و عوالم غیب و شهود حق تعالی است و دیگر موجودات را تصرفی نیست مگر تصرف اذنی ظلی، موجب بسیاری از کمالات نفسانیه و اخلاق فاضله انسانیه گردد، مثل توکل و اعتماد به حق و قطع طمع از مخلوق که ام الکمالات است؛ و موجب بسیاری از اعمال صالحه و افعال حسنه و ترک بسیاری از قبایح شود و همین طور سایر معارف که تعداد هر یک و تأثیرات آن از حوصله این اوراق و قلم شکسته نویسنده خارج است، و محتاج به تحریر کتابی ضخیم است که از قلم توانای اهل معرفتی یا از نفس گرم اهل حالی فراهم شود: «دست ما کوتاه و خرما بر نخیل». (۱۰۹)

همین طور مثلاً خلق رضا، که یکی از اخلاق کمالیه انسانیه است، در تصفیه و تجلیه نفس تأثیرات بسیاری دارد که قلب را مورد تجلیات خاصّه الهیه قرار می دهد و ایمان را به کمال ایمان، ترقّی دهد؛ و در ملک بدن و آثار و افعال صوریه که شاخ و برگ است تأثیرات غریبی دارد: سمع و بصر و دیگر قوا و اعضا را الهی کند و سرّ «کُنْتُ سَمْعُهُ وَبَصَرُهُ» (۱۱۰) را تا اندازه ای ظاهر گرداند و چنانکه آن مراتب را در ظاهر تأثیر بلکه تأثیرات است، هیأت ظاهر و جمیع حرکات و سکانات عادیه و غیر عادیه و تمام تروک و افعال را در آنها نیز تأثیراتی است پس عجیب، که گاه شود که با یک نظر از روی

حقارت به یکی از بندگان خدا سالک را از اوج اعلیٰ به اسفل سافلین پرتاب کند و جبران آن را به سالهای دراز نتواند بنماید.

چون قلبهای بیچاره ما ضعیف و ناتوان است و چون بید مجنون از نسیم ملایمی به لرزه در آید و حال سکونت خود را از دست بدهد، پس لازم است که حتی در امور عادی، که یکی از آنها اتخاذ لباس است، ملاحظه حالات قلبیه نموده، نگاهداری قلب کنیم و چون نفس و

۱۱۴

شیطان را دامهایی بس محکم و تسویلاتی بس دقیق است که احاطه به آن از طاقت ما خارج است، ناچار تا اندازه قدرت و نطاق وسع خود در مقابل آنها قیام و از حق تعالی در همه حالات طلب توفیق و تأیید نماییم.

پس، گوئیم که پس از آنکه واضح شد که باطن را در ظاهر و ظاهر را در باطن تأثیر است، انسان طالب حق و ترقی روحانی باید در انتخاب ماده و هیأت لباس آنچه را که در روح تأثیر بد دارد و قلب را از استقامت خارج و از حق غافل می کند و وجهه روح را دنیایی می نماید احتراز کند. گمان نشود که تسویل شیطان و تدلیس نفس اماره فقط در لباس فاخر زیبا و تجمل و تزیین است، بلکه گاه شود که انسان را به واسطه لباس مندرس و بی ارزش از درجه اعتبار ساقط نماید؛ و از این جهت انسان باید از لباس شهرت، بلکه مطلق مشی بر خلاف معمول و متعارف، احتراز نماید. چنانکه از لباسهای فاخر که ماده و جنس و هیأت آن جالب توجه است باید احتراز کند؛ زیرا قلب ما بسیار ضعیف و سخت بی ثبات است، به مجرد فی الجمله امتیاز و تعینی می لغزد و از اعتدال منحرف می شود. چه بسا باشد انسان بیچاره ضعیفی که از تمام مراحل شرف و انسانیت و عزت نفس و کمال آدمیت عاری و بری است به واسطه دو سه زرع پارچه ابریشمی و یا پشمی که در برش و دوخت آن تقلید از اجانب کرده یا آنکه با چندین ننگ و شرف فروشی آن را تحصیل نموده بر بندگان خدا به نظر حقارت و کبر و ناز نگاه [کند] و

هیچ موجودی را به چیزی نشمرد؛ و این نیست جز از کمال ضعف نفس و کوچکی ظرفیت که فضلات کرم و لباس گوسفند را مایه اعتبار و شرف خود پندارد. ای بیچاره انسان، چقدر مخلوق ضعیف بی مایه‌ای هستی؛ تو باید فخر عالم امکان و خلاصه کون و مکان باشی؛ تو آدم زاده‌ای؛ تو خلیفه زاده‌ای؛ باید از آیات باهرات باشی «تو را ز کنگره عرش می‌زنند صغیر».» (۱۱۱)

بدبخت ناخلف، ملبوسات حیوانات بیچاره را غصب نمودی و با آن افتخار می‌کنی؛ این افتخار از کرم ابریشم و گوسفند و شتر و سنجاب و روباه است، چرا با لباس دیگران فخر می‌کنی و با افتخار دیگران ناز و تکبر می‌نمایی.

۱۱۵

بالجمله، همان طور که ماده و جنس لباس و پر قیمت و پر زینت بودن آن را در نفوس تأثیر است، از این جهت حضرت امیر فرموده: «کسی که لباس عالی بپوشد لابد است از تکبر و لابد است برای متکبر آتش» (۱۱۲).

در هیأت و طرز برش و دوخت آن آثاری است؛ که گاه شود که انسان به واسطه آنکه لباس خود را شبیه به اجانب نموده، عصبیت جاهلانه پیدا کند نسبت به آنها و از دوستان خدا و رسول منزجر و متنفر گردد و دشمنان آنها محبوب او گردد. از این جهت است که به حسب روایت، که از حضرت صادق وارد است، خدای تبارک و تعالی به یکی از انبیا وحی فرموده که

به مؤمنین بگو نپوشید لباس اعدای مرا، و نخورید همچون دشمنان من، و مشی نکنید همچون دشمنان من، تا دشمن من شوید چنانکه آنها دشمن منند. (۱۱۳)

همان طور که لباسهای خیلی فاخر را در نفوس تأثیر است، لباسهای خیلی پست را چه در ماده و جنس و چه در هیأت و شکل در نفوس تأثیر است؛ و چه بسا باشد که فساد این به مراتب بالاتر از آن لباسهای فاخر باشد؛ زیرا نفس را مکایدی است بسیار دقیق، همین که خود را از نوع ممتاز دید به اینکه خود لباس خشن و کرباس پوشیده و

دیگران لباسهای نرم و لطیف پوشیدند، از معایب خود به واسطه حبّ به خود غفلت می‌کند؛ و این امر عرضی غیر مربوط به خود را مایه افتخار شمارد؛ و بسا باشد که به خود اعجاب کند و تکبر بر بندگان خدا کند و سایرین را از ساحت قدس حق دور داند و خود را از مقربین و خلص عباد الله داند؛ و چه بسا مبتلا به ریا و دیگر مفاسد بزرگ شود. بیچاره از همه مراتب معرفت و تقوا و کمالات نفسانیه به لباس خشن و ژنده پوشی قناعت نموده، و از هزاران عیب خود که بزرگترین آنها همین است که از سوء تأثیر این لباس پیدا شده غافل است، و خود را که از اولیای شیطان است اهل الله محسوب دارد و بندگان خدا را ناچیز و بی ارزش داند. همین طور بسا باشد که هیأت و طرز لباس انسان را مبتلا به مفاسد کند، چنانکه طوری لباس را ترتیب دهد که به زهد و قدس مشهور شود.

بالجمله، لباس شهرت، چه در جانب افراط یا در جانب تفریط، از اموری است که

قلوب

۱۱۶

ضعیفه را متزلزل و از مکارم اخلاق منخلع می‌نماید و موجب عجب و ریا و کبر و افتخار شود که هر یک از آنها از امّهاتِ رذائلِ نفسانیه بلکه موجب رکون به دنیا و دلبستگی به آن گردد که آن رأس کل خطیئات و سرچشمه جمیع قبایح است. در احادیث نیز اشاره به بسیاری از امور مذکور گردیده؛ چنانکه در کافی شریف از حضرت صادق نقل کند که فرمود: «خدای تعالی خشناک می‌باشد به شهرت لباس» (۱۱۴). هم از آن حضرت نقل نموده که فرمود: «شهرت، خوب و بدش، در آتش است» (۱۱۵). هم از آن حضرت منقول است که «خداوند از دو شهرت خشناک می‌شود: یکی شهرت لباس، و یکی شهرت نماز» (۱۱۶) و از رسول خدا صلی الله علیه و آله حدیث شده که فرمود: «کسی که در دنیا لباس شهرت بپوشد، خداوند در آخرت لباس ذلّت به او می‌پوشاند» (۱۱۷).

مقام دوم: پاره‌ای از آداب لباس مصلی

باب اوّل: سرّ طهارت لباس

نماز مقام عروج به مقام قرب و حضور در محضر انس است؛ و سالک را مراعات آداب حضور در محضر مقدّس ملک الملوک لازم است.

پس، در ادب حضور بسی خطرات است که سالک نباید از آن لحظه‌ای غفلت کند و طهارت لباس را، که ساتر قشر بلکه قشر قشر است، باید وسیله طهارت لباسهای باطنی قرار دهد؛ و بداند که چنانکه این لباس صوری ساتر و لباس بدن مُلکی است، خود بدن ساتر بدن برزخی [است]؛ و بدن برزخی الآن موجود است ولی در ستر و حجاب بدن دنیایی است و این بدن ساتر اوست؛ و بدن برزخی ساتر و لباس و حجاب نفس است؛ و آن ساتر قلب است؛ و قلب ساتر روح است؛ و روح ساتر سرّ است؛ و آن ساتر لطیفه خفیه است، الی غیر ذلک از مراتب. هر مرتبه نازله ساتر مرتبه عالیّه است. جمیع این مراتب گرچه در خلص اهل الله

۱۱۷

موجود و دیگران از آنها محرومند، ولی بعضی از آن مراتب را چون همه دارند لهذا اشاره به همان می‌شود.

پس، باید دانست که چنانکه صورت نماز به طهارت لباس و بدن محقّق نشود و قذارت که رجز شیطان و مبعّد محضر رحمان است از موانع ورود در محضر است و مصلی را با لباس و بدن آلوده به رجز شیطان از محضر قدس تبعید و به مقام انس بار ندهند، قذارات معاصی و نافرمانی حق که از تصرّفات شیطان و از رجز و قاذورات آن پلید است از موانع ورود در محضر است.

پس متلبّس به معاصی، تنجیس ساتر بدن برزخی نموده و با این قذارت نتواند به محضر حق وارد شود؛ و تطهیر این لباس از شرایط تحقّق و صحت نماز باطنی است. انسان تا

در حجاب دنیا است، از آن بدن غیبی و طهارت و قذارت لباس آن و شرطیت طهارت و مانعیت قذارت در آن اطلاعی ندارد؛ روزی که از این حجاب بیرون آمد و سلطنت باطن و یوم الجمع بساط تفرقه ظاهر را در هم پیچید و شمس حقیقت از وراء حجب مظلومه دنیایی طالع گردید و چشم باطن ملکوتی باز و چشم حیوانی ملکی بسته شد، با عین بصیرت دریابد که تا آخر امر نماز او طهارت نداشته و مبتلای به هزاران موانع بوده که هر یک از آنها برای تبعید از محضر مقدّس حق، سببی مستقل بودند و هزاران افسوس که در آن روز راهی برای جبران و حیل‌ای برای انسان نیست و فقط چیزی که می‌ماند حسرتها و ندامتهاست ندامتهایی که آخر ندارد، حسرتهاهایی که پایانش نیست «وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ» ۱۱۸).

چون لباس بدن باطنی را طهارت حاصل شد، طهارت خود بدن ملکوتی از رجز شیطان نیز لازم است و آن تطهیر از ارجاس اخلاق ذمیمه است، که هر یک تلویث باطن کند و انسان را از محضر دور و از بساط قرب حق مهجور نماید؛ و آنها نیز از رجز شیطان بعید از رحمت است. اصول و مبادی همه ذمائم خودبینی و خودخواهی و خودفروشی و خودنمایی و خودرأیی است که هر یک از آنها مبدأ بسیاری از ذمائم اخلاقیه و رأس کثیری از خطیئات است.

۱۱۸

چون سالک از این طهارت فارغ شد و لباس تقوا را به آب توبه نصوح و ریاضت شرعی تطهیر کرد، لازم است اشتغال پیدا کند به تطهیر قلب که سائر حقیقی است و تصرف شیطان در آن بیشتر است و قذارت آن ساری به سایر لباسها و ساترهاست، و تا تطهیر آن نشود طهارات دیگر میسر نگردد و از برای تطهیر آن مراتبی است که به بعضی از آن به مناسبت این اوراق اشاره می‌شود.

یکی، تطهیر از حبّ دنیا است، که رأس کلّ خطیئات و منشأ تمام مفاسد است؛ و تا انسان را این محبّت در قلب است، ورود در محضر حق برایش میسر نشود و محبّت

الهیة، که ام الطّهارات است، با این قذارت صورت نگیرد. شاید در کتاب خدا و وصیتهای انبیا و اولیا علیهم السلام و خصوصاً حضرت امیرالمؤمنین (سلام الله علیه) به کمتر چیزی مثل ترک دنیا و زهد در آن و پرهیز از آن، که از حقایق تقواست، اهمیت داده باشند. این مرتبه از تطهیر حاصل نشود جز به علم نافع و ریاضات قویه قلبیه و صرف همّت در تفکر در مبدأ و معاد و مشغول نمودن قلب به اعتبار در افول و خراب دنیا و کرامت و سعادت عوالم غیبیه «رَحِمَ اللهُ امْرَأً ... عَلِمَ مِنْ آيِنَ وَ فِي آيِنَ وَ إِلَى آيِنَ» (۱۱۹).

باب دوم: اعتبارات قلبیه ستر عورت

چون سالک الی الله خود را حاضر در محضر مقدّس حق (جلّ و علا) دید، بلکه باطن و ظاهر و سرّ و علن خود را عین حضور یافت، چنانکه از کافی روایت شده که حضرت صادق علیه السلام فرمود: «إِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لَأَشَدُّ إِتِّصَالاً بِرُوحِ اللَّهِ مِنْ إِتِّصَالِ شُعَاعِ الشَّمْسِ بِهَا» (۱۲۰).

بلکه به برهان قوامتین در علوم عالیّه پیوسته است که جمیع دائره وجود از اعلی مراتب غیب تا ادنی منازل شهود عین تعلق و ربط و محض فقر است به قیوم مطلق (جلّت عظمته) و شاید اشاره به این معنی باشد آیه مبارکه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (۱۲۱).

بالجمله، سالک چون خود را به جمیع شوون عین حضور دید، ستر جمیع عورات

۱۱۹

ظاهریه و باطنیه کند برای حفظ محضر و ادب حضور و چون دریافت که کشف عورات باطنه در محضر حق قباحت و فضاحتش بیشتر از کشف عورات ظاهره است به مقتضای حدیث: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ» (۱۲۲). عورات باطنه ذمائم اخلاق و خبائث عادات و احوال ردیه خلقیه است که انسان را از لیاقت

محضر و ادب حضور ساقط می کند و این اوّل مرتبه از هتک ستور و کشف عورات است.

اگر با پرده ستّاریت و غفّاریت حق (جلّ و علا) انسان خود را مستور نکند و در تحت اسم «ستّار» و «غفّار» با طلب غفّاریت و ستّاریت واقع نشود، چه بسا شود که پرده ملک که برچیده شد و حجاب دنیا که برافکنده شد هتک ستور او در محضر ملائکه مقربین و انبیاء مرسلین علیهم السلام گردد؛ و خدا می داند که آن عورات باطنیه که مکشوف شود قباحت و فضاحت و رسوایی اش چقدر است.

ای عزیز، اوضاع عالم آخرت را با این عالم قیاس مکن که این عالم را گنجایش ظهور یکی از نعمتها و نعمتهای آن عالم نیست. این عالم با همه پهناوری آسمانها و عوالمش گنجایش ظهور پرده‌ای از پرده‌های ملکوت سفلی، که عالم قبر هم از همان است، ندارد، چه رسد به ملکوت اعلی که عالم قیامت نمونه آن است. در حدیث مفصّلی که شیخ شهید ثانی قدس سره در منیة المرید از حضرت صدیقه کبری علیها السلام نقل می فرماید وارد است که فرمود:

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: همانا علمای شیعیان ما محشور می شوند؛ و بر آنها خلعت می پوشند از خلعتهای کرامت به قدر کثرت علومشان و جدّیت کردن آنها در ارشاد بندگان خدا؛ حتی آنکه به بعضی آنها هزار هزار خلعت از نور داده شود - تا آنکه می فرماید - یک رشته از آن خلعتها افضل است از آنچه شمس بر آن طلوع می کند هزار هزار مرتبه. (۱۲۳)

این راجع به نعیمش. اما راجع به عذابش، جناب فیض رحمه الله در علم الیقین از مرحوم صدوق حدیث کند به اسناد خود از حضرت صادق علیه السلام در ضمن حدیثی که جبرئیل به رسول خدا صلی الله علیه و آله عرض کرد که:

اگر یک حلقه از آن سلسله‌ای که طولش هفتاد ذراع است بر دنیا نهاده شود، همانا دنیا

ذوب شود از حرارت آن و اگر قطره‌ای از زقوم و ضریح آن بچکد در آبهای اهل دنیا، می‌میرند اهل آن از گند آن) ۱۲۴.)
نعوذ بالله من غضب الرحمن.

مقصد سوم: آداب قلبیه وقت

فصل اول: [لذت خواص از مناجات و انتظار اوقات صلوات]

اهل معرفت و اصحاب مراقبه را به قدر قوت معرفت آنها به مقام مقدّس ربوبیت و اشتیاق آنها به مناجات حضرت باری (عزّ اسمه) از اوقات صلوات، که میقات مناجات با حق است، مراقبت و مواظبت بوده و هست.

آنان که اصحاب معارف و ارباب فضائل و فواضلند و شریف النفس و کریم الطّینه‌اند، چیزی را به مناجات حق اختیار نکنند و از خلوت و مناجات حق خود او را طالبند و عزّ و شرف و فضیلت و معرفت را همه در تذکر و مناجات با حق دانند. اینان اوقات صلوات را به جان و دل مواظبت کنند و از وقت مناجات با حق انتظار کشند، و خود را برای میقات حق حاضر و مهیا کنند. دل آنها حاضر است و از محضر حاضر را طلبند و احترام محضر را برای حاضر کنند، و عبودیت را مراودت و معاشرت با کامل مطلق دانند و اشتیاق آنها برای عبادت از این باب است.

آنان که مؤمن به غیب و عالم آخرت و شیفته کرامات حضرت حقّ (جلّ جلاله) اند و نعمتهای ابدی بهشتی و لذّتها و بهجت‌های دائمی سرمدی را با حظوظ دایره دنیاوی و لذائذ ناقصه موقّته مشوبه مبادله نکنند، نیز در وقت عبادات که بذرِ نِعَمِ اُخرویّه است قلوب خود را حاضر نمایند و از روی دلچسبی و اشتیاق قیام به امر کنند، و از اوقات صلوات، که وقت حصول نتایج و کسب ذخایر است، انتظار کشند، و چیزی را به نعم جاویدان اختیار نکنند. اینان نیز چون قلب آنها از عالم غیب باخبر است و ایمان قلبی به نعم همیشگی و لذّات دائمه عالم آخرت آوردند، اوقات خود را غنیمت شمارند و

تضییع اوقات خود نکنند.

۱۲۱

این طوایف که ذکر شد، و بعض دیگر که ذکر نشد، خود عبادات نیز برای آنها لذّاتی است به حسب مراتب آنها و معارف آنان؛ و کلفت تکلیف برای آنها به هیچ وجه نیست. ولی ما بیچاره‌های گرفتار آمال و امانی و بسته زنجیرهای هوا و هوس و فرورفتگان در بحر مسجور ظلمانی عالم طبیعت که نه بویی از مَحَبَّت و عشق به شامّه روحمان رسیده و نه لذّتی از عرفان و فضیلت را ذائقه قلبمان چشیده، نه اصحاب عرفان و عیانیم و نه ارباب ایمان و اطمینان. عبادات الهیه را تکلیف و کلفت دانیم و مناجات با قاضی الحاجات را سربار و تکلف شماریم. جز دنیا، که معلف حیوانات است، رکون به چیزی نداریم و جز به دار طبیعت، که معتکف ظالمان است، تعلّقی نداریم. چشم بصیرت قلبمان از جمال جمیل کور و ذائقه روح [مان] از ذوق عرفان مهجور است.

فصل دوم: مواظبت از وقت

ای عزیز، تو نیز به قدر میسور و مقدار مقدور این وقت مناجات را غنیمت شمار و به آداب قلبیه آن قیام کن؛ و به قلب خود بفهمان که مایه حیات ابدی اخروی و سرچشمه فضائل نفسانیه و رأس المال کرامات غیر متناهی به مرادوت و مؤانست با حق است و مناجات با او؛ خصوصاً نماز که معجون روحانی ساخته شده با دست جمال و جلال حق است و از جمیع عبادات جامعتر و کاملتر است. پس، از اوقات آن حتّی الإمكان محافظت کن. اوقات فضیلت آن را انتخاب کن که در آن نورانیتی است که در دیگر اوقات نیست. اشتغالات قلبیه خود را در آن اوقات کم کن بلکه قطع کن و این حاصل شود به اینکه اوقات خود را موظّف و معین کنی و برای نماز، که متکفّل حیات ادبی توست، وقتی خاصّ تعیین کنی که در آن وقت کارهای دیگری نداشته باشی و قلب را تعلّقاتی نباشد؛ و نماز را با امور دیگر مزاحم قرار مده تا بتوانی قلب را راحت و حاضر

کنی.

اکنون احادیث وارده در احوال معصومین علیهم السلام را به قدر اقتضا ذکر می‌کنم تا آنکه به تدبّر در حالات آن بزرگواران بلکه تنبّهی حاصل آید؛ و شاید عظمت موقف و اهمّیت و خطر مقام را قلب ادراک کند و از خواب غفلت برخیزد.

از بعضی از زنه‌های رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که رسول خدا صلی الله علیه و آله با ما صحبت می‌کرد و ما با

۱۲۲

او صحبت می‌کردیم؛ چون وقت نماز حاضر می‌شد، گویی او ما را نمی‌شناخت و ما او را نمی‌شناختیم، برای اشتغالی که به خدا پیدا می‌کرد از هر چیز. (۱۲۵) از حضرت امیر (صلوات الله علیه) روایت شده که چون وقت نماز می‌شد، به خود می‌پیچید و متزلزل

می‌شد. عرض کردند به آن حضرت: این چه حالی است تو را یا امیرالمؤمنین؟

می‌فرمود: «آمد وقت امانتی که خدای تعالی عرضه داشت آن را بر آسمانها و زمینها و ابا کردند از حمل آن و ترسیدند از آن» (۱۲۶). حضرت امام حسن علیه السلام وقتی وضو می‌گرفت رنگش تغییر می‌کرد و مفاصلش می‌لرزید. سبب پرسیدند، فرمود:

«سزاوار است برای کسی که وقوف کرد بین دو دست صاحب عرش، اینکه رنگش زرد شود و مفاصلش بلرزد» (۱۲۷). از حضرت امام سجاد علیه السلام روایت شده که وقت وضو رنگش زرد می‌شد. گفته شد این چه حال است که عارض شما می‌شود

وقت وضو؟ می‌فرمود: «نمی‌دانید بین دو دست کی ایستاده‌ام؟» (۱۲۸).

ما نیز اگر قدری تفکر کنیم، و به قلب محجوب مهجور خود بفهمانیم که اوقات صلوات، اوقات حضور در بارگاه قدس حضرت ذی الجلال است، اوقاتی است که حق تعالی که مالک الملوک و عظیم مطلق است بنده ضعیف ناچیز را به مناجات خود دعوت فرموده و به دار الکرامه خود اذن دخول داده تا فوز به سعادت‌های ابدی و سرور و بهجت‌های دائمی پیدا کند، از دخول وقت به مقدار معرفت خود بهجت و سرور

داشتیم.

بالجمله، ای ضعیف، آداب قلبیه اوقات آن است که خود را مهیا کنی برای ورود به حضور مالک دنیا و آخرت و مخاطبه و مکالمه با حضرت حق (جلّ و علا). پس، با نظری توجّه به ضعف و بیچارگی و ذلّت و بی‌نوایی خود کن و عظمت و بزرگی و جلال و کبریای ذات مقدّس (جلّت عظمته) که انبیاء مرسلین و ملائکه مقربین در بارگاه عظمتش از خود بی‌خود شوند و اعتراف به عجز و مسکنت و ذلّت کنند؛ چون این نظر را کردی و به دل فهماندی، دل استشعار خوف کند و خود و عبادات خود را ناچیز شمارد و با نظری توجّه به سعه رحمت و

۱۲۳

کمال عطوفت و احاطه رحمانیت آن ذات مقدّس کن که بنده ضعیفی را به بارگاه قدس خود با همه آلودگی و بیچارگی که دارد بار داده، و او را با همه تشریفات فرو فرستادن فرشتگان و نازل نمودن کتابهای آسمانی و فرستادن انبیاء مرسلین علیهم السلام دعوت به مجلس انس خود فرموده بدون آنکه سابقه استعدادی از برای ممکن بیچاره باشد، یا در این دعوت و حضور برای حضرتش - نعوذُ بالله - یا ملائکه الله و انبیا علیهم السلام سودی تصوّر بشود.

البته قلب را با این توجّه انسی حاصل شود و استشعار رجا و امیدواری می‌کند. پس، با قدم خوف و رجا و رغبت و رهبت خود را مهیای حضور کن؛ و عِدّه و عُده حضور را مهیا کن؛ که عمده آن آن است که با قلب خَجَل و دل وَجَل و استشعار انکسار و ذلّت و ضعف و بیچارگی وارد محضر شوی، و خود را به هیچ وجه لایق محضر ندانی و لایق عبادت و عبودیت نشماری، و اذن دخول در عبادت و عبودیت را فقط از شمول رحمت و عمیم لطف حضرت احدیت (جلّت قدرته) بدان؛ که اگر ذلّت خود را نصب عین خود کردی و به جان و دل تواضع برای ذات مقدّس حق نمودی و خود و عبودیت

خود را ناچیز و بی ارزش دانستی، حق تعالی با تو تَلَطَّف فرماید و تو را مرتفع کند و به کرامات خود مَخْلَع فرماید.

مقاله نالته مقارنات نماز

باب ۱: بعض آداب اذان و اقامه

فصل ۱: آداب اجمالی

سالك الی الله در اذان باید قلب و دیگر جنود را اعلان حضور در محضر دهد و چون وقت حضور و ملاقات نزدیک گردیده، آنها را مهیا نماید تا بی تهیه اسباب و آداب وارد محضر مقدس نگردد. پس، سرّ اجمالی اذان، اعلان قوا برای حضور است و ادب اجمالی آن، تنبّه به بزرگی مقام و خطر آن و عظمت محضر و حاضر؛ و تذلل و فقر و فاقه و نقص و عجز ممکن از قیام به امر و قابلیت حضور در محضر است اگر لطف و رحمت حق (جلّ و علا) دستگیری نکند و جبر نقص نفرماید.

«اقامه» به پا داشتن قوای ملکوتیه و ملکیه است در محضر، و حاضر نمودن آنها است در حضور و ادب آن، خوف و خشیت و حیا و خجالت و رجاء واثق به رحمت غیر متناهی است. سالك باید در جمیع فصول اذان و اقامه به قلب عظمت محضر و حضور و حاضر را بفهماند؛ و ذلّ و عجز و قصور خود را نصب العین قرار دهد تا خوف و خشیت حاصل آید؛ و از طرفی رحمت و الطاف کریمانه را به قلب وانمود کند تا رجا و شوق حاصل آید.

برای ما مقدم بر همه چیز آن است که یأس از روح الله و قنوط از رحمه الله را، که از جنود بزرگ ابلیس و از القائنات شیاطین انسی و جنّی است، از قلب بیرون کنیم؛ و گمان نکنیم که این مقاماتی است به قامت اشخاص خاصی بریده شده و دست آمال ما از آن کوتاه و پای سیر بشر

از آن راجل است؛ نه، چنین نیست که توهم شده است. بلی، من نیز گویم که مقام خاص کَمَل اهل الله برای احدی میسر نیست؛ ولی از برای مقامات معنویه و معارف الهیه مدارجی بی پایان و مراتبی فراوان است که بسیاری از آن مقامات و معارف و حالات و مدارج را برای نوع میسر است اگر سردی و سستی خود آنها بگذارد و عناد و تعصب اهل جهل و عناد دست از قلوب بندگان خدا بردارد و شیطان راه سلوک آنها نگردد.

پس، ادب حضور برای ما آن است که در اوّل امر چون از مرتبه حسّ و ظاهر تجاوز نمودیم و جز عظمت و جلالت دنیایی چیزی در نظر نداریم و از عظمت‌های غیبیه الهیه بی خبر هستیم، محضر حق را باید چون محضر سلطانی عظیم الشان که قلب عظمت او را ادراک کرده بدانیم؛ و به قلب خود بفهمانیم که همه عظمتها و جلال و کبریاها جلوه‌ای از عظمت عالم ملکوت است که تنزل کرده در این عالم. پس به قلب بفهمانیم که عالم محضر مقدّس حق است و حق تعالی حاضر در جمیع امکانه و احیاز است؛ و خصوصاً نماز که اذن خاص حضور است و میعاد مخصوص ملاقات و مراوده با حضرت احدیت است. پس، چون قلب را مستشعر به عظمت و حضور کردیم ولو اینکه در اوّل امر با تکلف باشد، ولی کم کم قلب انس می‌گیرد و این مجاز حقیقت پیدا می‌کند.

پس، چون به آداب صوریه معامله با مالک الملوک و سلطان السلاطین قیام نمودیم و ادبهای حضور ظاهری را بجا آوردیم، در دل نیز تأثیر حاصل شود و قلب استشعار عظمت نماید و کم کم به نتایج مطلوبه انسان برسد. همین طور راجع به اثاره حبّ و عشق که آن نیز با تحصیل و ریاضت حاصل شود.

پس، در اوّل امر رحمت‌های صوریه و الطاف حسّیه حق تعالی را به قلب وانمود باید کرد و مقام رحمانیت و رحیمیت و منعیت را به قلب برساند تا کم کم قلب انس گیرد و

مملکت باطن از آثار جمال نورانی گردد و نتایج مطلوبه حاصل شود. انسان اگر قیام به امر کند و جهاد در راه خدا نماید، حق تعالی از او دستگیری فرماید و او را از ظلمات عالم طبیعت به ید غیبی نجات دهد، و قلب او را به نور جمال خود روشن فرماید: «وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ» (۱۲۹).

فصل دوم: بعضی از آداب و اسرار تکبیرات

چون اذان اعلام حضور قوای نفس است در محضر ربوبیت، سالک در اوّل امر متوجه به کبریای ذات مقدس شود؛ پس، اعلان عظمت و کبریای آن کند اولاً به قوای خود؛ و ثانیاً به ملائکه الله موکله به قوای نفس؛ و ثالثاً به موجودات عوالم غیب و شهادت؛ و رابعاً به ملائکه الله موکله به ملکوت سماوات و ارضین.

این خود از امور شامله سلوک و آداب محیطه ثنا و عبادت است که در تمام احوال نماز نصب العین سالک باید باشد. از این جهت در اذان و اقامه و نماز دائماً تکرار شود؛ در انتقال از هر حالی به حال دیگر اعاده آن شود که در قلب سالک قصور ذاتی خود و عظمت و کبریای ذات مقدس تمکین پیدا کند.

از اینجا ادب آن نیز معلوم شود که باید سالک در هر تکبیری قلب و قوای خود را متذکر کند به عجز خود و کبریای حق.

و فی حدیث طویل عن امیرالمؤمنین علیه السلام أنه قال:

و الوجّه الآخر «الله اکبر» فیہ نفی کیفیتہ؛ کأنه یقول (أی المؤذن): الله أجل من أن یدرک الواصفون قدر صفتہ الذی هو موصوف به؛ وإنما یصفه الواصفون صفتہ علی قدرهم لا قدر عظمته و جلاله، تعالی الله عن أن یدرک الواصفون صفتہ علواً کبیراً ... (۱۳۰)

از آداب مهمه تکبیرات آن است که سالک مجاهده نماید و با ریاضات قلبیه قلب را محلّ کبریای حق (جلّ جلاله) قرار دهد؛ و کبر شأن و عظمت و سلطان و جلال را به ذات مقدس حقّ (جلّ و علا) منحصر کند و سلب کبریا از دیگر موجودات نماید؛ و

اگر در دل از کبریای احدی اثری باشد که آن را پرتو کبریای حق نبیند و نداند، قلبش مریض و معلل و مورد تصرف شیطان است؛ و چه بسا باشد که تصرفات شیطانیه سبب شود که غیر حق را در قلب سلطان کبریا از حق بیشتر شود و قلب او را اکبر از حق شناسد، در این صورت انسان در زمره منافقان محسوب گردد. علامت این مرض مهلک آن است که انسان رضای مخلوق را مقدم بر

۱۲۷

رضای حق دارد و برای خوشنودی مخلوق خالق را به سخط آورد و قال الصادق علیه السلام:

إِذَا كَبَّرْتَ، فَاسْتَصْغِرْ مَا بَيْنَ الْعَلَا وَالْثَرَى دُونَ كَبْرِيَاءِهِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ إِذَا اطَّلَعَ عَلَى قَلْبِ الْعَبْدِ وَهُوَ يَكْبِرُ وَفِي قَلْبِهِ عَارِضٌ عَنْ حَقِيقَةِ تَكْبِيرِهِ، قَالَ: يَا كَاذِبُ، أَتَخْدَعُنِي؟ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي لِأَخْرَمَنِكَ حَلَاوَةَ ذِكْرِي، وَلَا أَحْبَبَنِكَ عَنْ قُرْبِي، وَالْمُسَارَّةَ بِمُنَاجَاتِي (۱۳۱).

ای عزیز، اینکه قلوب بیچاره ما از حلاوت ذکر حق تعالی محروم است و لذت مناجات آن ذات مقدس در ذائقه روح ما وارد نشده و از وصول به قرب در گاه محرومیم، برای آن است که قلوب ما معلل و مریض است و توجّه به دنیا و اخلاص به ارض، ما را از معرفت کبریای حق محجوب نموده. تا نظر ما به موجودات نظر ابلسی استقلالی است، از شراب وصل نخواهیم چشید و به لذت مناجات نایل نخواهیم شد. تا در عالم وجود عزّت و کبریا و عظمت و جلال برای کسی می بینیم و در حجاب هستیم، سلطان کبریای حق (جلّ جلاله) در قلب ما تجلّی نکند.

پس، از آداب تکبیر آن است که سالک واقف در صورت آن نشود و به لفظ تنها و لقلقه لسان اکتفا نکند؛ بلکه در اوّل امر، به قوّت برهان و نور علوم الهیه قلب را از کبریای حق و قصر عظمت و جلال به ذات مقدّس (جلّت عظمته) و به فقر و ذلّت و مسکنت کافّه سکنه امکانی و قاطبه موجودات جسمانی و روحانی با خبر کند؛ و پس از آن، به قوّت ریاضت و کثرت مراودت و انس تام، قلب را زنده به این لطیفه الهیه نماید

و سعادت و حیات عقلی روحانی بخشد و چون فقر و ذلت ممکن و عظمت و کبریای حق (جلت قدرته) نصب العین سالک شد و تفکر و تذکر به حد نصاب رسید و قلب را انس و سکونت حاصل شد، در همه موجودات آثار کبریا و جلال حق را به عین بصیرت مشاهده کند و علل و امراض قلبیه علاج شود؛ پس، لذت مناجات و حلاوت ذکر الله را دریابد و قلب مقرر سلطان کبریای حق (جل جلاله) شود، و در ظاهر و باطن مملکت آثار کبریا ظاهر گردد و قلب و لسان و سر و عین با هم موافق شوند؛ پس، تمام قوا تکبیر گویند و یکی از حجب غلیظه مرتفع شود، و یک مرحله به حقیقت نماز که معراج قرب است نزدیک شود.

فصل سوم: بعض آداب شهادت به الوهیت

سالک باید حقیقت «لَا مُؤَثَّرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ» را اول با برهان حکمی مستحکم کند؛ و از معارف الهیه، که غایت بعثت انبیاست، فرار نکند، و از تذکر حق و شئون ذاتیه و صفاتیہ اعراض نکند که سرچشمه تمام سعادت‌ها تذکر حق است؛ «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا» (۱۳۲). پس از آنکه به حقیقت این لطیفه الهیه که سرچشمه معارف الهیه و باب الابواب حقایق غیبیه است با قدم تفکر و برهان رسید، به قدم تذکر و ریاضت قلب را با آن مانوس کند تا قلب ایمان آورد به آن. این اول مرتبه صدق مقاله اوست؛ و علامت آن، انقطاع به حق و چشم طمع و امید از جمیع موجودات پوشیدن است؛ و نتیجه آن توحید فعلی است که از مقامات بزرگ اهل معرفت است. چون سالک الی الله قصر جمیع تأثیرات را در حق کرد و چشم طمع را از جمیع موجودات جز ذات مقدسش بست، لایق محضر مقدس شود، بلکه قلبش فطره و ذاتاً متوجه به آن محضر شود.

فصل چهارم: بعض آداب شهادت به رسالت

طی این سفر روحانی و معراج ایمانی را با این پای شکسته و عنان گسسته و چشم کور و قلب بی نور نتوان نمود؛ «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (۱۳۳). پس، در

سلوک این طریق روحانی و عروج این معراج عرفانی تمسک به مقام روحانیت هادیان طرق معرفت و انوار راه هدایت، که واصلان الی الله و عاکفان علی الله اند، حتم و لازم است؛ و اگر کسی با قدم انانیت خود بی تمسک به ولایت آنان بخواهد این راه را طی کند، سلوک او الی الشیطان و الهاویة است.

بالجمله، تمسک به اولیاء نعم که خود راه عروج به معارج را یافته و سیر الی الله را به تمام رسانده اند از لوازم سیر الی الله است؛ چنانکه در احادیث شریفه به آن بسیار اشاره شده و در وسائل بابی منعقد فرموده در بطلان عبادت بدون ولایت ائمه و اعتقاد امامت آنان (۱۳۴). از کافی

۱۲۹

شریف حدیث نموده به سند خود از محمد بن مسلم که گفت:
شنیدم حضرت باقر العلوم علیه السلام می فرمود: «بدان ای محمد، همانا امامان جور و اتباع آنها از دین خداوند معزولند و گمراهند و گمراه کنند؛ پس، اعمالی که می کنند مثل خاکستری است که در روز طوفانی باد سخت به او وزد و او را متفرق کند.»
(۱۳۵)

در روایت دیگر است که حضرت باقر علیه السلام فرمود:
اگر کسی شبها را به عبادت قیام کند و روزها را روزه بگیرد و تمام مالش را تصدق دهد و در تمام عمر حج بجا آورد و نشناسد ولایت ولی الله را تا موالات او کند [که] جمیع اعمالش به دلالت او باشد، برای او پیش خداوند ثوابی نیست و نیست او از اهل ایمان (۱۳۶).

شیخ صدوق به سند خود از ابو حمزه ثمالی حدیث کند که گفت:
حضرت علی بن الحسین علیهما السلام به ما فرمود: «کدام یک از بقعه ها افضل است؟»
گفتیم: خداوند و رسول او و پسر رسول او بهتر می دانند. فرمود: «افضل بقعه ها برای ما، بین رکن و مقام است. اگر کسی عمر کند چندان که نوح عمر کرد در قومش هزار

سال آلا پنجاه سال، روزه بگیرد روز را و شبها به عبادت بایستد در آن مکان، پس از آن ملاقات کند خدا را بی ولایت ما، نفع نرساند او را چیزی از آن) «۱۳۷». اخبار در این باب بیش از این است که در این مختصر بگنجد.

اما آداب شهادت به رسالت آن است که شهادت به رسالت از حق را به قلب برساند و عظمت مقام رسالت؛ خصوصاً رسالت ختمیه را که تمام دائره وجود از عوالم غیب و شهود تکویناً و تشریحاً و جوداً و هدایه ریزه خوار خوان نعمت آن سرور هستند؛ و آن بزرگوار واسطه فیض حق و رابطه بین حق و خلق است. اگر مقام روحانیت و ولایت مطلقه او نبود، احدی از موجودات لایق استفاده از مقام غیب احدی نبود و فیض حق عبور به موجودی از موجودات نمی کرد و نور هدایت در هیچ یک از عوالم ظاهر و باطن نمی تابید.

چون عظمت مشرّع دین و رسول ربّ العالمین در قلب انسان وارد شد، اهمیت و عظمت احکام و سنن او در قلب وارد شود؛ و چون قلب عظمت آن را ادراک کرد، سایر قوا خاضع آن

۱۳۰

شود و شریعت مقدّسه در جمیع مملکت انسانی نافذ گردد. علامت صدق شهادت آن است که در جمیع قوا آثار آن ظاهر گردد و تخلّف از آن نکنند. از آنچه تاکنون ذکر شد ارتباط شهادت به رسالت به اذان و اقامه و نماز معلوم گردید؛ چه سالک در این طریق روحانی محتاج به تمسّک به آن وجود مقدس است تا به وسیله مصاحبت و دستگیری او این عروج روحانی را بنماید.

این ذکر شریف [أشهد أنّ علیاً ولی الله] مطلقاً پس از شهادت به رسالت مستحب است؛ و در فصول اذان، بالخصوص، بعید نیست که مستحب باشد، گرچه احتیاط اقتضا کند که به قصد قربت مطلقه گویند نه خصوصیت در اذان.

شیخ عارف شاه آبادی (دام ظلّه) می فرمود که شهادت به ولایت در شهادت به رسالت

منطوی است، زیرا ولایت باطن رسالت است. نویسنده گوید که در شهادت به الوهیت شهادتین منطوی است جمعاً، و در شهادت به رسالت آن دو شهادت نیز منطوی است؛ چنانکه در شهادت به ولایت آن دو شهادت دیگر منطوی است و الحمد لله اولاً و آخراً.

فصل پنجم: بعضی از آداب «حِیَعَلَات»

در این مقام ادب سالک آن است که قلب و قوای خود را تفهیم کند و به باطن قلب بفهماند قرب حضور را تا خود را مهیا کند برای آن، و آداب صوریه و معنویه را کاملاً مراقبت نماید. پس از آن، سرّ صلوات و نتیجه آن را اجمالاً اعلان کند بقوله: «حَى عَلِی الْفَلَاحِ وَ حَى عَلِی خَیْرِ الْعَمَلِ» تا فطرت را بیدار نماید؛ زیرا فلاح و رستگاری سعادت مطلقه است، و فطرت همه بشر عاشق سعادت مطلقه است، زیرا فطرت کمال طلب و راحت طلب است و حقیقت سعادت کمال مطلق و راحت مطلق است و آن در نماز که خیر الاعمال است قلباً و قالباً و ظهوراً و بطوناً حاصل آید، از این جهت اذان و اقامه مفتوح است به «الله» و مختتم است به آن؛ و الله اکبر در جمیع حالات و انتقالات نماز تکرار شود.

پس، نماز فلاح مطلق است، و آن خیر الأعمال است و سالک باید این لطیفه الهیه را با تکرار و تذکر تامّ به قلب بفهماند و فطرت را بیدار کند؛ و پس از ورود به قلب، فطرت از جهت کمال و سعادت طلبی به آن اهمیت دهد و از آن محافظت و مراقبت نماید و در تکرار

۱۳۱

آنها نیز همان نکته است که گفته شد.

چون سالک بدین مقام رسید، اعلان حضور دهد: «قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ». پس، باید خود را در حضور مالک الملوک عوالم وجود و سلطان السلاطین و عظیم مطلق ببیند؛ و به قلب خود خطرهای حضور را که همه اش به قصور و تقصیر امکانی رجوع کند، بفهماند، و

با کمال شرمندگی و خجالت از عدم قیام به امر و قدّم خوف و رجا وارد شود؛ و وفود به کریم کند و خود را دارای زاد و راحله نبیند (۱۳۸) و قلب خود را از سلامت تهی بیند و عمل خویش را از حسنات نداند و به پوشیزی نشمرد. اگر این حال در قلبش مستحکم شد، امید است که مورد عنایت گردد: «أَمَّنْ يَجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ» (۱۳۹).

فصل ۲ بعضی از آداب و اسرار تکبیرات

چون اذان اعلام حضور قوای نفس است در محضر ربوبیت، سالک در اوّل امر متوجه به کبریای ذات مقدس شود؛ پس، اعلان عظمت و کبریای آن کند اوّلأً به قوای خود؛ و ثانیاً به ملائکة الله موکله به قوای نفس؛ و ثالثاً به موجودات عوالم غیب و شهادت؛ و رابعاً به ملائکة الله موکله به ملکوت سماوات و ارضین.

این خود از امور شامله سلوک و آداب محیطه ثنا و عبادت است که در تمام احوال نماز نصب العین سالک باید باشد. از این جهت در اذان و اقامه و نماز دائماً تکرار شود؛ در انتقال از هر حالی به حال دیگر اعاده آن شود که در قلب سالک قصور ذاتی خود و عظمت و کبریای ذات مقدس تمکین پیدا کند.

از اینجا ادب آن نیز معلوم شود که باید سالک در هر تکبیری قلب و قوای خود را متذکر کند به عجز خود و کبریای حق.

و فی حدیث طویل عن امیرالمؤمنین علیه السلام أنه قال:
و الْوَجْهُ الْآخِرُ «اللَّهُ أَكْبَرُ» فِيهِ نَفْيٌ كَيْفِيَّتِهِ؛ كَأَنَّهُ يَقُولُ (أَيُّ الْمُؤَدَّنِ): اللَّهُ أَجَلٌ مِنْ أَنْ يَدْرِكَ الْوَاصِفُونَ قَدْرَ صِفَتِهِ الَّذِي هُوَ مَوْصُوفٌ بِهِ؛ وَ إِنَّمَا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ صِفَتَهُ عَلَى قَدْرِهِمْ لَا قَدْرٍ عَظَمَتِهِ وَ جَلَالِهِ، تَعَالَى اللَّهُ عَنِ أَنْ يَدْرِكَ الْوَاصِفُونَ صِفَتَهُ عُلُوًّا كَبِيرًا... (۱۳۰)

از آداب مهمّه تکبیرات آن است که سالک مجاهده نماید و با ریاضات قلبیه قلب را

محلّ کبریای حق (جلّ جلاله) قرار دهد؛ و کبر شأن و عظمت و سلطان و جلال را به ذات مقدّس حق (جلّ و علا) منحصر کند و سلب کبریا از دیگر موجودات نماید؛ و اگر در دل از کبریای احدی اثری باشد که آن را پرتو کبریای حق نبیند و نداند، قلبش مریض و معلّل و مورد تصرف شیطان است؛ و چه بسا باشد که تصرّفات شیطانیه سبب شود که غیر حق را در قلب سلطان کبریا از حق بیشتر شود و قلب او را اکبر از حق شناسد، در این صورت انسان در زمره منافقان محسوب گردد. علامت این مرض مهلک آن است که انسان رضای مخلوق را مقدم بر

۱۲۷

رضای حق دارد و برای خوشنودی مخلوق خالق را به سخط آورد و قال الصّادق علیه السلام:

إِذَا كَبَّرْتَ، فَاسْتَصْغِرْ مَا بَيْنَ الْعَلَا وَالْثَرَى دُونَ كَبْرِيَاءِهِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ إِذَا اطَّلَعَ عَلَى قَلْبِ الْعَبْدِ وَهُوَ يَكْبِرُ وَفِي قَلْبِهِ عَارِضٌ عَنْ حَقِيقَةِ تَكْبِيرِهِ، قَالَ: يَا كَاذِبُ، اتَّخَذَ عُنِي؟ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي لِأَخْرِمَنَّكَ حَلَاوَةَ ذِكْرِي، وَلَا أَحْبَبَنَّكَ عَنْ قُرْبِي، وَالْمُسَارَّةُ بِمُنَاجَاتِي (۱۳۱).

ای عزیز، اینکه قلوب بیچاره ما از حلاوت ذکر حق تعالی محروم است و لذت مناجات آن ذات مقدس در ذائقه روح ما وارد نشده و از وصول به قرب در گاه محرومیم، برای آن است که قلوب ما معلّل و مریض است و توجّه به دنیا و اخلاص به ارض، ما را از معرفت کبریای حق محجوب نموده. تا نظر ما به موجودات نظر ابلیسی استقلال است، از شراب وصل نخواهیم چشید و به لذت مناجات نایل نخواهیم شد. تا در عالم وجود عزّت و کبریا و عظمت و جلال برای کسی می بینیم و در حجاب هستیم، سلطان کبریای حق (جلّ جلاله) در قلب ما تجلّی نکند.

پس، از آداب تکبیر آن است که سالک واقف در صورت آن نشود و به لفظ تنها و لقلقه لسان اکتفا نکند؛ بلکه در اوّل امر، به قوّت برهان و نور علوم الهیه قلب را از کبریای حق و قصر عظمت و جلال به ذات مقدّس (جلّت عظمته) و به فقر و ذلّت و

مسکنت کافه سکنه امکانی و قاطبه موجودات جسمانی و روحانی با خبر کند؛ و پس از آن، به قوت ریاضت و کثرت مراودت و انس تام، قلب را زنده به این لطیفه الهیه نماید و سعادت و حیات عقلی روحانی بخشد و چون فقر و ذلت ممکن و عظمت و کبریای حق (جلت قدرته) نصب العین سالک شد و تفکر و تذکر به حد نصاب رسید و قلب را انس و سکونت حاصل شد، در همه موجودات آثار کبریا و جلال حق را به عین بصیرت مشاهده کند و علل و امراض قلبیه علاج شود؛ پس، لذت مناجات و حلاوت ذکر الله را دریابد و قلب مقرر سلطان کبریای حق (جل جلاله) شود، و در ظاهر و باطن مملکت آثار کبریا ظاهر گردد و قلب و لسان و سر و عین با هم موافق شوند؛ پس، تمام قوا تکبیر گویند و یکی از حجب غلیظه مرتفع شود، و یک مرحله به حقیقت نماز که معراج قرب است نزدیک شود.

باب ۲ آداب قیام

آن، چنان است که سالک خود را حاضر در محضر حق ببیند و عالم را محضر ربوبیت بداند و خود را از حضار مجلس و مقیم بین یدی الله محسوب کند، و عظمت حاضر و محضر را به قلب برساند و اهمّیت مناجات با حق تعالی و خطر آن را به قلب بفهماند؛ و با تفکر و تدبّر، قبل از ورود در صلوات، قلب را حاضر کند و به او بزرگی مطلب را بفهماند و آن را ملتزم کند به خضوع و خشوع و طمأنینه و خشیت و خوف و رجا و ذلّ و مسکنت تا آخر نماز و با قلب مشارطه کند که از این امور مراقبت و محافظت کند، و تفکر و تدبّر در احوال بزرگان دین و هادیان سبیل کند که برای آنها چه حالاتی دست می‌داده و آنها چه معامله‌ای با مالک الملوک می‌کردند؛ و از احوال ائمه هدی سرمشق اتخاذ کند و تاسی به آن بزرگواران کند و از تاریخ بزرگان دین و ائمه معصومین اکتفا به سال و روز وفات و تولّد و مقدار عمر شریف و امثال این امور، که چندان فائده ندارد، نکند؛ بلکه عمده سیر او در سیر و سلوک ایمانی و عرفانی آنها باشد، که

معاملات آنها در عبودیت چه بوده و در سیر الی الله چه مشی ای داشتند و مقامات عرفانی آنها، که از کلمات معجز آیات آنها به دست می آید، چه اندازه بوده.

۱۳۲

افسوس که ما اهل غفلت و سکر طبیعت و مغروران بی مایه در تمام امور دست نشانده شیطان پلید هستیم و هیچ گاه از خواب گران و نسیان بی پایان بیرون نمی آییم؛ و استفادت ما از مقامات و معارف ائمه هدی علیهم السلام به قدری کم و ناچیز است که به حساب درست نیاید؛ و از تاریخ حیات آنها به قشر و صورت اکتفا کردیم و از آنچه غایت بعثت انبیا علیهم السلام است بکلی صرف نظر کرده و در حقیقت مشمول مثل معروف «اِسْتَسَمَنَ ذَاوَرَمٍ» (۱۴۰) هستیم. ما اکنون در این مقام بعضی از روایاتی که در این باب وارد است ذکر می کنیم، شاید بعض از اخوان مؤمنین را تذکری حاصل آید. عن ابی عبدالله علیه السلام:

كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ، تَغَيَّرَ لَوْنُهُ. فَإِذَا سَجَدَ لَمْ يَرْفَعْ رَأْسَهُ حَتَّى يَرْفُضَ عَرَقًا. (۱۴۱)

و عنه عليه السلام، قال:

كَانَ أَبِي عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ (صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا) إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ، كَانَهُ سَاقُ شَجَرٍ لَا يَتَحَرَّكُ مِنْهُ إِلَّا مَا حَرَّكَتِ الرِّيحُ مِنْهُ. (۱۴۲)

و عن السيد علی بن طاووس فی حدیث، فقال أبو عبد الله علیه السلام:

لَا تَتِمُّ الصَّلَاةُ إِلَّا لِذِي طَهْرٍ سَابِغٍ وَتَمَامٍ بِالْغِ غَيْرِ نَازِعٍ وَ لَا زَائِعٍ، عَرَفَ فَوْقَ فَوْقَ، وَأَخْبَتَ فَتَبَّتْ؛ فَهُوَ وَاقِفٌ بَيْنَ الْيَأْسِ وَالطَّمَعِ وَالصَّبْرِ وَالْجَزَعِ كَأَنَّ الْوَعْدَ لَهُ صُنْعٌ وَالْوَعِيدَ بِهِ وَقَعٌ؛ يَذِلُّ عِرْضَهُ وَيُمَثِّلُ غَرَضَهُ؛ وَبَدَلَ فِي اللَّهِ الْمُهْجَةَ، وَتَنَكَّبَ إِلَيْهِ الْمَحْجَّةَ غَيْرَ مُرْتَعِمٍ بَارْتِغَامٍ؛ يَقْطَعُ عِلَاقَتِ الْإِهْتِمَامِ بَعَيْنٍ مَنْ لَهُ قَصْدٌ، وَ إِلَيْهِ وَفَدًا وَمِنْهُ اسْتَرْفَدًا. فَإِذَا أَتَى بِذَلِكَ، كَانَتْ هِيَ الصَّلَاةُ الَّتِي بِهَا أَمْرٌ وَعَنْهَا أُخْبِرَ. وَإِنَّهَا هِيَ الصَّلَاةُ الَّتِي تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ...

(۱۴۳)

و عن مولانا زین العابدین علیه السلام أنه قال:

وَأَمَّا حُقُوقُ الصَّلَاةِ، فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهَا وَفَادَةٌ إِلَى اللَّهِ، وَأَنَّكَ فِيهَا قَائِمٌ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ. فَإِذَا

۱۳۳

عَلِمْتَ ذَلِكَ، كُنْتَ خَلِيقًا أَنْ تَقُومَ فِيهَا مَقَامَ الْعَبْدِ الذَّلِيلِ الرَّاعِبِ الرَّاهِبِ الْخَائِفِ الرَّاجِي الْمِسْكِينِ الْمُتَضَرِّعِ الْمُعْظِمِ مَقَامَ مَنْ يَقُومُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِالسُّكُونِ وَالْوَقَارِ وَخُشُوعِ الْأَطْرَافِ وَلِينِ الْجَنَاحِ وَحُسْنِ الْمُنَاجَاتِ لَهُ فِي نَفْسِهِ وَالطَّلَبِ إِلَيْهِ فِي فِكَاكِ رَقَبَتِهِ الَّتِي أَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ وَاسْتَهْلَكَتْهَا ذُنُوبُهُ، وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ. (۱۴۴)

و فی عُدَّة الداعی:

رَوَى أَنَّ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَسْمَعُ تَأْوَهُهُ عَلَى حَدِّ مِيلٍ، حَتَّى مَدَحَهُ اللَّهُ بِقَوْلِهِ: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ» وَ كَانَ فِي صَلَاتِهِ يَسْمَعُ لَهُ أَزِيرٌ كَأَزِيرِ الْمَرْجَلِ. وَكَذَلِكَ يَسْمَعُ مِنْ صَدْرِ سَيِّدِنَا رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مِثْلُ ذَلِكَ. وَكَانَتْ فَاطِمَةُ عَلَيْهَا السَّلَامُ تَنْهَجُ فِي الصَّلَاةِ مِنْ خِيفَةِ اللَّهِ. (۱۴۵)

در این موضوعات اخبار شریفه بیش از این است که در این مختصر بگنجد. تفکر در

همین چند حدیث نیز برای اهل تذکر و تفکر کفایت می کند: هم راجع به آداب

صوریه و هم راجع به آداب قلبیه و معنویه و کیفیت قیام بین یدی الله.

قدری تفکر کن در حالات علی بن الحسین علیهما السلام، و مناجات آن بزرگوار با

حضرت حق و دعاهاى لطیف آن سرور که کیفیت آداب عبودیت را به بندگان خدا

تعلیم می کند. من نمی گویم مناجات آن بزرگواران برای تعلیم عباد است، زیرا این

کلام بی مغز باطلی است که صادر شده از جهل به مقام ربوبیت و معارف اهل البیت؛

خوف و خشیت آنها از همه کس بیشتر بوده و عظمت و جلال حق در قلب آنها از هر

کس بیشتر تجلی نموده؛ لکن می گویم باید بندگان خدا از آنها کیفیت عبودیت و

سلوک الی الله را تعلم کنند، وقتی ادعیه و مناجاتهای آنها را می خوانند لقلقه لسان

نباشد، بلکه تفکر کنند در چگونگی معامله آنها با حق و اظهار تذلل و عجز و نیاز

نمودن آنها با ذات مقدس .

و لَعَمْرُ الْحَبِيبِ که جناب علی بن الحسین از بزرگترین نعمتهایی است که ذات مقدس حق بر بندگان خود به وجودش منت گزارده و آن سرور را از عالم قرب و قدس نازل فرموده برای فهماندن طرق عبودیت به بندگان خود و «لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ» (۱۴۶). اگر از ما سؤال شود که

۱۳۴

قدر این نعمت را چرا ندانستید و استفادت از این بزرگوار چرا نکردید، جوابی نداریم جز آنکه سر خجالت به پیش افکنیم و به نار پشیمانی و تأسف بسوزیم؛ و در آن وقت پشیمانی نتیجه ندارد.

ای عزیز، اکنون که فرصت است و سرمایه عمر عزیز در دست است و طریق سلوک الی الله مفتوح است و درهای رحمت حق باز است و سلامتی و قوت اعضا و قوا برقرار است و دار الزرع عالم ملک برپاست، همتی کن و قدر این نعم الهیه را بفهم و از آنها استفاده نما و کمالات روحانیه و سعادات ازلیه ابدیه را تحصیل کن، و از این همه معارف که قرآن شریف آسمانی و اهل بیت عصمت علیهم السلام در بسیط ارض طبیعت مظلومه بسط دادند و عالم را به انوار ساطعه الهیه روشن فرمودند تو نیز بهره‌ای بردار، و ارض طبیعت مظلومه خود را به نور الهی روشن کن و چشم و گوش و لسان و دیگر قوای ظاهره و باطنه را به نور حق تعالی منور کن.

عمده مقصد و مقصود انبیاء عظام و تشریح شرایع و تأسیس احکام و نزول کتابهای آسمانی، خصوصاً قرآن شریف جامع که صاحب آن نور مطهر رسول ختمی صلی الله علیه و آله است، نشر توحید و معارف الهیه و قطع ریشه کفر و شرک و دو بینی و دو پرستی بوده، و سرّ توحید در جمیع عبادات قلبیه و قالبیه ساری و جاری است. بلکه شیخ عارف کامل، شاه آبادی (روحی فداه) می فرمودند: «عبادات اجزاء توحید است در ملک بدن از باطن قلب.»

بالجمله، نتیجه مطلوبه از عبادات تحصیل معارف و تمکین توحید و دیگر معارف است در قلب و این مقصد حاصل نشود مگر آنکه حظوظ قلبیه عبادات را سالک استیفا کند، و از صورت و قالب به حقیقت و لب عبور نماید، و واقف نشود در دنیا و قشر که وقوف در این امور خار راه سلوک انسانیت است.

کسانی که دعوت به صورت محض می کنند و مردم را از آداب باطنیه باز می دارند و گویند شریعت را جز این صورت و قشر معنی و حقیقتی نیست، شیاطین طریق الی الله و خارهای راه انسانیتند، و از شر آنها باید به خدای تعالی پناه برد که نور فطره الله را که نور معرفت و توحید و ولایت و دیگر معارف است در انسان منطفی می کند و حجابهای تقلید و جهالت و عادت و اوهام را به روی آن می کشند، و قلوب صافی بی آرایش بندگان خدا را که حق تعالی تخم معرفت در خمیره آنها پنهان فرموده و انبیاء عظام و کتب آسمانی را فرستاده برای تربیت

۱۳۵

و تمییه آن، به دنیا و زخارف آن و جهات مادی و جسمانی و عوارض آن متوجه می کنند و از روحانیت و سعادات عقلیه منصرف می کنند.

امثال ما که از حد حیوانیت تجاوز نکردیم، جز بهشت جسمانی و اداره بطن چیز دیگر نداریم، و به آن هم با تفضل خدای تعالی امید است برسیم؛ لکن گمان نکنیم که سعادت منحصر به آن است و بهشت حق تعالی محصور به همین بهشت حیوانی است؛ بلکه برای حق تعالی عوالمی است که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و خطوط در قلب هیچ کس نکرده و اهل مَحَبَّت الهیه و معرفه الله را اعتنایی به هیچ یک از بهشتها نیست و برای آنها جَنّت لقا است.

اگر آیات قرآنی و احادیث وارده از اهل بیت عصمت را بخوایم در این باب ذکر کنیم، مخالف با وضع این اوراق است؛ و این مقدار نیز از طغیان قلم ذکر شد و مقصود عمده ما توجه دادن قلوب بندگان خداست به آنچه برای آن خلق شدند که آن معرفه الله

است که از همه سعادات بالاتر است و هیچ چیز جز مقدمه آن نیست. مقصود ما از کسانی که خار راه سلو کنند علماء بزرگ اسلام و فقهاء کرام مذهب جعفری (علیهم رضوان الله) نیست، بلکه بعضی از اهل جهل و منتحلین به علم از راه قصور و جهل، نه تقصیر و عناد، راهزن بندگان خدا شدند و به خدای تعالی پناه می‌برم از شر طغیان قلم و نیت فاسده و مقصود باطل.

باب ۳ سر نیت و آداب آن

فصل اوّل: حقیقت نیت در عبادات

نیت عبارت است از تصمیم عزم به اتیان شیء و اجماع نفس بر آوردن آن پس از تصور آن و تصدیق به فائده آن و حکم به لزوم اتیان آن و آن حالتی است نفسانی وجدانی که پس از این امور پیدا شود، که از آن تعبیر به همت و تصمیم عزم و اراده و قصد می‌کنیم و این در جمیع افعال اختیاری موجود است و هیچ فعل اختیاری ممکن التخلّف از آن نیست.

بالجمله، این تصمیم عزم، که عبارت از نیت است در لسان فقها (رضوان الله علیهم) در هر عملی موجود است بدون تخلّف، که اگر کسی بخواهد عمل اختیاری را بدون آن ایجاد کند امکان ندارد. با این وصف و سوسه شیطان پلید و دعابه واهمه، عقل را محکوم خود

۱۳۶

می‌کند و امر ضروری را بر انسان بیچاره تعمیم می‌کند؛ و بجای آنکه انسان عمر گرانبهای خود را صرف در تجوید و تخلیص عمل کند و آن را از مفاسد باطنیه تخلیص کند و بجای آنکه آن را صرف در معارف توحید و حق شناسی و حق طلبی کند، ابلیس پلید او را و سوسه کند و نصف عمر را صرف در امری ضروری و شیئی واجب الحصول کند. شیطان را دامها و مکاید بسیار است: یکی را به ترک اصل عمل

و ادا کند؛ و دیگری را که مایوس شود از آنکه ترک عمل کند، به ریا و عجب و دیگر مفسدات و ادا کند؛ و اگر به این امر موفق نشد، عملش را از راه مقدّس مآبی باطل کند: عبادات همه مردم را در نظر انسان خوار کند و مردم را نسبت به عدم مبالغت دهد؛ آن وقت و ادا کند که در نیت مثلاً، که امری است ملازم با عمل، یا تکبیر یا قرائت، که از اموری است عادی و بی مایه، جمیع عمر را صرف کند و راضی نشود از انسان مگر آنکه عملش را به یکی از این طرق باطل کند.

و سواس را شئون بسیار و طرق بیشمار است که اکنون نتوان در جمیع آن بحث کرد و تمام آن را استقصا نمود؛ ولی در بین همه، و سوسه در نیت شاید از همه مضحکتر و عجیبتر باشد؛ زیرا اگر کسی بخواهد با تمام قوا قیام کند در همه عمر به اتیان یک امر اختیاری بدون نیت، ممکن نیست از عهده برآید؛ مع ذلک، یک نفر بیچاره مریض النفس ضعیف العقل را می بینی که در هر نماز مدتهای مدید خود را معطل کند که نمازش با نیت و عزم موجود شود. این شخص به آن ماند که مدتها تفکر کند که برای بازار رفتن یا نهار خوردن نیت و عزم تهیه کند. بیچاره ای که باید نماز معراج قرب و مفتاح سعادت او باشد و با تأدّب به آداب قلبیه و اطلاع بر اسرار این لطیفه الهیه تکمیل ذات و تأمین نشئه حیات خود کند، از همه این امور غفلت کرده، بلکه این امور را لازم نداند سهل است، همه را باطل شمارد و سرمایه عزیز خود را صرف در خدمت شیطان و اطاعت و سواس خناس کند و عقل خداداد را که نور هدایت است محکوم حکم ابلیس کند.

بالجمله، قطع این ریشه را انسان باید با هر ریاضت و زحمتی است بکند، که از همه سعادات و خیرات انسان را باز می دارد. ممکن است چهل سال انسان جمیع عباداتش حتی به حسب صورت نیز صحیح بجا نیاید و اجزای صورتی فقهی هم نداشته باشد، فضلاً از آداب باطنیه و شرعیه.

مضحکتر آنکه بعضی از این اشخاص و سواسی عمل جمیع مردم را باطل می‌دانند و تمام مردم را بی‌مبالات به دین محسوب می‌کنند. با آنکه خود اگر مقلد است، مرجع تقلیدش نیز چون متعارف مردم می‌باشد؛ و اگر اهل فضل است، به اخبار رجوع کند بیند رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه هدی علیهم السلام نیز در این امور متعارف بودند. فقط در تمام مردم این طایفه و سواسیه هستند که به خلاف رسول خدا و ائمه معصومین علیهم السلام و فقهاء مذهب و علماء ملت عمل می‌کنند، و اعمال همه را ناچیز می‌شمارند و عمل خود را موافق با احتیاط و خود را مبالی به دین می‌دانند. مثلاً، در باب وضو اخباری که وضوی رسول خدا را بیان کرده‌اند متواتر است. علی‌الظاهر، حضرت رسول صلی الله علیه و آله یک مشت [آب] به صورت می‌زدند و یک مشت به دست راست و یک مشت به دست چپ. (۱۴۷) و اجماع فقهاء امامیه قائم است علی‌التحقیق که این وضو صحیح است. و ظاهر کتاب خدا نیز همین است. در شستن دوم، بلکه غرفه دوم، بعضی اشکال کردند؛ ولی غرفه دوم، بلکه شستن دوم نیز، ضرر ندارد، گرچه در استحبابش کلامی است. لکن شستن سوم بدعت و مبطل وضوست بلا اشکال روایتاً و فتوی. اکنون عمل و سواسی بیچاره را بین که به بیست غرفه که هر یک از آن غرفه‌ها فرا می‌گیرد تمام دست را و غسله تامه محسوب می‌شود اکتفا نمی‌کند؛ در این صورت وضویش بی‌اشکال باطل است.

این بدبخت ضعیف‌العقل این عمل را که از اطاعت شیطان و وسوسه او بجا آورده صحیح می‌داند و موافق احتیاط، آن وقت عمل سایرین را باطل می‌شمارد. اکنون وجه صدق حدیث شریف (۱۴۸) که او را بی‌عقل شمرده است معلوم می‌شود. کسی که عمل مخالف با عمل رسول خدا را صحیح بداند و عمل موافق با آن حضرت را باطل بداند، یا از دین خدا خارج است یا بی‌عقل و چون این بیچاره از دین خارج نیست، پس بی‌عقل است و مطیع شیطان و مخالف رحمن. برای علاج این مصیبت و داء غُضال چاره‌ای نیست جز آنکه قدری تفکر کند در این

امور که ذکر شد و مقایسه کند عمل خود را با عمل نوع متدینین و علما و فقها (رضوان الله علیهم)، و اگر خود را مخالف با آنها دید ارغام انف شیطان کند و بی اعتنایی به آن پلید نماید و چند

۱۳۸

مرتب‌ه که شیطان وسوسه کرد که عملت باطل است، جواب دهد که اگر عمل همه فقهاء ائمت باطل شد، عمل من نیز باطل باشد. امید است چندی که مخالفت شیطان نمود و در ضمن به حق تعالی با عجز و نیاز از شر او پناه برد، این مرض رفع شود و شیطان چشم طمعش از او بریده گردد؛ چنانکه برای دفع کثرت شک، که آن نیز از القائنات شیطان است، در روایات شریفه همین دستور را دادند:

در کافی شریف سند به حضرت باقر العلوم علیه السلام رساند که گفت:
وقتی که زیاد شد شکت در نماز، ممضی دار نماز را، یعنی اعتنا به آن مکن، امید است که رها کند تو را؛ همانا این نیست مگر از شیطان). ۱۴۹)

در روایت دیگر است که حضرت باقر یا حضرت صادق علیهما السلام می‌فرمایند:
عادت ندهید شیطان را به خودتان به شکستن نماز، پس به طمع بیندازید او را؛ زیرا شیطان پلید است، معتاد است به آنچه عادت داده شده.
زراره گوید که فرمود:

همانا می‌خواهد آن خبیث که اطاعت شود، پس وقتی که عصیان شود، عود نمی‌کند به کسی از شما). ۱۵۰)

فصل دوم: [اخلاص]

یکی از مهمات آداب نیت، که از مهمات جمیع عبادات است، «اخلاص» است و حقیقت آن، تصفیه نمودن عمل است از شائبه غیر خدا، و صافی نمودن سر است از رؤیت غیر حق تعالی در جمیع اعمال و کمال آن، ترک غیر است مطلقاً و پانهادن بر انیت و انانیت و غیر و غیریت است یکسره. قال تعالی: «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ» (۱۵۱) و

اگر یکی از حظوظ نفسانیه و شیطانیه در دین باشد، خالص نخواهد بود؛ و آنچه خالص نیست، حق تعالی اختیار نفرموده؛ و آنچه شائبه غیریت و نفسانیت دارد از حدود دین حق خارج است. قال تعالی: «وَمَا أَمْرُوا إِلَّا

۱۳۹

لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (۱۵۲) و: «مَنْ كَانَ يَرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ» (۱۵۳) و: «وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (۱۵۴). این آیه شریفه ممکن است متکفل جمیع مراتب اخلاص باشد: یکی هجرت صوری که به بدن واقع شود و این هجرت اگر خالص برای خدا و رسول نباشد، بلکه برای حظوظ نفسانی باشد، هجرت الی الله و رسوله نیست. این مرتبه اخلاص صوری فقهی است.

دیگر، هجرت معنوی و مسافرت باطنی است که مبدأ آن، بیت مظلومه نفس است؛ و غایت آن، خدای تعالی و رسول او است که آن هم به حق برگردد، زیرا رسول آیت و مرآت و نماینده است؛ پس هجرت به او هجرت به حق است؛ «حَبَّ خَاصَانَ خُدا حَبَّ خُداست.»

فصل سوم: بیان بعضی مراتب اخلاص به طریق اجمال

یکی از مراتب آن، تصفیه عمل است - چه عملی قلبی یا قلبی - از شائبه رضای مخلوق و جلب قلوب آنها، چه برای محمدرت یا برای منفعت یا برای غیر آن و در مقابل این، اتیان عمل است ریائاً و این ریاء فقهی، و از همه مراتب ریاء پست تر و صاحب آن از همه مُرائیها بی ارزشتر و خسیستر است.

مرتبه دوم، تصفیه عمل است از حصول مقصودهای دنیوی و مآرب زائله فانیه، گرچه داعی آن باشد که خدای تعالی به واسطه این عمل عنایت کند؛ مثل، خواندن نماز شب برای توسعه روزی، و اتیان صلوات اوّل ماه مثلاً برای سلامت از آفات آن ماه، و دادن صدقات برای سلامتی، و دیگر مقصودهای دنیوی. این مرتبه از اخلاص را بعضی از فقها

(علیهم الرحمة) شرط صحت عبادات شمرده‌اند در صورتی که اتیان عمل برای رسیدن به آن مقصود باشد. این، خلاف تحقیق است به حسب قواعد فقهیه؛ گرچه پیش اهل معرفت این نماز را به هیچ وجه ارزشی نیست و مثل سایر کسبهای مشروع است، بلکه شاید از آن نیز کمتر باشد.

مرتب سوم، تصفیه آن است از رسیدن به جنات جسمانی و حور و قصور و امثال آن از

۱۴۰

لذات جسمانی و مقابل آن، عبادات اجیران است؛ چنانکه در روایات شریفه است و این نیز در نظر اهل الله چون سایر کسبهاست، آلا اینکه عمل این کاسب اجرتش بیشتر و بالاتر است در صورتی که قیام به امر کند و از مفسدات صوریه عمل را تخلیص کند. مرتبه چهارم، آن است که عمل را تصفیه کند از خوف عقاب و عذابها[ی] جسمانی موعود. مقابل آن، عبادت عبید است؛ چنانکه در روایات است. (۱۵۵) این عبادت نیز در نظر اصحاب قلوب قیمتی ندارد و از نطاق عبودیت الله خارج است. در نظر اهل معرفت فرق نکند که انسان عملی را بکند از خوف حدود و تعزیرات در دنیا، یا خوف عقاب و عذاب آخرتی، یا برای رسیدن به زندهای دنیایی، یا زندهای بهشتی، در اینکه هیچ یک برای خدا نیست، وداعی بر داعی امری است که مطابق قواعد فقهیه عمل را از بطلان صوری خارج کند؛ ولی در بازار اهل معرفت این متاع را ارزشی نباشد. مرتبه پنجم، تصفیه عمل است از رسیدن به سعادات عقلیه و لذات روحانیه دائمه ازلیه ابدیه و منسلک شدن در سلک کروبین و ملائکه مقربین و در مقابل آن، عمل نمودن برای این مقصد است. این درجه گرچه درجه بزرگ و مقصد عالی مهمی است، و حکما و محققین به این مرتبه از سعادت خیلی اهمّیت دادند و برای او ارزش قائل شدند، ولی در مسلک اهل الله این مرتبه نیز از نقصان سلوک و سالک آن نیز کاسب و از اجیران به شمار می‌رود، گرچه در متجر و مکسب با سایرین فرقهها دارد. در ازاء این مرتبه که مرتبه ششم است تصفیه آن است از خوف عدم وصول به این

لذات و حرمان از این سعادات و در مقابل، عمل برای این مرتبه از خوف است. این نیز گرچه مرتبه عالی‌ای است و از حدّ اشتهای امثال نویسنده خارج است، ولی در نظر اهل الله این نیز عبادت عبید است و عبادت معلل است.

مرتبه هفتم، تصفیه آن است از وصول به لذات جمال الهی و رسیدن به بهجت‌های انوار سبحات غیر متناهی که عبارت از جنت لقا است و این مرتبه، یعنی جنت لقا از مهمّات مقاصد اهل معرفت و اصحاب قلوب و دست آمال نوع از آن کوتاه است، و اوحدی از اهل معرفت به

۱۴۱

سعادت این شرف مشرفند؛ و لکن این کمال مرتبه کمال اهل الله نیست، بلکه از مقامات معمولی سرشار آنهاست و اینکه در ادعیه، مثل مناجات شعبانیه، حضرت امیرالمؤمنین و اولاد طاهرینش این مرتبه را خواسته یا اشاره به داشتن آن نموده، نه آنکه مقامات آنها منحصر به همین مرتبه است؛ چنانکه مرتبه هشتم که در ازاء این مرتبه است و آن عبارت است از تصفیه عمل از خوف فراق نیز از کمال مقامات کمال نیست، و اینکه جناب امیرالمؤمنین علیه السلام «کیفَ أَصْبِرُ عَلٰی فِرَاقِکَ» (۱۵۶) گوید از مقامات معمولی سرشار او و مثل اوست.

بالجمله، تصفیه عمل از این دو مرتبه نیز در نزد اهل الله لازم است، و عمل با آن معلل و از حظوظ نفسانیه خارج نیست؛ و این کمال خلوص است.

فصل چهارم: [علم بدون عمل]

علم بدون عمل را ارزشی نیست و بر عالم حجت تمامتر و مناقشه بیشتر است. افسوس که ما از معارف الهیه و از مقامات معنویه اهل الله و مدارج عالیّه اصحاب قلوب بکلی محرومیم. یک طایفه از ما بکلی مقامات را منکر و اهل آن را به خطا و باطل و عاطل دانند؛ و کسی که ذکری از آنها کند یا دعوتی به مقامات آنها نماید، او را بافنده و دعوت او را شطّاح محسوب دارند. این دسته از مردم را امید نیست که بتوان متنبّه به

نقص و عیب خویش کرد و از خواب گران بیدار نمود؛ «أَنْكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحَبَّتْ» (۱۵۷)، «وَمَا أَنْتَ بِمُسْمَعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (۱۵۸).

آری، آنها که چون نویسنده بیچاره از همه جا بی خبر دلشان زنده به حیات معرفت و مَحَبَّتِ الهیه نیست مردگانی اند که غلاف بدن قبور پوسیده آنهاست، و این غبار تن و تنگنای بدن مظلّم آنها را از همه عوالم نور و نور علی نور محجوب نموده؛ «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (۱۵۹). این طایفه هر چه حدیث و قرآن از مَحَبَّتِ و عشق الهی و حُبِّ لقا و انقطاع به حق بر آنها فرو خوانند، به تأویل و توجیه آن پردازند و مطابق آراء خود تفسیر کنند آن همه

۱۴۲

آیات لقا و حُبِّ الله را به لقاء درختهای بهشتی توجیه نمایند. نمی دانم این گروه با فقرات مناجات شعبانیه چه می کنند که عرض می کنند:

إِلَهِي، هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ، وَأَنْزِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بَضِيَاءَ نَظَرِهَا إِلَيْكَ، حَتَّى تَخْرِقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجْبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظْمَةِ وَتَصِيرَ أَرْوَاحَنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ. إِلَهِي، وَاجْعَلْنِي مِمَّنْ نَادَيْتَهُ فَأَجَابَكَ، وَلا حَظَّتْهُ فَصَعِقَ لِجَلَالِكَ) (۱۶۰)

این «حجب نور» چیست؟ آیا «نظر به حق»، مقصود گلابیهای بهشت است؟ آیا «معدن عظمت» قصرهای بهشتی است؟ آیا «تعلق ارواح به عزّ قدس»، یعنی تعلق به دامن حور العین برای قضای شهوت؟ آیا این «صعق و محو از جلال»، یعنی محو در جمال زندهای بهشتی؟ آیا این جذبه‌ها و غشوه‌ها که برای رسول خدا صلی الله علیه و آله در نماز معراج دست می داده و آن انوار عظمت و بالاتر از آن را که مشاهده می کرده در آن محفلی که اعظم ملائکه الله، که جبرئیل امین علیه السلام است، محرم سر نبود و جرأت پیشرفت انمله‌ای نداشت، جذبه برای یکی از زندهای خیلی خوب بوده؟ یا انواری مثل نور شمس و قمر و بالاتر از آن می دید؟ آیا آن قلب سلیمی که معصوم علیه السلام در ذیل آیه شریفه «إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (۱۶۱) فرمود: «سلیم آن است که ملاقات

کند حق تعالی را در صورتی که در آن غیر حق نباشد» (۱۶۲). مقصود از آنکه غیر حق نباشد، یعنی غیر کرامت حق نباشد؟ که برگشت به آن کند که غیر از گلابی و زردآلو نباشد؟

لَعَمْرِ الْحَبِيبِ كَمَا مَقْصُودِي مِنْ اِيْنِ كَلَامٍ نَيْسْتُ جِزْ اَنْكَهْ بَرَايْ بَرَادِرَانَ اِيْمَانِي، خِصُوصًا اَهْلَ عِلْمٍ، تَنْبَهِي حَاصِلَ اَيْدٍ وَ لَاقِلَّ مَنْكِرَ مَقَامَاتِ اَهْلِ اَللّٰهِ نَبَاشِنْدِ، كَهْ اِيْنِ اِنْكَارِ مَنْشَأَ تَمَامِ بَدْبَخْتِيهَا وَ شَقَاوَتَهَا سَت. مَقْصُودٌ مَا اَنْ نَيْسْتُ كَهْ اَهْلُ اَللّٰهِ كَيَانِنْدِ، بَلَكَهْ مَقْصُودُ اَنْ اَسْتُ كَهْ مَقَامَاتِ اِنْكَارِ نَشُودُ؛ اَمَّا صَاحِبُ اِيْنِ مَقَامَاتِ كَيْسْتُ، خِدا مِي دَانَدُ وَ اِيْنِ اَمْرِي اَسْتُ كَهْ كَسِي رَا بَرِ اَنْ اِطْلَاعِي نَيْسْتُ - «اَنْ رَا كَهْ خَبْرُ شُدْ خَبْرِي بَازِ نِيَامَدِ» (۱۶۳). يَكُ طَايِفَهْ دِيْكَرِ اَنْاَنْدِ كَهْ مَقَامَاتِ اَهْلِ مَعْرِفَتِ رَا مَنْكِرِ نَيْسْتِنْدُ وَ عِنَادُ بَا اَهْلَ اَللّٰهِ نِدَارِنْدِ،

۱۴۳

ولی اشتغال به دنیا و تحصیل آن و اخلاص به لذات فانیه آنها را از کسب علمی و عملی و ذوقی و حالی بازداشته. اینها مریضانی را مانند که تصدیق مرض خویش را دارند، ولی شکم آنها را نمی گذارد که به پرهیز و خوردن دواي تلخ اقدام کنند؛ چنانکه طائفه اول مریضانی را مانند که اصل وجود چنین مریضی و مرضی را دردار تحقق تصدیق نکنند؛ با آنکه خود مبتلا هستند، اصل وجود مرض را انکار کنند.

يَكُ طَايِفَهْ اَنْاَنْدِ كَهْ بَهْ كَسْبِ عِلْمِي پَرِدَاخْتِنْدُ وَ اِشْتِغَالَ بَهْ تَحْصِيلِ مَعَارِفِ عِلْمًا پِيدَا كَرْدِنْدِ، وَلِيْ اَزْ حَقَائِقِ مَعَارِفِ وَ مَقَامَاتِ اَهْلِ اَللّٰهِ بَهْ اِصْطِلَاحَاتِ وَ الْفَاظِ وَ بَهْ زَرْقِ وَ بَرَقِ عِبَادَاتِ اِكْتِفَا نَمُودَهْ، خُودِ وَ عِدَّهْ اَيْ بِيْجَارَهْ رَا دَرِ رِشْتَهْ الْفَاظِ وَ اِصْطِلَاحَاتِ بَهْ زَنْجِيرِ كَشِيدَهْ وَ اَزْ جَمِيعِ مَقَامَاتِ قِنَاعَتِ بَهْ كَفْتَارِ نَمُودَهْ اِنْدِ. دَرِ اِيْنَانَ يَكُ دِسْتَهْ پِيدَا شُودِ كَهْ خُودِ، خُودِ رَا مِي شِنَاسِنْدِ، وَلِيْ بَرَايْ رِيَاَسْتِ بَرِ يَكُ دِسْتَهْ بِيْجَارَهْ اِيْنِ اِصْطِلَاحَاتِ بِيْ مَغْزِ رَا مَايَهْ كَسْبِ مَعِيشَتِ قَرَارِ دَادَهْ اِنْدِ وَ بَا الْفَاظِ فَرِيْبِنْدَهْ وَ اِقْوَالَ جَالِبِ تَوْجَّهْ صَيْدِ قُلُوبِ صَافِيَهْ بِنْدِگَانَ خِدا رَا مِي كِنْنِدِ. اِيْنَهَا شِيَاطِينِي هَسْتِنْدِ اِنْسِي كَهْ ضَرَرِشَانَ اَزْ اِبْلِيسِ لَعِينِ كَمْتَرِ نَيْسْتِ بَرِ عِبَادَةِ اَللّٰهِ. بِيْجَارِگَانَ نِدَانِنْدِ كَهْ قُلُوبِ بِنْدِگَانَ خِدا مَنزِلِگَاهْ حَقِّ اَسْتُ وَ

کسی را حق تصرف در آن نیست.

اینها غاصب منزلگاه حَقُّند و مخرب کعبه حقیقی هستند؛ بتهایی تراشند و در دل بندگان خدا، که کعبه بلکه بیت المعمور است، جایگزین کنند؛ اینها مریضانی هستند که به صورت طیب خود را در آورده و آنها را به مرضهای گوناگون مهلک گرفتار کنند. علامت این طایفه آن است که به ارشاد اغنیا و بزرگان بیشتر علاقه دارند تا ارشاد فقرا و درویشان. بیشتر مریدان اینان از صاحبان جاه و مال است، و خود آنها به زی اغنیا و صاحبان جاه و مال هستند. اینها سخنانی بسیار فریبنده دارند که خود را در عین حال که به قذارات دنیاوی هزار گونه آلودگی دارند، در نظر مریدان تطهیر کنند. آن بیچارگان ابله نیز چشم خود را از همه معایب محسوسه آنها پوشیده و به اصطلاحات و الفاظی بی مغز دل خوش داشته‌اند.

آنان که در این طایفه شیاد نیستند و خود سالک طریق آخرت و در صدد تحصیل معارف و مقامات هستند، گاهی اتفاق افتد که از شیطان قاطع طریق گول خورده مغرور شوند و معارف

۱۴۴

و مقامات را حقیقهٔ عبارت از اصطلاحات علمیه که خود تراشیده یا از تراشیدن دیگران استفاده کرده‌اند می‌دانند. اینان نیز تا آخر عمر نقد جوانی و روزگار زندگی را صرف در تکثیر اصطلاح و ضبط کتب و صحف کنند؛ مثل یک طایفه از علماء تفسیر قرآن که استفادت از قرآن را منحصر به ضبط و جمع اختلاف قرائات و معانی لغات و تصاریف کلمات و محسنات لفظیه و معنویه و وجوه اعجاز قرآن و معانی عرفیه و اختلاف افهام ناس در آنها دانند، و از دعوات قرآن و جهات روحیه و معارف الهیه آن بکلی غافلند. اینان نیز به مریضی مانند که رجوع به طیب نموده، نسخه او را گرفته، و معالجه خود را به ضبط نسخه و حفظ آن و کیفیت ترکیبات آن دانند. اینان را مرض خواهد کشت و علم به نسخه و مراجعه به طیب برای آنها بکلی بی نتیجه است.

تمام ریا‌های افعالیه و اکثر ریا‌های قلبیه از نقصان توحید افعالی است. آنکه مردم ضعیف بیچاره بیکاره را مؤثر در دار تحقق می‌داند و متصرف در مملکت حق می‌شمارد، از کجا می‌تواند خود را از جلب قلوب آنها بی‌نیاز داند و عمل خود را از شرک شیطان تصفیه و تخلیص کند؟ تو سرچشمه را باید صافی کنی تا آب صافی از آن بیرون آید، و الا با سرچشمه گل آلود توقع صفای آب نداشته باش. تو اگر قلوب بندگان خدا را در تحت تصرف حق بدانی و معنی «یا مقلب القلوب» را به ذائقه قلب بچشانی و به سامعه قلب برسانی، خود با این همه ضعف و بیچارگی در صدد صید قلوب برنمایی و اگر حقیقت «بیده ملکوت کل شیء» (۱۶۴) و «لله الملك» (۱۶۵) و «بیده الملك» (۱۶۶) را به قلب بفهمانی، از جلب قلوب بی‌نیاز شوی، و به قلوب ضعیفه این مخلوق ضعیف خود را محتاج ندانی، و غنای قلبی برای تو رخ دهد. تو در خود حسّ احتیاج کردی و مردم را کارگشا دانستی، پس محتاج به جلب قلوب شدی؛ و خود را به قدس فروشی متصرف در قلوب انگاشتی، پس محتاج به ریا شدی؛ اگر کارگشا را حق می‌دیدی و خود را نیز متصرف در کون نمی‌دید، بدین شرکها احتیاج پیدا نمی‌کردی.

ای مشرک مدعی توحید و ای ابلیس در صورت آدمیزاده، تو این ارث را از شیطان

لعین

۱۴۵

بردی که خود را متصرف می‌بیند و فریاد «لأغوينهم» (۱۶۷) می‌زند. آن بدبخت و شقی در حجابهای شرک و خودبینی است. از خواب گران بر آی، و به قلب خود برسان آیات شریفه کتاب الهی و صحیفه نورانی ربوبی را. این آیات با عظمت برای بیدار کردن من و تو فرو فرستاده شده، و ما جمیع حظوظ خود را منحصر به تجوید و صورت آن کردیم و از معارف آن غفلت ورزیدیم تا شیطان بر ما حکومت کرد و حکمفرما شد و در تحت سلطه شیطان واقع شدیم.

فصل پنجم: بعض درجات دیگر اخلاص

یکی از درجات اخلاص، تصفیه عمل است از رؤیت استحقاق ثواب و اجر. در مقابل آن، شوب آن است به طلب اجر و رؤیت استحقاق مزد و ثواب و این از یک مرتبه اعجاب به عمل خالی نیست، که سالک باید خود را از آن تخلیص کند و این رؤیت استحقاق از نقصان معرفت به حال خود و حق خالق (تعالی شأنه) است؛ و این نیز از شجره خبیثه شیطنیه است که به رؤیت خود و عمل خود آئیت و انانیت برگردد. بیچاره انسان تا در حجاب رؤیت اعمال خویش است و آن را از خود می‌داند و خود را متصرف در امر می‌داند، از این مرض نجات پیدا نکند و به این تصفیه و تخلیص نائل نگردد. پس، سالک باید جهد کند و با ریاضات قلبیه و سلوک عقلی و عرفانی به قلب بفهماند که جمیع اعمال از موهبات و نعمتهای الهیه است که حق تعالی به دست بنده اجرا فرموده. چون توحید فعلی در دل سالک جایگزین شد، عمل را از خود نداند، پس طلب ثواب نکند بلکه ثواب را فضل و نعم را ابتدایی داند.

در کلمات ائمه اطهار علیهم السلام خصوصاً صحیفه سجّادیه همان صحیفه نورانیه الهیه که از سماء عرفان عارف بالله و عقل نورانی سید ساجدین نازل شده برای خلاص بندگان خدا از سخن طبیعت و فهماندن ادب عبودیت و قیام در خدمت ربوبیت، این لطیفه الهیه بسیار مذکور است:

فَلْكَ الْحَمْدُ عَلَىٰ ابْتِدَائِكَ بِالنِّعَمِ الْجِسَامِ، وَالْهَامِكِ الشُّكْرَ عَلَىٰ الْإِحْسَانِ. (۱۶۸)

۱۴۶

نِعْمُكَ ابْتِدَاءٌ وَ إِحْسَانُكَ التَّفَضُّلُ. (۱۶۹)

و در مصباح الشریعه فرماید:

وَأَذْنِي حَدِّ الْإِخْلَاصِ بَدَلُ الْعَبْدِ طَاقَتَهُ، ثُمَّ لَا يَجْعَلُ لِعَمَلِهِ عِنْدَ اللَّهِ قَدْرًا فَيُوجِبُ بِهِ عَلَىٰ رَبِّهِ مُكَافَأَةً لِعَمَلِهِ. (۱۷۰)

درجه دیگر اخلاص، تصفیه عمل است از استکثار و خوشنودی به آن و اعتماد و

دلبستگی بدان. این نیز از مهمّات سلوک سالک است که او را از قافله سالکان الی الله بازدارد و به سجن مظلّم طبیعت محبوس کند. این نیز از شجره خبیثه شیطانیه روید، و از خودخواهی است که از ارث شیطانی می‌باشد که «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (۱۷۱) گفت و این از جهل انسانی است به مقام خود و مقام معبود (جلّت عظمته). اگر بیچاره ممکن، مقام نقص و عجز و ضعف و بیچارگی خود را بداند و مقام عظمت و بزرگواری و کمال حق را بشناسد، هرگز عمل خود را بزرگ نبیند و خود را قائم به امر محسوب ندارد. بیچاره، عملی را که در بازار دنیا برای یک سال او بیش از چند تومان ارزش قائل نیستند اگر از صحّت و اجزاء آن مأمون باشند، از دو رکعت آن توقّعات غیر متناهی دارد. این خوشنودی و استکثار عمل است که مبدأ بسیاری از مفساد اخلاقی و اعمالی است که ذکرش به طول انجامد.

در احادیث شریفه بدین مطلب اشاره فرموده‌اند: در کافی شریف سند به حضرت

موسی بن جعفر (سلام الله علیهما) رساند اِنَّهُ قَالَ لِبَعْضِ وُلْدِهِ:

يَا بُنَيَّ، عَلَيْكَ بِالْجِدِّ؛ وَ لَا تُخْرِجَنَّ نَفْسَكَ مِنْ حَدِّ التَّقْصِيرِ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ (عَزَّ وَجَلَّ) وَ طَاعَتِهِ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَعْبُدُ حَقَّ عِبَادَتِهِ. (۱۷۲)

و قال عليه السلام في حديث آخر:

كُلُّ عَمَلٍ تُرِيدُ بِهِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَكُنْ فِيهِ مُقْصِرًا عِنْدَ نَفْسِكَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ فِي أَعْمَالِهِمْ

۱۴۷

فيما بينهم وَ بَيْنَ اللَّهِ مُقْصِرُونَ إِلَّا مَنْ عَصَمَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ. (۱۷۳)

و عنه عليه السلام: «لَا تَسْتَكْثِرُوا كَثِيرَ الْخَيْرِ» (۱۷۴) و در صحیفه کامله در وصف ملائکه الله فرماید:

الَّذِينَ يَقُولُونَ إِذَا نَظَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ تَزْفَرُوا إِلَىٰ أَهْلِ مَعْصِيَتِكَ: سُبْحَانَكَ، مَا عَبَدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ. (۱۷۵)

ای ضعیف، جایی که رسول خدا صلی الله علیه و آله که اعرف خلق الله است و عمل او

از همه کس نورانیت و با عظمت تر است اعتراف به عجز و تقصیر کند و «ما عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ و ما عَبَدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ» (۱۷۶) گوید و ائمه معصومین علیهم السلام آن طور که در محضر مقدس اظهار قصور و تقصیر کنند، از پشه لاغری چه خیزد؟ (۱۷۷) آری، آنها مقام معرفتشان به عجز ممکن و عزت و عظمت واجب (تعالی شأنه) اقتضا می کرد آن اظهارات و اعترافات را. خودفروشی و عمل فروشی کنیم. سبحان الله! چه کلام صادقی است فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام که می فرماید «عُجِبُ الْمَرْءُ بِنَفْسِهِ أَحَدٌ حُسَادٍ عَقْلِهِ». «۱۷۸»

این از بی عقلی نیست که شیطان امر ضروری را بر ما تعمیم کند و ما در میزان عقل به سنجش آن برنخیزیم؟ ما خود بالضرورة می دانیم که اعمال ما و همه بشر عادی بلکه همه ملائکه الله و روحانین در میزان مقایسه با اعمال رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه هدی (سلام الله علیهم) قدر محسوسی ندارد و به هیچ وجه در حساب نیاید، آنگاه، اعتراف به تقصیر و اظهار عجز از قیام به امر از آن بزرگواران متواتر بلکه فوق حد تواتر است. این دو قضیه ضروری به ما نتیجه می دهد که باید به هیچ یک از اعمال خود خوشنود نباشیم؛ بلکه اگر به قدر عمر دنیا به عبادت و اطاعت قیام کنیم، خجل و شرمسار باشیم و منفعل و سرافکنده باشیم؛ مع الوصف، چنان شیطان در قلب ما متمکن شده و حکومت بر عقل و حواس ما می کند که از این مقدمات ضروری نتیجه نگرفته، بلکه احوال قلوب ما به عکس است.

۱۴۸

آن سروری که یک ضربت یوم الخندقش به تصدیق رسول الله صلی الله علیه و آله افضل از جمیع عبادات جن و انس است (۱۷۹) با آن همه عبادات و ریاضات که علی بن الحسین، که اعبد خلق الله است، اظهار عجز می کند که مثل او باشد (۱۸۰)، اظهار عجز و تذللش و اعتراف به قصور و تقصیرش از ما بیشتر و بالاتر است. رسول خدا که علی مرتضی و جمیع ما سوی الله بنده در گاه اویند و ذره خور خوان نعمت معارفش

هستند و متعلم به تعلیم او هستند، آن طور قیام به امر می کند. ده سال در کوه حرا بر پا می آیستد و قیام به اطاعت می کند تا آنکه قدمهای مبارکش ورم می کند و خدای تعالی بر او آیه فرو می فرستد: «طه * ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى» (۱۸۱) ای طاهر هادی، ما قرآن بر تو فرو نفرستادیم که به مشقت بیفتی، تو پاکیزه و هادی هستی، اگر مردم اطاعت تو نکنند، از نقص شقاوت آنهاست نه نقصان سلوک یا هدایت تو، مع ذلک، عجز و قصور خود را اعلان می فرماید.

سید بن طاوس قدس سره از جناب علی بن الحسین علیهما السلام حدیثی نقل کنند که ما این رساله را متبرک به آن می کنیم. چون شرح بعضی حالات آن سرور است، شامه ارواح از آن متعطر شود و ذائقه قلوب از آن ملذذ گردد. عن الزهري، قال:

دَخَلْتُ مَعَ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عَلِيَّ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ، قَالَ: فَاسْتَعْظَمَ عَبْدُ الْمَلِكِ مَا رَأَى مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ بَيْنَ عَيْنَيْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، فَقَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، لَقَدْ بَيْنَ عَلَيْكَ الْإِجْتِهَادُ، وَ لَقَدْ سَبَقَ لَكَ مِنَ اللَّهِ الْحُسْنَى، وَأَنْتَ بَضْعَةٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ، قَرِيبُ النَّسَبِ، وَ كِيدُ السَّبَبِ، وَأَنْتَ لَذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِكَ وَ ذَوِي عَصْرِكَ، وَ لَقَدْ أُوتِيَ مِنَ الْفَضْلِ وَ الْعِلْمِ وَ الدِّينِ وَ الْوَرَعِ مَا لَمْ يَأْتِ أَحَدٌ وَ لَا قَبْلَكَ إِلَّا مَنْ مَضَى مِنْ سَلْفِكَ.

وَأَقْبَلَ يَتْنَى عَلَيْهِ وَ يَطْرِيهِ. قَالَ: فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: كَلَّمَا ذَكَرْتَهُ وَ وَصَفْتَهُ، مِنْ فَضْلِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَ تَأْيِيدِهِ وَ تَوْفِيقِهِ؛ فَأَيْنَ شُكْرُهُ عَلَيَّ مَا أَنْعَمَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ يَقِفُ فِي الصَّلَاةِ حَتَّى تَرُمَّ قَدَمَاهُ، وَ يَظْمَأُ فِي الصِّيَامِ حَتَّى يَعْصِبَ فُوه. فَقِيلَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَمْ يَغْفِرِ اللَّهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ؟ فَيَقُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا. الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا أَوْلَى وَأَبْلَى وَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ وَ الْأُولَى وَ اللَّهُ، لَوْ

تَقَطَّعَتْ أَعْضَائِي وَ سَأَلْتُ مُقَلَّتَايَ عَلَيَّ صَدْرِي أَنْ أَقُومَ لِلَّهِ (جَلَّ جَلَالُهُ) بِشُكْرِ عَشْرِ الْعَشْرِ

مِنْ نِعْمَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ جَمِيعِ نِعْمَةِ الَّتِي لَا يَحْصِيهَا الْعَادُونَ وَلَا يُبْلَغُ حَدَّ نِعْمَةٍ عَلَى جَمِيعِ
حَمْدِ الْحَامِدِينَ، لَا وَاللَّهِ، أَوْ يَرَانِي اللَّهُ لَا يَشْغَلُنِي شَيْءٌ عَنِ شُكْرِهِ وَذِكْرِهِ فِي لَيْلٍ وَلَا
نَهَارٍ وَلَا سِرٍّ وَلَا عَلَانِيَةٍ.

وَكَوْلَا أَنْ لِأَهْلِي عَلَى حَقًّا وَلِسَائِرِ النَّاسِ مِنْ خَاصِّهِمْ وَعَامِّهِمْ عَلَى حَقُّوقًا لَا يَسْعُنِي إِلَّا
الْقِيَامُ بِهَا حَسَبَ الْوُسْعِ وَالطَّاقَةِ حَتَّى أُؤَدِّيَهَا إِلَيْهِمْ، لَرَمَيْتُ بِطَرْفِي إِلَى السَّمَاءِ وَبِقَلْبِي إِلَى
اللَّهِ، ثُمَّ لَمْ أَرُدُّهُمَا حَتَّى يَقْضِيَ اللَّهُ عَلَيَّ نَفْسِي، وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ. وَبَكَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ
بَكَى عَبْدُ الْمَلِكِ) ... ۱۸۲)

باب ۴: شمه‌ای از آداب قرائت و اسرار آن

مصباح ۱: آداب مطلقه قرائت قرآن شریف

فصل اول: [عظمت قرآن و ادب تعظیم]

یکی از آداب مهمه قرائت کتاب الهی، که عارف و عامی در آن شرکت دارند و از آن
نتایج حسنه حاصل شود و موجب نورانیت قلب و حیات باطن شود، «تعظیم» است و آن
موقوف به فهم عظمت و بزرگی و جلالت و کبریای آن است.

فهم عظمت قرآن خارج از طوق ادراک است، لکن اشاره اجمالی به عظمت همین
کتاب متنزل، که در دسترس همه بشر است، موجب فوائد کثیره است.

ای عزیز، عظمت هر کلام و کتابی یا به عظمت متکلم و کاتب آن است، یا به عظمت
مطالب و مقاصد آن، یا به عظمت نتایج و ثمرات آن، یا به عظمت رسول و واسطه آن،

یا به عظمت مرسل^۱ الیه و حامل آن، یا به عظمت حافظ و نگاهبان آن، یا به عظمت
شارح و مبین آن، یا به عظمت وقت ارسال و کیفیت آن است. بعضی از این امور ذاتاً و
جوهرراً در عظمت دخیل است، و بعضی عرضاً و بالواسطه، و بعضی کاشف از عظمت
است. جمیع این امور که ذکر شد، در این صحیفه نورانیه به وجه اعلی و اوفی موجود
بلکه از مختصات آن است، که کتاب دیگری را در آن یا اصلاً شرکت نیست و یا به

جميع مراتب نیست.

فصل دوم: مقاصد و مطالب کتاب شریف الهی به طریق اجمال و اشاره
این کتاب شریف، چنانکه خود بدان تصریح فرموده، کتاب هدایت و راهنمای سلوک
انسانیت و مربّی نفوس و شفای امراض قلبیه و نور بخش سیر الی الله است.
بالجمله، خدای تبارک و تعالی به واسطه سعه رحمت بر بندگان، این کتاب شریف را
از مقام قرب و قدس خود نازل فرموده و به حسب تناسب عوالم تنزل داده تا به این
عالم ظلمانی و سجن طبیعت رسیده و به کسوه الفاظ و صورت حروف درآمده برای
استخلاص مسجونین در این زندان تاریک دنیا و رهایی مغلولین در زنجیره‌های آمال و
امانی، و رساندن آنها را از حسیض نقص و ضعف و حیوانیت به اوج کمال و قوّت و
انسانیت، و از مجاورت شیطان به موافقت ملکوتین. از این جهت، این کتاب، کتاب
دعوت به حق و سعادت است و بیان کیفیت وصول بدین مقام است؛ و مندرجات آن
اجمالاً آن چیزی است که در این سیر و سلوک الهی مدخلیت دارد و یا اعانت می‌کند
سالک و مسافر الی الله را. به طور کلی یکی از مقاصد مهمّه آن، دعوت به معرفه الله و
بیان معارف الهیه است؛ و از همه بیشتر در این مقصود، توحید ذات و اسماء و افعال
است که بعضی از آن به صراحت و بعضی به اشارت مستقصی مذکور است.
در این کتاب جامع الهی به طوری این معارف، از معرفه الذّات تا معرفه الافعال، مذکور
است که هر طبقه به قدر استعداد خود از آن ادراک می‌کنند؛ چنانکه آیات شریفه
توحید، و خصوصاً توحید افعال، را علماء ظاهر (رضوان الله علیهم) طوری بیان و تفسیر
می‌کنند که بکلی مخالف و مباین است با آنچه اهل معرفت و علماء باطن تفسیر
می‌کنند؛ نویسنده هر دو را در محل خود درست می‌داند، زیرا قرآن شفای دردهای
درونی است و هر مریض را به طوری علاج می‌کند. چنانکه کریمه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ
وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (۱۸۳) و کریمه «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (۱۸۴) و کریمه «هُوَ
الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ» (۱۸۵) و کریمه «هُوَ مَعَكُمْ» (۱۸۶). و

کریمه «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (۱۸۷) الی غیر ذلک در توحید ذات، و آیات کریمه آخر سوره «حشر» و غیر آنها در توحید صفات، و کریمه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (۱۸۸) و کریمه «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (۱۸۹) و کریمه «يَسْبَحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (۱۹۰). در توحید افعال، که بعضی به وجه دقیق و بعضی به وجه ادق دلالت دارد، برای هر یک از طبقات علماء ظاهر و باطن طوری شفای امراض است.

دیگر از مقاصد و مطالب آن، دعوت به تهذیب نفوس و تطهیر بواطن از ارجاس طبیعت و تحصیل سعادت، و بالجمله، کیفیت سیر و سلوک الی الله [است]. این مطلب شریف به دو شعبه مهمه منقسم است: یکی تقوا به جمیع مراتب آن، که مندرج در آن است، تقوا از غیر حق و اعراض مطلق از ما سوی الله و دیگر، ایمان به تمام مراتب و شؤون، که در آن مندرج است، اقبال به حق و رجوع و انابه به آن ذات مقدس. این از مقاصد مهمه این کتاب شریف است که اکثر مطالب آن بلا واسطه یا مع الواسطه به این مقصد رجوع کند.

دیگر از مطالب این صحیفه الهیه، قصص انبیا و اولیا و حکماست، و کیفیت تربیت حق آنها را، و تربیت آنها خلق را؛ که در این قصص فوائد بیشمار و تعلیمات بسیار است. در آن قصص به قدری معارف الهیه و تعلیمات و تربیتهای ربوبیه مذکور و مرموز است که عقل را متحیر کند.

سبحان الله وله الحمد و المنه. در همین قصه خلق آدم علیه السلام و امر به سجود ملائکه و تعلیمات اسماء و قضایای ابلیس و آدم علیه السلام که در کتاب خدا مکرر ذکر شده، به قدری تعلیم و تربیت و معارف و معالم است برای کسی که «لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ» (۱۹۱) که انسان را حیران کند و اینکه قصص قرآنی، مثل قصه آدم و موسی و ابراهیم و دیگر انبیا علیهم السلام، مکرر ذکر شده، برای همین نکته

است که این کتاب، کتاب قصه و تاریخ نیست، بلکه کتاب سیر و

۱۵۲

سلوک الی الله و کتاب توحید و معارف و مواعظ و حکم است و در این امور، مطلوب تکرار است تا در نفوس قاسیه تأثیری کند و قلوب از آن موعظت گیرد. به عبارت دیگر، کسی که بخواهد تربیت و تعلیم و انذار و تبشیر کند، باید مقصد خود را با عبارات مختلفه و بیانات متشتمه - گاهی در ضمن قصه و حکایت و گاهی در ضمن تاریخ و نقل و گاهی به صراحت لهجه و گاهی به کنایت و امثال و رموز - تزریق کند تا نفوس مختلفه و قلوب متشتمه هر یک بتوانند از آن استفادت کنند.

چون این کتاب شریف برای سعادت جمیع طبقات و قاطبه سلسله بشر است، و این نوع انسانی در حالات قلوب و عادات و اخلاق و ازمنه و امکانه مختلف هستند، همه را نتوان به یک طور دعوت کرد؛ ای بسا نفوسی که برای اخذ تعالیم به صراحت لهجه و القاء اصل مطلب به طور ساده حاضر نباشند و از آن متأثر نگردند؛ اینها را باید به طور ساختمان دماغ آنها دعوت کرد و مقصد را به آنها فهمانید.

بسا نفوسی که با قصص و حکایات و تواریخ سرو کار ندارند و علاقه مند به لبّ مطالب و لباب مقاصدند؛ اینها را نتوان با دسته اول در یک ترازو گذاشت. ای بسا قلوب که با تخویف و انذار متناسبند؛ و قلبی که با وعده و تبشیر سرو کار دارند. از این جهت است که این کتاب شریف به اقسام مختلفه و فنون متعدده و طرق متشتمه مردم را دعوت فرموده؛ و چنین کتابی را تکرار حتم و لازم است. دعوت و موعظه بی تکرار و تفنّن، از حدّ بلاغت خارج، و آنچه متوقّع از آن است، که تأثیر در نفوس باشد، بی تکرار از آن حاصل نشود.

مع الوصف، در این کتاب شریف قضایا به طوری شیرین اتفاق افتاده که تکرار آن انسان را کسل نکند؛ بلکه در هر دفعه که اصل مطلب را تکرار کند، خصوصیات و لواحق در آن مذکور است که در دیگران نیست؛ بلکه در هر دفعه یک نکته مهمّه

عرفانی یا اخلاقی را مورد نظر قرار داده و قضیه را در اطراف آن چرخ می‌دهد. بیان این مطلب استقصای کامل از قصص قرآنیه لازم دارد که در این مختصرات نگنجد. در آرزوی این ضعیف بی‌مایه ثبت است که با توفیق الهی کتابی در خصوص قصص قرآنیه و حل رموز و کیفیت تعلیم و تربیت آنها فراهم آورم به قدر میسور. دیگر از مطالب این صحیفه نورانیه، بیان احوال کفار و جاحدین و مخالفان با حق و

۱۵۳

حقیقت و معاندین با انبیا و اولیا علیهم السلام، و بیان کیفیت عواقب امور آنها و چگونگی بوار و هلاک آنها، چون قضایای فرعون و قارون و نمرود و شداد و اصحاب فیل، و دیگر از کفره و فجره، که در هر یک از آنها موعظتها و حکم بلکه معارفی است برای اهلش. در این قسمت داخل است قضایای ابلیس ملعون. در این قسمت نیز داخل است - یا قسمتی مستقل است - قضایای غزوات رسول خدا صلی الله علیه و آله، که در آنها نیز مطالب شریفه مذکور است، که یکی از آنها کیفیت مجاهدات اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله است برای بیدار کردن مسلمین از خواب غفلت و برانگیختن آنهاست برای مجاهدت فی سبیل الله و تنفیذ کلمه حق و امامت باطل. یکی دیگر از مطالب قرآن شریف، بیان قوانین ظاهر شریعت و آداب و سنن الهیه است، که در این کتاب نورانی کلیات و مهمات آن ذکر شده و عمده در این قسم دعوت به اصول مطالب و ضوابط آن است؛ مثل باب صلوات، و زکات، و خمس، و حج، و صوم، و جهاد، و نکاح، و ارث، و قصاص، و حدود، و تجارت، و امثال آن و چون این قسم، که علم ظاهر شریعت است، عامّ المنفعه و برای جمیع طبقات از حیث تعمیر دنیا و آخرت مجعول است و تمام طبقات مردم از آن به مقدار خود استفادت کنند، از این جهت در کتاب خدا دعوت به آن بسیار است و در احادیث و اخبار نیز خصوصیات و تفصیل آنها به حدّ وافر است و تصانیف علماء شریعت در این قسمت بیشتر و بالاتر از سایر قسمتهاست.

یکی دیگر از مطالب قرآن شریف، احوال معاد و براهین بر اثبات آن، و کیفیت عذاب و عقاب و جزا و ثواب آن، و تفصیل جنت و نار و تعذیب و تنعیم [است]. در این قسمت حالات اهل سعادت و درجات آنها از اهل معرفت و مقربین و از اهل ریاضت و سالکین و از اهل عبادت و ناسکین، و همین طور حالات و درجات اهل شقاوت از کفار و محجوبین و منافقین و جاحدین و اهل معصیت و فاسقین مذکور است. ولی آنچه به حال عموم بیشتر فایده داشته بیشتر مذکور و با صراحت لهجه است؛ و آنچه برای یک طبقه خاصه مفید است، به طریق رمز و اشاره مذکور است؛ مثل «و رَضُوا مِنْ اللَّهِ الْكِبْرُ» (۱۹۲) و آیات لقاء الله برای آن دسته، و مثل «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (۱۹۳) برای دسته دیگر. در این قسمت، یعنی در

۱۵۴

قسم تفصیل معاد و رجوع الی الله، معارفی بیشمار و اسراری بس دشوار مذکور است که اطلاع بر کیفیت آنها جز به سلوک برهانی یا نور عرفانی نتوان پیدا کرد. یکی دیگر از مطالب این صحیفه الهیه کیفیت احتجاجات و براهینی است که ذات مقدس حق تعالی یا خود اقامه فرموده بر اثبات مطالب حقّه و معارف الهیه، مثل احتجاج بر اثبات حق و توحید و تنزیه و علم و قدرت و دیگر اوصاف کمالیه؛ که در این قسمت گاهی براهین دقیقه‌ای پیدا شود که اهل معرفت از آن استفاده کامل نمایند، مثل «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (۱۹۴) و گاهی براهینی است که حکما و دانشمندان طوری از آن استفاده کنند، و اهل ظاهر و عامّه مردم از آن طوری بهره بردارند، مثل کریمه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (۱۹۵) و مثل کریمه «إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ» (۱۹۶) و مثل آیات اوّل سوره «حدید» و سوره مبارکه «توحید»، و غیر آن و مثل احتجاج بر اثبات معاد و رجوع ارواح و انشاء نشئه اخری، و احتجاج بر اثبات ملائکه الله و انبیاء عظام، که در موارد مختلفه این کتاب شریف موجود است. این حال احتجاجات خود ذات مقدس. یا آنکه حق تعالی نقل براهین انبیا و دانشمندان را فرموده بر اثبات معارف؛

مثل احتجاجات جناب خلیل الرحمن (سلام الله علیه) و غیر آن.

فصل سوم: [قرآن کتاب معرفت و اخلاق]

اکنون که مقاصد و مطالب این صحیفه الهیه را دانستی، یک مطلب مهمی را باید در نظر بگیری که با توجه به آن راه استفاده از کتاب شریف بر تو باز شود و ابواب معارف و حکم بر قلبت مفتوح گردد و آن، آن است که به کتاب شریف الهی نظر تعلیم داشته باشی و آن را کتاب تعلیم و افاده بدانی، و خود را موظف به تعلّم و استفاده بدانی. مقصود ما از تعلیم و تعلّم و افاده و استفاده آن نیست که جهات ادبیت و نحو و صرف را از آن تعلیم بگیری، یا حیث فصاحت و بلاغت و نکات بیانیه و بدیعیه از آن فراگیری، یا در قصص و حکایات آن به نظر تاریخی و اطلاع بر امم سالفه بنگری؛ هیچ یک از اینها داخل در مقاصد قرآن نیست و از منظور اصلی

۱۵۵

کتاب الهی به مراحل دور است.

اینکه استفاده ما از این کتاب بزرگ بسیار کم است، برای همین است که یا به آن نظر تعلیم و تعلم نداریم - چنانکه غالباً این طوریم - فقط قرائت قرآن می کنیم برای ثواب و اجر، و لهذا جز به جهت تجوید آن اعتنایی نداریم. می خواهیم قرآن را صحیح بخوانیم که ثواب به ما عنایت شود، و در همین حد واقف می شویم و به همین امر قناعت می کنیم؛ لهذا چهل سال قرآن شریف را می خوانیم و به هیچ وجه از آن استفاده ای حاصل نشود جز اجر و ثواب قرائت. یا اگر نظر تعلیم و تعلّم داشته باشیم، با نکات بدیعیه و بیانیه و وجوه اعجاز آن، و قدری بالاتر، جهات تاریخی و سبب نزول آیات، و اوقات نزول، و مکی و مدنی بودن آیات و سور، و اختلاف قرائات و اختلاف مفسرین از عامّه و خاصه، و دیگر امور عرضیه خارج از مقصد که خود آنها موجب احتجاب از قرآن و غفلت از ذکر الهی است، سر و کار داریم. بلکه مفسرین بزرگ ما نیز عمده هم خود را صرف در یکی از این جهات یا بیشتر کرده و باب تعلیمات را به

روی مردم مفتوح نکرده‌اند.

بالجمله، کتاب خدا کتاب معرفت و اخلاق و دعوت به سعادت و کمال است؛ کتاب تفسیر نیز باید کتاب عرفانی اخلاقی و مبین جهات عرفانی و اخلاقی و دیگر جهات دعوت به سعادت آن باشد. مفسّری که از این جهت غفلت کرده یا صرف نظر نموده یا اهمّیت به آن نداده، از مقصود قرآن و منظور اصلی انزال کتب و ارسال رسل غفلت ورزیده. این یک خطایی است که قرن‌هاست این ملت را از استفاده از قرآن شریف محروم نموده و راه هدایت را به روی مردم مسدود کرده. ما باید مقصود از تنزیل این کتاب را قطع نظر از جهات عقلی برهانی، که خود به ما مقصد را می‌فهماند، از خود کتاب خدا اخذ کنیم. مصنّف کتاب مقصد خود را بهتر می‌داند. اکنون به فرموده‌های این مصنّف راجع به شؤون قرآن نظر کنیم، می‌بینیم خود می‌فرماید: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (۱۹۷). این کتاب را کتاب هدایت خوانده. می‌بینیم در یک سوره کوچک چندین مرتبه می‌فرماید: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» (۱۹۸). می‌بینیم می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ

۱۵۶

يَتَفَكَّرُونَ» (۱۹۹). می‌فرماید: «کتاب انزالناه ایلک مبارکک لیدبروا آیاته ولیتذکر اولوا الالباب» (۲۰۰) الی غیر ذلک از آیات شریفه که ذکرش به طول انجامد. بالجمله، مقصود ما از این بیان نه انتقاد در اطراف تفاسیر است، چه هر یک از مفسّریں زحمتهای فراوان کشیده و رنجهای بی پایان برده تا کتابی شریف فراهم آورده فلله درهم وعلی الله اجرهم، بلکه مقصود ما آن است که راه استفاده از این کتاب شریف را، که تنها کتاب سلوک الی الله و یکتا کتاب تهذیب نفوس و آداب و سنن الهیه است و بزرگترین وسیله رابطه بین خالق و خلق و عروه الوثقی و جبل المتین تمسک به عزّ ربوبیت است، باید به روی مردم مفتوح نمود. علما و مفسّریں تفاسیر فارسی و عربی بنویسند و مقصود آنها بیان تعالیم عرفانی و اخلاقی و بیان کیفیت ربط مخلوق به خالق

و بیان هجرت از دار الغرور به دار السرور و الخلود باشد، به طوری که در این کتاب شریف به ودیعت گذاشته شده. صاحب این کتاب سکاکی و شیخ نیست که مقصدش جهات بلاغت و فصاحت باشد؛ سیبویه و خلیل نیست تا منظورش جهات نحو و صرف باشد؛ مسعودی و ابن خلکان نیست تا در اطراف تاریخ عالم بحث کند؛ این کتاب چون عصای موسی و ید بیضای آن سرور، یا دم عیسی که احیاء اموات می کرد نیست که فقط برای اعجاز و دلالت بر صدق نبی اکرم آمده باشد؛ بلکه این صحیفه الهیه کتاب احیاء قلوب به حیات ابدی علم و معارف الهیه است؛ این کتاب خدا است و به شئون الهیه (جلّ و علا) دعوت می کند. مفسّر باید شئون الهیه را به مردم تعلیم کند، و مردم باید برای تعلم شئون الهیه به آن رجوع کنند تا استفادت از آن حاصل شود؛ «وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (۲۰۱).

چه خسارتی بالاتر از اینکه سی - چهل سال کتاب الهی را قرائت کنیم و به تفاسیر رجوع کنیم و از مقاصد آن بازمانیم «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (۲۰۲).

فصل چهارم: [رفع موانع استفاده از قرآن]

اکنون که عظمت کتاب خدا از جمیع جهات مقتضیه عظمت معلوم شد و راه استفادت مطالب آن مفتوح گردید، بر متعلم و مستفید از کتاب خدا لازم است که یکی دیگر از آداب مهمه را به کار بندد تا استفاده حاصل شود؛ و آن رفع موانع استفاده است که ما از آنها تعبیر کنیم به حجب بین مستفید و قرآن و این حجابها بسیار است که ما به بعضی از آن اشاره نماییم:

یکی از حجابهای بزرگ حجاب خودبینی است که شخص متعلم خود را به واسطه این حجاب مستغنی بیند و نیازمند به استفاده نداند و این از شاهکارهای مهم شیطان است که همیشه کمالات موهومه را بر انسان جلوه دهد و انسان را به آنچه که دارد راضی و قانع کند و ماوراء آنچه پیش اوست هر چیز را از چشم او ساقط کند. مثلاً، اهل تجوید

را به همان علم جزیی قانع کند و آن را در نظر آنها جلوه‌های فراوان دهد و دیگر علوم را از نظر آنها بیفکند. حَمَلَه قرآن را پیش آنها به خود آنها تطبیق کند و آنها را از فهم کتاب نورانی الهی و استفاده از آن محروم نماید. اصحاب ادبیت را به همان صورت بی مغز راضی کند و تمام شؤون قرآن را در همان که پیش آنهاست نمایش دهد. اهل تفاسیر به طور معمول را سرگرم کند به وجوه قرائات و آراء مختلفه ارباب لغت و وقت نزول و شأن نزول و مدنی و مکی بودن و تعداد آیات و حروف و امثال این امور اهل علوم را نیز قانع کند فقط به دانستن فنون دلالات و وجوه احتجاجات و امثال آن. حتی فیلسوف و حکیم و عارف اصطلاحی را محبوس کند در حجاب غلیظ اصطلاحات و مفاهیم و امثال آن. شخص مستفید باید تمام این حجب را خرق کند و از ماوراء این حجب به قرآن نظر کند و در هیچ یک این حجابها توقّف نکند که از قافله سالکان الی الله باز ماند و از دعوت‌های شیرین الهی محروم می‌شود. از خود قرآن شریف دستور عدم وقوف و قانع نشدن به یک حدّ معین استفاده شود.

در قصص قرآنی اشاره به این معنی بسیار است. حضرت موسی کلیم با مقام بزرگ نبوت قناعت به آن مقام نکرد و به مقام شامخ علم خود وقوف نفرمود؛ به مجرد آنکه شخص کاملی را مثل خضر ملاقات کرد با آن تواضع و خضوع گفت: «هَلْ أَتَبَعُكَ عَلٰی اَنْ تُعَلِّمَنِيْ مِمَّا

۱۵۸

عُلِّمْتَ رُشْدًا» (۲۰۳) و ملازم خدمت او شد تا علومی که باید استفاده کند فرا گرفت. حضرت ابراهیم علیه السلام به مقام بزرگ ایمان و علم خاصّ به انبیا علیهم السلام قناعت نکرد، عرض کرد: «رَبِّ اَرِنِيْ كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتٰى» (۲۰۴). از ایمان قلبی خواست ترقّی کند به مقام اطمینان شهودی. بالاتر آنکه خدای تبارک و تعالی به جناب ختمی مرتبت - اعرف خلق الله على الاطلاق - دستور می‌دهد به کریمه شریفه «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِيْ عِلْمًا» (۲۰۵). این دستورات کتاب الهی، این نقل قصه‌های انبیا، برای آن است که

ما از آنها تنبّه حاصل کنیم و از خواب غفلت برانگیخته شویم. یکی دیگر از حجب، حجاب آراء فاسده و مسالک و مذاهب باطله است؛ که این گاهی از سوء استعداد خود شخص است و اغلب از تبعیت و تقلید پیدا شود و این از حجبی است که مخصوصاً از معارف قرآن ما را محجوب نموده. مثلاً، اگر اعتقاد فاسدی به مجرد استماع از پدر و مادر یا بعض از جهله از اهل منبر در دل ما راسخ شده باشد، این عقیده حاجب شود ما بین ما و آیات شریفه الهیه؛ و اگر هزاران آیه و روایت وارد شود که مخالف آن باشد، یا از ظاهرش مصروف کنیم و یا به آن به نظر فهم نظر نکنیم.

در کریمه شریفه فرماید: «وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا» (۲۰۶). مهجور گذاردن قرآن مراتب بسیار و منازل بشمار دارد که به عمده آن شاید ما متّصف باشیم. آیا اگر ما این صحیفه الهیه را مثلاً جلدی پاکیزه و قیمتی نمودیم و در وقت قرائت یا استخاره بوسیدیم و به دیده نهادیم، آن را مهجور نگذاشتیم؟ آیا اگر غالب عمر خود را صرف در تجوید و جهات لغویه و بیانیه و بدیعه آن کردیم، این کتاب شریف را از مهجوریت بیرون آوردیم؟ آیا اگر قرائات مختلفه و امثال آن را فرا گرفتیم، از ننگ هجران از قرآن خلاصی پیدا کردیم؟ آیا اگر وجوه اعجاز قرآن و فنون محسنات آن را تعلّم کردیم، از شکایت رسول خدا صلی الله علیه و آله مستخلص شدیم؟ هیئات! که هیچ یک از این امور مورد نظر قرآن و مُنَزَّلُ عَظِيمِ الشَّانِ آن نیست. قرآن کتاب الهی است و در آن شئون الهیت

۱۵۹

است؛ قرآن حبل متّصل بین خالق و مخلوق است و به وسیله تعلیمات آن باید رابطه معنویه و ارتباط غیبی بین بندگان خدا و مربّی آنها پیدا شود؛ از قرآن باید علوم الهیه و معارف لدنیه حاصل شود. رسول خدا صلی الله علیه و آله به حسب روایت کافی شریف فرموده: «إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آيَةٌ مُحْكَمَةٌ؛ وَفَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ؛ وَسُنَّةٌ قَائِمَةٌ» (۲۰۷).

قرآن شریف حامل این علوم است؛ اگر ما از قرآن این علوم را فرا گرفتیم، آن را مهجور نگذاشتیم. اگر دعوت‌های قرآن را پذیرفتیم و از قصه‌های انبیا علیهم السلام که مشحون از مواعظ و معارف و حکم است تعلیمات گرفتیم، اگر ما از مواعظ خدای تعالی و مواعظ انبیا و حکما که در قرآن مذکور است موعظت گرفتیم، قرآن را مهجور نگذاشتیم؛ و الا غور در صورت ظاهر قرآن نیز اخلاص الی الارض (۲۰۸)، و از وساوس شیطان است که باید به خداوند از آن پناه برد.

یکی دیگر از حجب که مانع از فهم قرآن شریف و استفاده از معارف و مواعظ این کتاب آسمانی است، حجاب معاصی و کدورات حاصله از طغیان و سرکشی نسبت به ساحت قدس پروردگار عالمیان است که قلب را حاجب شود از ادراک حقایق. باید دانست که از برای هر یک از اعمال صالحه یا سیئه چنانکه در عالم ملکوت صورتی است مناسب با آن، در ملکوت نفس نیز صورتی است که به واسطه آن در باطن ملکوت نفس یا نورانیت حاصل شود و قلب مطهر و منور گردد، در این صورت نفس چون آینه صیقل صافی گردد که لایق تجلیات غیبیه و ظهور حقایق و معارف در آن شود؛ و یا ملکوت نفس ظلمانی و پلید شود، در این صورت قلب چون آینه زنگار زده و چرکین گردد که حصول معارف الهیه و حقایق غیبیه در آن عکس نیفکند. چون قلب در این صورت کم کم در تحت سلطه شیطان واقع شود و متصرف مملکت روح ابلیس گردد، سمع و بصر و سایر قوا نیز به تصرف آن پلید در آید، و سمع از معارف و مواعظ الهی بکلی بسته شود، و چشم آیات باهره الهیه را نبیند و از حق و آثار و آیات او کور گردد، و دل تفقه در دین نکند و از تفکر در آیات و بینات و تذکر حق و اسماء و صفات محروم گردد، چنانکه حق تعالی فرموده: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا

يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (۲۰۹). نظر آنها به عالم چون نظر انعام و

حیوانات گردد که از اعتبار و تدبّر خالی است، و قلوب آنها چون قلوب حیوانات شود که از تفکر و تذکر بی بهره است، بلکه از نظر در آیات و شنیدن مواعظ و معارف حالت غفلت و استکبار آنان روز افزون شود؛ پس، از حیوان پست تر و گمراهترند. یکی دیگر از حجب غلیظه، که پرده ضخیم است بین ما و معارف و مواعظ قرآن، حجاب حبّ دنیا است که به واسطه آن قلب تمام همّ خود را صرف آن کند و وجهه قلب یکسره دنیا وی شود؛ و قلب به واسطه این محبت از ذکر خدا غافل شود و از ذکر و مذکور اعراض کند. هر چه علاقه مندی به دنیا و اوضاع آن زیادت شود، پرده و حجاب قلب ضخیمتر گردد و گاه شود که این علاقه به طوری بر قلب غلبه کند و سلطان حبّ جاه و شرف به قلب تسلط پیدا کند که نور فطره الله بکلی خاموش شود و درهای سعادت به روی انسان بسته شود و شاید قفلهای قلب که در آیه شریفه است که می فرماید: «أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (۲۱۰) همین قفل و بندهای علایق دنیوی باشد. کسی که بخواهد از معارف قرآن استفاده کند و از مواعظ الهیه بهره بردارد، باید قلب را از این ارجاس تطهیر کند و لوث معاصی قلبیه را، که اشتغال به غیر است، از دل براندازد؛ زیرا غیر مطهر محرم این اسرار نیست. قال تعالی: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِی كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (۲۱۱). چنانکه از ظاهر این کتاب و مسّ آن در عالم ظاهر غیر مطهر ظاهری ممنوع است تشریحاً و تکلیفاً، از معارف و مواعظ آن و باطن و سرّ آن ممنوع است کسی که قلبش متلوّث به ارجاس تعلّقات دنیویه است.

فصل پنجم: [برخی آداب قرائت قرآن]

یکی از آداب قرائت قرآن حضور قلب است، دیگر از آداب مهمّه آن، تفکر است. مقصود از تفکر آن است که از آیات شریفه جستجوی مقصد و مقصود کند و چون مقصد قرآن، چنانکه خود آن صحیفه نورانیه فرماید، هدایت به سبیل سلامت است و اخراج از همه مراتب

ظلمات است به عالم نور و هدایت به طریق مستقیم است، باید انسان به تفکر در آیات شریفه مراتب سلامت را از مرتبه دانه آن، که راجع به قوای ملکیه است، تا منتهی النّهایه آن، که حقیقت قلب سلیم است به دست آورد.

در قرآن شریف دعوت به تفکر و تعریف و تحسین از آن بسیار شده. قال تعالی: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (۲۱۲).

از حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله منقول است که چون این آیه شریفه نازل شد که می فرماید: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ...» (۲۱۳)، فرمود: «وَيْلٌ لِّمَنْ قَرَأَهَا وَ لَمْ يَتَفَكَّرْ فِيهَا» (۲۱۴). عمده در این باب آن است که انسان بفهمد تفکر ممدوح کدام است؛ و آلا در اینکه تفکر در قرآن و حدیث ممدوح است شک نیست. بهترین تعبیرها از برای آن، آن است که خواجه عبدالله انصاری قدس سره می کند، قال: «إِعْلَمْ أَنَّ التَّفَكْرَ تَلَمَّسُ الْبَصِيرَةَ لِاسْتِدْرَاكِ الْبُغْيَةِ» (۲۱۵). یعنی تفکر جستجو نمودن «بصیرت» است - که چشم قلب است - برای رسیدن به مقصود و نتیجه، که غایت کمال آن است و معلوم است مقصد و مقصود سعادت مطلقه است که به کمال علمی و عملی حاصل آید.

پس، انسان در آیات شریفه کتاب الهی و در قصص و حکایات آن باید مقصود و نتیجه انسانی، که سعادت است، به دست آورد و چون سعادت رسیدن به سلامت مطلقه و عالم نور و طریق مستقیم است، انسان باید از قرآن شریف سُبُل سلامت و معدن نور مطلق و طریق مستقیم را طلب کند؛ چنانکه در آیه شریفه سابقه اشاره به آن شد. چون شخص قاری مقصد را یافت، در تحصیل آن بینا شود و راه استفاده از قرآن شریف بر او گشوده و ابواب رحمت حق بر او مفتوح گردد، و عمر کوتاه عزیز خود و سرمایه تحصیل سعادت خویش را صرف در اموری که مقصود به رسالت نیست نکند و از فضول بحث و کلام در چنین امر مهمی خودداری کند.

چون مدتی چشم دل را به این مقصود افکند و از دیگر امور صرف نظر کرد، چشم دل بینا گردد و حدید شود، و تفکر در قرآن برای نفس عادی شود و طرق استفاده باز گردد، و ابوابی بر او مفتوح شود که تاکنون نبوده، معارفی از قرآن استفاده کند که تاکنون به هیچ وجه [استفاده] نمی کرده؛ آن وقت شفا بودن قرآن را برای امراض قلبیه می فهمد، و مفاد آیه شریفه «وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (۲۱۶) و معنی قول امیرالمؤمنین (صلوات الله علیه) را که می فرماید: «وَتَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ؛ فَإِنَّهُ رَبِيعُ الْقُلُوبِ، وَ اسْتَشْفُوا بِنُورِهِ؛ فَإِنَّهُ شِفَاءُ الصُّدُورِ» (۲۱۷) ادراک می کند و از قرآن شریف فقط شفاء امراض جسمانیه را طلب نمی کند، بلکه عمده مقصد را شفاء امراض روحانیه که مقصد قرآن است قرار می دهد. قرآن برای شفاء امراض جسمیه نازل نشده، گرچه شفاء امراض جسمیه به او حاصل شود؛ چنانکه انبیا علیهم السلام نیز برای شفاء جسمانی نیامده بودند گرچه شفا می دادند؛ آنها اطباء نفوس و شفا دهندگان قلوب و ارواحند.

یکی از آداب مهمه قرائت قرآن که انسان را به نتایج بسیار و استفادات بیشمار نائل کند، «تطبیق» است و آن چنان است که در هر آیه از آیات شریفه که تفکر می کند، مفاد آن را با حال خود منطبق کند، و نقصان خود را به واسطه آن مرتفع کند و امراض خود را بدان شفا دهد. مثلاً، در قصه شریفه حضرت آدم علیه السلام ببیند سبب مطرود شدن شیطان از بارگاه قدس با آن همه سجده‌ها و عبادت‌های طولانی چه بوده، خود را از آن تطهیر کند؛ زیرا مقام قرب الهی جای پاکان است، با اوصاف و اخلاق شیطانی قدم در آن بارگاه قدس نتوان گذاشت. از آیات شریفه استفاده شود که مبدأ سجده نمودن ابلیس خودبینی و عجب بوده که کوس «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (۲۱۸) زد، و این خودبینی اسباب خودخواهی و خودفروشی - که استکبار است - شد؛ و آن، اسباب خود رأیی - که استقلال و سرپیچی از فرمان است - شد، پس مطرود

در گاه شد. ما از اوّل عمر شیطان را ملعون و مطرود خواندیم و خود به اوصاف خبیثه او متّصف هستیم و در فکر آن برنیامدیم که آنچه سبب مطرودیت در گاه قدس است در

هر

۱۶۳

کسی باشد مطرود است؛ شیطان خصوصیتی ندارد، آنچه او را از در گاه قرب دور کرد ما را نگذارد که به آن در گاه راه یابیم. می ترسم لعنهایی که به ابلیس می کنیم خود نیز در آن شریک باشیم.

بالجمله، کسی که بخواهد از قرآن شریف حظّ وافر و بهره کافی بردارد، باید هر یک از آیات شریفه را با حالات خود تطبیق کند تا استفاده کامله کند. مثلاً، در آیه شریفه در سوره انفال فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ...» (۲۱۹)، شخص سالک باید این اوصاف

ثلاثه را ببیند با او منطبق است؟ آیا وقتی ذکر خدا می شود، قلب او فرو می ریزد و ترسناک می شود و وقتی آیات شریفه الهیه بر او خوانده می شود، نور ایمان در قلبش افزایش پیدا می کند و اعتماد و توکلش به حق تعالی است؟ یا در هر یک از مراتب راجل، و از هر یک از این خواصّ محروم است. اگر بخواهد بفهمد که از حق ترسناک است و قلبش از ترس خداوند فرو می ریزد، به اعمال خود نظر کند. انسان ترسناک در محضر کبریایی جسارت به مقام مقدّسش نکند و در حضور حضرت حق هتک حرمت الهیه ننماید. اگر با آیات الهیه ایمان قوی شود، نور ایمان به مملکت ظاهرش نیز سرایت کند. ممکن نیست قلب نورانی باشد، و زبان و کلام و چشم و نظر و گوش و استماع نورانی نباشد. بشر نورانی آن است که تمام قوای ملکیه و ملکوتیه اش نور بخش باشد؛ و علاوه بر آنکه خود او را هدایت به سعادت و طریق مستقیم کند، به دیگران نیز نورافشانی کند و آنها را به راه انسانیت هدایت کند؛ چنانکه اگر کسی به خدای تعالی توکل و اعتماد داشته باشد، قطع طمع از دست دیگران کند و بار احتیاج و فقر خود را

به درگاه غنی مطلق افکند؛ و دیگران را که چون خود او فقیران و بینویانند مشکل گشا نداند.

مصباح ۲ شمه‌ای از آداب قرائت در خصوص نماز

فصل اوّل: [مراتب قرائت]

برای قرائت، در این سفر روحانی و معراج الهی مراتب و مدارجی است که به مناسبت

این

۱۶۴

رساله به بعضی از آن اکتفا می‌کنیم:

اوّل آنکه قاری جز به تجوید قرائت و تحسین عبارت به چیزی نپردازد؛ و همّ او فقط تلفظ به این کلمات و تصحیح مخارج حروف باشد تا تکلیفی ادا و امری ساقط شود. معلوم است برای چنین اشخاصی تکالیف کلفت و زحمت دارد، و باطن آنها از آن منحرف است. اینان را حظّی از عبادت نیست جز آنکه معاقب به عقاب تارک نیستند؛ مگر آنکه از خزائن غیب تفضّلی شود و به همان لقلقه، مورد احسان و انعام گردند. این طایفه گاهی شود که زبان آنها که مشغول به ذکر حق است، قلب آنها از آن بکلی عاری و بری است؛ و در حقیقت این دسته به صورت داخل نماز و به باطن و حقیقت مشغول به دنیا و مآرب و شهوات دنیویه هستند. گاهی شود که قلب آنها نیز اشتغال به تفکر در تصحیح صورت نماز دارد؛ در این صورت، اینها به حسب قلب و زبان وارد صورت نماز هستند، و این صورت از آنها مقبول و مرضی است.

طایفه دوم کسانی هستند که به این حدّ قانع نشده و نماز را وسیله تذکر حق دانند و قرائت را تحمید و ثنای حق شمارند. از برای این طایفه مراتب بسیاری است که ذکر آن به طول انجامد و شاید اشاره به این طایفه است

حدیث شریف قدسی:

قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي: فَصَفُّهَا لِي، وَنِصْفُهَا لِعَبْدِي. فَإِذَا قَالَ: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» يَقُولُ اللَّهُ: ذَكَرَنِي عَبْدِي وَإِذَا قَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ» يَقُولُ اللَّهُ: حَمَدَنِي عَبْدِي وَأَثْنِي عَلَيَّ وَهُوَ مَعْنَى «سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ» وَإِذَا قَالَ: «الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» يَقُولُ اللَّهُ: عَظَمَنِي عَبْدِي وَإِذَا قَالَ: «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» يَقُولُ اللَّهُ: مَجَّدَنِي عَبْدِي [وَفِي رِوَايَةٍ: فَوَضَّ إِلَى عَبْدِي] وَإِذَا قَالَ: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» يَقُولُ اللَّهُ: هَذَا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي. وَإِذَا قَالَ: «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» يَقُولُ اللَّهُ: هَذَا لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ. (۲۲۰)

چون نماز، به حسب این حدیث شریف، تقسیم شده است بین حق و عبد، باید عبد تا آنجا که حق مولی است قیام به حق او کند؛ و به ادب عبودیت، که در این حدیث شریف فرموده است، قیام کند تا حق (تعالی شأنه) به لطایف ربوبیت با او عمل فرماید؛ چنانکه فرماید:

۱۶۵

«وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ» (۲۲۱).

تکمیل: از حدیث شریف قدسی چنین ظاهر شود که تمام نماز بین حق و عبد تقسیم شده است و فقط «حمد» را از باب نمونه و مثل ذکر فرموده‌اند. در هر یک آن احوال و افعال صلاتی برای حق تعالی حقی است که عبد باید به آن قیام کند که آن آداب عبودیت است در آن منزل؛ و برای عبد حظّ و نصیبی است که پس از قیام به ادب عبودیت حق تعالی عنایت فرماید به لطف خفی و رحمت جلی. اگر خود را در این میقاتهای الهیه از عنایات خاصّه محروم دید، بداند که به آداب عبودیت قیام ننموده. علامت آن برای متوسطین آن است که لذت مناجات و حلاوت عبادات را ذائقه قلب نمی‌چشد و از بهجت و سرور و انقطاع به حق محروم شود؛ و عبادتی که از لذت و حلاوت خالی باشد، روحی ندارد و قلب را از آن استفاده‌ای نباشد. پس ای عزیز، قلب را به آداب عبودیت مأنوس کن و به ذائقه روح حلاوت ذکر خدا را بچشان. این لطیفه الهیه در ابتداء امر به شدت تذکر و انس با ذکر حق حاصل شود؛

ولی در ذکر قلب مرده نباشد و غفلت بر آن مستولی نشود. چون با تذکر قلب را مانوس نمودی، کم کم عنایات ازلیه شامل حالت گردد و فتح ابواب ملکوت بر قلبت گردد و علامت آن تجافی از دار غرور و انابه به دار خلود و استعداد برای موت قبل از رسیدن موت است) ۲۲۲)

بارالها، از لذت مناجات و حلاوت مخاطبان خود ما را نصیبی عنایت فرما؛ و ما را در زمره ذاکران و جرگه منقطعان به عزّ قدس خود قرار ده؛ و دل مرده ما را حیاتی جاویدان بخش و از دیگران منقطع و به خود متوجّه فرما. إِنَّكَ وَلى الْفَضْلِ وَالْإِنْعَامِ.

فصل دوم: بعض آداب استعاذه

قال تعالى: «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ * إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ»

۱۶۶

آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَكَّلُونَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ» (۲۲۳). از آداب مهمه قرائت، خصوصاً قرائت در نماز که سفر روحانی و معراج حقیقی است، استعاذه از شیطان رجیم است که خار طریق معرفت و مانع سیر و سلوک الی الله است؛ چنانکه خدای تعالی خبر دهد از قول او در سوره مبارکه اعراف آنجا که فرماید: «قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ» (۲۲۴). قسم خورده است که سر راه مستقیم را بر اولاد آدم بگیرد و آنها را از آن بازدارد. پس، در نماز که صراط مستقیم انسانیت و معراج وصول الی الله است بی استعاذه از این راهزن صورت نگیرد و بدون پناه بردن به حصن حصین الوهیت از شرّ او ایمنی حاصل نشود. این استعاذه و پناه بردن، با لقلقه لسان و صورت بی روح و دنیای بی آخرت تحقّق پیدا نکند؛ چنانکه مشهود است که این لفظ را کسانی هستند که چهل پنجاه سال گفته و از شرّ این راهزن نجات نیافته، و در اخلاق و اعمال بلکه عقاید قلبیه از شیطان تبعیت و تقلید نموده‌اند. اگر درست پناه برده بودیم از شرّ این پلید، ذات مقدس حق تعالی که فیاض مطلق و صاحب

رحمت واسعه و قدرت کامله و علم محیط و کرم بسیط است ما را پناه داده بود و ایمان و اخلاق و اعمال ما اصلاح شده بود. پس، باید دانست که هر چه از این سیر ملکوتی و سلوک الهی بازماندیم، به واسطه اغوای شیطان، از قصور یا تقصیر خود ماست که به آداب معنویه و شرایط قلبیه آن قیام نکردیم؛ چنانکه در تمام اذکار و اوراد و عبادات که به نتایج روحیه و آثار ظاهریه و باطنیه آنها نائل نمی شویم برای همین دقیقه است. از آیات شریفه قرآنی و از احادیث شریفه معصومین علیهم السلام آداب کثیره استفاده شود که تعداد همه آنها محتاج به فحص کامل و اطاله کلام است و ما به ذکر بعض آنها اکتفا می کنیم.

یکی از مهمات آداب استعاذه «خلوص» است؛ چنانکه خدای تعالی از شیطان نقل فرماید: «فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» (۲۲۵) این «اخلاص»، به حسب آنچه از کریمه شریفه ظاهر شود، بالاتر از اخلاص عملی است، چه عمل جوانحی یا جوارحی؛ زیرا به صیغه مفعول است؛ و اگر منظور اخلاص اعمالی بود، به صیغه فاعل تعبیر می شد.

۱۶۷

گر چه در ابتداء سلوک برای عامه این حقیقت و لطیفه الهیه حاصل نشود مگر به شدت ریاضات عملیه، و خصوصاً قلبیه که اصل آن است؛ چنانکه اشاره به آن است در حدیث مشهور که می فرماید: «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا جَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَي لِسَانِهِ» (۲۲۶).

پس، در اوّل امر اخلاص عمل باعث خلوص قلب شود؛ و چون قلب خالص شد، انوار جلال و جمال، در مرآت قلب ظاهر شود و جلوه کند و از باطن قلب به ظاهر ملک بدن سرایت کند.

بالجمله، آن خلوص که موجب خروج از تحت سلطنت شیطانیه است، خالص شدن هویت روح و باطن قلب است برای خدای تعالی. اشاره به این مرتبه از خلوص است

کلام حضرت امیر المؤمنین علیه السلام در مناجات شعبانیه: «الهی، هَبْ لِي كَمَالَ
الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ». (۲۲۷) چون قلب به این مرتبه از اخلاص رسد و از ما سوی بکلی
منقطع شود و در مملکت وجود او به جز حق راه نداشته باشد، شیطان را - که از غیر راه
حق بر انسان راه یابد - بر او راه نباشد؛ و حق تعالی او را به پناه خود بپذیرد و در حصن
حصین الوهیت واقع شود؛ چنانکه فرماید: «كَلِمَةُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي؛ فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي،
أَمِنَ مِنْ عَذَابِي» (۲۲۸). دخول در حصن «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» را مراتبی است، چنانکه ایمنی از
عذاب را نیز مراتبی است.

یکی دیگر از آداب و شرایط استعاذه آن است که در آیه شریفه - که در اوّل فصل
مذکور شد - اشاره به آن فرموده، و آن «ایمان» است و آن غیر از علم است، ولو به
برهان حکمی حاصل شود (پای استدلالیان چوبین بود). (۲۲۹)
ایمان حظّ قلب است که با شدّت تذکر و تفکر و انس و خلوت با حق حاصل شود.
شیطان با آنکه علم به مبدأ و معاد - به نصّ قرآن - داشته، در زمره کفار محسوب شده.
اگر ایمان عبارت از همین علم برهانی بود، باید کسانی که این علم را دارند از تصرف
شیطان دور باشند و نور

۱۶۸

هدایت قرآن در آنها تابان باشد؛ با اینکه این آثار را می بینیم حاصل نشود با ایمان
برهانی.

پس اگر بخواهیم از تصرف شیطان خارج شویم و در تحت پناه حق تعالی واقع شویم،
باید با شدّت ارتیاض قلبی و دوام توجّه یا کثرت آن و شدّت مراوده و خلوت، حقایق
ایمانیه را به قلب رسانده تا قلب الهی شود؛ و چون قلب الهی شد، از تصرف شیطان
تهی گردد؛ چنانکه خدای تعالی فرماید: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ
إِلَى النُّورِ» (۲۳۰) پس مؤمنین را، که حق تعالی متصرف و متولّی ظاهر و باطن و سرّ و
علن است، از تصرفات شیطان خالص و در سلطنت رحمان داخلند، و از همه مراتب

ظلمات به نور مطلق آنها را خارج کند: از ظلمت معصیت و طغیان، و ظلمت کدورات اخلاق رذیله، و ظلمت جهل و کفر و شرک و خودبینی و خودخواهی و خودپسندی، به نور طاعت و عبادت و انوار اخلاق فاضله، و نور علم و کمال ایمان و توحید و خدا بینی و خدا خواهی و خدا دوستی منتقل شود.

چنانکه یکی از آداب آن «توکل» است که آن نیز از شعب ایمان و انوار حقیقی لطیفه ایمانیه است و آن واگذار نمودن امور است به حق، که از ایمان قلب به توحید فعلی حاصل شود.

چون بنده سالک غیر حق تعالی مفرع و پناهی ندید و تصرف در امور را منحصر به ذات مقدّسش دانست، حالت انقطاع و الجاء و توکل در قلب پیدا شود و استعاذه او حقیقت پیدا کند و چون از روی حقیقت به حصن حصین ربوبیت و الوهیت پناه برد، ناچار او را پناه دهد با فضل واسع و رحمت کریمانه، *أَنَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ*.

فصل سوم: بعض آداب تسمیه

عَنْ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ حِينَ سُئِلَ عَنْ تَفْسِيرِ «الْبِسْمَلَةِ» قَالَ: «مَعْنَى قَوْلِ الْقَائِلِ: بِسْمِ اللَّهِ، أَيْ أَسْمُ عَلَى نَفْسِي سِمَةٌ مِنْ سِمَاتِ اللَّهِ، وَ هِيَ الْعِبَادَةُ». قَالَ الرَّأْوِيُّ فَقُلْتُ لَهُ: مَا السِّمَةُ؟ قَالَ: «الْعَلَامَةُ» (» ۲۳۱).

بدان (جَعَلَكَ اللَّهُ وَإِيَانَا مِنَ الْمُتَسَمِّينَ بِسِمَاتِ اللَّهِ) که دخول در منزل «تسمیه» برای سالک میسر نیست مگر بعد از دخول در منزل استعاذه.

برای متوسطین و امثال ما ناقصین، ادب آن است که سمه و داغ عبودیت را در وقت

۱۶۹

«تسمیه» به قلب بگذاریم، و قلب را از سمات الله و آیات و علامات الهیه با خبر کنیم و به لقلقه لسان اکتفا نکنیم؛ باشد که از عنایات ازلیه شمه‌ای شامل حال ما شود و جبران ماسبق کند، و راهی به تعلّم اسماء بر قلب ما مفتوح گردد و راهی به مقصود حاصل شود.

بالجمله، شخص سالک که بخواهد تسمیه او حقیقت پیدا کند، باید رحمت‌های حق را به قلب خود برساند و به رحمت رحمانیه و رحیمیه متحقق شود. علامت حصول نمونه آن در قلب آن است که با چشم عنایت و تلطف به بندگان خدا نظر کند و خیر و صلاح همه را طالب باشد. این نظر نظر انبیاء عظام و اولیاء کمل علیهم السلام است. منتهی آنها دو نظر دارند: یکی نظر به سعادت جامعه و نظام عائله و مدینه فاضله؛ دیگر، نظر به سعادت شخص و علاقه کامله به این دو سعادت دارند و قوانین الهیه که به دست آنها تأسیس و انفاذ و کشف و اجرا می‌شود، این دو سعادت را کاملاً مراعات می‌نماید. حتی در اجرای قصاص و حدود و تعزیرات و امثال آن، که به نظر می‌رسد با ملاحظه نظام مدینه فاضله تأسیس و تقنین شده است، هر دو سعادت منظور است؛ زیرا این امور در اکثر برای تربیت جانی و رساندن او به سعادت دخالت کامل دارد. حتی کسانی که نور ایمان و سعادت ندارند و آنها را با جهاد و امثال آن به قتل می‌رسانند - مثل یهود بنی قریظه - برای خود آنها نیز این قتل صلاح و اصلاح بود؛ و می‌توان گفت از رحمت کامله نبی ختمی قتل آنهاست؛ زیرا با بودن آنها در این عالم در هر روزی برای خود عذابهای گوناگون تهیه می‌کردند، که تمام حیات اینجا به یک روز عذاب و سختیهای آنجا مقابله نکند. این مطلب برای کسانی که میزان عذاب و عقاب آخرت و اسباب و مسببات آنجا را می‌دانند پر واضح است. پس، شمشیری که به گردن یهود بنی قریظه و امثال آنها زده می‌شود به افق رحمت نزدیکتر بوده و هست تا به افق غضب و سخط. باب امر به معروف و نهی از منکر از وجهه رحمت رحیمیه است. پس، بر امر به معروف و ناهی از منکر لازم است که به قلب خود از رحمت رحیمیه بچشانند، و نظرش در امر و نهی خودنمایی و خودفروشی و تحمیل امر و نهی خود نباشد؛ زیرا اگر با این نظر مشی کند، منظور از امر به معروف و نهی از منکر، که حصول سعادت عباد و اجرای احکام الله در بلاد است، حاصل نشود. بلکه گاه شود که از امر به معروف انسان جاهل نتیجه معکوسه حاصل شود، و چندین منکر سربار شود برای یک امر و نهی

تصرف شیطانی واقع شود. اما اگر حس رحمت و شفقت و حق نوعیت و اخوت انسان را به ارشاد جاهلان و بیدار کردن غافلان وادار کند، کیفیت بیان و ارشاد که از ترشحات قلب رحیمانه است طوری شود که قهراً تأثیر در مواد لایقه بسزا کند و قلوب صلبه سخت را نیز از آن استکبار و استنکار فرو نشاند.

افسوس که ما از قرآن تعلم نمی گیریم و به این کتاب کریم الهی نظر تدبر و تعلم نداریم و استفاده ما از این ذکر حکیم کم و ناچیز است. اکنون تفکر در آیه شریفه «إِذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ * فَقَوْلَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ» (۲۳۲) راههایی از معرفت و درهایی از امید و رجا به قلب انسان مفتوح کند.

فرعون که طغیانش به جایی رسید که «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَىٰ» (۲۳۳) گفت - و علو و فسادش به پایه ای قرار گرفت که «يَذَّبِحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ» (۲۳۴) درباره او نازل شد، و به مجرد خوابی که دید و کهنه و سحره به او خبر دادند که موسی بن عمران علیه السلام خواهد طلوع کرد زنها را از مردها جدا کرد و بچه های بی گناه را ذبح نمود و آن همه فساد کرد - خداوند رحمن به رحمت رحیمیه خود در جمیع زمین نظر فرمود و متواضعترین و کاملترین نوع بشر، یعنی نبی عظیم الشان و رسول عالی مقام مکرمی مثل موسی بن عمران (علی نبینا و آله و علیه السلام) را انتخاب فرمود و با دست تربیت خود تعلیم و تربیت کرد او را؛ چنانکه فرماید: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (۲۳۵) و پشت او را قوی فرمود به برادر بزرگواری مثل هارون علیه السلام؛ و این دو بزرگوار را، که گل سرسبد عالم انسانیت بودند، خدای تعالی انتخاب فرمود؛ چنانکه فرماید: «وَأَنَا اخْتَرْتُكَ» (۲۳۶) و فرماید: «وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي * إِذْهَبْ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي» (۲۳۷) و دیگر آیات شریفه که در این موضوع وارد شده که از حوصله بیان خارج است و قلب عارف را از آن

نصیبی است که گفتنی نیست.

۱۷۱

تو نیز اگر چشم دل باز کنی، یک نغمه روحانی لطیفی می‌شنوی که جمیع مسامع قلبت و شرشر وجودت از سرّ توحید پر شود. بالجمله، با همه تشریفات خدای تعالی این همه تهیه را دید و موسی کلیم را ورزید به ورزش‌های روحانی؛ چنانکه فرماید: «وَفَتَّنَاكَ فُتُونًا» (۲۳۸) و سالها در خدمت شعیب پیر، مرد راه هدایت و ورزیده عالم انسانیت، او را فرستاد؛ چنانکه فرماید: «فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَيَّ قَدَرًا يَا مُوسَى» (۲۳۹). پس از آن، برای اختبار و افتتان بالاتری، او را در بیابان در طریق شام فرستاد، و راه او را گم کرد، و باران بر او فرو ریخت، و تاریکی را بر او چیره، و درد زاییدن را بر زنش عارض فرمود؛ و چون جمیع درهای طبیعت به روی او بسته شد و قلب شریفش به جبلت فطرت صافیه منقطع به حق شد و سفر روحانی الهی در این بیابان ظلمانی بی پایان به آخر رسید، «أَنْسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا... فَلَمَّا أَتَيْهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (۲۴۰). پس از این همه امتحانات و تربیتهای روحانی، برای چه خدای تعالی او را تهیه کرد؟ برای دعوت و هدایت و ارشاد و نجات دادن یک نفر بنده طاغی یاغی که کوس «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» می‌کوفت، و آن همه فساد در ارض می‌کرد. ممکن بود خدای تعالی او را به صاعقه غضب بسوزاند، ولی رحمت رحیمیه برای او دو پیغمبر بزرگ می‌فرستد، در عین حال سفارش او را می‌فرماید که با او با کلام نرم لین گفتگو کنید؛ باشد که به یاد خدا افتد و از کردار خود و عاقبت امر بترسد. این دستور امر به معروف و نهی از منکر است. این کیفیت ارشاد مثل فرعون طاغوت است. اکنون تو نیز که می‌خواهی امر به معروف و نهی از منکر کنی و خلق خدا را ارشاد کنی، از این آیات شریفه الهیه، که برای تذکر و تعلّم فرو فرستاده شده، متذکر شو و تعلم گیر با قلب پر از محبت و دل با عاطفه با بندگان خداوند ملاقات کن و خیر آنها را از صمیم قلب طالب شو. چون قلب خود را

رحمانی و رحیمی یافتی، به امر و نهی و ارشاد قیام کن تا دل‌های سخت را برق عاطفه
قلبت نرم کند و آهن قلوب به موعظت آمیخته، با آتش محبتت لین گردد.

این وادی غیر از وادی بغض فی الله و حبّ فی الله است که انسان باید با اعداء دین

۱۷۲

عداوت داشته باشد؛ چنانکه در روایات شریفه و قرآن کریم وارد است. آن در جای
خود صحیح و این نیز در جای خود صحیح است.

باب ۵ شمه‌ای از آداب و اسرار رکوع

فصل اوّل: تکبیر قبل از رکوع

ظاهر آن است که این تکبیر از متعلقات رکوع و برای مهیا شدن است برای منزل
رکوع. وادب آن، آن است که مقام عظمت و جلال حق و عزّت و سلطنت ربوبیت را
در نظر آرد و مقام ضعف و عجز و فقر و ذلّت عبودیت را نصب العین خود قرار دهد؛
و در این حال، به مقدار معرفتش به عزّ ربوبیت و ذلّ عبودیت، تکبیر حق تعالی از
توصیف کند.

باید بنده سالک تسبیح و تقدیسی که نماید، محض اطاعت امر و به واسطه اذن حق
تعالی عبادات بداند؛ و الاّ خود را جسارت آن نبود که در محضر ربوبیت مثل او عبد
ضعیفی که در حقیقت لا شیء و آنچه دارد نیز از خود معبود عظیم الشان است لاف از
تعظیم او زند. جایی که مثل علی بن الحسین با آن لسان ولایت مآبی شیرین، که لسان
الله است، عرض کند:

«أفبِلسانی هذا الْکَالُ أَشْکُرُکَ» (۲۴۱)

از پشه لاغری چه خیزد. (۲۴۲)

پس، چون عبد سالک خواهد وارد منزل خطرناک رکوع شود، باید خود را مهبیای آن
مقام کند؛ و با دست خود تعظیم و عبادت و سلوک خود را پشت سر اندازد و دستها را

تا حذای گوش بلند کند و کفهای خالی خود را رو به قبله کند و صفر الید و تهی دست با قلب پر از خوف و رجا، خوف از تقصیر و قصور به قیام به مقام عبودیت و رجاء واثق به مقام مقدّس حق که او را تشریف داده و به چنین مقاماتی که از خُلص اولیا و کَمَل احبّاست بار داده، وارد منزل رکوع شود.

فصل دوم: آداب انحاء رکوعی

عمده احوال صلوات سه حال است، که سایر اعمال و افعال مقدّمات و مهیئات آنهاست:

۱۷۳

اوّل قیام؛ دوم رکوع؛ سوم سجود و اهل معرفت این سه را اشاره به توحیدات ثلاثه دانند و ما در سرّ الصلاة آن مقامات را مذکور داشتیم. اینک با لسانی دیگر بیان این منازل کنیم که با عامّه مناسبتی داشته باشد.

پس گوئیم که چون صلوات معراج کمالی مؤمن و مقربّ اهل تقواست، متقومّ به دو امر است که یکی مقدّمه دیگر است:

اوّل، ترک خودبینی و خودخواهی؛ که آن، حقیقت و باطن تقواست.

دوم، خداخواهی و حق طلبی؛ که آن، حقیقت معراج و قرب است و لهذا «الصلاةُ قُربانُ کلِّ تقی» (۲۴۳). چنانکه قرآن شریف نیز نور هدایت است ولی برای متقین: «ذلک الکتابُ لا ریبَ فیهِ هُدی لِلْمُتَّقین» (۲۴۴).

بالجمله، در این سه مقام که مقام قیام و رکوع و سجود است، این دو مقام بتدریج حاصل شود. پس، در حال «قیام» ترک خودبینی است به حسب مقام فاعلیت، و رؤیت فاعلیت حق و قیومیت حق مطلق. در «رکوع» ترک خودبینی است به حسب مقام صفات و اسماء؛ و رؤیت مقام اسماء و صفات حق است. در «سجود» ترک خودبینی است مطلقاً و خداخواهی و خداطلبی است مطلقاً و جمیع منازل سالکین از شوون این مقامات ثلاثه است؛ چنانکه بر اهل بصیرت و اصحاب عرفان و سلوک واضح است. چون سالک در این مقامات توجّه به این نمود که سرّ این اعمال توحیدات ثلاثه است،

هر یک از مقامات که دقیقتر و لطیفتر است سالک را مراقبت بیشتر ضرور است و البته خطر مقام بالاتر و لغزشش بیشتر است.

پس، در مقام رکوع چون سالک را دعوی آن است که در دار وجود علم و قدرت و حیات و اراده‌ای جز از حق نیست و این دعوی بسیار بزرگ و مقام بسیار دقیقی است و از امثال ما این دعاوی نشاید، به باطن ذات باید به درگاه مقدّس حقّ روی تضرّع و مسکنت و ذلّت آوریم و عذر قصور و تقصیر خواهیم، و نقصان خود را به عین عیان و شهود وجدان دریابیم؛ شاید که از مقام مقدّس توجهی و عنایتی شود و حال اضطرار، اسباب دستگیری ذات مقدّس شود

۱۷۴

«أَمَّنْ يَجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ» (۲۴۵).

فصل سوم: [وصف رکوع صلوات معراج]

در صلوات معراج رسول خدا صلی الله علیه و آله وارد است که پس از رکوع خطاب عزّت رسید:

فَانظُرْ إِلَى عَرْشِي. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: فَانظَرْتُ إِلَى عَظْمَةٍ ذَهَبَتْ لَهَا نَفْسِي وَعُشْيِي عَلَيَّ؛ فَأَلْهَمْتُ أَنْ قُلْتُ: «سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَ بِحَمْدِهِ» لِعِظَمِ مَا رَأَيْتُ. فَلَمَّا قُلْتُ ذَلِكَ، تَجَلَّى الْعُشْيُ عَنِّي، حَتَّى قُلْتُهَا سَبْعًا أَلْهَمُ ذَلِكَ؛ فَرَجَعْتُ إِلَى نَفْسِي كَمَا كَانَتْ) ... (۲۴۶)

اکنون که ما را به خلوت انس راهی نیست و به مقام قدس جایگاهی نه، خوب است عجز و ذلّت خود را سرمایه وصول به مقصد و دستاویز حصول مطلوب قرار داده، دست از دامن مقصود برداریم تا کام دل برآوریم. لا اقل اگر خود، مرد این میدان نیستیم، از مردان راه، هدایت طلبیم و از روحانیت کمال اعانت جوئیم، شاید بویی از معارف به مشام جان ما برسد و نسیمی از لطایف به کالبد مرده ما بوزد؛ زیرا عادت حق تعالی احسان و شیمه او تفضل و انعام است.

باب ۶ اسرار و آداب سجود

پس، سرّ وضع سجودی، چشم از خود شستن است؛ و ادبِ وضعِ رأس بر تراب، اعلیٰ مقامات خود را از چشم افکندن و از تراب پست تر دیدن است. و اگر در قلب از این دعاوی که به حسب اوضاع صلاتی اشارت به آنهاست علتی باشد، پیش ارباب معرفت نفاق است و چون خطر این مقام بالاترین خطرات است، سالک الی الله را لازم است به جبلت ذاتی و فطرت قلبی متمسک به ذیل عنایت حقّ (جلّ و علا) گردد و با ذلّت و مسکنت عفو تقصیرات را طلب کند.

ما چون در رساله سرّ الصلّاء این مقامات را بتفصیل ذکر نمودیم، در این رساله خودداری کنیم، و به روایت شریفه مصباح الشریعه برای آداب آن اکتفا نماییم.

۱۷۵

قال الصادق علیه السلام:

ما خسر، والله، من أتى بحقیقه السُّجودِ ولو كان في العُمُرِ مرّةً واحدةً و ما أفلح من خلا برّیه فی مثل ذلك الحال تشبیهاً بمُخادعِ نفسِهِ، غافلاً لاهياً عما أعدّه اللهُ للسَّاجِدینَ من أنسِ العاجِلِ و راحه الآجِلِ و لا بعدَ عنِ اللهُ أبداً من أحسنِ تقربِهِ فی السُّجودِ و لا قُربَ إلیهِ أبداً من أساءِ أدبِهِ و ضیعِ حُرمتِهِ بتعلُّقِ قلبِهِ بسِوَاهُ فی حالِ سُجودِهِ. فاسجُدْ سُجودَ مُتواضِعِ اللهُ تَعالیٰ ذلیلٍ، عَلِمَ أَنَّهُ خُلِقَ مِنْ تُرابِ يَطَاهُ الخَلْقُ؛ وَأَنَّهُ اتَّخَذَكَ مِنْ نُطْفَةٍ يَسْتَقْدِرُهَا كُلُّ أَحَدٍ؛ وَكُونَ و لم يكن و قد جعلَ اللهُ مَعْنَى السُّجودِ سَبَبَ التَّقَرُّبِ إلیهِ بِالْقَلْبِ وَالسِّرِّ وَالرُّوحِ. فَمَنْ قُرِبَ مِنْهُ، بَعْدَ مِنْ غَيْرِهِ؛ أَلَا تَرَى فِي الظَّاهِرِ أَنَّهُ لَا يَسْتَوِي حَالُ السُّجودِ إِلَّا بالتواری عَنْ جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ وَالإِحْتِجابِ عَنْ كُلِّ ما تَرَاهُ العُيُونُ، كَذَلِكَ أَمْرُ الباطِنِ. فَمَنْ كانَ قَلْبُهُ مُتَعَلِّقاً فِي صَلاتِهِ بِشَيْءٍ دُونَ اللهِ تَعالیٰ، فَهُوَ قَرِيبٌ مِنْ ذَلِكَ الشَّيْءِ بَعِيدٌ عَنْ حَقِيقَةِ ما أَرادَ اللهُ مِنْهُ فِي صَلاتِهِ. قال اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: «ما جعلَ اللهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ» (۲۴۷).

وقال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: لَا أَطَّلِعُ عَلَى قَلْبِ عَبْدٍ فَأَعْلَمُ فِيهِ حُبَّ
الإِخْلَاصِ لِطَاعَتِي لَوْ جُهِى وَابْتِغَاءِ مَرْضَاتِي، إِلَّا لَوْ كَيْتُ تَقْوِيمَهُ وَ سِيَّاسَتَهُ وَ مَنْ اشْتَغَلَ
بِغَيْرِي، فَهُوَ مِنَ الْمُسْتَهْزِئِينَ بِنَفْسِهِ؛ وَ مَكْتُوبُ اسْمُهُ فِي دِيْوَانِ الْخَاسِرِينَ. (۲۴۸)

در این حدیث شریف جمع بین بیان اسرار و آداب فرموده و تفکر در آن، طرقی از
معرفت به روی سالک الی الله باز کند، و تأبّی و جحود منکرین را درهم می شکند، و
تأیید و تشیید اصحاب ایقان را می فرماید، و حقیقت انس و خلوت با حق و ترک غیر
حق تعالی را گوشزد فرماید.

در سجود، چون سایر اوضاع صلاتی، هیأتی و حالی و ذکری و سرّی است و این امور
برای کمال طوری است که در این رساله بیان این اشارت شده، و تفصیلاً بی تناسب
است و از برای متوسطین، هیأت آن ارائه خاکساری و ترک استکبار و خودبینی است و
ارغام آنف، که از مستحبات مؤکده بلکه ترک آن خلاف احتیاط است، اظهار کمال
تخضع و تذلل و فروتنی است؛ و نیز توجه به اصل خویش و یادآوری از نشئه خود
است و اعضای ظاهره، که محال

۱۷۶

ادراک و ظهور تحریک و قدرت است که همین هفت یا هشت عضو است، بر زمین
مذللّت و مسکنت نهادن علامت تسلیم تامّ و تقدیم تمام قوای خود و خارج شدن از
خطیئه آدمیه است.

چون تذکر این معانی در قلب قوی شد، کم کم قلب از آن منفعل شده، حالی دست
دهد که آن حالت فرار از خود و ترک خودبینی است. نتیجه این حال، حصول حالت
انس است و دنباله آن، خلوت تامّ حاصل شود و محبّت کلی پیدا شود.

باب ۷ آداب سلام

عبد سالک چون از مقام سجود، به خود آمد و حالت صحو و هشیاری برای او دست داد و از حال غیبت از خلق به حال حضور رجوع کرد، سلام دهد به موجودات، سلام کسی که از سفر و غیبت مراجعت نموده. پس در اول رجوع از سفر، سلام به نبی اکرم دهد و پس از آن، به دیگر موجودات توجه کند. کسی که در نماز غایب از خلق نبوده و مسافر الی الله نشده، برای او سلام حقیقت ندارد و جز لقلقه لسان نیست. پس، ادب قلبی سلام به ادب جمیع صلوات است؛ و اگر در این نماز، که حقیقت معراج است، عروجی حاصل نشده و از بیت نفس خارج نشده، سلام برای او نیست. نیز در این سفر اگر سلامت از تصرفات شیطان و نفس اماره بود، و در تمام این معراج حقیقی قلب را علتی نبود، سلام او حقیقت دارد و اَلَا لَسْلَامَ لَهُ. قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

مَعْنَى «السَّلَامِ» فِي دَبْرِ كُلِّ صَلَاةٍ، الْأَمَانُ؛ أَي، مَنْ أَدَّى أَمْرَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ خَاشِعًا مِنْهُ قَلْبُهُ، فَلَهُ الْأَمَانُ مِنَ بَلَاءِ الدُّنْيَا وَبِرَاءَةٌ مِنْ عَذَابِ الْآخِرَةِ وَ «السَّلَامُ» اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى، أَوْدَعَهُ خَلْقَهُ لِيَسْتَعْمِلُوا مَعْنَاهُ فِي الْمُعَامَلَاتِ وَالْأَمَانَاتِ وَالْإِضَافَاتِ وَتَصَدِيقِ مُصَاحِبَتِهِمْ فِيمَا بَيْنَهُمْ وَصِحَّةِ مُعَاشَرَتِهِمْ. وَإِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَضَعَ السَّلَامَ مَوْضِعَهُ وَتُؤَدِّيَ مَعْنَاهُ، فَاتَّقِ اللَّهَ، وَ لِيَسَلِّمْ مِنْكَ دِينُكَ وَقَلْبُكَ وَعَقْلُكَ، وَ لَا تُدْنِسْهَا بِظُلْمَةِ الْمَعَاصِي، وَ لَتَسَلِّمْ حَفْظَتُكَ أَنْ لَا تُبْرِمَهُمْ وَ لَا تُمْلَهُمْ وَتُوحِشَهُمْ مِنْكَ بِسُوءِ مُعَامَلَتِكَ مَعَهُمْ، ثُمَّ صَدِيقُكَ ثُمَّ عَدُوُّكَ؛ فَإِنْ مَنْ لَمْ يَسَلِّمْ مِنْهُ مَنْ هُوَ الْأَقْرَبُ إِلَيْهِ، فَالْأَبْعَدُ أَوْلَى وَ مَنْ لَا يَضَعُ «السَّلَامَ» مَوَاضِعَهُ هَذِهِ، فَلَا سَلَامَ وَ لَا تَسْلِيمَ؛ وَ كَانَ كَاذِبًا فِي سَلَامِهِ وَإِنْ أَفْشَاهُ فِي الْخَلْقِ. (۲۴۹)

۱۷۷

باید دانست که تقوا را مراتب و منازل است:

پس، تقوای ظاهر، نگاهداری ظاهر است از قذارت و ظلمت معاصی قلبیه. این تقوای عامه است.

تقوای باطن، نگاهداری و تطهیر آن است از افراط و تفریط و تجاوز از حد اعتدال در

اخلاق و غرائز روحیه. این تقوای خاصه است.

تقوای عقل، نگاهداری و تطهیر آن است از صرف آن در علوم غیر الهیه. مراد از علوم الهیه علمی است که مربوط به شرایع و ادیان الهیه باشد و جمیع علوم طبیعی و غیر آنها که برای شناخت مظاهر حق است الهیه است و اگر برای آن نباشد، نیست، هر چند مباحث مبدأ و معاد باشد. این تقوای اخصّ خواص است.

تقوای قلب، و آن نگاهداری آن است از مشاهده و مذاکره غیر حق. این تقوای اولیاست و مقصود از حدیث شریف که فرماید حق تعالی: «أنا جلیسٌ مَنْ جَلَسَنی» (۲۵۰)، همین خلوت قلبی است. این خلوت بهترین خلوات، و خلوت‌های دیگر مقدمه حصول همین است.

پس، کسی که متّصف به همه مراتب تقوا شد، دین و عقل و روح و قلب او و جمیع قوای ظاهره و باطنه اش سالم ماند؛ و حَفْظَه و موکلین او نیز سالم ماند و از او ملول و وحشتناک نشوند. معاملات و معاشرات چنین شخصی با صدیق و عدوّش به طریق سلامت شود؛ بلکه ریشه عداوت از باطن قلبش منقطع شود، هر چند مردم با او عداوت ورزند و کسی که به جمیع مراتب سلامت نباشد، به همان اندازه از فیض «سلام» محروم و به افق نفاق نزدیک شود.

خاتمه بعضی از امور داخله و خارجه نماز

فصل اوّل: تسبیحات اربعه

آن متقوم به چهار رکن است:

رکن اوّل «تسبیح» است و آن، تنزیه از توصیف به تحمید و تهلیل است، که از مقامات شامله است. بنده سالک باید در تمام عبادات متوجّه آن باشد و قلب خود را از دعوای ثناجویی حق نگاه داری کند؛ گمان نکند که از برای عبد ممکن است قیام به حقّ عبودیت، فضلاً از قیام به حقّ ربوبیت که چشم آمال کَمَلّ اولیا از آن منقطع و دست

طمع بزرگان اصحاب معرفت از ذیل آن کوتاه است «عنقا شکار کس نشود دام بازگیر». (۲۵۱) از این جهت گفته‌اند کمال معرفت اهل معارف عرفان عجز خویش است. (۲۵۲)

آری، چون رحمت واسعه حق (جلّ و علا) شامل حال ما بندگان ضعیف است، به سعه رحمت خود ما بیچارگان را بار خدمت داده و اجازه ورود در یک همچو مقام مقدّس منزّه، که پشت کروییین از قرب به آن خم است، مرحمت فرموده و این از بزرگترین تفضّلات و ایادی ذات مقدّس ولی نعمت است بر بندگان خود، که اهل معرفت و اولیاء کمال و اهل الله قدر آن را به قدر معرفت خود می‌دانند، و ما محجوبان بازمانده از هر مقام و منزلت و محرومان

۱۷۹

دور افتاده از هر کمال و معرفت بکلی از آن غافلیم؛ و اوامر الهیه را، که فی الحقیقه بالاترین نعم بزرگ نامتناهی است، از تکلف و کلفت دانیم و با کسالت قیام به آن کنیم، و از این جهت از نورانیت آن بکلی محروم و محجوبیم. رکن دوم «تحمید» است و آن، مقام توحید فعلی است که مناسب حال قیام است و مناسب قرائت است نیز. از این جهت، این تسبیحات در رکعات اخیره قائم مقام «حمد» است و مصلی مختار است که «حمد» را نیز بخواند بجای آن.

رکن سوم «تهلیل» است و از برای آن مقاماتی است: یکی مقام نفی معبود غیر حق است، و «لا اله الا الله» ای: لا معبود سوی الله. بنابراین، مقام «تهلیل» نتیجه مقام «تحمید» است؛ زیرا اگر محمّدت منحصر به ذات مقدّس حق شد، عبودیت نیز بار خود را در آن مقام مقدّس افکند؛ پس، گویی سالک چنین گوید که چون جمیع محامد منحصر در حق است، عبودیت نیز منحصر به او شود، و او معبود شود و بتها همه شکسته شود. از برای «تهلیل» مقامات دیگری است که مناسب این مقام نیست.

رکن چهارم «تکبیر» است. آن نیز تکبیر از توصیف است؛ گویی که عبد در اوّل ورود در «تحمید» و «تهلیل»، تنزیه از توصیف نموده، پس از فراغ از آن نیز تنزیه و تکبیر از توصیف نماید، که تحمید و تهلیلش محفوف به اعتراف به تقصیر و تذلل باشد. عبد سالک باید در این اذکار شریفه که روح معارف است حال تبّتل و تضرّع و انقطاع و تذلل را در قلب تحصیل کند؛ و به کثرت مداومت باطن قلب را صورت ذکر دهد و حقیقت ذکر را در باطن قلب متمکن سازد، تا قلب متلبّس به لباس ذکر شود و لباس خویش، که لباس بُعد است، از تن بیرون آورد؛ پس، قلب الهی حقّانی شود.

فصل دوم: آداب قلبیه قنوت

«قنوت» یکی از مستحبات مؤکده است که ترک آن شایسته نیست، بلکه احتیاط در اتیان به آن است؛ زیرا بعضی از اصحاب قائل به وجوب شده‌اند، و ظاهر بعض روایات نیز وجوب است، گرچه اقوی در صناعت فقهی عدم وجوب است، چنانکه مشهور بین علماء اعلام است و آن متقوم است به بلند نمودن دست را در حذاء وجه، و بسط باطن کفها را طرف

۱۸۰

آسمان و خواندن ادعیه مأثوره یا غیر مأثوره.

فقها فرموده‌اند: افضل ادعیه در آن، دعای «فَرَج» است. (۲۵۳) و دلیل فقهی معتدبھی به نظر نویسندگان نرسیده بر افضلیت؛ ولی مضمون دعا دالّ بر فضیلت تامّه آن است، زیرا مشتمل بر «تهلیل» و «تسبیح» و «تحمید» است که روح توحید است؛ چنانکه بیان شد. نیز مشتمل بر اسماء بزرگ الهی است از قبیل: «الله»، «الحلیم»، «الکریم»، «العلی»، «العظیم»، «الرّب»؛ نیز مشتمل بر ذکر رکوع و سجود است؛ نیز مشتمل است بر صلوات بر پیغمبر و آل اوعلیهم السلام. گویی این دعای شریف با این اختصار مشتمل به تمام وظایف ذکریه صلوات است.

از ادعیه شریفه که بسیار فضیلت دارد و مشتمل بر آداب مناجات بنده با حق و مشتمل

بر تعداد عطایای کامله الهیه است که با حال قنوت که حال مناجات و انقطاع به حق است تناسبی تامّ دارد و بعضی از مشایخ بزرگ رحمه الله بر آن تقریباً مواظبت داشت، دعای «یا مَنْ أَظْهَرَ الْجَمِيلَ» است که از کنوز عرش است، و تحفه حق برای رسول خداست؛ و برای هر یک از فقرات آن فضایل و ثوابهای بسیار است؛ چنانکه در توحید شیخ صدوق رحمه الله است. (۲۵۴)

بہتر در ادب عبودیت آن است که در حال قنوت، که حال مناجات و انقطاع به حق است در خصوص صلوات، که همه اش اظهار عبودیت و ثناجویی است، و در این حالت که ذات مقدّس حق (جلّ و علا) بالخصوص فتح باب مناجات و دعا به روی عبد فرموده و او را به این تشریف شرافت داده، بنده سالک نیز ادب مقام مقدّس ربوبیت را نگاه دارد، و از ادعیه خود مراقبت کند که مشتمل بر تسبیح و تنزیه حق تعالی و متضمّن ذکر و یاد حق باشد؛ و چیزهایی که از حق در این حال شریف می خواهد از سنخ معارف الهیه و طلب فتح باب مناجات و انس و خلوت و انقطاع به سوی او باشد؛ و از طلب دنیا و امور خسیسه حیوانیه و شهوات نفسانیه احتراز کند، و خود را در محضر پاگان شرمسار ننماید و در محفل ابرار بی مقدار نکند.

ای عزیز، قنوت دست شستن از غیر حق و اقبال تامّ به عزّ ربوبیت پیدا کردن است، و کف خالی و سؤال به جانب غنی مطلق دراز نمودن است؛ و در این حال انقطاع، از دنیا یاد کردن

۱۸۱

کمال نقصان و تمام خسران است.

جانا، اکنون که از وطن خود دور افتادی و از مجاورت احرار محجور شدی و گرفتار این ظلمتکده پر رنج و محن گردیدی، خود چون کرم ابریشم بر خود متن. عزیزا، خدای رحمان فطرت تو را به نور معرفت و نار عشق تخمیر نموده، و به انواری چون انبیا و عشّاقی مانند اولیا مؤید فرموده، این نار را به خاک و خاکستر دنیای دنی

منطقی نکن؛ و آن نور را به کدورت و ظلمت توجه به دنیا که دار غربت است مکدر
نماید؛ باشد که اگر توجهی به وطن اصلی کنی و انقطاع به حق را از حق طلب کنی و
حالت هجران و حرمان خود را با دلی دردناک به عرضش برسانی و احوال بیچارگی و
بینوایی و گرفتاری خویش را اظهار کنی، مددی غیبی رسد و دستگیری باطنی شود و
جبران نقایص گردد.

اگر از فقرات مناجات «شعبانیه» امام متقین و امیر مؤمنین و اولاد معصومین اوعلیهم
السلام، که امامان اهل معارف و حقایقند، در قنوت بخوانی، خصوصاً آنجا که عرض
می‌کنند: «الهِیْ هَبْ لِي كَمَالَ الْاِنْقِطَاعِ اِلَيْكَ» (۲۵۵)، ولی با حال اضطرار و تبطل و
تضرع نه با دل مرده چون دل نویسنده، بسیار مناسب این حال است.

فصل سوم: تعقیب

آن یکی از مستحبات مؤکده است و ترک آن نیز مکروه است و در نماز صبح و عصر
تأکیدش بیشتر است. تعقیبات مأثوره بسیار است؛ از آن جمله تکبیرات ثلاثه اختتامیه
است. شاید دست را بلند نمودن و سه مرتبه تکبیر گفتن و بعد دعای «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ
وَحْدَهُ...» (۲۵۶) را خواندن کفایت کند. ما در رساله سر الصلاة اسرار روحیه این
تکبیرات و رفع ید را به طور لطیفی، ذکر نمودیم و آن از الطاف حق تعالی است به این
مسکین.

از جمله تعقیبات شریفه، تسبیحات صدیقه طاهره علیها السلام است که رسول خدا
صلی الله علیه و آله به آن معظمه تعلیم فرمود و آن افضل تعقیبات است. در حدیث
است که اگر چیزی افضل از آن

بود، رسول خدا صلی الله علیه و آله آن را به فاطمه علیها السلام عطا می‌فرمود. (۲۵۷) از
حضرت صادق مروی است که این تسبیحات در هر روز در تعقیب هر نمازی پیش من
محبوبتر است از هزار رکعت نماز در هر روز. (۲۵۸) و معروف پیش اصحاب آن است

که «تکبیر» سی و چهار مرتبه، و «تحمید» سی و سه مرتبه، و «تسبیح» سی و سه مرتبه؛ به همین ترتیب.

چون صبح افتتاح ورود در دنیاست و با مخاطره اشتغال به خلق و غفلت از حق انسان مواجه است، خوب است انسان سالک بیدار در این موقع باریک، برای ورود در این ظلمتکده تاریک به حق تعالی متوسل شود و به حضرتش منقطع گردد و چون خود را در آن محضر شریف آبرومند نمی‌بیند، به اولیاء امر و شفعاء انس و جان، یعنی رسول ختمی صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام، متوسل گردد و آن ذوات شریفه را شفیع و واسطه قرار دهد و چون برای هر روزی خفیر و مجیری است، پس روز شنبه به وجود مبارک رسول خدا صلی الله علیه و آله، و روز یکشنبه به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام، و روز دوشنبه به امامان هم‌امان سبطان علیهما السلام، و روز سه شنبه به حضرات سجّاد و باقر و صادق علیهم السلام، و روز چهارشنبه به حضرات کاظم و رضا و تقی و نقی علیهم السلام، و روز پنجشنبه به حضرت عسکری علیه السلام، و روز جمعه به ولی امر (عجل الله فرجه الشریف)، متعلق است، (۲۵۹) مناسب آن است که در تعقیب نماز صبح برای ورود در این بحر مهلک ظلمانی و دامگاه مهیب شیطانی، متوسل به خفّرای آن روز شود؛ و با شفاعت آنها، که مقربان بارگاه قدس و محرمان سراپرده انسند، از حق تعالی رفع شرّ شیطان و نفس اماره بالسوء را طلب کند، و در اتمام و قبول عبادات ناقصه و مناسک غیر لایقه، آن بزرگان را واسطه قرار دهد. البته حق (تعالی شأنه) چنانکه محمد صلی الله علیه و آله و دودمان او را وسایط هدایت و راهنماهای ما مقرر فرموده و به برکات آنها امت را از ضلالت و جهل نجات مرحمت فرموده، به وسیله و شفاعت آنها قصور ما را ترمیم و نقص ما را تتمیم فرماید و اطاعات و عبادات ناقابل ما را قبول می‌فرماید. **إِنَّهُ وَكَلَى الْفَضْلِ وَالْإِنْعَامِ.**

تعقیبات مأثوره در کتب ادعیه مذکور، و هر کس مناسب با حال خود انتخابی کند و

این

سفر شریف را به خیر و سعادت به اتمام رساند.

ختم و دعا: مناسب بود که ما این رساله را تتمیم کنیم به ذکر موانع معنویه صلوات از قبیل ریا و عجب و امثال آن، لکن به واسطه آنکه در کتاب اربعین در شرح بعض احادیث، در این موضوعات شرحی مذکور داشتیم، لهذا این اوراق را با اعتراف به نقص و تقصیر ختم [می کنم] و از ارباب نظر پاک عفو خطا می طلبم، و به دعای خیر آنان و نفس کریم آنها نیازمندم.

بار خداوندا که ما بندگان ضعیف را بی سابقه خدمت و طاعتی، یا احتیاج به بندگی و عبادتی، با تفضّل و عنایت و محض رحمت و کرامت، لباس هستی پوشانیدی، و به انواع نعمتهای روحانی و جسمانی و اصناف رحمتهای باطنی و ظاهری مفتخر فرمودی، بی آنکه از نبود ما خللی در قوّت و قوّت تو راه یابد، یا از بود ما به عظمت و حشمت تو چیزی افزاید، اکنون که سرچشمه رحمانیت تو جوشید، و چشم خورشید جمال جمیل تو درخشید، و ما را به بحار رحمت مستغرق و به انوار جمال منور فرمود، نقایص و خطیئات و گناهان و تقصیرات ما را نیز به نور توفیق باطنی و دستگیری و هدایت سرّی جبران فرما، و دل سر تا پا تعلق ما را از تعلّقات دنیاویه برهان، و به تعلق به عزّ قدس خود آراسته نما.

بار الها، از طاعت ما ناچیزان بسطی در ملک تو حاصل نشود، و از سرپیچی ما نقصی در مملکت راه نیابد، و از عذاب و شکنجه گناهکاران نفعی به تو عاید نگردد، و از بخشش و رحمت افتادگان نقصانی در قدرت تو حاصل نشود، تو خود با لطف عمیم با ما رفتار فرما و به سوء استعداد ما نظر نفرما.

إلهی، إِنْ كُنْتُ غَيْرَ مُسْتَأْهِلٍ لِرَحْمَتِكَ، فَأَنْتَ أَهْلٌ أَنْ تَجُودَ عَلَيَّ بِفَضْلِ سَعَتِكَ. إلهی، قَدْ سَتَرْتَ عَلَيَّ دُنُوبًا فِي الدُّنْيَا، وَأَنَا أَخْوَجُ إِلَى سِتْرِهَا عَلَيَّ مِنْكَ فِي الْآخِرَى. إلهی، هَبْ لِي كَمَالَ الْأَنْقِطَاعِ إِلَيْكَ؛ وَ أَنْرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بَضِيَاءٍ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَخْرِقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ

حُجْبَ النُّورِ، فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظْمَةِ) ۲۶۰.

تا اینجا به تقدیر الهی (جلّ و علا) کلام ما ختم شد، حامداً شاکراً علی نِعْمَائِهِ، مُصَلِّياً عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ. به تاریخ روز دوشنبه دوم ربیع الثانی هزار و سیصد و شصت و یک قمری.

بخش ۳ شرح حدیث جنود عقل و جهل

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللهُ عَلَي سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ،
وَ لَعَنَهُ اللهُ عَلَي أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

الهی جنود عقل و رحمان را در باطن قلب ما بر جنود جهل و شیطان غلبه ده، و خرگاه معرفت خود را در بسیط روح ما به پای دار، و چشم امید ما را از غیر خود کور فرما، و به خود و معارف خویش روشنی بخش، و دست تصرف شیطان و جنود او را از مملکت باطن ما قطع کن، و آن را به تصرف خود آور، و ما را به عنایات خاصه و معارف مخصوصه خود مزید اختصاص ده، و به جذبه محبت خود مجذوب فرما، و به قرب نافله و فریضه (۲۶۱) مشرف گردان، و دست وسیله ما را از دامن پر شرف و فضیلت محمد صلی الله علیه و آله و اهل بیت او کوتاه نفرما، و نور مقدس آنان را با ما مشفوع و شفاعت آنها را مرزوق فرما؛ إِنَّكَ دُو فَضْلٍ عَظِيمٍ.

و بعد: چون احادیث شریفه اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام را که خلفاء رحمان و خلاصه بنی الانسانند، روحانیت و نورانیتی است که در دیگر کلمات یافت نشود؛ چه آن از سرچشمه علم رحمانی و فیض سبحانی نازل، و دست تصرف هوا و نفس امّاره از آن دور، و دیو پلید و شیطان بعید از خیانت به آن مهجور است، و نورانیت نفوس شریفه و طهارت ارواح لطیفه آن بزرگان دین و اولیاء یقین، در کلام

آنها جلوه نموده، از این جهت، نفوس لطیفه مؤمنان را - که از فاضل طینت آنان مخلوق (۲۶۲)، و به ماء مَحَبَّت ایشان معجون است - از آن

۱۸۷

احادیث شریفه اهتزازاتی روحانی و طربهایی معنوی حاصل آید که به وصف نیاید، و رابطه معنویه بین ارواح مقدسه آنان و قلوب لطیفه اینان به واسطه آن حاصل شود. اینکه از قرآن شریف به «جبل ممدود بین آسمان و زمین» تعبیر شده (۲۶۳)، شاید یک وجهش همین باشد که رابطه روحانیه بین عالم قدس و ارواح انس است. از این رو از کلمات حضرات معصومین (علیهم الصلاة والسلام) که از ارواح متعلقه به عالم قدس صدور یافته، به «جبل ممدود بین آسمان و زمین»، تعبیر می توان [کرد]. چه سروران ما علیهم السلام آنچه در ارشاد خلق و اصلاح مخلوق بیان می فرمودند، از سرچشمه علم کامل لدنی رسول اکرم است که از صراح وحی الهی و علم ربّانی بوده است و همان طور که درباره رسول اکرم صلی الله علیه و آله وارد است که: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» (۲۶۴) در حضرات ائمه هدی جاری و ساری است. لهذا این قاصر را به خاطر افتاد که حدیث شریفی که در کافی شریف، مشتمل بر «جنود عقل و جهل» و متضمن اُمّهات فضائل و رذائل است، به قدر میسور و به طریق اجمال شرح کنم؛ شاید مؤمنی را از آن نفعی حاصل آید و این موجب جبران نقایص قاصر شود و مشتمل نمودم این وجیزه را بر مقدمه ای و چند مقاله.

[مقصد اصلی قرآن و حدیث و چگونگی کتب اخلاق]

مقصود مهم از صدور این احادیث شریفه و مقصد آسانی از بسط علوم الهیه، افهام نکات علمیه و فلسفیه و جهات تاریخیه و ادبیه نیست؛ بلکه غایه القُصوای آن سبکبار نمودن نفوس است از عالم مُظلم طبیعت و توجّه دادن ارواح به عالم غیب و منقطع نمودن طایر روح از شاخسار درخت دنیا، که اصل شجره خبیثه است، و پرواز دادن آن است به سوی فضای عالم قدس و محفل انس، که روح شجره طیبه است و این حاصل نیاید

مگر از تصفیه عقول و تزکیه نفوس و اصلاح احوال و تخلیص اعمال.
چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله که علم را منحصر فرمود به سه چیز (۲۶۵)؛ تعبیر
از قسم اول، که علم عقاید است، به «آیه محکمه» فرمود و این بدین نکته است که حتی
علوم عقاید نیز باید آیت الهیه و مقصود از آن طلب حق و جستجوی محبوب مطلق
باشد، که اگر متکلمی یا حکیمی نقد عمر خود را صرف در شُعب مُتَشَتِّتَه و فنون
متکثره علم کلام و حکمت کند، و علم آیت الهی نباشد، خود آن علم حجاب اکبر
شود، و علمش علم الهی نخواهد بود. بلکه پس از بحث بسیار و قال و قیل بشمار، قلب
را به عالم طبیعت، اعتنا افزون شود و روح را به شاخسار شجره خبیثه، تعلق محکم
گردد.

۱۸۹

حکیم، وقتی الهی و عالم، هنگامی ربّانی و روحانی شود که علمش الهی و ربّانی باشد
و اگر علمی از توحید فرضاً بحث کند، ولی حق طلبی و خداخواهی او را به این بحث
نکشانده باشد، بلکه خود علم و فنون بدیعه آن بلکه نفس و جلوه‌های آن او را دعوت
کرده باشد، علمش آیت و نشانه، و حکمتش الهیه نیست، بلکه نفسانیه است.
چه بسا کسانی که صرف عمر در توحید علمی نموده و تمام اوقات را به مطالعه و
مباحثه و تعلیم و تعلّم آن مصروف کردند و صبغه توحید نیافته‌اند و عالم الهی و حکیم
ربّانی نشده، تزلزل قلبی آنها از دیگران بیشتر است؛ زیرا علوم آنها سِمَت آیه بودن
نداشته و با ارتیاضات قلبیه سر و کار نداشته‌اند و گمان کرده‌اند با مُدارسه فقط، این
منزل طی می‌شود.

ای عزیز! جمیع علوم شرعیّه مقدمه معرفه الله و حصول حقیقت توحید است در قلب؛
غایت امر آنکه بعضی مقدمه قریبه و بعضی بعیده و بعضی بلاواسطه و بعضی مع
الواسطه است.

علم فقه، مقدمه عمل است و اعمال عبادی، خود، مقدمه حصول معارف و تحصیل

توحید است، اگر به آداب شرعیه ظاهریه و باطنیه آن قیام شود و نقض نتوان نمود که از عبادات چهل - پنجاه ساله ما هیچ معارف و حقایقی حاصل نیامده است، چه از علوم ما نیز هیچ «کیفیت و حالی حاصل نشده» (۲۶۶) و ما را سر و کاری با توحید، که قره العین اولیا علیهم السلام است، نیست و آن شعبه از علم فقه، که در سیاست مُدُن و تدبیر منزل و تعمیر بلاد و تنظیم عباد است، نیز مقدمه آن اعمال است که آنها دخالت تام تمام در حصول توحید و معارف دارند.

همین نحو، علم به منجیات و مهلکات در علم اخلاق، مقدمه است برای حصول حقایق معارف و لیاقت نفس برای جلوه توحید؛ و این نزد اهلش پر واضح است و برای جاحدین نیز معلوم نخواهد شد؛ گرچه «مثنوی هفتاد من کاغذ شود». (۲۶۷)

۱۹۰

مقصد قرآن و حدیث تصفیه عقول و تزکیه نفوس است برای حاصل شدن مقصد اعلای توحید و غالباً شراح احادیث شریفه و مفسرین قرآن کریم این نکته را، که اصل اصول است، مورد نظر قرار ندادند و از آن گذشته‌اند و جهاتی را که مقصود از نزول قرآن و صدور احادیث به هیچ وجه نبوده، از قبیل جهات ادبی و فلسفی و تاریخی و امثال آن، مورد بحث و تدقیق و فحص و تحقیق قرار داده‌اند.

به نظر قاصر، اخلاق علمی و تاریخی و همین طور تفسیر ادبی و علمی و شرح احادیث بدین منوال از مقصد و مقصود دور افتادن و تبعید قریب نمودن است. نویسنده را عقیده آن است که مهم در علم اخلاق و شرح احادیث مربوطه به آن یا تفسیر آیات شریفه راجعه به آن، آن است که نویسنده آن با ابشار و تنذیر [کذا، ظ انداز] و موعظت و نصیحت و تذکر و یادآوری، هر یک از مقاصد خود را در نفوس جایگزین کند. به عبارت دیگر، کتاب اخلاق، موعظه کتبی باشد و خود معالجه کند دردها و عیبها را، نه آنکه راه علاج نشان دهد.

ریشه‌های اخلاق را فهماندن و راه علاج نشان دادن، یک نفر را به مقصد نزدیک نکند

و قلب ظلمانی را نور ندهد و خُلق فاسد را اصلاح ننماید. کتاب اخلاق آن است که به مطالعه آن، نفسِ قاسی نرم، و غیرِ مهذبِ مهذب، و ظلمانی نورانی شود؛ و آن، به آن است که عالم در ضمن راهنمایی، راهبر و در ضمن ارائه علاج، معالج باشد و کتاب، خود، دوی درد باشد نه نسخه دو انما. طبیب روحانی باید کلامش حکم دوا داشته باشد نه حکم نسخه.

نویسنده، راه نوشتن کتاب اخلاق را باز کردم که اگر عالمی نویسنده و قادر بر تقریر و تحریر پیدا شد، این طرز بنویسد؛ نه آنکه خود من را چنین قدرت، یا قلم شکسته‌ام را این توانایی، یا قلب ظلمانی ام را این بینایی است. معلوم است اشکال نمودن سهل است، ولی حلّ آن مشکل است. ما از خدای متعال توفیق می‌طلبیم که قلب سخت ما را نرمی دهد و اخلاص را نصیب فرماید که شاید از این نوشته نالایق دلی به دست آید. بر انسان سالک راه حق و طالب سعادت و نجات، لازم است که تا در این چند روزه که مهلت است و از عمر دنیاوی او - که مورد تغییر و تبدیل و نشئه اختیار و نفوذ اراده است - چند صباحی باقی مانده، با جدّیت کوشش کند و صفحه نفس خود را عرضه به قرآن خدا و احادیث معصومین علیهم السلام - که موازین حق و باطل و طرق تمیز سعادت و شقاوتند - نماید، تا

۱۹۱

خود را بشناسد و به حال باطن خود معرفت پیدا کند که از کدام حزب و داخل کدام جند است؛ آیا از حزب الرحمن و جند العقل است، یا حزب الشیطان و جند الجهل است؟ پس، اگر با همین حدیث شریف که ما در صدد شرح آن هستیم خود را امتحان نمود و خود را از جنود عقل تشخیص داد؛ به این طور که دید، جنود عقل در مملکت روح او غلبه دارد، شکر خدای تعالی کند، و بکوشد تا مملکت باطن را از جنود جهل پاک کند، و حکم عقل و جنود آن را در باطن محکم و نافذ کند، و هرگز به واسطه کمال یا جمال باطنی که دارد، به خود مغرور نشود که غرور از بزرگترین دامهای

ابلیس است که سالک را از طریق حق باز دارد، بلکه به قهقرا برگرداند، و بداند که انسان تا در این دنیا و دارالغرور است، به هر مرتبه از کمال و جمال روحانی و به هر مرتبه از عدالت و تقوا که برسد، ممکن است باز پس برگردد، و بکلی تغییر کند و عاقبت امرش به شقاوت و خذلان منتهی شود.

پس هیچ گاه از خود نباید غفلت کند، و به کمال خود نباید مغرور شود، و از احوال نفس خود و مراعات آن نباید نسیان کند، و در جمیع احوال از تمسک به عنایات خفیه حق تعالی غفلت نکند، و به خود و سلوک و ریاضت و علم و تقوای خود به هیچ وجه اعتماد نکند، که از بزرگترین مهالک انسانیت و وساوس شیطانت است که سالک را از یاد خود نیز می برد؛ چنانکه حق تعالی فرماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (۲۶۸)، و اگر حس آن نمود که جنود جهل و حزب شیطان در باطن ذات و مملکت روح او غالب است، با هر جدیت و ریاضتی شده، مملکت باطن خود را از جنود شیطانی خالی، و دست تصرف دیو پلید را از آن کوتاه کند. ما به خواست خداوند - تبارک و تعالی - و توفیق او، در این اوراق در مورد بسط و تفصیل جنود عقل و جهل، کیفیت علاج نفوس و تطهیر قلوب و تنزیه ارواح را بیان می نمایم به مقدار میسور و مناسب با این مختصر؛ ولی باید دانست که هر کس باید خود، معالج قلب و طبیب روح خود باشد «دایه دلسوزتر از مادر نخواهد بود». روزهای فرصت و مهلت و موسّع خود را نگذارد از دست برود و در هنگامی که ایام بیچارگی و فشار و ضیق است، از خواب غفلت برخیزد و هیچ دوايي برای او مؤثر نشود.

۱۹۲

ای عزیز! تا این نعمت بزرگ الهی و این نقد عمر خداداد، موجود است، برای روزهای گرفتاری و بیچارگی، همتی کن و خود را از آن سختیها و بدبختیها که در پیش رو داری نجات ده که امروز، در دار تغیر و تبدل، این نتیجه را خوب می توانی حاصل کنی.

اگر خدای نخواستہ حزب شیطانی در تو غالب باشد و با همین حال، روز گارت سر آید و دستت از این عالم کوتاه شود، دیگر جبران شدنی نیست، آن روز حسرتها و ندامتها فایده ندارد: «وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (۲۶۹). خدا می‌داند که این روز حسرت و ندامت چه روزی است. امروز ما از حسرت‌های آن روز جز خبری نمی‌شنویم:

از قیامت خبری می‌شنوی دستی از دور بر آتش داری
دستی از دور بر آتش داری دستی از دور بر آتش داری
حسرت‌هایی است که آخر ندارد، ندامت‌هایی است که منتها برای او نیست.
آری، کسی که خدای تبارک و تعالی تمام وسائل ترقیات و تکاملات معنویه و وصول به سعادات را برای او فراهم فرموده - چه وسائل باطنیه، که عقل و قوه تمیز و استعداد وصول به غایات است، و چه وسائل ظاهریه، که عمر و وقت و محیط مناسب و اعضای سالم و عمدہ آنها هادیان راه هدایت و کتابهای آسمانی و دستورات الهی و مفسران آن است - با همه وصف، کفران نِعَم غیر متناهیہ الهیہ را نموده بلکه به امانات الهیہ خیانت نموده و ترک تبعیت عقل و شریعت کرده، متابعت هواهای نفسانیه و شیاطین جن و انس را، به متابعت حق - که ولی نِعَم است - ترجیح داده، یک وقت از خواب گران عالم طبیعت و غفلت بی پایان و مستی و بیهوشی برانگیخته شود که همه فرصتها و جمیع نِعَم خداداد از دستش رفته و عوض آنکه سعادات ابدیہ به آنها تحصیل کند و در رَوْح و راحت و جنات نعیم با انبیاء عظام و اولیاء کرام زیست کند، شقاوت‌های دائمه برای خود تهیه نموده، با جن و شیاطین و اصحاب جحیم قرین، و در ظلمتها و فشارها و آت‌ها و غل و زنجیرهای گران و مار و عقربها محشور، و منت‌های سیرش به سوی هاویه «وَمَا أَذْرَاكَ مَاهِيَةٌ * نَارٌ حَامِيَةٌ» (۲۷۰) شده است.

همچو بیچاره‌ای را تصور کن! چه حسرت‌ها دارد وقتی که می‌بیند رفقا و همجنسها و هموطن‌های او به سعادات و غایات کمالیه خود رسیدند، و او از قافله کاملان باز مانده و

ناقصان و اشقیا ملحق شده، و راه چاره‌ای ندارد و جبرانی برای نقایص او نیست. امروز تا در حجاب عالم طبیعت و غلاف نشئه ملکیم، نمی‌توانیم تصور آن عالم و اوضاع و احوال آن را بنماییم. حقایق رایج‌های که در غیب این عالم است و حق تعالی به لسان کتب آسمانی و لسان انبیاء معظم و اولیاء مکرم علیهم السلام برای ما بیان فرموده، به نظر ما از یقینیات نیست، و اگر صورتاً اظهار ایمان به آنها کنیم یا فرضاً اعتقاد عقلی نیز به آنها داشته باشیم، از روی برهان و تعبد به قول اولیا و علما [است] و [ایمان قلبی - که میزان کمال انسانی است - به آنها فی الحقیقه، نداریم و با پای استدلالی چوبی (۲۷۱) می‌خواهیم این راه پریچ و خم و طریق پرخطر را طی کنیم، و با این عِدّه و عُدّه به مقصد نمی‌رسیم، و از رهروان منزل عشق باز می‌مانیم.

مقاله ۱ نقل لفظ حدیث شریف تَیْمَنًا وَ تَبْرُکًا

نقل لفظ حدیث شریف تَیْمَنًا وَ تَبْرُکًا

بِإِسْنَادِ الْمُتَّصِلِ الْمَذْكُورِ بَعْضُهَا فِي كِتَابِنَا الْأَرْبَعِينَ إِلَى ثِقَّةِ الْإِسْلَامِ الشَّيْخِ الْأَكْبَرِ الْأَقْدَمِ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيِّ (رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ) فِي جَامِعِهِ الْكَافِي الشَّرِيفِ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ، عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعِنْدَهُ جَمَاعَةٌ مِنْ مَوَالِيهِ، فَجَرَى ذِكْرُ الْعَقْلِ وَالْجَهْلِ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اعْرِفُوا الْعَقْلَ وَجُنْدَهُ وَالْجَهْلَ وَجُنْدَهُ تَهْتَدُوا» قَالَ سَمَاعَةُ: فَقُلْتُ: جُعِلَتْ فِدَاكَ لَا نَعْرِفُ إِلَّا مَا عَرَفْنَا، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ فَقَالَ لَهُ: أَذْبِرْ فَأَذْبِرْ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبِلْ، فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: خَلَقْتُكَ خَلْقًا عَظِيمًا، وَ كَرَّمْتُكَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي. قَالَ: ثُمَّ خَلَقَ الْجَهْلَ مِنَ الْبَحْرِ الْأَجَاغِ ظُلْمَانِيًا، فَقَالَ لَهُ: أَذْبِرْ فَأَذْبِرْ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَلَمْ

يَقْبَلُ، فَقَالَ لَهُ: اسْتَكْبَرْتَ فَلَعَنَهُ، ثُمَّ جَعَلَ لِلْعَقْلِ خَمْسَةً وَسَبْعِينَ جُنْدًا، فَلَمَّا رَأَى الْجَهْلُ مَا
 أَكْرَمَ اللَّهُ بِهِ الْعَقْلَ وَ مَا أَعْطَاهُ أَضْمَرَ لَهُ الْعَدَاوَةَ، فَقَالَ الْجَهْلُ: يَا رَبِّ، هَذَا خَلَقَ مِثْلِي
 خَلَقْتَهُ وَكَرَّمْتَهُ وَقَوَّيْتَهُ، وَأَنَا ضِدُّهُ وَلَا قُوَّةَ لِي بِهِ فَأَعْطِنِي مِنْ الْجُنْدِ مِثْلَ مَا أَعْطَيْتَهُ. فَقَالَ:
 نَعَمْ، فَإِنْ عَصَيْتَ بَعْدَ ذَلِكَ أَخْرَجْتُكَ وَجُنْدَكَ مِنْ رَحْمَتِي. قَالَ: قَدْ رَضِيْتُ. فَأَعْطَاهُ
 خَمْسَةً وَسَبْعِينَ جُنْدًا، فَكَانَ مِمَّا أُعْطِيَ الْعَقْلَ مِنَ الْخَمْسَةِ وَسَبْعِينَ الْجُنْدِ:
 الْخَيْرُ وَهُوَ وَزِيرُ الْعَقْلِ، وَجَعَلَ ضِدَّهُ الشَّرُّ وَهُوَ وَزِيرُ الْجَهْلِ، وَالْإِيمَانُ وَضِدُّهُ الْكُفْرُ، وَ
 التَّصَدِيقُ وَضِدُّهُ الْجُحُودُ، وَالرَّجَاءُ وَضِدُّهُ الْقُنُوطُ، وَالْعَدْلُ وَضِدُّهُ الْجَوْرُ، وَالرِّضَا وَضِدُّهُ
 السَّخَطُ، وَالشُّكْرُ وَضِدُّهُ الْكُفْرَانُ، وَالطَّمَعُ وَضِدُّهُ الْيَأْسُ، وَالتَّوَكُّلُ وَضِدُّهُ الْحِرْصُ،
 وَالرَّأْفَةُ

١٩٥

وَضِدُّهَا الْقَسْوَةُ، وَالرَّحْمَةُ وَضِدُّهَا الْغَضَبُ، وَالْعِلْمُ وَضِدُّهُ الْجَهْلُ، وَالْفَهْمُ وَضِدُّهُ
 الْحُمُوقُ، وَالْعِفَّةُ وَضِدُّهَا التَّهْتِكُ، وَالزُّهْدُ وَضِدُّهُ الرَّعْبَةُ، وَالرِّفْقُ وَضِدُّهُ الْخُرْقُ، وَالرَّهْبَةُ وَ
 ضِدُّهَا الْجُرْأَةُ، وَالتَّوَاضُعُ وَضِدُّهُ الْكِبَرُ، وَالتُّوَدُّ وَضِدُّهَا التَّسْرُعُ، وَالْحِلْمُ وَضِدُّهُ السَّفَهُ،
 وَالصِّمْتُ وَضِدُّهُ الْهَذَرُ، وَالِاسْتِسْلَامُ وَضِدُّهُ الْاسْتِكْبَارُ، وَالتَّسْلِيمُ وَضِدُّهُ الشَّكُّ، وَالصَّبْرُ
 وَضِدُّهُ الْجَزَعُ، وَالصَّفْحُ وَضِدُّهُ الْإِنْتِقَامُ، وَالْغِنَى وَضِدُّهُ الْفَقْرُ، وَالتَّذَكُّرُ وَضِدُّهُ السُّهُوُ،
 وَالْحِفْظُ وَضِدُّهُ النِّسْيَانُ، وَالتَّعَطُّفُ وَضِدُّهُ الْقَطِيعَةُ، وَالْقُنُوعُ وَضِدُّهُ الْحِرْصُ، وَالْمُوَاسَاةُ
 وَضِدُّهَا الْمَنَعُ، وَالْمُودَّةُ وَضِدُّهَا الْعَدَاوَةُ، وَالْوَفَاءُ وَضِدُّهُ الْغَدْرُ، وَالطَّاعَةُ وَضِدُّهَا الْمَعْصِيَةُ،
 وَالْخُضُوعُ وَضِدُّهُ التَّطَاوُلُ، وَالسَّلَامَةُ وَضِدُّهَا الْبَلَاءُ، وَالْحُبُّ وَضِدُّهُ الْبُغْضُ، وَالصِّدْقُ وَ
 ضِدُّهُ الْكُذْبُ، وَالْحَقُّ وَضِدُّهُ الْبَاطِلُ، وَالْأَمَانَةُ وَضِدُّهَا الْخِيَانَةُ، وَالْإِخْلَاصُ وَضِدُّهُ
 الشُّوبُ، وَالشَّهَامَةُ وَضِدُّهَا الْبِلَادَةُ، وَالْفَهْمُ وَضِدُّهُ الْغَبَاوَةُ، وَالْمَعْرِفَةُ وَضِدُّهَا الْإِنْكَارُ،
 وَالْمُدَارَاةُ وَضِدُّهَا الْمَكَاشَفَةُ، وَالسَّلَامَةُ الْغَيْبِ وَضِدُّهَا الْمُمَاكِرَةُ، وَالْكَتْمَانُ وَضِدُّهُ الْإِفْشَاءُ،
 وَالصَّلَاةُ وَضِدُّهَا الْإِضَاعَةُ، وَالصَّوْمُ وَضِدُّهُ الْإِفْطَارُ، وَالْجِهَادُ وَضِدُّهُ النُّكُولُ، وَالْحَجُّ وَ
 ضِدُّهُ نَبَذَ الْمِيثَاقِ، وَصَوْنُ الْحَدِيثِ، وَضِدُّهُ النَّمِيمَةُ، وَبِرُّ الْوَالِدَيْنِ وَضِدُّهُ الْعُقُوقُ، وَالْحَقِيقَةُ

وَصِدِّهَا الرِّيَاءَ، وَالْمَعْرُوفُ وَصِدُّهُ الْمُنْكَرَ، وَالسِّرُّ وَصِدُّهُ التَّبْرُجُ، وَالتَّقِيَةُ وَصِدُّهَا الإِذَاعَةُ، وَ
 الإِنصَافُ وَصِدُّهُ الحَمِيَّةُ وَالتَّهَيُّنَةُ وَصِدُّهَا البَغْيُ، وَ النِّظَافَةُ وَصِدُّهَا القَدْرُ، وَالحَيَاءُ وَصِدُّهَا
 الخَلْعُ، وَالْقَصْدُ وَصِدُّهُ العُدْوَانُ، وَ الرَّاحَةُ وَصِدُّهَا التَّعَبُ، وَالسُّهُولَةُ وَصِدُّهَا الصُّعُوبَةُ،
 وَالبَّرَكَةُ وَصِدُّهَا المَحَقُّ، وَالعَافِيَةُ وَصِدُّهَا البَلَاءُ، وَالقَوَامُ وَصِدُّهُ المُكَاثِرَةُ، وَالحِكْمَةُ
 وَصِدُّهَا الهَوَى، وَالْوَقَارُ وَصِدُّهُ الخِيفَةُ، وَالسَّعَادَةُ وَصِدُّهَا الشَّقَاوَةُ، وَ التَّوْبَةُ وَصِدُّهَا
 الإِصْرَارُ، وَ الاستِغْفَارُ وَصِدُّهُ الاغْتِرَارُ، وَالمُحَافَظَةُ وَصِدُّهَا التَّهَؤُنُ، وَ الدُّعَاءُ وَصِدُّهُ
 الاسْتِنْكَافُ، وَالنَّشَاطُ وَصِدُّهُ الكَسَلُ، وَالفَرَحُ وَصِدُّهُ الحُزْنُ، وَالأَلْفَةُ وَصِدُّهَا الفُرْقَةُ، وَ
 السَّخَاءُ وَصِدُّهُ البُخْلُ.

وَلَا تَجْتَمِعُ هَذِهِ الخِصَالُ كُلُّهَا مِنْ أَجْنَادِ العَقْلِ، إِلا فِي نَبِيٍّ أَوْ وَصِيٍّ نَبِيٍّ أَوْ مُؤْمِنٍ امْتَحَنَ
 اللهُ قَلْبَهُ لِلإِيمَانِ وَ اَمَّا سَائِرُ ذَلِكَ مِنْ مَوَالِينَا فَإِنَّ أَحَدَهُمْ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ بَعْضُ
 هَذِهِ الجُنُودِ حَتَّى يَسْتَكْمِلَ وَيَنْقَى مِنْ جُنُودِ الجَهْلِ فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ فِي الدَّرَجَةِ العُلْيَا مَعَ
 الأنبياءِ والأوصياءِ، وَ اِنما يَدْرُكُ ذَلِكَ بِمَعْرِفَةِ العَقْلِ وَجُنُودِهِ وَ بِمَجَانِبَةِ الجَهْلِ وَجُنُودِهِ،
 وَفَقَنَّا اللهُ وَ إِيَّاكُمْ لِطَاعَتِهِ وَمَرْضَاتِهِ). «٢٧٢»

مقاله ٢ شرح اجمالی بعض الفاظ حدیث شریف

«اعرفوا العَقْلَ وَجُنْدَهُ وَالجَهْلَ وَجُنْدَهُ تَهْتَدُوا.»

یعنی بشناسید عقل و جند او را و جهل و جند او را، تا هدایت پیدا کنید. از اینجا معلوم
 شود که معرفت عقل و جهل و جنود آنها مقدمه‌ای برای هدایت است و این هدایت، یا
 هدایت به کیفیت استکمال نفوس و تنزیه و تصفیه آن است، که آن نیز مقدمه نفس
 استکمال و تنزیه و تصفیه است، و یا هدایت مطلق است، که هدایت به معرفه الله، اُسِّ
 اساس آن است.

اینکه این معرفت نتیجه معرفت عقل و جهل و جنود آنهاست، برای آن است که، تا
 معرفت به مهلکات و منجیات نفس و طرق تخلی از آنها و تحلی به اینها پیدا نشود،

نفس را تصفیه و تنزیه و تحلیه و تکمیل حاصل نشود و تا نفس را صفای باطنی پیدا نشود و به کمالات متوسطه نرسد، به کمال معرفت نرسد، بلکه جمیع اعمال صوریه و اخلاق نفسیه، مقدمه معارف الهیه است، و آنها نیز مقدمه حقیقت توحید است که غایه القصوای سیر انسانی و مُنتَهی النهایه سلوک عرفانی است.

«قال سَمَاعَةُ: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ لَا نَعْرِفُ إِلَّا مَا عَرَفْتَنَا.»

معرفت عقل و جهل و جنود آنها، از مختصات علوم غیبیه الهیه و معارف حقیقه باطنیه است که معرفت آنها به جمیع شؤون و تمام مدارج و مراتب و همه اسرار و حقایق، میسور و میسر نشود، مگر برای اصحاب ولایت و ایقان و اوحدی از ارباب معارف و ایمان، که به نور معرفت و قدم سلوک از جلاباب بشریت خارج و حجب عوالم مُلک و ملکوت را خرق نموده،

۱۹۷

به مبادی وجود و مصادر غیب و شهود رسیده، و به مشاهده حضوریه، عوالم غیب را دریافته باشند؛ و این جز برای کَمَل رخ ندهد.

بالجمله، چون احاطه به عوالم غیبیه ملکوتیه، چه ملکوت اعلی و چه ملکوت سُفلی جز برای کَمَل اولیا، که علوم آنها از سرچشمه وحی الهی و سر منزل افاضه سبحانی است، حاصل نشود؛ سماعه بن مهران گفت: «ما معرفت به عقل و جهل و جنود آن نداریم، به جز آنچه تو به ما معرفی فرمایی.»

نکته آنکه حقایق عقلیه را حق تعالی در قرآن شریف و انبیا و ائمه معصومین (علیهم الصلاه و السلام) در احادیث شریفه، نوعاً به لسان عرف و عامه مردم بیان می کنند. برای شفقت و رحمت بر بنی الانسان است که هر کس، به مقدار فهم خود، از حقایق نصیبی داشته باشد. پس آنها حقایق غیبیه عقلیه را نازل فرمایند تا به درجه محسوسات و مأنوسات عامه مردم رسانند تا آنها که در این درجه هستند، حظی از عالم غیب به اندازه خود ببرند؛ لکن بر متعلمان علوم آن بزرگواران و مستفیدان از افادات قرآن شریف و

احادیث اهل عصمت، لازم است که برای شکر این نعمت و جزای این عطیت، معامله به مثل نموده، صورت را به باطن ارجاع و قشر را به لبّ و دنیا را به آخرت برگردانند که وقوف در حدود اقتحام در هلاکات، و قناعت به صُور باز ماندن از قافله سالکان است.

نکته: تحدید جنود عقل و جهل را به این عدد خاص، از قبیل تحدید به کلیات و مهمّات است، نه آنکه جنود آنها به طریق بسط و تفصیل، عبارت از همین هفتاد و پنج جند باشد. لهذا در مقام تفصیل و تعدید، بیشتر از هفتاد و پنج تعدید شده است؛ گرچه می توان بعضی از جنود را به بعضی دیگر برگرداند تا عدد به هفتاد و پنج برگردد ولی از ملاحظه آنچه گفته شد، محتاج به این تکلف و زحمت نیست؛ مثلاً خیر - که وزیر عقل است - و شر - که وزیر جهل است - از اُمّهات فضایل و رذایل هستند که جمیع آنها برگشت به این دو کنند، مع ذلک در حدیث شریف، از جنود شمرده شده در مقابل سایر جنود، و همین طور عدل و جور را، که از جنود شمرده اند، از اُمّهات هستند که بسیاری از جنود در تحت آن دو ملکه هستند و بسیاری از جنود نیز شمرده نشده. نکته اصلی آن، آن است که لسان انبیا و اولیا بلکه لسان قرآن شریف نیز، چون سایر

۱۹۸

مصنّفان و مؤلّفان نیست که در صددِ فحوص و تفتیش و بحث و جدال در اطراف مفهومات کلیه و در مقام تشقیقات و حصر و تعدید باشند، که خود این امور از حجب غلیظه سیر الی الله است و «باز دارد پیاده را ز سبیل.»»

هر کس مراجعه به احادیث شریفه اهل بیت عصمت و طهارت کند، خصوصاً کتاب اصول کافی شریف و توحید شیخ صدوق و همین طور کتاب نهج البلاغه و ادعیه مأثوره از آن بزرگواران خصوصاً صحیفه سجّادیه از روی تدبّر و تفکر، خواهد دانست که مشحون از علوم الهیه و معارف ربّانیه و اسما و صفات و شئون حضرت حق (جلّ و علا) هستند، بی حجاب اصطلاحات و قیود مفهومات، که هر یک حجاب روی جانان

است.

«فَقَالَ الْجَهْلُ: يَا رَبِّ! هَذَا خَلْقٌ مِثْلِي.»

دعوی مماثلت جهل با عقل چون دعوی اشرفیت ابلیس از آدم علیه السلام است که گفت: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (۲۷۳) به واسطه احتجاب آن از مقام عقل و خودبینی و خودپرستی و خودخواهی اوست و معلوم است حجاب خودخواهی و خودبینی، از حجب غلیظه‌ای است که هر کس را که مبتلای به آن است از همه حقایق و درک تمام محسنات و کمالات غیر و مقبّحات و نقایص خود باز می‌دارد. این حجاب ارث ابلیس است، و در هر کس قوّت گیرد منسلک در ذریه ابلیس خواهد شد، گر چه به صورت و ولادت مُلکيه، ولیده و ذریه آدم باشد؛ زیرا میزان در عالم انسانیت و ملکوت، ولادت ملکوتیه است.

اشتغال به تهذیب نفس و تصفیه اخلاق، که فی الحقیقه خروج از تحت سلطه ابلیس و حکومت شیطان است، از بزرگترین مهمّات و اوجب واجبات عقلیه است.

ممکن است انسان را، یک نظر به نامحرمان یا یک لغزش کوچک لسانی، مدت‌ها از سرایر و حقایق توحید باز دارد و از حصول جَلّوات محبوب و خَلّوات مطلوب - که قرّه العین اهل معرفت است - باز دارد. پس بی‌اعتنایی و قَلّت مبالات، موجب حرمان از سعادت مطلقه است و از دامهای ابلیس است.

مثلاً کسانی که اهل مناسک و عبادت ظاهریه هستند و شدت مبالات و اعتنا به آن دارند،

۱۹۹

شیطان عبادات صوریه را در نظر آنها جلوه دهد، و همه کمالات را در نظر آنها منحصر و مقصور در همان عبادات و مناسک ظاهریه کند، و دیگر کمالات و معارف را از نظر آنها بیندازد، بلکه آنها را به آنها و صاحبان آنها بدبین کند، پس صاحبان معارف را در نظر آنها مرمی به الحاد و زندقه و صاحبان اخلاق فاضله و ریاضات نفسیه را مرمی به

تصوّف و امثال آن کند، و آن بیچارگان بی خبر را سالها در صورت عبادات محبوس کند، و به زنجیرهای محکم تدلیس و وسواس خود، آنها را ببندد؛ از این جهت، می‌بینیم که در بعضی از آنها، عبادات به عکس نتیجه دهد. نماز که حقیقت تواضع و تخشع است، و لبّ آن ترک خودی و سفر الی الله و معراج مؤمن است (۲۷۴)، در بعضی آنها اعجاب و کبر و خودبینی و خودفروشی نتیجه دهد.

به همین قیاس، کسانی که در رشته تهذیب باطن و تصفیه و تجلیه اخلاق هستند، گاه شود که شیطان بعضی از آنها را در دام کشد و مناسک و عبادات قالبیه و همین طور علوم رسمیه و معارف الهیه را در نظر آنها ناچیز قلم دهد، و همه کمالات و سعادات را پیش آنها مقصور و منحصر به رشته سلوک و ریاضت و تهذیب باطن کند، و آنها را به صاحبان آنها و خود آنها بدبین کند، به طوری که لسان طعن و سوء ادب به علماء شریعت و ارکان دیانت و حکماء ربّانی و فقهاء روحانی (رضوان الله علیهم) باز کنند، با آنکه خود را صاحب صفای باطن و خُلُق مهذبّ شمارند و سر خود را در میان سر اهل الله در آورند.

اعجاب به نفس - که مبدأ جُلّ رذائل نفسانیه است - و تکبّر و سوء ظن بر بندگان خدا - که ارث شیطان است - در قلب آنها چنان قدم راسخ دارد که غیر خود و یک مشت قلندر مثل خود که به اسم اهل الله آنها را یاد کنند و از ظاهر شریعت خبری ندارند، چه رسد به باطن آن، به پیشیزی نشمرند. این نیست جز وقوف در یک نشئه و احتباس در یک مرتبه که باعث شود از همه مراتب محروم شوند، حتی از همان رشته که خود را در آن داخل دانند و سمت تخصص در آن برای خود قائلند.

همین طور نیز اگر حکیمی یا عارفی در زنجیر شیطان در آمد و محبوس و موقوف در

همان عقلیات شد، به دیگران با نظر خواری و بی مقداری نظر کند و علماء شریعت را قشری و فقهاء اسلام را عامی خواند تا چه رسد به دیگران و او جز خود و رفقای خود

[را] که انباردار مفهومات و اعتباریات هستند، کسی دیگر را به حساب نیاورد، و این آفت نیست جز از همان سلطه ابلیسیه.

اگر اینان کیفیت سیر الی الله و خروج از بیت نفس و طبیعت را واقف بودند، مبتلا به این دام بزرگ ابلیس و محبس مظلم شیطانی نمی شدند، و هر یک دیگری را طرد نمی کردند، و به یکدیگر حسن ظن داشتند، و اُخوّت ایمانیه و محبّت و موَدّت اسلامیّه - که از مبادی، بلکه امّهات حصول صفای باطن و تصفیه و تزکیه نفس است - در بین آنها محکم و مستحکم می شد، و اسم و رسم خودخواهی و خودبینی و اعجاب و استکبار - که از امّهات رذایل نفسانیه و تلبیسات شیطانیه است - از بین آنها سپری می شد.

ما اکنون به خواست خداوند متعال و توفیقات و تأییدات او، شروع در مقصد اصلی، که از شرح این حدیث داشتیم، می نماییم.

مقاله ۳ شرح جنود عقل و جهل از بعض وجوه

مقصد ۱: شرح «الْخَيْرُ وَ ... ضِدُّهُ الشَّرُّ»

فصل اوّل: [مقصود از خیر و شر]

بحث از حقیقت و ماهیت خیر و شر، خارج از مقصود اصلی ماست و این دو، چون به حسب هویت از واضحات و فطریات است؛ ایكال آن را به وجدان و فطرت، اقرب به صواب و نزدیکتر به مقصود است و مهم در این مقام، بیان مقصود از خیر و شر است که در این حدیث شریف، یکی را وزیر عقل و دیگری را وزیر جهل قرار داده. پس باید دانست که مقصود، نفس خیر و شر نیست، به آن معنی که عامه می فهمند، بلکه به معنای دیگری است که پس از این اشاره به آن می آید؛ زیرا نه تناسب با وزارت و نه جُنْدیت عقل دارد. پس مقصود از آن را توان گفت که حقیقت فطرت است که در

آیه شریفه، اشارت به آن رفته، آنجا که فرماید: «فَطَرَتَ اللهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (۲۷۵).

غایت امر آنکه: خیر عبارت از فطرت مخموره، و شر عبارت از فطرت محجوبه است. تفصیل این اجمال آنکه: حق - تبارک و تعالی - با عنایت و رحمت خود، به ید قدرت خود، که طینت آدم اوّل را مخمّر فرمود، (۲۷۶) دو فطرت و جبلّت به آن مرحمت نمود: یکی اصلی،

۲۰۳

و دیگر تبعی، که این دو فطرت، بُراق سیر و رُفرف عروج اوست به سوی مقصد و مقصود اصلی، و آن دو فطرت، اصل و پایه جمیع فطریاتی است که در انسان مخمّر است و دیگر فطریات، شاخه‌ها و اوراق آن است.

یکی از آن دو فطرت - که سِمَت اصلیت دارد - فطرت عشق به کمال مطلق و خیر و سعادت مطلقه است که در کانون جمیع سلسله بشر، از سعید و شقی و عالم و جاهل و عالی [و] دانی، مُخمّر و مطبوع است و اگر در تمام سلسله بشر، انسان تفحص و گردش کند و جمیع طوایف متشکّته و اقوام متفرقه در عالم را تفتیش کند، یک نفر را نیابد که به حسب اصل جبلّت و فطرت، متوجه به کمال و عاشق خیر و سعادت نباشد. مقصود از فطریات، اموری است که بدین مثابه باشد و از این جهت، احکام فطرت از ابدیه بدیهیات و از اوضح و اضحات خواهد بود و اگر چیزی چنین نشد از فطریات نخواهد بود.

دیگری از آن دو فطرت، که سِمَت فرعیت و تابعیت دارد، فطرت تنفّر از نقص و انزجار از شر و شقاوت است که این مُخمّر بالعرض است و به تبع آن فطرت عشق به کمال، تنفّر از نقص نیز مطبوع و مُخمّر در انسان است.

این دو فطرت، که ذکر شد، فطرت مخموره غیر محجوبه است که محکوم احکام طبیعت نشده و وجه روحانیت و نورانیت آنها باقی است. اگر فطرت متوجه به طبیعت

شد و محکوم آن گردید و محجوب از روحانیت و عالم اصلی خود شد، مبدأ جمیع شرور و منشأ جمیع شقاوت و بدبختیهاست، که تفصیل آن بیاید. پس مقصود از خیر - که وزیر عقل است و جمیع جنود عقلیه در ظلّ توجه و تصرف آن است - فطرت مخموره متوجه به روحانیت و مقام اصلی خود است و از شر - که وزیر جهل و همه جنود جهل از طفیل آن است - فطرت محکومه طبیعت و محجوبه به احکام آن است.

فصل دوم: توضیح این مقصود

برای قلب، که مرکز حقیقت فطرت است، دو وجهه است: یکی وجهه به عالم غیب و روحانیت؛ و دیگر، وجهه به عالم شهادت و طبیعت.

۲۰۴

چون انسان ولیده عالم طبیعت و فرزند نشئه دنیاست از بدو خلقت در غلاف طبیعت تربیت شود، و روحانیت و فطرت در این حجاب وارد شود، و کم کم احکام طبیعت بر آن احاطه کند، و هر چه در عالم طبیعت رشد و نمای طبیعی کند احکام طبیعت بر آن بیشتر چیره و غالب شود. چون به مرتبه طفولیت رسد با سه قوه هماغوش باشد: قوه شیطنت - که ولیده واهمه است - و قوه غضب و شهوت و هر چه رشد حیوانی کند این سه قوه در او کامل شود و رشد نماید و احکام طبیعت و حیوانیت بر آن غالب شود و شاید کریمه شریفه: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (۲۷۷) اشاره باشد به نور اصلی فطرت، که تخمیر به ید قدرت حق تعالی شده و آن «احسن تقویم» است؛ زیرا بر نقشه کمال مطلق و جمال تام است و رد به «اسفل سافلین» اشاره به این احتجاب به طبیعت - که اسفل سافلین است - باشد و چون این احتجابات و ظلمات و کدورات بر نفس غالب و چیره است و کم اتفاق افتد که کسی به خودی خود بتواند از این حُجُب بیرون آید و با فطرت اصلیه سیر به عالم اصلی خود بنماید و

حق (تبارک و تعالی) به عنایت ازلی و رحمت واسعه انبیاء عظام (صلوات الله علیهم) را برای تربیت بشر فرستاد و کتب آسمانی را فرو فرستاد تا آنها از خارج، کمک به فطرت داخلیه کنند، و نفس را از این غلاف غلیظ نجات دهند.

از این جهت، احکام آسمانی و آیات باهرات الهی و دستورات انبیاء عظام و اولیاء کرام، بر طبق نقشه فطرت و طریقه جبلت بنا نهاده شده، و تمام احکام الهی به طریق کلی به دو مقصد منقسم شود که یکی، اصلی و استقلالی؛ و دیگری فرعی و تبعی است، و جمیع دستورات الهیه به این دو مقصد، یا بی واسطه یا با واسطه، رجوع کند. مقصد اوّل - که اصلی است و استقلالی - توجه دادن فطرت است به کمال مطلق، که حق (جلّ و علا) و شئون ذاتیه و صفاتیّه و افعالیّه اوست که مباحث مبدأ و معاد و مقاصد ربوبیات از ایمان بالله و کتب و رسل و ملائکه و یوم الآخره، و اهمّ و عمدّه مراتب سلوک نفسانی و بسیاری از فروع احکام از قبیل مهمّات صلوات و حج، به این مقصد مربوط است، یا بی واسطه یا با واسطه.

۲۰۵

مقصد دوم - که عرضی و تبعی است - تنفر دادن فطرت از شجره خبیثه دنیا و طبیعت که امّ النقایص و أمّ الأمراض است و بسیاری از مسائل ربوبیات، و عمدّه دعوت‌های قرآنی و مواعظ الهیه و نبویه و ولویه، و عمدّه ابواب ارتیاض و سلوک، و کثیری از فروع شرعیات از قبیل صوم و صدقات واجبه و مستحبّه، و تقوا و ترک فواحش و معاصی به آن رجوع کند.

این دو مقصد، مطابق نقشه فطرت است، چنانکه دانستی که در انسان دو فطرت است: فطرت عشق به کمال، و فطرت تنفر از نقص. پس جمیع احکام شرایع مربوط به فطرت است و برای تخلّص فطرت از حُجُبِ ظلمانیّه طبیعت است.

فصل سوم: فطرت مخموره وزیر عقل و فطرت محجوبه وزیر جهل است

عشق به کمال مطلق، که از آن منشعب شود عشق به علم مطلق و قدرت مطلقه و حیات مطلقه و اراده مطلقه و غیر ذلک از اوصاف جمال و جلال، در فطرت تمام عائله بشر است، و هیچ طایفه‌ای از طایفه دیگر، در اصل این فطرت ممتاز نیستند، گرچه در مدارج و مراتب فرق داشته باشند، لکن به واسطه احتجاب به طبیعت و کثرت، و قلت حُجُب، و زیادی و کمی اشتغال به کثرت، و دلبستگی به دنیا و شعب کثیره آن، در تشخیص کمال مطلق، مردم مفترق و مختلف شدند.

و آنچه که اختلاف محیطها و عادات و مذاهب و عقاید و امثال آن، در سلسله بشر تأثیر نموده، در تشخیص متعلق فطرت و مراتب آن تأثیر نموده، و ایجاد اختلافات کثیره عظیمه نموده، نه در اصل آن.

مثلاً، آن فیلسوف عظیم الشان که عشق به فنون فلسفه دارد و همه عمر خود را صرف در فنون کثیره و ابواب و شعب متفننه آن می‌کند، با آن سلطان و پادشاه که به سعه نطق سلطنت خود می‌کوشد و در راه آن رنجها می‌برد و عشق به نفوذ قدرت و سلطنت خود دارد، و آن تاجر که عشق به جمع ثروت و مال و منال دارد، در اصل عشق به کمال، فرق ندارند؛ لکن هر یک تشخیص کمال را در آن منظور خود دارند.

این اختلاف و تشخیص از احتجاب فطرت است؛ زیرا این خطا در مصداق محبوب است، و این از عادات و اطوار مختلفه و تربیتها و عقاید متشتته پیدا شده و هر یک به اندازه

۲۰۶

حجاب خود، از محبوب مطلق خود، محجوب است، و هیچ یک از اینها آنچه را که دلباخته اویند و دنبال آن می‌روند و نقد عمر در راه آن صرف می‌کنند، محبوب آنها نیست؛ زیرا هر یک از این امور، محدود و ناقص است و محبوب فطرت مطلق و تام است، از این جهت است که آتش عشق آنها به رسیدن به آنچه به آن متعلقند فرو ننشیند. چنانکه اگر سلطنت یک مملکت را به یکی دهند که عشق به سلطنت داشت و

گمان می‌کرد به رسیدن به آن، مطلوب حاصل است و آرزویی دیگر در کار نیست، چون به آن محبوب خیالی مجازی رسید، سلطنت مملکت دیگر طلب کند و چنگال عشقش به مطلوب دیگری بند شود و اگر آن مملکت را بگیرد، به ممالک دیگر طمع کند و اگر تمام بسیط ارض در تحت سلطنت و قدرت او آید، و احتمال دهد که در کرات دیگر، ممالکی هست از اینجا وسیعتر و بالاتر، آرزوی وصول به آن کند و اگر جمیع عالم مُلک را در تحت سیطره خود درآورد، و از عالم ملکوت خبری بشنود - ولو مؤمن به آن نباشد - آرزو کند که کاش این خبرها که می‌دهند و این سلطنتها و قدرتها که می‌گویند راست بود و من به آنها می‌رسیدم!

پس معلوم شد که عشق متعلق به سلطنت محدوده نیست؛ بلکه عشق سلطنت مطلقه در نهاد انسان است، و از محدودیت متنفر و گریزان است و خود نمی‌داند.

پس جمیع شرور - که در این عالم از این انسان بیچاره صادر شود - از احتجاب فطرت، بلکه از فطرت محجوبه است، و خود فطرت به واسطه اعتناق و اکتناف آن به حجابها، شریّت بالعرض پیدا کرده و شریر شده است بعد از آنکه خیر، بلکه خیر بوده. اگر این حجابها [ی] ظلمانی، بلکه نورانی از رخسار فطرت برداشته شود، و فطره الله به همان طور که به ید قدرت الهی تخمیر شده مخلی به روحانیت خود باشد، آن وقت عشق به کمال مطلق بی حجاب و اشتباه در او هویدا شود، و محبوبهای مجازی و بتهای خانه دل را درهم شکنند، و خودی و خودخواهی و هر چه هست زیر پا نهد، و دستاویز دلبری شود که تمام دلها - خواهی نخواهی - به آن متوجه است و تمام فطرتها - دانسته یا ندانسته - طلبکار اویند. صاحب چنین فطرت، هر چه از او صادر شود، در راه حق و حقیقت است، و همه راه وصول به خیر مطلق و جمال جمیل مطلق است، و خود این فطرت مبدأ و منشأ خیرات و سعادات است و خود خیر، بلکه خیر است وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَعَالَى.

فصل چهارم: [ضرورت اصلاح نفس]

اکنون که معلوم شد تمام خیرات از سرچشمه نور فطره الله است در صورتی که محتجب به حجابهای طبیعت نباشد، و اسیر دامهای پیچاپیچ نفس و ابلیس نگردد، و کفیل سعادت مطلقه انسانی همین فطرت شریفه است؛ باید دانست که اگر انسان از خود غفلت کند و در صدد اصلاح نفس و تزکیه آن بر نیاید و نفس را سر خود بار آورد، هر روز، بلکه هر ساعت بر حجابهای آن افزوده شود، و از پس هر حجابی حجابی، بلکه حُجْبِی برای او پیدا شود تا آنجا که نور فطرت بکلی خاموش و منطفی شود، و از مَحَبَّتِ الهیه در آن اثری و خبری باقی نماند؛ بلکه از حق تعالی و آنچه به او مربوط است از قرآن شریف و ملائکه الله و انبیاء عظام و اولیاء کرام علیهم السلام و دین حق و جمله فضائل متنقّر گردد، و ریشه عداوت حق (جلّ و علا) و مقربان درگاه مقدس او در قلبش محکم و مستحکم گردد تا آنجا که بکلی درهای سعادت بر او بسته شود، و راه آشتی با حق تعالی و شفعاء علیهم السلام منسد گردد، و مخلد در ارض طبیعت گردد که باطن آن در عالم دیگر جلوه کند و آن خلود در عذاب جهنم است.

این افزایش حجب، سبب طبیعی دارد، و آن، آن است که این سه قوه؛ یعنی، قوه شیطنت، که فروع آن عجب و کبر و طلب ریاست و خدعه و مکر و نفاق و کذب و امثال آن است، و قوه غضب، که خودسری و تجبر و افتخار و سرکشی و قتل و فحش و آزار خلق و امثال آن از فروع آن است، و قوه شهوت، که شره و حرص و طمع و بخل و امثال آن از فروع آن است، این قوای ثلاثه، محدود به حدی نیستند؛ به این معنا که اگر افسار شیطنت را انسان رها کند، در هیچ حدی واقف نشود و به هیچ مرتبه‌ای از مراتب قانع نگردد، و برای به دست آوردن مقصد خود حاضر است با تمام نوامیس الهیه و شرایع حقّه مخالفت و دشمنی کند، و برای رسیدن به یک ریاست جزیی، حاضر است فوج فوج انبیا و اولیا و صلحا و علماء بالله را قتل و غارت کند؛ و همین طور آن

دو قوه دیگر در صورت سر خود بودن و افسار گسیختگی.

معلوم است هر مرتبه‌ای از مراتب لذات نفسانیه - که راجع به این سه قوه است - که برای انسان حاصل شود، به اندازه خود، انسان را دلبسته به دنیا و غافل از روحانیت و حق و حقیقت کند.

۲۰۸

مثلاً، در هر لذتی که ذائقه انسانی از این عالم می‌برد در صورتی که محدود به حدود الهیه نباشد، انسان را به دنیا نزدیک کند و علاقه قلبیه را زیاد کند، و به همان اندازه علاقه به روحانیت و حق کم شود و مَحَبَّت الهیه از قلب زائل شود و چون پشت سر هر لذتی، نفس لذت دیگر، بلکه لذات دیگر را طالب شود و نفس آماره قوای مخصوصه این کار را برای تحصیل آن ترغیب کند؛ پس در پشت سر هر حجابی، حُجْبی ظلمانی برای انسان پیدا شود و از هر یک از این مجاری و قوای حسیه - که شعاع نفس از آنها به عالم طبیعت و دنیا جلوه کرده - دائماً حجابهایی به روی قلب و روح کشیده شود که انسان را از سیر الی الله و طلب حق (جلّ جلاله) باز دارد.

خسران و حسرت، بلکه تعجّب و حیرت در آن است که همان فطرتی که براق سیر اولیاست به معراج قُرب حضرت باری (جلّ و علا) همان انسان سر خود را به نهایت شقاوت و بُعد از ساحت قدس کبریا رساند، و این بالاترین خسرانهاست؛ چنانکه حق تعالی فرماید: «وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (۲۷۸).

چه خسرانی بالاتر از اینکه انسان سرمایه سعادت ابدی را خرج در راه تحصیل شقاوت ابدی کند، و آنچه را که حق تعالی به او داده که او را به اوج کمال رساند، همان او را به حُضیض نقص کشاند؟!

ای انسان بیچاره! چه حسرتی خواهی داشت آن روزی که پرده طبیعت از چشم برداشته شود و معاینه کنی که آنچه در عالم قدم زدی و کوشش کردی در راه بیچارگی و شقاوت و بدبختی خودت بوده، و راه چاره و طریق جبران نیز مسدود شده،

و دستت از همه جا کوتاه! نه راه فرار از سلطنت قاهره الهیه «یا مَعَشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا» (۲۷۹)، و نه راه جبران نقایص گذشته و عذر خواهی از معاصی الهیه «الآنَ وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ» (۲۸۰).

ای عزیز! اکنون تا حجابهای غلیظ طبیعت نور فطرت را بکلی زائل نکرده، و کدورت‌های

۲۰۹

معاصی صفای باطنی قلب را بکلی نبرده، و دستت از دار دنیا - که مزرعه آخرت است، (۲۸۱) و انسان در آن می‌تواند جبران هر نقصی و غفران هر ذنبی کند - کوتاه نشده، دامن همتی به کمر زن و دری از سعادت به روی خود باز کن.

بدان که اگر قدمی در راه سعادت زدی و اقدامی نمودی، و با حق (تعالی مَعْجِدَه) از سر آشتی بیرون آمدی و عذر ماسبق خواستی، درهایی از سعادت به رویت باز شود و از عالم غیب از تو دستگیرها شود و حجابهای طبیعت، یک یک، پاره شود و نور فطرت بر ظلمتهای مکتسبه غلبه کند، و صفای قلب و جلای باطن بروز کند و درهای رحمت حق تعالی به رویت باز شود، و جاذبه الهیه تو را به عالم روحانیت جذب کند، و کم کم مَحَبَّتِ حق در قلبت جلوه کند و محبت‌های دیگر را بسوزاند، و اگر خدای (تبارک و تعالی) در تو اخلاص و صدق دید، تو را به سلوک حقیقی راهنمایی کند و کم کم چشمت را از عالم کور کند و به خود روشن فرماید، و دلت را از غیر خودش وارسته و به خودش پیوسته کند.

بار خدایا! آیا شود که این دل محجوب و این قلب منکوس را به خود آری، و این غافل فرو رفته در ظلمات طبیعت را به عالم نور کشانی، و بُت‌های دل را به دست قدرت خود در هم شکنی، و غبار تن را از پیش چشم فرو ریزی؟

پروردگارا! تو خود از ما دستگیری کن! ما طاقت مقاومت نداریم، مگر لطف تو دستی گیرد. إِنَّكَ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ.

فصل اول: [مقصود از ایمان]

ایمان غیر از علم و ادراک است؛ زیرا علم و ادراک، حظّ عقل و ایمان حظّ قلب است. انسان به مجرد آنکه علم پیدا کند به خدا و ملائکه و پیغمبران و یوم القیامه، او را نتوان مؤمن گفت؛ چنانکه ابلیس تمام این امور را علماً و ادراکاً می دانست و حق تعالی او را کافر خواند. (۲۸۲)

۲۱۰

چه بسا باشد فیلسوفی به برهانهای فلسفی، شعب توحید و مراتب آن را مبرهن کند و خود، مؤمن بالله نباشد.

برای نزدیک کردن مقصود به فهم، مثالی یاد کنیم:

ما به حسب برهان و ادراک عقلی همه می دانیم که مردگان به انسان نمی توانند آزاری دهند، و همه مرده های عالم به قدر مگسی حرکت ندارند، و می دانیم که در تاریکی، مردگان زنده نمی شوند؛ با این وصف، در شب تاریک از مردگان وحشت داریم، و وهم ما غلبه بر عقل می کند. برای آن است که به این حقیقت عقلیه، قلب ایمان نیاورده و این ادراک عقلی به قلب نرسیده، ولی آنها که با تکرر عمل و کثرت اقدام و زیادت مراد در شبهای تاریک در قبرستانها، این مطلب علمی را به قلب رساندند، از مردگان وحشت نکنند؛ بلکه در قبرستانها منزل کنند، و با وادی خاموشان مانوس شوند.

دسته اول و دوم، در علم به اینکه از مردگان به کسی آزار نرسد شریک بودند، ولی در ایمان به این مطلب با هم مختلف بودند. از این جهت، علم آنها در آنها اثری نکرد، ولی ایمان دسته دوم آنها را از وحشت خیالی موهوم بیرون آورد.

پس معلوم شد که علم غیر از ایمان است و این مطلب به حسب لغت نیز مناسب با معنی ایمان است؛ زیرا ایمان در لغت به معنی وثوق و تصدیق و اطمینان و انقیاد و خضوع

است، در فارسی به معنی گرویدن است و پر واضح است که گرویدن غیر از علم و ادراک است.

فصل دوم: توضیح و تتمیم این مطلب

ایمان به معارف الهیه و اصول عقاید حقّه صورت نگیرد مگر به آنکه اولاً: آن حقایق را به قدم تفکر و ریاضت عقلی و آیات و بینات و براهین عقلیه ادراک کند، و این مرحله به منزله مقدمه ایمان است، و پس از آنکه عقل حظّ خود را استفیاء نمود، به آن قناعت نکند؛ زیرا اینقدر از معارف، اثرش خیلی کم است و حصول نورانیت از آن، کمتر شود. پس از آن، باید سالک الی الله اشتغال به ریاضات قلبیه پیدا کند، و این حقایق را با هر ریاضتی شده به قلب رساند، تا قلب به آنها بگردد.

پس در اینجا، مراتب ایمان فرق کند، و شاید معنی حدیث شریف که فرماید: «علم

نوری

۲۱۱

است که خدای تعالی در دل هر کس که خواهد افکند» (۲۸۳) همین باشد؛ زیرا علم بالله تا در حد عقل است، نور است، و پس از ریاضات قلبی، خدای تعالی آن را در قلوب مناسبه افکند، و دل به آن بگردد.

مثلاً، توکل به خدای تعالی یکی از فروع توحید و ایمان است. ما غالباً یا به برهان یا به امور شبیهه به برهان، ارکان توکلیمان تمام است، ولی حقیقت توکل در ما حاصل نیست. ما همه می‌دانیم که در مملکت حق تعالی کسی تصرفی، بی اجازه قیومی و اشاره اشراقی آن ذات مقدس نکند، و اراده کسی بر اراده قویمه ذات مقدس، قاهر نشود؛ مع ذلک، ما از اهل دنیا و ارباب ثروت و مکنّت، طلب حاجات کنیم و از حق تعالی غفلت نماییم.

توکل ما بر اوضاع طبیعت و امور طبیعیّه صدها مقابل بالاتر است از توکل به حق. این

نیست مگر آنکه حقیقت توحید افعال در قلب ما حاصل نشده؛ حکیم فلسفی «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» گوید و خود از غیر خدا حاجت طلبد و متعبد متنسک «لا حول و لا قوه إلا بالله» و «لا إله إلا الله» ورد خود کند و چشمش به دست دیگران است. این نیست جز آنکه آن، برهانش از حد عقل و ادراک عقلی خارج نشده و به قلب نرسیده، و این، ذکرش از لقلقه لسانی تجاوز ننموده و ذائقه قلب از آن نچشیده.

ما همه داد از توحید می‌زنیم و حق تعالی را «مُقَلِّبُ الْقُلُوبِ وَ الْأَبْصَارِ» می‌خوانیم؛ و «الْخَيْرُ كُلُّهُ بِيَدِهِ» و «الشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْهِ» می‌سزاییم ولی باز در صدد جلب قلوب بندگان خدا هستیم، و دائماً خیرات را از دست دیگران تمنّا داریم. اینها نیست جز اینکه اینها، یا حقایق عقلیه‌ای است که قلب از آن بی‌خبر است و با لقلقه‌های لسانی است که به مرتبه ذکر حقیقی نرسیده.

ما همه می‌دانیم [که قرآن شریف] از معدن وحی الهی برای تکمیل بشر و تخلص انسان از مَحَبَسِ ظلمانی طبیعت و دنیا، نازل شده است، و وعد و وعید آن، همه حق صراح و حقیقت ثابته است، و در تمام مندرجات آن شائبه خلاف واقع نیست؛ با این وصف، این کتاب بزرگ الهی در دل سخت ما به اندازه یک کتاب قصه تأثیر ندارد؛ نه دل‌بستگی به وعده‌های آن داریم تا

۲۱۲

دل را از این دنیای دنی و نشئه فانیه برگیریم و به آن نشئه باقیه ببندیم، و نه خوفی از وعید آن در قلب ما حاصل آید تا از معاصی الهیه و مخالفت با ولی نعمت احتراز کنیم. این نیست جز آنکه حقیقت و حقیقت قرآن به قلب ما نرسیده و دل ما به آن نگروده و ادراک عقلی، بسیار کم اثر است. با این قیاس کلیه نقصانهایی که در ماست و جمیع سرکشیها و مخالفت‌های ما و محروم ماندن از همه معارف و سرائر برای همین نکته است. (تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل).

فصل سوم: استشهاد برای این مقصد به دلیل نقلی

خدای تبارک و تعالی برای مؤمنین در قرآن شریف خود، خواصی ذکر فرموده است. همچنین در احادیث شریفه از اهل بیت عصمت و طهارت، برای مؤمن اوصافی ذکر شده است که هیچ یک از آنها در ما نیست، با اینکه ما خود می‌دانیم که همه به علم برهانی یا امثال آن، اعتقاد به خدای تبارک و تعالی و توحید ذات مقدس و سایر ارکان ایمانی داریم. این نیست مگر برای آنکه مذکور داشتیم که ایمان غیر از ادراک عقلی است. خدای تعالی در آیه دوم سوره انفال فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (۲۸۴) تا آنکه می‌فرماید: «أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا» (۲۸۵). به طور حصر می‌فرماید: مؤمنان آنانند که این چند صفت را دارند و غیر اینها مؤمن نیستند، در آخر نیز فرماید: اینها فقط مؤمن درست راست می‌باشند.

یکی از اوصافی که برای آنها ذکر شده است آنکه چون ذکر خدا شود قلبهای آنان ترسناک شود. دیگر آنکه چون آیات حق بر آنها خوانده شود، آن آیات ایمان آنها را زیادت کند. دیگر آنکه توکل آنها بر پروردگار خودشان است.

اکنون شما که مدعی ایمانی هستید، و همه ارکان ایمان را عقلاً یافتید، و برای هر یک برهانی دارید یا بافتید، مراجعه به حال خود کنید؛ ببینید کدام یک از این خواص در قلبتان موجود است؟ این همه ذکر خدا می‌کنید و می‌شنوید، کو آن ترس که علامت مؤمن است؟

۲۱۳

البته قلبی که وجدان عظمت و جلال حق نکرده، و کبریا و علو شأن حق در آن وارد نشده، از ذکر حق ترسان نشود.

مؤمن آن کسی است که قلبش حضور حق و احاطه قیومی آن ذات مقدس را دریافته

باشد و عظمت و جلال او را وجدان کرده باشد.

البته از فطریات است که انسان در محضر سلطان عظیم الشان، کوچک و خوفناک شود، گرچه در خود قصوری نبیند و خود را خدمتگزار ببیند، با آنکه همه ممکنات از قیام به حق معرفت و عبادت آن ذات مقدس قاصرند. چطور چنین نباشد! با آنکه اشرف ممکنات و اعرف خلق الله و اقرب إلى الله، رسول ختمی صلی الله علیه و آله اعلان «ما عَبَدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ، و ما عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ» (۲۸۶) داده:

آنجا که عقاب پر بریزد

از پشه لاغری چه خیزد

پس این خاصیتی که از علائم مؤمن است در ما یافت نشد.

همین طور خاصیت دیگر که عبارت از زیاد شدن ایمان است از تلاوت آیات شریفه. این همه آیات تدوینیه و تکوینیه بر ما خوانده می شود و ارائه داده می شود، عوض آنکه بر ایمان ما افزایش حاصل آید، بر احتجاب ما می افزاید.

در ایام عمر، چقدر قرآن شریف [را] - که بزرگترین آیات الهیه است - می خوانیم و از دیگران استماع می کنیم و نور ایمان در قلب ما پیدا نشده، و تذکر و تنبّهی از آن برای ما حاصل نیامده.

اکنون درست تفکر کن! بین صدر با ذیل این آیه شریفه با ما تطبیق می کند؟

می فرماید:

«قُلْ هُوَ الَّذِي آمَنُوا هُدًى وَ شِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَ هُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يَنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ» (۲۸۷).

کجاست آن هدایت و شفای امراض باطنی که برای مؤمنین از قرآن شریف حاصل می شود؟! چه شده است که در گوش ما این آیات شریفه فرو نمی رود و برای ما خود، حجاب فوق حجاب می شود؟! این نیست جز آنکه نور ایمان در قلب ما نازل نشده، و علوم ما به همان

حدّ علمی باقی مانده و به لوح قلب وارد نگردیده، و در این باب، در قرآن شریف آیات بسیاری است (۲۸۸) که با مقایسه حال خود با آن آیات و تطبیق آن آیات با صفات خود، بخوبی حال ما معلوم خواهد شد.

اما خاصیت سوم که می‌فرماید: «وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (۲۸۹). حقیقت توکل و اگذار کردن جمیع امور است به وکیل و اعتماد نمودن به وکالت اوست، و صرف نظر نمودن از دیگران است، و چشم امید از دیگران بستن است و آن مبتنی بر چهار امر است که ارکان توکل است:

اول، علم به آنکه وکیل حاجت انسان را می‌داند.

دوم، علم به آنکه قدرت به قضای حاجت دارد.

سوم، علم به آنکه رحمت و شفقت به موکل دارد.

چهارم، آنکه بخل از ساحت او دور است.

اکنون مراجعه به حال خود کنیم، این چهار علم برای ما حاصل است به ذات مقدّس حق تعالی، همه او را عالم به ذرات کائنات؛ علم او را محیط به تمام موجودات، و قدرت کامله او را نافذ در ارضین و سماوات، و رحمت عامه شامله او را به همه موجودات، و او را مبراً از همه نقایص - که بخل نیز از آنهاست - می‌دانیم، با اینکه علماً ارکان توکل برای ما حاصل است و شک در هیچ یک از این امور اربعه نداریم، با این وصف، آثاری از توکل در ما نیست.

اعتماد ما به مردم و چشم امید ما به خلایق بیشتر است از خالق. حاجات خود را از مخلوق ضعیف می‌خواهیم و دست طمع خود را پیش دونان دراز می‌کنیم. دائماً در پی جلب قلوب مردم هستیم، با آنکه مقلّب القلوب را حق می‌دانیم. اینها نیست جز آنکه مذکور داشتیم که علم به این ارکان، غیر از ایمان است؛ چون قلب ما از این علوم خالی است و این ارکان را در قلب وارد نمودیم، از علم خود نتیجه‌ای حاصل نکنیم از اینجا

معلوم می‌شود که:

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی تمکین بود (۲۹۰)

۲۱۵

ما خود با علم بحثی استدلالی و با براهین متقنه، ارکان توکل را دریافتیم و در آنها شائبه شک و ریبی در ما نمی‌رود. با همه حال، از نور توکل در دل ما پرتوی نیست، و از صفای انقطاع از خلق و پیوستگی به حق، در ما اثری یافت نشود. پس این خاصیت ایمانی نیز از ما مسلوب است و اگر خواص و علائم ایمان نبود، خود ایمان نیز نیست. آیات شریفه، که خود شاهد این مقاله است، بیش از آن است که در این مختصر بگنجد. (۲۹۱) این نمودجی است که از آن، دیگر آیات نیز معلوم شود. اما روایات شریفه نیز بسیار است و ما به ذکر بعضی از آن، این اوراق را مزین می‌کنیم؛ شاید از برکت کتاب شریف الهی و انفاس قدسیه حضرات اولیای نعم (علیهم الصلاة والسلام) قلوب مظلمه قاسیه را نوری حاصل شود، و از این حجابهای ظلمانی عالم طبیعت خلاصی پیدا شود.

در کافی شریف سند به سماعه رساند: قَالَ، قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ، أَهْمَا مُخْتَلِفَانِ؟ - إِلَى أَنْ قَالَ - فَقَالَ: الْإِسْلَامُ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَالتَّصَدِيقُ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، بِحُقْنَتِ الدِّمَاءِ، وَعَلَيْهِ جَرَّتِ الْمَنَاحِكُ وَالْمَوَارِيثُ، وَعَلَى ظَاهِرِهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ. وَالْإِيمَانُ: الْهُدَى وَ مَا يَثْبُتُ فِي الْقُلُوبِ مِنْ صِفَةِ الْإِسْلَامِ وَ مَا ظَهَرَ مِنَ الْعَمَلِ بِهِ) ... ۲۹۲)

از این حدیث شریف ظاهر شود که شهادت به وحدانیت و اعتقاد به رسالت اسلام است. ولی ایمان نور هدایتی است که در قلب جلوه کند.

آنچه صفت اسلام است، اگر در قلب ثابت شد و به قلب رسید، آن ایمان است، و لازمه ایمان عمل است و از احادیث بسیار ظاهر شود که عمل به ارکان از ایمان است. (۲۹۳)

و این نه آن است که در حقیقت ایمان، عمل به ارکان مدخلیت دارد، بلکه برای آن است که لازمه ایمان به ارکان است (چنانکه پیش از این مذکور شد). [عن الصادق علیه السلام]:

۲۱۶

[۱] فَإِذَا أَتَى الْعَبْدُ كَبِيرَةً مِنْ كِبَارِ الْمَعَاصِي أَوْ صَغِيرَةً مِنْ صِغَارِ الْمَعَاصِي الَّتِي نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْهَا كَانَ خَارِجاً مِنَ الْإِيمَانِ، سَاقِطاً عَنْهُ اسْمُ الْإِيمَانِ، وَثَابِتاً عَلَيْهِ اسْمُ الْإِسْلَامِ، فَإِنْ تَابَ وَاسْتَغْفَرَ عَادَ إِلَى دَارِ الْإِيمَانِ) ... ۲۹۴)

[۲] كَانَ أَبِي يَقُولُ: إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ عَبْدٍ مُؤْمِنٍ إِلَّا [وَ] فِي قَلْبِهِ نُورَانِ: نُورٌ خَيْفَةٌ وَ نُورٌ رَجَاءٌ؛ لَوْ وَزِنَ هَذَا لَمْ يَزِدْ عَلَى هَذَا، وَ لَوْ وَزِنَ هَذَا لَمْ يَزِدْ عَلَى هَذَا) . ۲۹۵)

در روایات شریفه، اوصاف مؤمنین را شمرده‌اند و آنها را مُتَّصِف به صفاتی کردند؛ از قبیل توکل و تسلیم و رضا و خوف و رجا و امثال آن و البته کسی که مُتَّصِف به آن صفات نباشد، از اهل ایمان نخواهد بود. این نیست جز آنکه این علم و ادراک که در ما هست، ایمان نیست، و اَلَّا ملازم با این اوصاف شریفه و اعمال صالحه بودیم، و الله العالم.

فصل چهارم: [راه تحصیل ایمان]

اکنون که معلوم شد ایمان غیر از علم است، و آنچه که در ما از معارف و حقایق توحید و اسماء و صفات است علم است و قلب ما را از آنها خبری نیست، و معلوم شد که تا این امور به قلب نرسد و قلب به آنها مؤمن نشود اثرش کم است، باید انسان در صدد تحصیل ایمان بر آید که اگر خدای نخواسته از این عالم - که دار تغیر و تبدل است و هر یک از ملکات و اوصاف و احوال قلبی را می‌توان در آن تغییر داد - بیرون رویم و از ایمان دست ما تهی باشد، خسارتهای فوق العاده به ما وارد خواهد آمد و در خسران بزرگ واقع خواهیم شد و ندامتهای بی پایان نصیب ما خواهد گردید و در آن عالم،

ممکن نیست هیچ حالی از احوال نفس تغییر کند، یا اگر ایمان در اینجا حاصل نشد، آنجا بتوان حاصل نمود.

پس انسان باید در همین عالم، این چند صباح را مغتنم شمارد و ایمان را با هر قیمتی هست، تحصیل کند و دل را با آن آشنا کند و این در اول سلوک انسانی صورت نگیرد، مگر آنکه اولاً، نیت را در تحصیل معارف و حقایق ایمانیه خالص کند و قلب را با تکرار و تذکر، به اخلاص و ارادت آشنا کند تا اخلاص در قلب جایگزین شود؛ چه اگر اخلاص در کار نباشد

۲۱۷

ناچار دست تصرف ابلیس به کار خواهد بود و با تصرف ابلیس و نفس - که قدم خودخواهی و خودبینی است - هیچ معرفتی حاصل نشود؛ بلکه خود علم التوحید بی اخلاص، انسان را از حقیقت توحید و معرفت دور می کند و از ساحت قرب الهی تبعید می نماید.

ملاحظه حال ابلیس کن که چون خودخواهی و خودبینی و خودپسندی در او بود، علمش به هیچ وجه عملی نشد و راه سعادت را به او نشان نداد.

میزان در ریاضات حقه و باطله به یک معنی دقیق عرفانی، قدم نفس و خودخواهی و قدم حق و حق طلبی است. علم توحیدی که برای نمایش در محضر عوام یا علما باشد از نورانیت عاری است و غذایی است که با دست شیطان برای نفس اماره تهیه شود؛ خود آن، انسان را از توحید بیرون برد.

بالجمله: پس از تحصیل اخلاص، ممکن است راه به حقیقت پیدا کرد چنانکه در قرآن

شریف می فرماید: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمَخْلُصِينَ» (۲۹۶)، جز

بندگان مخلص که خلوص از مراتب شرک و دویینی دارند و خالص از کثافات طبیعت شدند، خداوند منزّه است از توصیف دیگران، گرچه مخلصین (با فتح لام) مقام بالاتر از مخلصین (با کسر لام) است، در هر صورت، اخلاص در تحصیل توحید و تجرید، از

مهمّات سلوک است و کیفیت تحصیل آن را در باب خود، مذکور می‌داریم و پس از آن، از گناهان و مخالفات، توبه خالصی کند با شرایط خود، که در باب «توبه» بیاید. چون قلب را از کثافات خالی کرد، مهیا برای ذکر خدا و قرائت کتاب خدا شود و تا قِدارات عالم طبیعت در آن است، استفادت از ذکر و قرآن شریف میسور نشود؛ چنانکه در کتاب الهی اشاره به آن فرماید: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (۲۹۷)، «هُوَ الَّذِي يَرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيَنْزِلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يَنْيِبُ» (۲۹۸).

پس از آنکه دل را برای ذکر خدا و قرآن شریف مهیا نمود، آیات توحید و اذکار شریفه توحید و تنزیه را با حضور قلب و حال طهارت، تلقین قلب کند؛ به این معنی که قلب را چون

۲۱۸

طفلی فرض کند که زبان ندارد و می‌خواهد او را به زبان آورد، چنانکه آنجا یک کلمه را تکرار کند و به دهان طفل گذارد تا او یاد گیرد، همین طور کلمه توحید را با طمأنینه و حضور قلب، باید انسان تلقین قلب کند و به دل بخواند تا زبان قلب باز شود و اگر وقتی چون اواخر شب یا بین الطلوعین، بعد از فریضه صبح برای این کار اختصاص دهد خیلی بهتر است. پس در آن وقت، با طهارت و وجهه قرآن و ذکر را متوجه قلب کند، و آیات شریفه الهیه که مشتمل بر تذکر و مشتمل بر توحید است به قلب بخواند به طور تلقین و تذکیر.

و اگر آیات شریفه آخر سوره حشر را از قول خدای تعالی «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ» که آیه ۱۸ است، تا آخر سوره، که مشتمل بر تذکر و محاسبه نفس و محتوی بر مراتب توحید و اسماء و صفات است، در یک وقت فراغت از نفس از واردات دنیایی، مثل آخر شب یا بین الطلوعین با حضور قلب بخواند و در آنها تفکر کند، امید است - ان شاء الله - نتایج حسنه ببرد. همین طور در اذکار شریفه با حضور قلب ذکر شریف «لا

إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» - که افضل و اجمع اذکار است - این عمل را بکند؛ امید هست خداوند از او دستگیری کند. البته در هر حال، از نقص و عجز خود و از رحمت و قدرت حق، غافل نباشد، و دست حاجت پیش ذات مقدس او دراز کند و از آن ذات مقدس دستگیری طلب کند؛ امید است که اگر مدتی اشتغال به این عمل پیدا کند، نفس به توحید عادت کند، و نور توحید در قلب جلوه کند. البته از شرایط عامه ذکر، نباید غفلت شود و ما بیشتر شرایط قرائت قرآن - که شرایط ذکر نیز هست - در آداب الصلاة مذکور داشتیم) ۲۹۹.

اگر در شب و روز چند دقیقه‌ای به حسب اقبال قلب و توجه آن - یعنی به مقداری که قلب حاضر است - نفس را محاسبه کند در تحصیل نور ایمان، و از آن مطالبه نور ایمان کند، و آثار ایمان را از آن جستجو کند، خیلی زودتر به نتیجه می‌رسد، ان شاء الله. عزیزا! ممکن است در اوّل امر، انس با این معانی برای نفس مشکل باشد و شیطان و وساوس نفسانیه نیز به اشکال آن بیفزاید و انسان را از تحصیل این احوال مأیوس کند و به انسان سلوک راه آخرت و سلوک الی الله را بزرگ و مشکل نمایش دهد، و بگوید:

این معانی

۲۱۹

مال بزرگان است و به ما ربطی ندارد؛ بلکه گاهی شود که اگر بتواند انسان را از آن متنفر کند و با هر اسمی شده از آن منصرف کند؛ ولی انسان حق طلب باید استعاده حقیقه از مکاید آن پلید کند و به وسواس آن اعتنا نکند، و گمان نکند که راه حق و تحصیل آن امری است مشکل. بلی، اوّل مشکل نماست ولی اگر انسان وارد شود در آن، خدای تعالی طرق سعادت را آسان و نزدیک کند.

اکنون این دستور جزیی که ذکر شد، اشکالی ندارد و مخالف هیچ یک از کارها نیست و به جایی ضرری نمی‌رساند. طالب حق خوب است چندی اقدام کند؛ اگر در صفای قلب و طهارت آن تغییری دید و نورانیت باطن خود را دریافت، بیشتر اقدام کند. معلوم

است این امور، تدریجی و با طول زمان انجام گیرد و چون اهمیت آن فوق العاده است، انسان باید با اهمیت آن را تلقی کند.

این از قبیل ضررهای دنیاوی نیست که انسان بگوید: اگر امروز نشد فردا جبران آن را کنم، و اگر جبران نشد نیز مهم نیست؛ می گذرد! این سعادت و شقاوت ابدی است، آن شقاوتی که پایان ندارد، آن بدبختی که آخر برای آن نیست.

بیچاره انسان غافل! که در امور زایله دنیا - که خود می داند، و هر روز می بیند که اهل آن، آن را می گذارند و می روند و حسرتها را می برند - اینقدر اهمیت می دهد، و با کمال جدّ و جهد در جمع و تحصیل آن می کوشد، و خود را با هر ذلّت و زحمت و هر محنت و تعبی رو به رو می کند، و از هیچ عار و ننگی پرهیز نمی کند. ولی برای تحصیل ایمان - که کفیل سعادت ابدی اوست - اینقدر سست و افسرده است که با اینهمه مواعظ انبیا و اولیا و اینهمه کتابهای آسمانی، باز از سستی و سهل انگاری دست نکشیده، و به فکر روزگار مصیبت و ذلّت و زحمت خود نیفتاده، موعظتهای قرآنی و وعد و وعید آن - که سنگ خارا را نرم، و کوههای عالم را خاشع می کند - در دل سخت این انسان اثر نکند! آری، خدای تعالی می فرماید: «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (۳۰۰).

۲۲۰

ای انسان دل سخت! تفکر کن، بین مرض قلبی تو چیست که دل تو را از سنگ خارا سخت تر کرده و قرآن خدا را، که برای نجات تو از عذابها و ظلمتها آمده، نمی پذیرد؟!

آری، دامهای شیطان که به صورت دنیا و زرد و سرخ آن در نظرت جلوه نموده راه گوش و چشمت را بسته و قلبت را منکوس نموده اکنون تفکر کن در آیه شریفه که فرماید: «و لقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجنّ و الإنس لهم قلوبٌ لا یفقهون بها و لهم أعینٌ

لَا يَبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ
الْغَافِلُونَ» (۳۰۱). بین علامت کسانی که برای جهنم خلق شده‌اند و نشانه جهنمیان، در
تو هست؟

قلبی که از نور تدبّر و تفقّه و برگرداندن ظاهر دنیا را به باطن آن محروم باشد، با
گوشت پاره که دل حیوانی را تشکیل می‌دهد فرقی ندارد. چشمی که جز صورت این
عالم را نبیند و از نظر عبرت و حکمت کور باشد، و گوشی که جز اصوات این عالم را
نشنود و از مواعظ الهیه منعزل باشد، و حکم و نصایح را نپذیرد، با چشم و گوش
حیوانات ممتاز نیست. آنها که این سه خاصیت بزرگ انسانی را ندارند حیواناتی هستند
به صورت انسان، بلکه آنها گمراهند از حیوان؛ چه انسان با آن نور فطره اللّهی، و با
آن قرآن و کتابهای آسمانی و ارشاد و هدایت انبیا - که اختصاص به او دارد - از
مرتبّه حیوانیت حرکتی نکرده و به مقام حیوانی وقوف نموده.

حیوان غایت سیرش همین و صراطش تا منزل حیوانیت است، ولی انسان بیچاره در بین
منزل راه گم کرده، و به سلوک انسانی نرسیده، و سرمایه سعادت خود را از دست داده
و به خسارت و ورشکستگی عمر خود را گذرانده، و از طریق و صراط انسانیت گمراه
شده. پس این انسان «اضلّ» از حیوان است.

نیز انسان اگر از تصرفات رحمانیه و عقلائی خارج شد و در تحت تصرفات شیطانیه و
جهلائی وارد شد، در اوصاف حیوانی از همه حیوانات بالاتر شود. قوه غضب و شهوت
انسانی عالم را آتش زند، و بنیان جهان را فرو ریزد، و سلسله موجودات را به باد فنا
دهد و اساس تمدن و تدین را منهدم کند.

۲۲۱

گاهی شود که بر اثر غضب یا حبّ ریاست یک نفر، صدها هزار خانواده بنیان کن
شود، و اساس رشته یک جمعیت گسسته گردد. هیچ یک از حیوانات، آتش غضبشان
به این سوزندگی و تنور شهوتشان به این گرمی نیست. انسان است که برای غضب و

شهوتهش پایان نیست و حرص و طمعش را هیچ چیز فرو نشانند. عالم به همه آسمان و زمینش، اگر طعمه این جانور شود، آتش حرص و طمعش فرو نشیند، و ممالک عالم اگر مسخر او گردد، از خواهشهای نفسانی او نگاهد. دیگر حیوانات چون به طعمه خود رسیدند آتش شهوت آنها فرو نشیند، و اگر در آنها نادراً صاحب حسّ مآل اندیشی و حرص جمع آوری پیدا شود، حس محدودی و حرص ضعیفی است. مورچگان که در بهار و تابستان به جمع آوری مشغولند، زمستان راه ارتزاق آنها را بسته، و در آن ایام، جمع آورده خود را مصرف می کنند. و اگر زمستان می توانستند چون بهار از خانه و لانه بیرون آیند، و ارتزاق کنند، شاید به جمع آوری اشتغال پیدا نمی کردند.

انسان است که جمع آوری او معلوم نیست روی چه اساس و پایه است. اگر جمعش برای خرج و تحصیلش برای اعاشه بود چرا پس از تأمین نیز دنبالش بیشتر می رود و پس از جمع، حرصش افزون می شود؟! پس انسان سر خود از حیوانات «اضلّ» و از بهائم پست تر است؛ آنها مقصد داشتند این بیچاره مقصد ندارد. آری، مقصد دارد ولی مقصد را گم کرده. کعبه مقصود حق است و انسان حق طلب است، و این طلب الهی را - که از نور فطره الله است - غایتی جز غایه الغایات نیست، «أَلَا بَدِ كَرِ اللّٰهِ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ» (۳۰۲).

مقصد ۳ تصدیق و ضد آن: جحود

فصل اول: [مقصد از تصدیق و جحود]

تصدیق در این مقام، عبارت از قبول حق و اعتقاد ثابت جازم به آن است؛ چنانکه جحود عبارت از انکار حق و رد آن و خاضع نشدن برای آن است. تصدیق از جنود عقل و راجع به فطرت مخموره است؛ چنانکه انکار از جنود جهل و

مربوط به فطرت محجوبه است.

تفصیل این اجمال آنکه چون فطرت انسانی به دست قدرت جمال و جلال حق (جلّ و علا) تخمیر شده، و از عالم طهارت و قدس نازل شده است، در اوّل فطرت و خلقت نورانی و صیقلی است و چون وجهه آن به عالم غیب است، و حق طلب و عاشق حق است (چنانکه سابقاً معلوم شد) با حقایق ایمانیه و امور حقه - که از عالم نور و طهارت و قدس است - مناسبت ذاتیه دارد، و با جهالات و اباطیل و اغلوطه‌ها و اکاذیب بی تناسب است.

در محل خود مقرر است که علم و عالم و معلوم باید با هم متناسب باشد، و علم غذای عالم است و خدای تعالی فرماید: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» (۳۰۳). در کافی شریف، سند به حضرت صادق علیه السلام رساند که در معنی آیه شریفه فرمود: «باید انسان نظر کند به علمش که اخذ می کند، ببیند از که اخذ می کند». (۳۰۴)

پس انسان تا به فطرت اصلیه خود است، چون از عالم نور و طهارت است، متناسب با علوم حقیقیه و معارف الهیه و حقایق روحانیه و عوالم غیبیه است، و وجهه نفس چون آینه‌ای است نورانی و صیقلی و بی آرایش به زنگ و کدورت. نقشهای عالم غیب، که همه از جنس علوم حقه و سنخ معارف است، در آن مُتَنَقَّش گردد، و آن نیز به مناسبت با آنها، بخوبی قبول کند.

چون اباطیل و اکاذیب و قیاسات باطله غلط، از نفحات شیطانیه و عالم ظلمات و کدورات و قذارات است، وجهه نفس به فطرت مخموره، از آنها منصرف و با آنها مناسب و مواجه نیست، پس آن نقشه‌ها را قبول نکند، و از آنها منفعل نگردد و اگر این فطرت، تا آخر کار محفوظ ماند، و دست تصرف ابلیس به آن نرسد، هیچ امری را برخلاف حق نپذیرد، و از هیچ حقی روگردان نشود، و تعلیمات قرآن شریف و انبیاء عظام و اولیاء کرام علیهم السلام همان طور که از معدن وحی الهی و معادن علوم حقه نازل شده، در آن جلوه کند بی شایبه تصرفات نفس و دعابه‌های متخیله، که از آنها به

حجابهای ظلمانی بین عبد و حق می توان تعبیر نمود.

۲۲۳

ولی همین فطرت، اگر از روحانیت خود محجوب شد، و به واسطه اشتغال به عالم طبیعت، ظلمانی گردید و سلطان شهوت و جهل و غضب و شیطنت بر آن غلبه کرد، و با ملاذّ دنیوی و کثرات عالم ملک مأنوس شد؛ وجهه باطنش از عالم روحانیت و ملکوت منصرف و تناسبش با آن عوالم نورانی منقطع گردد، و با عالم جنّ و شیطان متناسب شود، و سلطان وهم و دُعا به های متخیله - که شیطان انسان صغیر است - بر آن حکومت کند، و حقایق و معارف الهیه و آنچه از عالم نور و طهارت و قدس است در ذائقه او تلخ و در سامعه اش سنگین و ناگوار آید.

آنچه از عالم ظلمات و قذارات و عقاید باطله و اوهام کاذبه و سَفَسَطَه و اُغْلوطه است در کامش شیرین و در ذائقه روحش گوارا و خوشایند آید، چونان آینه زنگ زده کثیفی که آنچه از سنخ نور و نقشه های لطیف است قبول نکند، و آنچه از قبیل زنگار و کثافت است در آن متراکم شود. پس در نفس، حالت جحود و انکار پیدا شود و دل برای هیچ حقّ و حقیقتی، حتی ضروریات و فطریات خاضع نشود.

فطری هر صاحب فطرت است که از هر نظام بدیع و صنعت دقیق عجیبی، انتقال به منظمّ و صنعتگر او پیدا کند، و جستجوی پدید آورنده او کند، و هیچ تردیدی در دل او خطور نکند که این صنعت عجیب صنعتگر نمی خواهد؛ کشف قوه برق و رادیو و صنعت تلفن و دیگر مصنوعات عجیبه انسان را به اصل فطرت و جبلّت خاضع کند برای صنعتگر و مستکشف آن، و او را با عظمت و بزرگی یاد کند، خواهی نخواهی.

اگر کسی بگوید: اینها چیزی نیست، محتاج به صنعتگر و استاد نیست، ممکن است اینها همین طور خود به خود درست شده باشد، در سامعه هر کس این احتمال غلط سنگین، و در ذائقه روح به طوری ناگوار و تلخ آید که جواب گوینده این حرف را به سکوت و خاموشی گذراندن اولی به نظر آید. ولی نظام عجیب عالم و صنعت بزرگ محیر

العقول کاینات، که پیدایش قوه برق و صنعتهای عجیب بشری از یک کارخانه کوچک آن یعنی مغز انسانی، پیدا شده و تمام عقول فلاسفه بزرگ عالم در هر جزیی از جزئیات ساختمان همین بشر متحیر است، و با آنکه هزاران سال است علماء طب و تشریح در ساختمان ظاهری آن دقتها کرده و بررسیها نموده‌اند، بدرستی و راستی، به حقیقت آن پی نبرده‌اند. با این وصف، باز در افراد این انسان ظلوم جهول اشخاصی هستند که دل آنها خاضع در پیشگاه عظمت و بزرگی صانع آن و

۲۲۴

پروردگار و پدید آورنده آن نیست، و غبار شک و شبهه و کدورتِ تردید در دل‌های سخت آنها به طوری نشسته که از فطریات خود غفلت کنند، و به ضروریات و واضحات عقول خاضع نشوند، «قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ» (۳۰۵).

این نیست مگر آنکه انسان به واسطه اشتغال به عالم طبیعت و مقهور شدن در دست واهمه و شیطنت، نورانیت فطرت را از دست داده، و علاقه و رابطه آن از حقایق منقطع شده؛ چنانکه خدای تعالی فرماید: «وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ» (۳۰۶).

شاید یکی از طیبات خود را که کفار بردند در زندگانی دنیا، و تمتع به دنیا و استغراق در شهوات همان نور فطره الله باشد که از موائد آسمانی برای انسان بود، و به واسطه توجه به دنیا آن را از دست داد.

بالجمله، چون به حکم برهان، غذا و متغذی باید مناسب باشد، فطرت‌های اصلیه که از نورانیت خود خارج نشده‌اند، لازمه آنها تصدیق حق و خضوع برای حقیقت است و آن فطرت‌های محجوبه، که جهالت و شیطنت بر آنها غلبه نموده، لازمه آنها انکار و جحود است. پس، تصدیق از جنود عقل و جحود از جنود جهل است.

فصل دوم: [اصلاح نفس از جحود]

انسان تا در این عالم طبیعت - که عالم ماده و تغیر است - واقع است، می تواند حالت جحود و انکار را - که از بدترین احوال نفس، و موجب خذلان نفس و خسران ابدی است - تغییر دهد و از تحت تصرف جند جهل و شیطان بیرون آید و در تحت تصرف عقل و رحمان وارد شود، و آن به علم نافع و عمل صالح انجام پذیرد.

اما علم نافع: تفکر در لطایف مصنوعات و دقائق اسرار وجود است، و این تفکر برای متوسطین، ابوابی از معرفت باز کند، گرچه برای کاملین حجاب است، و این حسنه قلبیه ابرار،

۲۲۵

سیئه مقربان در گاه است). ۳۰۷)

طریق تفکر در لطایف صنعت بی شمار است، ولی از همه چیز نزدیکتر به ما، خود ماست و معرفت نفس، بلکه ساختمان بدن، بلکه افعال بدن، طریق معرفه الله است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». ۳۰۸)

اما عمل صالح که برای تبدیل احوال نفس و حالت ظلمت و جحود آن به نورانیت و تصدیق فایده دارد، بر دو نوع است: یکی اعمال قلبیه؛ و دیگر اعمال قالبیه. مراد از اعمال قلبیه در این مقام، اعمالی است که فطرت را به حالت اولیه خود برگرداند و استرجاع روحانیت فطریه کند و عمده آن توبه است به شرایط باطنیه و ظاهریه آن و ما شرحی از آن را در شرح اربعین حدیث مذکور داشتیم). ۳۰۹)

پس از آن، اشتغال به تزکیه و تطهیر قلب و تصفیه و تخلیص آن از غواشی طبیعیه - که عمده آن حُب دنیا و خودخواهی و خودبینی و خود رأیی است - پیدا کند که از مهمات باب سلوک الی الله است که اهل مجاهده و سلوک به آن از هر چیز بیشتر اهمیت دهند، و در این اوراق، شمه‌ای از هر یک مذکور خواهد شد در محل خود - ان

شاء الله تعالى.

اما عمل قلبی در این مقام، اعمالی است که نفس را متذکر احوال خود کند و از خواب گران و سکر طبیعت برانگیزد، و آن اشتغال به اذکار وارده از اهل بیت وحی و طهارت است با شرایط آن - که عمده، حضور قلب است - به مقصد تذکر نفس و بیدار نمودن آن در اوقاتی که اشتغال نفس به کثرت و دنیا کمتر باشد؛ مثل اواخر شب و بین الطلوعین.

در کافی شریف روایت کند که خدای تعالی به «عیسی» فرمود:

ای عیسی! نرم کن برای من قلبت را و بسیار یاد من کن در خلوتها. خشنودی من در آن است که در دعا تَبْصَبُصْ کنی؛ یعنی، از روی خوف و رجا و ذلّت و خواری به من متوجّه شوی؛ ولی در این دعا و ذکر زنده باش و مرده مباش. (۳۱۰)

۲۲۶

و در احادیث شریفه بسیار مذکور است که خدای تعالی فرمود: «من همنشین آنانم که مرا یاد کنند». (۳۱۱)

آری، با ذکر حقیقی، حجابهای بین عبد و حق خرق شود، و موانع حضور مرتفع گردد، و قسوت و غفلت قلب برداشته شود، و درهای ملکوت اعلیٰ به روی سالک باز شود و ابواب لطف و رحمت حق به روی او گشوده گردد؛ ولی عمده آن است که قلب در آن ذکر زنده باشد و مرده نباشد، و با مردگان انس نگیرد و آنچه غیر حق و وجه مقدّس اوست از مردگان است، و دل با انس با آن به مردگی و مردار خواری نزدیک شود.

بالجمله، برای زنده نمودن دل، ذکر خدا و خصوص اسم مبارک «یا حَی، یا قَیوم» با حضور قلب مناسب است.

از بعض اهل ذکر و معرفت منقول است که در هر شب و روزی، یک مرتبه در سجده رفتن و بسیار گفتن: «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (۳۱۲) برای

ترقیات روحی خوب است و از بعضی سالکان راه آخرت نقل فرموده که چون از حضرت استاد خود فایده این عمل را شنید، در هر شب و روزی، یک مرتبه سجده می‌رفت و هزار مرتبه، این ذکر شریف را می‌گفت. از بعض دیگر نقل نموده که سه هزار مرتبه می‌گفت. (۳۱۳)

از حضرت زین العابدین و سید السّاجدین علی بن الحسین (سلام الله علیهما) منقول است که سنگ خشن زبری را ملاحظه فرمود، سر مبارک را بر آن نهاد و سجده نمود و گریه کرد و هزار مرتبه گفت: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حَقًّا حَقًّا، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَعْبُدًا وَرِقًّا، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ إِيْمَانًا وَتَصَدِيقًا» (۳۱۴) و سجده‌های طولانی حضرت مولای ما، موسی بن جعفر علیهما السلام معروف است، (۳۱۵) و جناب ابن ابی عمیر ثقه جلیل القدر، اقتدای به آن بزرگوار فرموده در طول سجده. از فضل بن

۲۲۷

شاذان منقول است که [گفت]:

وارد عراق شدم، دیدم مردی به رفیق خود تعرض می‌کند که: تو مردی هستی دارای عیال و محتاج هستی که برای آنها کسب کنی، و من ایمن نیستم از اینکه چشمهای تو کور شود از طول دادن سجده.

آن شخص گفت: وای به تو! اگر چشم کسی از طول سجده باطل می‌شد، چشم «ابن ابی عمیر» باطل می‌شد. چه گمان می‌بری به مردی که سجده شکر کرد بعد از نماز صبح و سرش را از سجده برنداشت مگر وقت زوال شمس؟! (۳۱۶)

و وارد شده است که طول سجده از دین ائمه علیهم السلام و از سنن اوّابین است.

(۳۱۷)

آری، آنان که معرفت به حق دارند، و انس و محبت به آن ذات مقدّس پیدا کردند، برای آنها این نوع اعمال زحمت و مشقت ندارد. انس و عشرت با محبوب ملالت نیاورد؛ خاصّه آن محبوبی که همه محبتها و محبوبیتها، رشحه‌ای از محبت اوست. چه

خوش گفته شده است از زبان آنان:

آن کس که تو را شناخت جان را چه کند

فرزند و عیال و خانمان را چه کند

دیوانه کنی هر دو جهانش بخشی

دیوانه تو هر دو جهان را چه کند (۳۱۸)

در ضمیر ما نمی گنجد به غیر از دوست، کس

هر دو عالم را به دشمن ده که ما را دوست بس (۳۱۹)

آنان که از جام مَحَبَّت دوست نوشیدند، و از آب زندگانی وصال او زندگی ابدی پیدا

کردند، هر دو عالم را لایق دشمن دانند. خلیل الرحمن که در وجهه قلبش «وَجَّهْتُ

وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (۳۲۰) بود، چون جبرئیل امین - آن ملک

بزرگوار وحی و علم - به او

۲۲۸

گفت: آیا حاجتی داری؟ فرمود: «به تو حاجتی ندارم». (۳۲۱) آنها بار حاجات خود را

به کوی دوست انداختند. حاجتی جز خود او ندارند، مقصودی جز قبله حقیقی برای

عشاق جمال نیست؛ «قبله عشق یکی آمد و بس.»»

آری، ما کوران و کران و محجوبانیم که از همه مقامات، به شهوتهای حیوانی دل

خوش کردیم و از جمله سعادات، به یک مشت مفاهیم بی مقدار دلبستگی داریم و

خود را قانع کردیم؛ مگر آنکه لطف و رحمت دوست دستگیری فرموده، و از این

حجابهای غلیظ و ظلمتهای متراکم ما را خارج کند و دل ما را به مَحَبَّت خود زندگی

بخشد، و از دیگران منقطع و به خود وصل فرماید.

مقصد ۴ رجا و ضد آن: قنوط

فصل اول: رجا از جنود عقل است، و قنوط از جنود جهل

چون عقل به نور فطرت و صفای طینت خود، دریافت به ذوقِ معنوی عرفانی که حق تعالی (جلّ و علا) کامل مطلق است؛ لازمه این معرفت، رجاء واثق و امید کامل به حق و رحمت اوست و چون فطرت او را دعوت به کامل مطلق و رحمت واسعه علی الاطلاق کند، او را به رجاء کامل و امیدواری رساند؛ چنانکه اگر فطرت از نورانیت اصلیه خود محتجب شد، از حق و کمالات ذاتیه و صفاتیّه و سعه رحمت آن ذات مقدس محجوب شود. این احتجاب گاهی به جایی رسد که از رحمت حق مأیوس شود و این یأس و قنوط در واقع رجوع کند به تحدید در رحمت.

پس معلوم شد که رجا از فطریات است، و قنوط برخلاف فطرت مخموره و از احتجاب است و نیز مبدأ حصول رجا حسن ظنّ به خدای تعالی، و مبدأ قنوط از رحمت سوء ظنّ به ذات مقدّس است. گرچه مبدأ حصول حسن ظنّ و سوء ظنّ، علم به سعه رحمت و ایمان به کمال اسمایی و صفاتی و فعلی، و جهل به آن است.

و چون عقل به حسب فطرت ذاتیه مخموره خود، محتجب نیست، و حجاب از رجوع به

۲۲۹

طبیعت است از این جهت، به حسب فطرت اصلیه خود، معرفت فطری به حق تعالی دارد.

فصل دوم: فرق بین رجا و غرور

انسان به واسطه حبّ نفس و خودخواهی و خودبینی، از خود غافل شود و چه بسا که نقصانها و عیبهای در اوست و او آنها را کمال و حسن، گمان کند و اشتباه بین صفات نفس بسیار زیاد است، و کم کسی است که بتواند تمیز صحیح بین آنها بدهد و این یکی از معانی، یا یکی از مراتب نسیان نفس است که از نسیان حق (جلّ و علا) حاصل شده است، که اشاره به آن فرموده «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (۳۲۲)، و ما اکنون، در صدد بیان آن به وجه تفصیلی نیستیم.

یکی از اموری که مورد اشتباه است و انسان به واسطه محجوبیت گول می خورد، تمییز ما بین غرور و امانی و ما بین رجا و وثوق به حق است و پر معلوم است که غرور از بزرگترین جنود ابلیس است. به خلاف رجا که از جنود رحمان عقل است؛ با اینکه این دو، هم به حسب مبادی و هم به حسب آثار، مختلف و متمیزند.

مبدأ رجا علم به سعه رحمت، و ایمان به بسط فیض و کمال و اسماء و صفات است و مبدأ غرور، تهاون به امر الهی، و جهل به عوالم غیب و صور غیبیه افعال و لوازم ملکوتیه صفات نفس است. از این جهت، آثار این دو نیز مختلف است؛ زیرا کسی که معرفت به سعه رحمت و بسط نعمت حق و ایمان به آن دارد، حالت رجا برای او دست داده، همین معرفت او را به تزکیه اعمال و تصفیه اخلاق و جدیت در اطاعت اوامر مولی و ولی النعم دعوت کند، و کسی که صاحب غرور است، در دام شیطان و نفس اماره، از کسب معارف و تحصیل اخلاق کریمانه و اعمال صالحه باز ماند.

نفوس راجیه در عین حال که قیام به امر می کنند نقطه اتکاء آنها به اعمال و احوال خود نیست؛ زیرا آنها عظمت حق را دریافتند و می دانند در مقابل عظمت حق، هر چیزی کوچک و هر کمالی بی مقدار است، و در پیشگاه جلالت کبریای او، همه اعمال صالحه به پیشیزی نیرزد.

۲۳۰

اتکاء آنها به رحمت و بسط فیض ذات مقدس است.

ولی نفوس مغروره از همه کمالات باز مانند و خود را در صف اراذل حیوانات منسلک کنند، و از حق تعالی و رحمت او غافل [شوند]، و به صرف لقلقه لسان می گویند: خدا أرحم الراحمین است و خدا بزرگ است. شیطان آنها را وادار کند به معاصی کبیره و ترک واجبات عظیمه، و به آنها تلقین کند که در مقام عذر بگویند: خدا بزرگ است. در صورتی که اگر ذره‌ای از عظمت خداوند - تبارک و تعالی - را دریافته بودند ممکن نبود در محضر او و حضور او، با نعمت او مخالفت او کنند.

اینان خداوند را به عظمت و بزرگی یاد کنند و سعه رحمت حق را به رخ خود و دیگران بکشند، ولی افعال و اعمال آنها شباهت ندارد به کسی که از عظمت حق، جلوه‌ای در قلب او حاصل باشد و از سعه رحمت حق تعالی پرتوی در لوح نفس آنها نور افکنده باشد.

اینان در امور آخرت، تهاون و تنبلی کنند و اسمش را رجا واثق گذارند، و صورت اتکاء به عظمت حق به آن دهند. ولی در امور دنیاوی، با کمال حرص و عجله مشغول به جمع و ضبطند؛ گویی خدای تعالی فقط در آخرت و راجع به امور آخرتی، بزرگ است و در امور دنیایی بزرگی ندارد.

اینان در امور دنیاوی کاملاً اعتماد به نفس و خلق دارند و از حق کاملاً غافلند. حتی اسمش را نیز نبرند، و در امور آخرتی گویند: توکل به خدا داریم. این نیست مگر غرور.

بالجمله، صاحبان رجا از عمل باز نمی‌مانند، بلکه جدیت آنها بیش از دیگران است. ولی اعتماد آنها به عمل خود نیست، بلکه اعتماد آنها در عین عمل کردن، به حق است؛ زیرا هم قصور خود را می‌بینند و هم سعه رحمت را. مغرورین اشخاصی را مانند که در ایام بذر افکندن و تخم افشاندن و به عمل زراعت مشغول شدن، مشغول لهُو و لعب شوند و با تنبلی سر بَرند و بگویند: خدا بزرگ است، بی بذر نیز می‌تواند بدهد. راجین، به زارعی مانند که در موقع خود، قیام به عمل و در موقع خود، بذرافشانی کند و آبیاری نماید؛ ولی تنمیه و تولید آن را از حق بخواهد و ظهور ثمره و پیدایش نتیجه را از حق و قدرت او بداند. دنیا مزرعه آخرت است؛ چنانکه از رسول ختمی صلی الله علیه و آله روایت است. (۳۲۳)

آنان که عمل نکنند و جزا و نتیجه خواهند، مغروراند و آنان که عمل کنند و به عمل خود اعتماد کنند، از معجباند که از خود ناسی و از حق غافلند و آنان که عمل کنند و

خود و عمل خود را ناچیز شمارند و به حق و سعه رحمت او اعتماد دارند، اصحاب رجا هستند.

علامت اینها آن است که در دنیا نیز به غیر حق اعتماد و توکل نکنند، و چشمشان از دیگر موجودات بسته و به جمال جمیل باز است، و از عمل به وظیفه و قیام به خدمت، خودداری نکنند؛ بلکه معرفت آنها، آنان را به عمل وادارد و از مخالفت باز دارد و احادیث در این باب بسیار است) ۳۲۴.

اکنون عزیزا! مطالعه احوال نفس خود کن و از مبادی و ثمرات احوال نفس، خود را تمیز ده؛ بین ما جزء کدام طایفه هستیم؟

آیا بزرگی خدا و عظمت رحمت و سعه مغفرت و بسط بساط عفو و غفران، ما را به آن ذات مقدس امیدوار نموده، یا به غرور شیطانی گرفتار شدیم، و از حق و صفات جمال و جلال او غافلیم، و سهل انگاری در امور آخرت ما را مبتلا نموده؟

احترام عظیم و منعم، و احترام محضر هر کس، فطری انسان است. ارباب دنیا، که از صاحبان نعیم دنیا یا صاحبان قدرت و عظمت دنیایی، در محضر آنها احترام کنند؛ چون تشخیص داد[ه] اند که آنها عظیم و منعمند. پس فطرت محجوبه، آنها را دعوت به احترام نموده.

تو اگر از عظمت حق و سعه رحمت و بسط نعمت و مغفرت و تعمیم عفو و غفران حق در قلبت جلوه‌ای حاصل است، فطرت مخموره تو را دعوت به احترام و تعظیم کند، و در محضر او - که همه عالم است - ممکن نیست که مخالفت او کنی، پس این مخالفتها از احتجاب، و این احتجاب مایه غرور است.

هان ای عزیز! از خواب گران برخیز! و از این غرور شیطانی بپرهیز که این غرور انسان را به هلاکت ابد رساند، و از قافله سالکان باز دارد، و از کسب معارف الهیه - که قره العین اهل الله است - محروم کند.

بدان که با غرور، مواعظ الهیه و دعوت‌های انبیا و موعظت‌های اولیا اثر نکند؛ زیرا غرور ریشه همه را بنیان کن کند. این از دام‌های بزرگ و نقشه‌های دقیق ابلیس و نفس است که انسان را از فکر خود و فکر مرضی‌های خود ببرد، و موجب نسیان و غفلت شود، و اطبای نفوس از علاج او عاجز شوند، و یک وقت به خود آید که کار از اصلاح گذشته و راه چاره بکلی مسدود شده: «وَ أَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (۳۲۵).

فصل سوم: فرق میان خوف و قنوط

مبادی خوف از حق تعالی و یأس و قنوط از رحمه الله، مختلف و آثار و ثمرات آنها نیز متفاوت و متمایز است؛ زیرا خوف یا از تجلی جلال و عظمت و کبریای حق (جل جلاله) است، و یا از تفکر در شدت بأس و دقت حساب و وعید به عذاب و عقاب، و یا از رؤیت نقصان و تقصیر خود در قیام امر؛ و هیچ یک از این امور، منافات ندارد با رجا و وثوق به رحمت.

و ثمره و نتیجه آن شدت قیام به امر و کمال مواظبت در اطاعت است؛ منتهی آنکه غایت افعال با هر یک از این مبادی مختلف شود چنانکه آن کس که رؤیت جلال و عظمت حق (جل و علا) او را دعوت به عمل کرده، غایت عمل او تعظیم عظیم و تجلیل جلیل است، و لسانش «وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ» (۳۲۶).

اینان هم خوفشان غیر از خوف دیگران و هم عملشان غیر از عمل سایرین است. اما قنوط و یأس از رحمت حق، برگشت کند به تقیید و تحدید رحمت الهی و قصور غفران و عفو حق از اندام بی اندام خود و این قنوط، از اکبر کبائر است؛ بلکه الحاد به اسماء الهی و باطنش کفر بالله العظیم است و جهل به مقام مقدس حق است.

اثر و نتیجه این نومیدی و قنوط و حرمان و یأس، بازماندن از عمل و دست کشیدن از جدیت و بریده شدن رشته بندگی و گسیخته شدن افسار صاحب آن است و کمتر

چیزی بنده بیچاره را از درگاه حق تعالی و مقام مقدّسش، مثل این حالت دور، و از رحمتش مهجور کند.

۲۳۳

از دامهای بزرگ ابلیس، آن است که در ابتدا بنده را به غرور کشاند، و او را به این وسیله افسار گسیخته کند، و از معاصی کوچک به بزرگ و از آن به کبائر و موبقات کشد و چون مدتی بدین منوال با او بازی کرد و او را به خیال رجا به رحمت، به وادی غرور کشاند، در آخر کار، اگر در او نورانیتی دید که احتمال توبه و رجوع داد، او را به یأس از رحمت و قنوط کشاند و به او گوید: «از تو گذشته و کار تو اصلاح شدنی نیست.»

این دام بزرگی است که بنده را از در خانه خدا روگردان، و دست او را از دامن رحمت الهی کوتاه نماید. این منشأ خرابیهای عجیب و مفسد بشمار است؛ که ضرر این اشخاص به خود و به دیگران، از هر کس بیشتر است و این از غایت جهل و نهایت شقاوت است. پس انسان باید در صدد علاج برای این کبیره مهلکه برآید، و تفکر در رحمتهای واسعہ حق و لطفهای خفی و جلی آن ذات مقدّس کند.

از همه نعمتها بزرگتر و از تمام رحمتها کاملتر، نعمت تربیتهای معنوی است؛ از قبیل فرستادن کتب آسمانی و انبیا و مرسلین علیهم السلام که تأمین سعادت ابدی و راحت همیشگی انسان را فرماید، و طرق وصول به سعادت جاودانی و کمالات انسانی را به انسان راهنمایی فرموده.

این نعمتهای گوناگون و این لطفهای پنهان و آشکارا، همه اش بی سابقه خدمت یا عبادتی است؛ همه نعمتهای ابتدایی است (۳۲۷) و تماماً رحمتهای اقتراحی است. در هزار و چند صد سال قبل برای ما مثل قرآن شریفی - که حاوی آخرین مراتب معارف الهیه و کفیل عالیترین سعادات دینیه و دنیاویّه است - فرو فرستاده به دست پیغمبری چون رسول ختمی، که اکرم مخلوقات و اعظم و اقرب موجودات است، به

وسیله جبرئیل امین که افضل ملائکه الله است. اینها همه، کرامت این انسان است. آیا با کدام سابقه خدمت و مزد و اجر کدام عبادت و اطاعت است این نعمتها و رحمتها؟ کور باد چشمی و قلبی که این همه نعمت را می یابد و می بیند و در دل خود یأس و نومیدی راه می دهد؟

ای بیچاره انسان! جهنم و عذابهای گوناگون عالم ملکوت و قیامت، صورتهای عمل و

۲۳۴

اخلاق خود توست. تو به دست خود، خویشتن را دچار ذلت و زحمت کردی و می کنی، تو با پای خود به جهنم می روی و به عمل خود، جهنم درست می کنی. ظلمتها و وحشتهای برزخ و قبر و قیامت نیست جز ظلّ ظلمانی اخلاق فاسده و عقاید باطله بنی الإنسان:

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (۳۲۸).
«يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَ مَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ» (۳۲۹).
اگر اعمال و صورتهای غیبی عملهای زشت ما نبود، جهنمی نبود و همه عالم غیب برد و سلامت بود.

در عین حال، جهنم، باطنش صورت لطف و رحمت الهی است که برای تخلیص مؤمنان معصیت کار و رساندن آنها را به سعادت ابد، چاره منحصره است؛ زیرا فطرت مخموره صافیه انسان، چون طلایی است که در ایام عمر، آن را مغشوش و مخلوط به مس نموده باشیم. باید آن طلا را با کوره ها و آتشیهای ذوب کننده خالص نمود و از غلّ و غش بیرون آورد: «النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ». (۳۳۰)
پس جهنم، برای کسانی که فطرتشان بکلی محجوب نشده و به کفر و جحود و نفاق نرسیده باشند، رحمت است در صورت غضب.

فصل چهارم: کیفیت جمع بین خوف و رجا

جمع بین خوف و رجا آن است که انسان همیشه باید جمع کند ما بین دو نظر: یکی نظر به نقص و قصور و فقر و فاقه خود، و در این نظر، بیابد که ناقص محض و قاصر صرف است، و از خود [دارای] هیچ قدرت و قوت و کمال و عزتی نیست؛ بلکه آنچه کمال و جمال و حسن و بهاست از حق است، و همه محامد و ائینه، به ذات مقدس او راجع است؛ بلکه در آئینه ممکن، کمال و حسن ازل را قصور و نقص عارض شده، چونان آئینه محدود با کدورتی که نور شمس را محدود و مکدر نموده و بدین رؤیت، در عبادات و اطاعات نیز، خوف حاصل

۲۳۵

شود تا چه رسد به خطاها و معصیتهای؛ بلکه نزد ارباب معرفت بیشتر عبادات ما، خودپرستی و شهوت رانی و برای مقاصد نفسانیه است و از آن، کدورت و ظلمت حاصل شود. پس در این نظر، غایت خوف حاصل آید.

به نظر دیگر، باید نظر کند به بسط رحمت حق و سعه نور رحمانیت و رحیمیت و توسعه نعم غیر متناهی و کرامتهای دائمه و در این نظر، رجا حاصل آید. انسان باید دائماً بین این دو نظر باشد؛ نظر به ذلّ و فقر امکانی؛ و رحمت و نعمت واجبی، تا جمع شود بین خوف و رجا کامل؛ چنانکه در حدیث شریف کافی نقل فرماید از حضرت صادق علیه السلام که:

در وصیت لقمان چیزهای بسیار عجیب بود، و عجبر چیزی که در آن بود، آن بود که به فرزند خود گفت: «از خدا بترس، ترسی که اگر در درگاه او بیایی با خوبیهای ثقلین، عذاب کند تو را و امیدوار باش به خدا، امیدی که اگر بیایی او را به گناه ثقلین، رحمت کند تو را.»

پس حضرت صادق علیه السلام فرمود: «هیچ بنده مؤمنی نیست مگر آنکه در قلب او دو نور است: نور خوف؛ و نور رجا، که اگر هر یک را با دیگری موازنه کنی نچربد بر (آن)» ۳۳۱.

در ادعیه حضرت زین العابدین (سلام الله علیه) اشاره به این امر بسیار است چنانکه در دعای ابو حمزه ثمالی - که از بالاترین مظاهر عبودیت است و دعایی بدین مثابه در لسان عبودیت و ادب بین یدی الله در بین بشر نیست - عرض کند:

أَدْعُوكَ رَاهِبًا رَاغِبًا رَاجِيًا خَائِفًا إِذَا رَأَيْتُ مَوْلَايَ ذُنُوبِي فَرَعْتُ؛ وَإِذَا رَأَيْتُ كَرَمَكَ طَمِعْتُ. فَإِنَّ عَفْوَتَ فَخِيرٍ رَاحِمٍ؛ وَإِنْ عَذَبْتَ فَغَيْرُ ظَالِمٍ. (۳۳۲)

مقصد ۵ عدل و ضد آن: جَوْر

فصل اوّل: [مقصود از عدالت و جور]

عدالت عبارت است از: حد وسط بین افراط و تفریط و آن از امّات فضایل اخلاقیه است.

۲۳۶

در اخلاق نفسانیه، اعتدال قوای ثلاثه است؛ یعنی، قوه شهویه و غضبیه و شیطانیه، و منظور از حدیث شریف - به حسب ظاهر - این قسم اخیر است، از این جهت، آن را از جنود عقل به شمار آورده. از این جهت، ما نیز تفصیل در اطراف همین قسم می دهیم. انسان را از اوّل نشوِ طبیعی پس از قوه عاقله، سه قوه ملازم است: یکی قوه واهمه که آن را «قوه شیطنت» گوئیم، و این قوه در بچه کوچک از اوّل امر موجود است و به آن دروغ گوید و خدعه کند و مکر و حیلت نماید. دوم قوه غضبیه که آن را «نفس سبعی» گویند، و آن برای رفع مضار و دفع موانع از استفادات است.

سوم قوه شهویه که آن را «نفس بهیمی» گویند و آن مبدأ شهوات و جلب منافع و مستلذات است.

این سه قوه به حسب سنین عمر متفاوت شوند؛ و هر چه انسان رشد طبیعی کند، این سه قوه در او کاملتر گردد و ترقیات روز افزون کند. ممکن است در انسان هر یک از این

سه قوه در حد کمال رسد به طوری که هیچ یک بر دیگری غلبه نکند، و ممکن است یکی از آنها بر دو دیگر غلبه کند، و ممکن است دو تای از آنها بر دیگری غالب شود. از این جهت، اصول ممسوخات ملکوتیه به هفت صورت بالغ شود:

یکی صورت بهیمی، اگر صورت باطن نفس متصور به صورت بهیمی باشد، و نفس بهیمی غالب شود، پس انسان در صورت ملکوتی غیبی آخرتی به شکل یکی از بهائم مناسبه در آید؛ چون گاو و خر و امثال آن و چون آخر فعلیت انسان سبعی باشد - یعنی، نفس سبعی غالب گردد - صورت غیبی ملکوتی به شکل یکی از سبعاء شود؛ چون پلنگ و گرگ و امثال آن و چون قوه شیطنت بر سایر قوا غلبه کند و فعلیت شیطنیه آخرین فعلیات باشد، باطن ملکوتی به صورت یکی از شیاطین باشد و این، اصل اصول مسخ ملکوتی است.

از ازدواج دو از این سه نیز، سه صورت حاصل شود: گاوپلنگ، گاوشیطان و پلنگ شیطان و از ازدواج هر سه، یک صورت مخلوطه مزدوجه حاصل آید؛ چون «گاوشیطان پلنگ» و به این محمول است حدیث مروی از حضرت رسول صلی الله علیه و آله «يَخْشَرُ بَعْضُ النَّاسِ عَلَيَّ

۲۳۷

صُورَةٌ تَحْسُنُ عِنْدَهَا الْقِرْدَةُ وَالْخَنَازِيرُ)». (۳۳۳)

همان طور که این قوای ثلاثه، طرف افراط آنها، مُفسد مقام انسانیت است، و انسان را گاه از حقیقت انسانیت و گاه از فضیلت انسانیت خارج کند، همان طور طرف تفریط و قصور آنها نیز، از مُفسدات مقام انسانیت و از رذایل ملکات به شمار می رود.

اگر تفریط و قصور، خَلْقی و طبعی باشد بدون اختیار صاحب آن، نقصان در اصل خلقت است، و غالباً توان نقصانهای طبعی را، که بدین مثابه است، با ریاضات و مجاهدات و اعمال قلبی و قالبی تغییر داد، و کمتر صفت از صفات نفس است که طبعی به معنی غیر متغیر باشد، اگر نگوئیم که هیچ یک نیست که قابل تغییر نباشد.

پس عدالت حدّ وسط بین افراط و تفریط و از فضایل بزرگ انسانیت است؛ بلکه از فیلسوف عظیم الشان «ارسطاطالیس» منقول است که: «عدالت جزوی نبُود از فضیلت؛ بلکه همه فضیلتها بُود، و جور - که ضدّ آن است - جزوی نبُود از رذیلت؛ بلکه همه رذیلتها بُود». (۳۳۴)

چون عدالت، حدّ وسط بین افراط و تفریط است، اگر از نقطه عبودیت تا مقام قرب ربوبیت تمثیل حسی کنیم، بر خط مستقیم وصل شود. پس طریق سیر انسان کامل از نقطه نقص عبودیت تا کمال عزّ ربوبیت، عدالت است که خط مستقیم و سیر معتدل است و اشارات بسیاری در کتاب و سنت بدین معنی است؛ چنانکه صراط مستقیم، که انسان در نماز طالب آن است، همین سیر اعتدالی است.

فصل دوم: [تحصیل فضیلت عدالت]

تعدیل قوای نفسانیه، که غایت کمال انسانی و منتهای سیر کمالی بسته به آن است، از مهمات امور است که غفلت از آن، خسارت عظیم و خسران و شقاوت غیر قابل جبران است.

انسان تا در عالم طبیعت است ممکن است قوای سرکش خود را تعدیل کند و نفس چموش سرکش را در مهار عقل و شرع کشد، و این در اوّل جوانی بسیار سهل و آسان است،

۲۳۸

زیرا نور فطرت مقهور نشده، و صفای نفس از دست نرفته، و اخلاق فاسده و صفات ناهنجار در نفس رسوخ ننموده.

نفس کودک در ابتدای امر، چون صفحه کاغذ بی نقش و نگاری است که هر نقشی را به سهولت و آسانی قبول کند، و چون قبول کرد، زوال آن به آسانی نشود؛ چنانکه مشاهده است که اطفال را معلومات یا اخلاقی که در اوّل صباوت حاصل شده تا آخر

کهولت باقی و برقرار است، و نسیان به معلومات زمان طفولیت کمتر راه پیدا کند. از این جهت، تربیت اطفال و ارتیاض صبیان از مهماتی است که عهده داری آن، بر ذمه پدر و مادر است، و اگر در این مرحله، سهل انگاری و فتور و سستی شود، چه بسا که طفل بیچاره را کار به رذائل بسیار کشد و منتهی به شقاوت و بدبختی ابدی او شود. تربیت یک طفل را نباید فقط یکی محسوب داشت، و همین طور سوء تربیت و سهل انگاری درباره یک طفل را نباید یکی حساب نمود. چه بسا که به تربیت یک طفل، یک جمعیت کثیر بلکه یک ملت و یک مملکت اصلاح شود، و به فساد یک نفر، یک مملکت و ملت فاسد شود.

نورانیت یک نفر مثل فیلسوف بزرگ اسلامی خواجه نصیر المله و الدین (رضوان الله علیه) و علامه بزرگوار حلی (قدس الله نفسه) یک مملکت و ملت را نورانی کرده و تا ابد آن نورانیت باقی است، و ظلمتها و شقاوتهای مثل معاویه بن ابی سفیان (۳۳۵) و ائمه جور مثل او، هزاران سال بذر شقاوت و خسران ملتها و مملکتهاست؛ چنانکه می بینیم. چون اطفال را حشر دائم یا غالب با پدر و مادر است، تربیتهای آنها باید عملی باشد؛ یعنی، اگر فرضاً خود پدر و مادر به اخلاق حسنه و اعمال صالحه متصف نیستند، در حضور طفل با تکلف، خود را به صلاح نمایش دهند تا آنها عملاً مرتاض و مربی شوند، و این خود، شاید مبدأ اصلاح خود پدر و مادر نیز شود؛ زیرا مجاز قنطره حقیقت و تکلف راه تخلّق است.

فساد عملی پدر و مادر از هر چیز بیشتر در اطفال سرایت کند. چه بسا که یک طفل، که

۲۳۹

عملاً در خدمت پدر و مادر بد تربیت شد، تا آخر عمر با مجاهدت و زحمت مربیان اصلاح نشود.

حسن تربیت و صلاح پدر و مادر از توفیقات قهریه و سعادات غیر اختیاریه ای است که نصیب طفل گاهی می شود؛ چنانکه فساد و سوء تربیت آنها نیز، از شقاوتات و سوء

اتفاقات قهریه‌ای است که بی اختیار نصیب انسان شود؛ چنانکه مراحل سابقه بر این مرحله نیز است که ممکن است در آن مراحل، بذر سعادت انسان و شقاوت آن کشته گردد؛ چون اختیار زن صالح خوب خوش اخلاق سعید، و اختیار غذاهای مناسب حلال که تفصیل آن محتاج به رساله جداگانه‌ای است، که امید است به توفیق حق موفّق به افراز آن شوم، و بحث مستقصای جداگانه در اطراف آن کنم با خواست خدای تعالی. پس از این مرحله، تربیتهای خارجی از معلّمان و مربّیان - غیر پدر و مادر - است که آن را نیز در اوّل امر، پدر کفیل است، و صحت و فساد در این مرحله به ذمه پدر است. البته انتخاب معلم متدین خوش عقیده خوش اخلاق، و مدرسه و معلّم خانه مناسب دینی اخلاقی مهذب، در تربیت ابتدایی طفل دخالت تامّ تمام دارد. چه بسا باشد که نقشه سعادت و شقاوت طفل در این مرحله، ریخته شود و تزریقات معلّمین، یا شفای امراض و یا سمّ قاتل است که عهده دار آن پدر است.

از این مرحله که گذشت، کم کم حد رشد و بلوغ پیش می‌آید، و استقلال فکر و نظر و ایام جوانی می‌رسد و انسان در این مرحله، خود کفیل سعادت خود و ضامن شقاوت و بدبختی خود است، و هر قدم که به ایام نونهالی و جوانی نزدیکتر است، تحصیل سعادت آسانتر و سهلتر و استقرار آن بیشتر است؛ چون صفحه نفس از نقوش خالیترو به سادگی نزدیکتر است. اگر تا این مرحله از عمر، دارای اخلاق زشت یا عادت عمل ناهنجاری باشد، چندان محکم و مستحکم نشده و به مقداری مراقبت و مواظبت می‌توان آن را تصفیه و تزکیه نمود، و ریشه اخلاق زشت را از بن کند؛ چون نهال نوری که چندان ریشه در زمین ندوانده با مختصر فشار و کمی زحمت می‌توان آن را از جای کند. ولی چون مدتی سهل انگاری شد و انسان در صدد اصلاح و قلع ماده فساد برنیامد کم کم درخت فساد برومند شده و کهن گردد، و ریشه‌های آن سخت پنجه به زمین دل، بند کند که با روزگارهای دراز و ریاضتهای بسیار نیز

انسان کمتر موفق به تصفیه آن شود، و شاید عمر مجال ندهد و روزگار مهلت ندهد که انسان اصلاح خود کند؛ چون درخت کهنی که پنجه و ریشه خود را به زمین، سخت و محکم بند نموده که با زحمت‌های بسیار و رنج‌های فراوان نتوان آن را از بیخ و بن درآورد:

درختی که اکنون گرفته است پای

به نیروی شخصی برآید ز جای

ورش همچنان روزگاری هلی

به گردونش از بیخ بر نگسلی (۳۳۶)

چه بسا باشد که یک خُلق زشتی چون بخل یا حسد مثلاً، که در جوان نارس است با کمی مراقبت و زحمت بتوان اصلاح کرد؛ بلکه مبدل به اخلاق صالحه مقابله آنها کرد، و چون مدتی غفلت شد و سهل انگاری شد، محتاج به ریاضات سخت و مجاهدات شدید طولانی باشد که ممکن است وضعیت روزگار و رسیدن اجل به انسان مجاهد نیز، مهلت اصلاح و تصفیه ندهد و با آن اخلاق ظلمانی و کدورت‌های معنوی، که مبدأ و منشأ فشارها و ظلمت‌های قبر و برزخ و قیامت است، انسان منتقل به آن عالم شود.

پس بر جوانها لازم است تا فرصت جوانی و صفای باطنی باقی و دست نخورده است، درصدد تزکیه برآیند، و ریشه‌های اخلاق فاسده و اوصاف ظلمانیه را از قلوب خود برکنند که با بودن یکی از اخلاق زشت ناهنجار، سعادت انسان در خطر عظیم است.

نیز در ایام جوانی اراده و تصمیم انسان، جوان است و محکم. از این جهت نیز، اصلاح

آسانتر است. ولی در پیری [که] اراده سست و تصمیم پیر است، چیره شدن بر قوا

مشکلتر است. ولی پیران نیز نباید از اصلاح نفس و تزکیه آن غفلت کنند و مایوس

شوند؛ زیرا باز هر چه هست تا انسان در این عالم است - که دار تبدل و تغیر است -

انسان با هر زحمت هم هست خود را می‌تواند اصلاح کند، و امراض مزمنه نفسانیه به

هر درجه هم برسد از استحکام، باز می‌توان قلع ماده نمود. هیچ مرضی از امراض

نفسانیه نیست الا آنکه آن را تا در این عالم است انسان می تواند اصلاح کند گرچه در نفس ریشه کرده باشد و ملکه شده، و مستحکم گردیده باشد. غایت امر آنکه در شدت و کثرت ریاضات نفسانیه فرق می کند، و هر چه مشکل و سخت و محتاج به مشاقّ بدنی و ریاضات روحیه باشد ارزش دارد؛ زیرا باز هر چه

۲۴۱

هست تا انسان در این نشئه است در تحت اختیار خود و با اعمال عبادی و امثال آن انجام می گیرد.

ولی خدای نخواستہ، اگر انسان با ملکات فاسده و اوصاف خبیثه به عالم دیگر منتقل شود؛ اگر نور فطرت و ایمان در باطن ذاتش محفوظ باشد نیز، اصلاح و تزکیه و تصفیه نفس از تحت اختیار او خارج شود؛ بلکه قبل از خروج روح از بدن نیز اختیار سلب شود، و طرق دیگری برای اصلاح او به کار برده شود؛ مثل سختیها و فشارهای حال احتضار و قبض روح و وحشتهای رؤیت ملائکه موکله به این عمل - که مأمورین غلاظ و شداد حقّند - و مثل ظلمتها و فشارهای قبر بلکه عذابهای گوناگون قبر که از عوالم غیبیه است؛ چنانکه در روایت است از حضرت رسول صلی الله علیه و آله که: «قبر یا باغی از باغستانهای بهشت و یا گودالی از گودالهای جهنم است» (۳۳۷). در روایت است از حضرت صادق که:

مسلط می شود بر کافر در قبرش نود و نه اژدها که اگر یکی از آنها نفخه کند به زمین، هرگز درختی از زمین روییده نشود. (۳۳۸)

اهل معرفت گویند که این موزیات که بر انسان در قبر مسلط شود، ظهور ملکوت اخلاق ذمیمه است. (۳۳۹) و این اخلاق ذمیمه هم در این عالم نیز انسان را فشار دهد و اذیت کند؛ لکن چون نفس در غلاف طبیعت است به واسطه غلبه خدر طبیعت بر آن، از ملکوت خود غافل است، و قدرت تامّه ملکوتیه نیز در آن ظاهر نشده است. از این جهت، از انواع موزیات موجوده در باطن نفس غافل و احساس آنها را نکند.

چون نشئه ملک به ملکوت عالم قبر و برزخ تبدیل شد، بساط ظاهر برچیده شود، و صفحه باطن ظاهر شود، و غیب نفس شهادت شود، و ملکات باطنه محسوس و ظاهر گردد، و به صورتهای مناسبه جلوه کند، و انسان خود را مبتلا و محصور در انواع بلیات و موزیات بیند، و انواع ظلمتها و کدورتها و وحشتها به او احاطه کند.

۲۴۲

اگر به این فشارها و زحمت و ذلت و عذابهای برزخی و قبری رفع کدورتهای نفسانی شد و اجانب و غرائب فطرت زایل شد در قیامت به سعادت رسد، و در ظلّ عنایات شافعان علیهم السلام به مقام کریم موعود خود رسد. اگر خدای نخواستہ ریشه اخلاق فاسده و ظلمات و کدورتهای نفسانیه بکلی زایل نشد، در احوال و عذابهای روز قیامت و مواقف پنجاه گانه (۳۴۰) آن واقع شود، و در تحت فشارها و عذابهای بیشتری واقع گردد، تا بلکه امر به عذاب سخت جهنم منتهی نشود. اگر در این مواقع هولناک نیز نور فطرت غلبه نکرد، کار منتهی به جهنم شود؛ چنانکه گفته‌اند: «آخِرُ الدَّوَاءِ الْکُیُّ» (۳۴۱).

مقصد ۶ رضا و ضد آن: سخط

فصل اوّل: [مقصود از رضا و سخط]

رضا عبارت است از: خشنودی بنده از حق (تعالی شأنه) و اراده او و مقدرات او. پس چنین بنده‌ای آنچه از حق تعالی بیند و آنچه از ذات مقدّسش نسبت به او صادر شود، به نظر خشنودی و رضایت به او نظر کند، و از حق تعالی و افعال او راضی و خشنود می‌باشد، و او غیر او و آنچه به او متعلق است متنفر و ساخط باشد. اما صاحب فطرت محجوبه، چون کمال را در امور دیگر تشخیص داده، رضایت و خشنودی و فرح و دل بستگی او به آن مأمور است و به اندازه احتجاب از حق از حق تعالی و افعال او ساخط و غیر راضی است و چون محبوبش، دنیا و آمال نفسانیه داتره

است، اگر خللی به آنها وارد شود، به حسب جبلت و فطرت، از آن کس که این خلل را وارد کرده سخپناک و به او بدبین شود، گرچه به زبان نیاورد.

شیخ بزرگوار ما، جناب عارف بالله، شیخ محمد علی شاه آبادی (ادام الله ظلّه علی رؤوس مریدیه) می فرمود:

مَحَبَّتْ زیاد به دنیا سبب آن شود که در وقت خروج از دنیا که انسان دید به عیان که

حق

۲۴۳

تعالی و ملائکه و سدّنه او، محبوب او را از او می گیرند، و او را از محبوبش جدا کنند، بالجبلّه و الفطره غضبناک به آنها شود، و با عداوت حق تعالی و ملائکه مقدّسه او از دنیا بیرون رود.

قریب به این معنی در حدیث شریف کافی هست، (۳۴۲) و ما در شرح اربعین این حدیث شریف را حدیث بیست و هشتم قرار داده، شرح نمودیم. (۳۴۳)
بالجمله، سخط و غضب بر حق تعالی و افعال او از جنود ابلیس و جهل است. اَعَاذَنَا اللهُ منه.

فصل دوم: مراتب رضا

برای رضا و دیگر کمالات نفسانیه، مراتب متکثره و درجات متشکته است، و ما بعضی مراتب را مذکور می داریم:

درجه اوّل، رضای بالله است رَبّاً؛ یعنی، رضا به مقام ربوبیت حق است و آن به این است که عبد سالک، خود را در تحت ربوبیت حق - تعالی شانه - قرار دهد، و از سلطنت شیطانیه، خود را خارج کند، و به این ربوبیه الله تعالی راضی و خشنود باشد. معلوم است مادامی که شیطان تصرف در بنده دارد، چه در قلب او و چه در نفس او و چه در ملک بدن او، از تحت ربوبیت و تربیت الهیه خارج است، و «رَضِيتُ بِاللّهِ رَبّاً» (۳۴۴) نتواند

گفت.

پس اوّل مرتبه رضا آن است که پس از دخول در تحت ربوبیّه الله، از این تربیت الهیه خشنود باشد و علامت آن، آن است که علاوه بر آنکه مشقّت تکلیف برداشته شود، از اوامر الهیه خشنود و حرمّ باشد، و آن را به جان و دل استقبال کند، و منهیات شرعیه پیش او مبعوض باشد، و دلخوش باشد به مقام بندگی خود و مولایی حق.

اگر کسی در تحت تربیت حق تعالی در این عالم نرود، و خود را تسلیم به مقام ربوبیت نکند و سلطنت الهیه را در قلب و سایر اعضای مملکت خود جایگزین نکند، و از

تصرفات

۲۴۴

شیطانی، خود را تطهیر نکند، معلوم نیست در عالم قبر و برزخ بتواند گفت: الله (جَلَّ جَلَالُهُ) رَبِّي؛ چنانکه [دعوی] «رَضِيْتُ بِالْإِسْلَامِ دِينًا وَ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ نَبِيًّا وَ رَسُولًا وَ بِالْقُرْآنِ كِتَابًا وَ بِعَلِيِّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَوْلَادِهِ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَيْمَةً» (۳۴۵) [در زمره] دعویهایی است که اگر خدای نخواست، مشفوع به واقع نباشد از شئون نفاق و دروغ محسوب شود.

آن کس که در تحت قواعد دینی اسلامی واقع نشود، و خشنود به آن قواعد، و حرمّ و فرحناک از احکام اسلامی نباشد - گرچه به ضرر او و عائله او باشد - او نتواند چنین ادعایی کند.

کسی که - نعوذ بالله - به یکی از احکام اسلامی در باطن قلب اعتراضی دارد، یا کدورتی از یکی از احکام اسلامی در دل دارد، یا بخواهد که یکی از احکام غیر از اینکه هست باشد، یا بگوید که کاش این حکم کذایی این طور بود نه آن طور! این راضی به دین اسلام نیست، و نتواند این دعوی کاذب را بکند، همین طور قیاس سایر مراحل.

پس رضایت و خشنودی از نبوت و امامت به مجرد این نشود که ما به چنین پیشوایان و

هادیان راه سعادت‌تی خوشنود باشیم، ولی به طرق سعادت و کمال انسانی‌تی که هدایت نمودند ما را عمل نکنیم، روح این دعوی رضایت، استهزا است. عزیزا! دعوی مقامات و مدارج کردن سهل است. چه بسا باشد که بر خود انسان نیز، مطلب مشته شود و خودش نیز نداند که مرد میدان این دعوی نیست، ولی اتّصاف به حقایق و وصول به مقامات با این دعویها نشود، خصوصاً مقام رضا که از اشقّ مقامات است.

درجه دوم: رضا به قضا و قدر حق است؛ یعنی، خوشنودی از پیش آمده‌های گوارا و ناگوار، و فرحناکی از آنچه حق تعالی برای او مرحمت فرموده - چه از بلیات و امراض و فقدان احبّه باشد، و چه از مقابلات آنها - و پیش او بلیات و امراض و امثال آن با مقابلاتش یکسان باشد در اینکه هر دو را عطیه حق تعالی شمارد، و به آن راضی و خوشنود باشد.

حصول این مقام نشود مگر با معرفت به مقام رأفت و رحمت حق تعالی به عبد، و ایمان به اینکه آنچه حق تعالی مرحمت فرماید در این عالم برای تربیت بندگان و حصول کمالات

۲۴۵

نفسانیه آنهاست. چه بسا که انسان به واسطه فقر و تهی دستی به مقام کمال ذاتی خود برسد، و چه بسا که به واسطه مرض و ناتوانی به سعادت جاویدانی رسد. اینها در صورتی است که بنده در اوائل مقامات سلوک باشد، و الا اگر تحصیل مقام محبّت و جذبه کرده باشد و از کأس عشق جرعه‌ای نوشیده باشد، آنچه از محبوبش برسد محبوب اوست.

زهر از قِبَل تو نوش دارو

فحش از دهن تو طیبات است (۳۴۶)

این مقام، یعنی مقام محبّت و جذبه را باید اوائل درجه ثالثه رضا دانست و از آن تعبیر

کنند به «رضی برضی الله» (۳۴۷) که عبد از خود خشنودی ندارد، و رضایت او تابع رضایت حق است؛ چنانکه اراده او به اراده اوست. چنانکه در حدیث شریف است؛ «رَضِيَ اللهُ رِضَانَا أَهْلَ الْبَيْتِ» (۳۴۸).

فصل سوم: [مبادی مقام رضا]

چون مبدأ رضا از حق تعالی معرفت عبد است به جمیل بودن افعال حق تعالی، از این جهت، ما مقام جمال حق را ذاتاً و صفتاً و فعلاً بیان کنیم، و مراتب معرفت عبد را در این مقام ذکر کنیم.

اول مرتبه‌ای که برای عبد حاصل شود علم به جمیل بودن حق است - به حسب برهان حکمی - و این مقام گرچه مفتاح ابواب معارف است به حسب نوع و متعارف - و اگر کسی به مقامات عالیه عرفان از غیر این طریق برسد، از نوادر است و میزان در نوعیت نیست.

از این علم برهانی که حظّ عقل است اخلاق نفسانیه - که از توابع معارف است - حاصل نشود، و لهذا چه بسا حکماء بزرگ مرتبه در علم بحثی، که دارای مقام رضا و تسلیم و دیگر مقامات روحیه و اخلاق نفسانیه و معارف الهیه نیستند، در همان حجب علمیه تا ابد باقی مانند.

مرتبه دوم آن است که همین مرتبه [را] که جمال حق و جمیل بودن اوصاف و افعال

۲۴۶

اوست به قلب برساند، به طوری که قلب ایمان آورد به جمیل بودن حق و آن، به آن است که با شدت تذکر از نعم الهیه و آثار جمال او قلب را خاضع کند تا کم کم صفت جمال حق را دل قبول کند، و این مقام ایمان است. چون بنده به این مقام رسید و دل او ایمان به این حقیقت آورد، از حقیقت نوریه رضایت و خوش بینی و خشنودی در دل او جلوه‌ای واقع شود، و این اول مرتبه رضاست و قبل از این، از آن اثری نیست. لهذا در

روایات شریفه، رضا یکی از ارکان ایمان است:

قال أمير المؤمنين عليه السلام:

الإيمانُ أَرْبَعَةٌ أركانُ: الرِّضَى بِقِضَاءِ اللَّهِ وَالتَّوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ؛ وَتَفْوِضُ الْأَمْرِ إِلَى اللَّهِ، وَالتَّسْلِيمُ لِأَمْرِ اللَّهِ. (۳۴۹)

مرتبۀ سوم آن است که عبد سالک به درجۀ اطمینان رسد - و اطمینان کمال این است - و چون طمانینۀ نفس حاصل شد به مقام جمیلت حق، مرتبۀ رضا کاملتر گردد. شاید اشاره به این معنی باشد آیه مبارکہ سورہ الفجر «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً» (۳۵۰).

رجوع به سوی رب [را] که از مقامات کامله اهل اخلاص است برای صاحبان نفس مطمئنۀ که راضی و مرضی هستند، قرار داده و قطع طمع متسخط فرموده. مرتبۀ چهارم، مقام مشاهده است و آن برای اهل معرفت و اصحاب قلوب است که شطرب قلب خود را از عالم ظلمت منصرف نمودند، و خانۀ دل را از غبار اغبار جاروب کردند. پس حق تعالی به جلوه‌های مناسبۀ دل آنها را به خود خوش، و از دیگران منصرف فرماید.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِنَّ أَعْلَمَ النَّاسِ بِاللَّهِ أَرْضَاهُمْ بِقِضَاءِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ». (۳۵۱)

فصل چهارم: [ابتلاء مؤمنین]

چنانکہ رضا از جنود عقل و رحمان است، سخط از جنود جهل و ابلیس، و از نقصان

۲۴۷

معرفت به مقام ربوبیت و جهل به عزّ شامخ حضرت حقّ (جلّ و علا) است و این از ثمره خبیثه حبّ نفس و حبّ دنیا است کہ چشم و گوش انسان را جز از شهوات و آمال دنیاوی کور کند، و به واسطه احتجاب از مقامات روحانیه و مدارج اهل معرفت و

معارج اصحاب قلوب از ابتلائات - که مُصلِح نفوس و مُربّی قلوب است - روگردان شود، و از اقبال دنیا که بدترین افتنان و ابتلاست، راضی و فرحناک شود.

ما بعضی از روایات شریفه را در این باب ذکر کنیم، شاید از برکت کلمات اصحاب وحی و تنزیل، قلوب قاسیه را نرمی حاصل شود، و نفوس غافله را تیقّظی رخ دهد. ما در اربعین گرچه شرح طولانی در باب ابتلاء مؤمنین و نکته آن دادیم؛ ولی اینجا نیز برای مزید فایده و عدم حواله، مختصری مذکور می‌داریم:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ:

-إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ بَلَاءَ الْأَنْبِيَاءِ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَلِأَمْثَلٍ.

-إِنَّ عَظِيمَ الْأَجْرِ لَمَعَ عَظِيمِ الْبَلَاءِ وَ مَا أَحَبَّ اللَّهُ قَوْمًا إِلَّا ابْتَلَاهُمْ.

-إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِبَادًا فِي الْأَرْضِ مِنْ خَالِصِ عِبَادِهِ، مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ تُخْفَةُ إِلَى الْأَرْضِ

إِلَّا صَرَفَهَا عَنْهُمْ إِلَى غَيْرِهِمْ، وَلَا بَلِيَّةَ إِلَّا صَرَفَهَا إِلَيْهِمْ. (۳۵۲)

احادیث در این باب بسیار است که خداوند (تبارک و تعالی) به واسطه محبت و عنایتی

که به اولیا و مؤمنین دارد آنها را مبتلا فرماید در دنیا. (۳۵۳)

عمده سرّ آن، آن است که اگر آنها را در ناز و نعمت قرار دهد به حسب نوع، رکون به

دنیا پیدا کنند، و از لذّات و شهوات دنیا در ملکوت قلب آنها آثاری واقع شود که علاقه

آنها را به دنیا زیاد کند، و از حق تعالی و دار کرامت او و از ملکوت نفس و اصلاح

امراض آن غافل شوند، و از کسب فضایل بازمانند.

بالجمله، اگر کسی دقت در حال نوع اغنیا کند، می‌یابد که غنا و ثروت و صحت و

سلامت و امنیت، اگر در انسان جمع شد، کم دلی است که بتواند خود را از فسادها و

امراض نفسانیه حفظ، و از سرکشی نفس خودداری کند. شاید برای همین نکته جابر بن

عبدالله قدس سره به حضرت

صحت بیشتر دوست دارم». چون از خود اطمینان نداشت که بتواند خود را آن طور که می‌خواهد با رفاهیت و سلامت حفظ کند، و از سرکشی نفس مطمئن نبود. ولی حضرت باقر (سلام الله علیه) چون مقامش فوق عقول بشر است به مناسبت افق جابر و به واسطه تعلیم او و دستگیری او در سلوک الی الله، مقام رضا را اظهار فرمود، و از مَحَبَّت الهیه جذوه‌ای ابراز فرمود که: «ما هر چه از دوست می‌رسد آن را دوست داریم» (۳۵۴). بلیات و امراض و مقابلات آن در سنت عاشقان و مذهب محبان یکسان است. آری، اولیای حق، بلیات را تحفه‌های آسمانی می‌دانند، و شدت و مضیقه را عنایات ربانی می‌بینند. آنها به حق خوشند، جز حق نخواهند و به ذات مقدس متوجهند، و غیر از او نبینند. اگر دار کرامت حق را بخواهند، از آن جهت خواهند که از حق است نه از جهت حظوظ نفسانیه. آنها راضی به قضاء الله هستند از آن جهت که مربوط به حق است.

فصل پنجم: فضیلت رضا و ذمّ سخط از طریق نقل

عن أبي عبد الله عليه السلام: «لم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لشيء قد مضى: لو كان غيره» (۳۵۵!).

وَقَدْ حُكِيَ عَنْ عَمَّارٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) أَنَّهُ قَالَ فِي صِفِّينَ:

اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنِّي لَوْ أَعْلَمْتُ أَنَّ رِضَاكَ فِي أَنْ أَقْذِفَ بِنَفْسِي هَذَا الْبَحْرَ لَفَعَلْتُ. اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنِّي لَوْ أَعْلَمْتُ أَنَّ رِضَاكَ فِي أَنْ أَضَعَ ظُبَّةَ سَيْفِي فِي بَطْنِي ثُمَّ أَنْحَنِي عَلَيْهِ حَتَّى يَخْرُجَ مِنْ ظَهْرِي لَفَعَلْتُ. اللَّهُمَّ إِنِّي أَعْلَمُ مِمَّا عَلَّمْتَنِي أَنِّي لَا أَعْمَلُ عَمَلًا الْيَوْمَ هَذَا هُوَ أَرْضَى لَكَ مِنْ جِهَادِ هَؤُلَاءِ الْفَاسِقِينَ. (۳۵۶)

این مقام، مقام تحصیل رضای حق است، و در حدیث است که:

حضرت موسی (علی نبینا و آله و علیه السلام) عرض کرد به خدای تعالی که: به من ارائه بده محبوبترین مخلوق خود را و عابدترین بندگان خود را. خداوند امرش فرمود

که به سوی قریه‌ای رود که در ساحل دریاست، که در آن مکان که اسم برده شد، او را می‌یابد.

چون به آن مکان رسید، برخورد به یک مرد زمینگیر دارای جذام و برصی که تسبیح می‌کرد خدای تعالی را. حضرت موسی به جبرئیل گفت: کجاست آن مردی که از خداوند سؤال کردم به من ارائه دهد؟ جبرئیل گفت: یا کلیم الله! آن مرد همین است. فرمود: ای جبرئیل، من دوست داشتم که او را بینم در صورتی که بسیار روزه و نماز به جا آورد. جبرئیل گفت: این شخص محبوبتر است پیش خدا و عابدتر است از بسیار روزه گیر و نماز کن. اکنون امر نمودم که چشمان او کور شود، گوش کن چه می‌گوید! پس جبرئیل اشاره فرمود به چشمهای او، پس فرو ریخت چشمان او به رخسارش.

چون چنین شد، گفت: خداوندا! مرا برخوردار فرمودی از چشمان تا هر وقت خواستی، و مسلوب فرمودی از من آنها را هر وقت خواستی، و باقی گذاشتی برای من در خودت طول امل، یا بارُّ یا وَصُولُ!

موسی علیه السلام به او فرمود: ای بنده خدا، من مردی هستم که دعایم اجابت می‌شود. اگر دوست داشته باشی دعا کنم خداوند اعضای تو را به تو رد فرماید، و علت‌های تو را شفا مرحمت کند. گفت: هیچ یک از اینان را که گفتم نمی‌خواهم. آنچه خداوند بخواهد، برای من، پیش من محبوبتر است از آنچه خودم برای خودم می‌خواهم. پس موسی علیه السلام فرمود: شنیدم می‌گفتی به حق تعالی «یا بارُّ یا وَصُولُ». این «بر» و «وصله» چیست؟ گفت: در این شهر کسی نیست که او را بشناسد یا عبادت کند غیر از من. موسی تعجب فرمود و گفت: این شخص عابدترین اهل دنیا است. (۳۵۷)

آری، آنان که از جدوه مَحَبَّت الهی بهره دارند، و از نور معارف قلبشان متنور است، همیشه با حق دلخوش و با رضای او مأنوسند. آنها مثل ما در ظلمت دنیا فرو نرفتند، و از

لذّات و شهوات دار فانی منفعّل نشدند. آنها از دیگران دل خود را بسته و چشم خود را پوشیده‌اند.

عزیزا! خدای تعالی قضای خود را اجرا خواهد فرمود؛ چه ما سخطناک باشیم به آن یا خوش بین و خشنود، تقدیرات الهیه بسته به خشنودی و سخط ما نیست. آنچه برای ما می‌ماند از سخطناکی و غضب، نقص مقام و سلب درجات و سقوط از نظر اولیا و ملکوتیین

۲۵۰

و سلب ایمان از قلوب است؛ چنانکه در روایات است) ۳۵۸)

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

أَحَقُّ خَلْقِ اللَّهِ أَنْ يَسَلَّمَ لِمَا قَضَى اللَّهُ (عَزَّوَجَلَّ) مَنْ عَرَفَ اللَّهَ تَعَالَى، وَ مَنْ رَضِيَ بِالْقَضَاءِ، أَتَى عَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَ عَظَّمَ اللَّهُ أَجْرَهُ، وَ مَنْ سَخِطَ الْقَضَاءَ، مَضَى عَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَ أَحْبَطَ اللَّهُ أَجْرَهُ) ۳۵۹)

مقصد ۷ شکر و ضد آن: کفران

شکر عبارت است از: قدردانی نعمتهای منعم، و این معنی در مملکت قلب به طوری ظاهر شود، و در زبان به طوری، و در جوارح به طوری، و این قدردانی متقوم است به معرفت منعم و نعمت او، چنانکه معلوم شود.

مراتب شکر، به حسب مراتب معرفت منعم و معرفت نعم، و نیز به حسب اختلاف مراتب کمال انسانی مختلف شود. پس فرق بسیار است بین آنکه در حدود حیوانیت و مدارج آن قدم زند، و جز نعمتهای حیوانی - که عبارت از قضای شهوات و رسیدن به مآرب حیوانی است - چیز دیگر نیافته، و خود را دلخوش نموده به منزل حیوانیت و مشتیهات حیوانیه - که عبارت از مأکول و ملبوس و منکوح حیوانی است - و جز افق طبیعت و دنیا از مراتب دیگر وجود و مقامات و مدارج کمال اطلاعی ندارد و راهی به

عوامل غیبیه و مجرد نیافته است، با آن کس که از این حجاب بیرون رفته، و به منازل دیگر قدم نهاده، و از طلیعه عالم غیب در قلب او جلوه‌ای حاصل شده. نیز فرق بسیار است بین آنها که اسباب ظاهریه و باطنیه را مستقل دانند، با آنها که از روابط بین حق و خلق با خبر و بدو و ختم مراتب وجود را به حق ارجاع کنند، و جلوه مسبب اسباب را از ورای حجب و استار نورانیه و ظلمانیه به نورانیت قلبیه دریابند. پس اگر آن نعمت، از قبیل نعم ظاهری باشد، شکری و اگر از نعمتهای باطنی باشد، شکری دارد. اگر از قبیل معارف و علوم حقیقیه باشد، شکری دارد، و چون این نحو نعم برای کمی از

۲۵۱

بندگان خلص حاصل شود، قیام به وظیفه شکر و ثنای معبود برای کمی از خلص اولیا میسر گردد: «وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِ الشَّكُورِ» (۳۶۰).

از فطریاتی که در فطرت همه عائله بشری به قلم قدرت حق ثبت، و همه با هم در آن موافق و مشترکند، تعظیم منعم و ثنای اوست، و هر کس به فطرت مخلائی خود رجوع کند، در می‌یابد که تعظیم و مَحَبَّت منعم در کتاب ذاتش ثابت و ثبت است. تمام ثناها و تعظیمهایی که اهل دنیا از صاحبان نعمت و موالیان دنیاوی خود کنند، به همین فطرت الهیه است. تمام تعظیمها و آئینه که متعلمان از دانشمندان و معلمان کنند نیز از این فطرت است.

اگر کسی کفران نعمتی کند یا ترک ثنای منعمی نماید، با تکلف و برخلاف فطرت الهیه است، و خروج از غریزه و طبیعت انسانیت است. لهذا به حسب فطرت، کفران نعمت را نوع بشر تکذیب و تعیب کنند، و از غریزه ذاتیه انسانیه خارج شمارند. اینها که مذکور شد، راجع به شکر منعم مطلق - حقیقی و مجازی - بود، ولی باید دانست آنچه از فطریات سلیمه است، شکرگزاری و ثناجویی از ذات مقدس منعم علی الاطلاق است که بسط بساط رحمتش در سر تا سر دارِ تحقق پهن گردیده، و تمام

ذرات کائنات از خوان نعمت و ظلّ رزّاقیت ذات مقدّسش برخوردارند و چون ذات مقدّسش کامل مطلق و کمال مطلق است و لازمه کمال مطلق، رحمت مطلقه و رزّاقیت علی الاطلاق است، دیگر موجودات و نعمتهای آنها ظلّ رحمت او و جلوه رزّاقیت اویند، و هیچ موجودی را از خود کمال و جمال و نعمت و رزّاقیتی - ازلاً و ابداً - نیست.

هر کس نیز به صورت، دارای نعمت و کمالی است، در حقیقت، مرآت رزّاقیت و آیینه کمال آن ذات مقدّس است؛ چنانکه از کریمه شریفه: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ» (۳۶۱) که حصر رزّاقیت به حق تعالی فرموده، این معنی به طور اکمل مستفاد شود. دقیقتر از این، استفاده شدن این گونه مطالب است، از مفتاح کتاب شریف الهی که فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (۳۶۲) که تمام

۲۵۲

محامد و جمیع آئینه را منحصر به ذات مقدّس فرماید.

بالجمله، فطرت سلیمه که محتجب به تحت استار تعینات خلقیه نشده، و امانت را چنانکه هست به صاحبش مردود نموده، در هر نعمتی شکر حق کند؛ بلکه نزد فطرت غیر محجوبه، هر شکری از هر شاکری و هر حمد و ثنایی از هر حامد و ثناجویی - به هر عنوان و برای هر کس و هر نعمت باشد - به غیر ذات مقدّس حق (جلّ و علا) راجع نشود، گرچه خود محجوبین گمان کنند مدح غیر او کنند و ثنای غیر او نمایند. از این جهت توان گفت: بعثت انبیا برای رفع این حجاب و برچیده شدن استار از جلوه جمال ازلی (جلّت عظمته) است و شاید کریمه شریفه: «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (۳۶۳) و امثال آن (۳۶۴) اشاره به همین دقیقه باشد؛ لکن انسان بیچاره کفران نعم الهیه کند، و هر نعمتی را به موجودی نسبت دهد، و چشم امیدش دائماً به اهل دنیا باز، و دست طمعش به فقرایی که چون خودش فقر در ناصیه همه ثبت است، دراز است.

ای بیچاره انسانِ محجوب که عمری در نعمتهای بی منتهای حق غوطه خوردی، و از رحمتهای بی کرانش برخوردار گشتی، و ولی نعمتِ خود را نشناخته، کورکورانه از دیگران ستایش کردی، و به ناکسان کرنش نمودی! آری، شکر مخلوق از وظایف حتمیه است، چنانکه فرموده‌اند: «مَنْ لَمْ يَشْكُرِ الْمَخْلُوقَ لَمْ يَشْكُرِ الْخَالِقَ» (۳۶۵) لکن از آن جهت که آنها را خداوند و سائل بسط نعمت و رحمت مقرر فرموده؛ نه آنکه با شکر آنها از خالق و رازق حقیقی محجوب گردی؛ چه این عین کفران نعمتِ ولی نعم است. و قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

الطَّاعِمُ الشَّاكِرُ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ كَأَجْرِ الصَّائِمِ الْمُحْتَسِبِ وَالْمُعَافَى الشَّاكِرُ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ كَأَجْرِ الْمُبْتَلَى الصَّابِرِ وَالْمُعْطَى الشَّاكِرُ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ الْمَخْرُومِ الْقَانِعِ. (۳۶۶)
وَعَنْ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ: «مَا كَانَ اللَّهُ لِيَفْتَحَ عَلَيَّ عَبْدٍ بَابَ الشُّكْرِ وَيَغْلِقَ عَلَيْهِ بَابَ الزِّيَادَةِ.» (۳۶۷)

۲۵۳

در قرآن شریف نیز فرماید: «وَلَكِنَّ شُكْرَكُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» (۳۶۸). از این حدیث معلوم شود که باب شکر را نیز حق تعالی خود به روی بندگان باز کند، پس برای این فتح باب شکر، شکری لازم است، و آن شکر خود نعمتی است. بلکه چنانکه واضح است، خود شکر و لسان و قلب و عقل و وجود شاگرد از نعم الهیه است، و حق شکر او را احدی نتواند از عهده برآید.

از دست و زبان که برآید

کز عهده شکرش به درآید (۳۶۹)

قال الباقر عليه السلام:

مَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ عَبْدٍ نِعْمَةً فَشَكَرَهَا بِقَلْبِهِ، إِلَّا اسْتَوْجَبَ الْمَزِيدَ قَبْلَ أَنْ يَظْهَرَ شُكْرُهُ عَلَيَّ لِسَانِهِ. (۳۷۰)

از این حدیث معلوم شود که شکر از وظایف قلب است قبل از آنکه در لسان جاری

شود، چنانکه در احادیث اشاره به آن بسیار است. قال أبو عبد الله عليه السلام: «مَنْ قَصُرَتْ يَدُهُ بِالْمُكَافَأَةِ فَلْيَطِلْ لِسَانَهُ بِالشُّكْرِ». (۳۷۱)

و قال: «مِنْ حَقِّ الشُّكْرِ لِلَّهِ أَنْ تَشْكُرَ مَنْ أُجْرِيَ تِلْكَ النِّعْمَةُ عَلَى يَدِهِ». (۳۷۲)

از این حدیث ظاهر شود که شکر مخلوق شکر بر آن است که مجرای نعمت الهی است، و الا اگر کسی از ولی نعمت غفلت کند و به نظر استقلال شکر مخلوق کند، از کافران نعمت الهی است و این مطلب محتاج به بیان و استشهاد نیست.

عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ:

يُوتَى الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُوقَفُ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ (عَزَّ وَجَلَّ) فَيَأْمُرُ بِهِ إِلَى النَّارِ، فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ أَمَرْتَنِي إِلَى النَّارِ وَ قَدْ قَرَأْتُ الْقُرْآنَ؟! فَيَقُولُ اللَّهُ: أَيُّ عَبْدِي إِنِّي قَدْ أَنْعَمْتُ عَلَيْكَ وَ لَمْ تَشْكُرْ نِعْمَتِي. فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ بِكَذَا، وَأَنْعَمْتَ عَلَيَّ بِكَذَا وَ شَكَرْتُكَ بِكَذَا، فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: صَدَقْتَ عَبْدِي وَ شَكَرْتُكَ بِكَذَا، فَلَا يَزَالُ يَخْصِي النِّعْمَةَ وَ يَعِدُّ الشُّكْرَ. فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: صَدَقْتَ عَبْدِي

۲۵۴

إِلَّا أَنَّكَ لَمْ تَشْكُرْ مَنْ أُجْرِيَتْ لَكَ النِّعْمَةُ عَلَى يَدَيْهِ، وَإِنِّي قَدْ آلَيْتُ عَلَى نَفْسِي أَنْ لَا

أَقْبَلَ شُكْرَ عَبْدٍ لِنِعْمَةٍ أَنْعَمْتُهَا عَلَيْهِ حَتَّى يَشْكُرَ مَنْ سَاقَهَا مِنْ خَلْقِي إِلَيْهِ. (۳۷۳)

احادیث شریفه در این باب بیش از آن است که در این اوراق گنجد. (۳۷۴)

مقصد ۸ طمع و ضد آن: یأس

ممکن است بین رجا و طمع فرق گذاشت، به اینکه رجا امید به رحمت است با عمل، و طمع امید است با نداشتن عمل یا عدم رؤیت عمل.

گر چه طمع بدون عمل بعید است از جنود عقل به شمار رود؛ زیرا از آن در روایات شریفه ذم شده است (۳۷۵)، پس امید، بدون رؤیت عمل شاید باشد، و این از مقامات عارفین بالله است که خود و عمل خود را ترک گفته، و از سر منزل هستی خویش و بیت انانیت هجرت کردند، و قدم بر فرق ملک هستی نهادند، و چشم آنها به سوی

دوست باز و از خود و اعمال خود کور است، و با این وصف جلوه رحمت حق قلب آنان را زندگی بخشوده و دست طمعشان با شکستن پای سیر و سلوک به سوی حق و رحمت او دراز است.

بنابر این، یأسِ مقابل این طمع، اعم از قنوط است؛ زیرا مقابل اخص، اعم است و آن عبارت است از ناامیدی از رحمت، اعم از آنکه اهل طاعت نباشد، یا باشد و رؤیت طاعت خود کند، و به عمل خود امید داشته باشد که این نیز در مسلک اهل معرفت، یأس از رحمت و تحدید سعه آن است.

اما بودن طمع به آن معنی که معلوم شد، از جنود عقل و موافق مقتضیات فطرت، و مقابل آن از جنود جهل و ضد مقتضای فطرت، نیز واضح است؛ زیرا ترک رؤیت عمل و توجه به سعه رحمت همان فطرت عشق به کمال و تنفر از نقص است، یا لازمه آن است که در کتاب ذات عائله بشری ثبت و به ید قدرت «فَطَرَتَ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلِيَّهَا» (۳۷۶) مکتوب است،

۲۵۵

چنانکه توجه به خود و اقبال به انانیت و شعب آن - که رؤیت عمل نیز از آن است - از خطاهای جاهلانه فطرت محجوبه است که خودبین و خودخواه و خودپسند و خودرأی است. از رجوع به باب رجا و قنوط (۳۷۷)، مباحث دیگر که راجع به این باب است، روشن شود.

فرق دیگر بین رجا و طمع آن است که مراد از طمع امید به مغفرت معاصی یا غفران مطلق نقایص باشد، چنانکه خدای تعالی از قول حضرت خلیل الرحمن نقل فرماید: «وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ» (۳۷۸) و رجا امیدواری به ثواب الله و چشم داشت به رحمت واسعه باشد. و ممکن است، به عکس این باشد. پس ضد آنها نیز به حسب مقابله فرق می کند.

در هر صورت، رجا و طمع به ذات مقدس و انقطاع از خلق و پیوند به حق از لوازم

فطرت مخموره و مورد مدح ذات مقدس حق و حضرات معصومین علیهم السلام است. قال الله تعالى: «وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» (۳۷۹) و در وصف مؤمنین فرماید: «تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (۳۸۰).

همان طور که رجا به حق تعالی و طمع به رحمت واسعه و سرچشمه فیض آن ذات مقدس از شعب توحید است، و قطع طمع از دیگر موجودات و چشم پوشی از دست مردم نیز از لوازم فطره الله است، همان طور طمع به غیر حق و امیدواری به مخلوق از شعب شرک و از وساوس ابلیس و بر خلاف فطرت و از لوازم احتجاب است. حضرت سجّاد علیه السلام فرمود: «دیدم که تمام خیر مجتمع است در بریدن طمع از آنچه در دست مردم است». (۳۸۱) حضرت امیر (سلام الله علیه) فرمود: «اگر دوست داشته باشی که جمع کنی خیر دنیا و آخرت را، پس قطع کن طمع خود را از آنچه در دست مردم است». (۳۸۲)

۲۵۶

وَعَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ:
 أَتَى رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقَالَ: عَلَّمَنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ شَيْئًا. فَقَالَ: «عَلَيْكَ بِالْيَأْسِ مِمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ، فَإِنَّهُ الْغِنَى الْحَاضِرُ». قَالَ: زِدْنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: «إِيَّاكَ وَ الطَّمَعَ فَإِنَّهُ الْفَقْرُ الْحَاضِرُ». (۳۸۳)
 وَ سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا ثَبَاتُ الْإِيمَانِ؟ قَالَ: «الْوَرَعُ». فَقِيلَ: مَا زَوَالُهُ؟ قَالَ: «الطَّمَعُ». (۳۸۴) وَ عَنْ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ: «أَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطَامِعِ». (۳۸۵) وَ رَوَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (۳۸۶). قَالَ:

هُوَ قَوْلُ الرَّجُلِ: لَوْلَا فَلَانٌ لَهَلَكْتُ، وَ لَوْلَا فَلَانٌ مَا أَصِبتُ كَذَا وَ كَذَا، وَ لَوْلَا فَلَانٌ لَضَاعَ عِيَالِي. أَلَا تَرَى أَنَّهُ قَدْ جَعَلَ لِلَّهِ شَرِيكًا فِي مُلْكِهِ يَرْزُقُهُ وَ يَدْفَعُ عَنْهُ؟ قُلْتُ: فَيَقُولُ مَاذَا؟

يَقُولُ: لَوْلَا أَنْ مَنْ اللَّهُ عَلَىٰ بِفُلَانٍ لَهَلَكْتُ؟ قَالَ: نَعَمْ لَا بَأْسَ بِهَذَا أَوْ نَحْوِهِ) (۳۸۷)

این حدیث شریف، از لباب معارف الهی و اصول حقایق توحید است که از معدن وحی الهی و مخزن علم ربّانی صادر شده و متکفّل توحید خاصی است که قره العین اولیاست.

این احادیث شریفه کفیل تأدیب نفوس و طریق ارتیاض قلوب است؛ چه دل بستگی به مخلوق و غفلت از حق (جلّ جلاله) از حجب غلیظه‌ای است که نور معرفت را خاموش و قلب را مکدر و ظلمانی کند، و این از بزرگترین دامهای ابلیس شقی و مکاید بزرگ نفس است. اینکه در روایات شریف است که تمام خیرات مجتمع است در قطع طمع از مردم (۳۸۸)، برای آن است که قطع طمع از مردم، راه انقطاع به حق و وصول به باب الله را باز کند، و آن مجمع همه خیرات و مرکز تمام برکات است که فطرت انسانیه مخمور بر آن و مفطور به آن است.

مقصد ۹ توکل و ضد آن: حرص

فصل اوّل: معنی توکل

برای توکل به حسب لغت و در اخبار و آثار و کلمات بزرگان، معانی متقاربه‌ای شده است که صرف وقت در بسیاری از آنها لزومی ندارد. از این جهت اشاره به بعضی از آنها می‌کنیم:

ظاهر آن است [که توکل] - چنانکه مشتقات آن دلالت بر آن دارد - به معنی واگذاری امر است به معتمدی از باب آنکه خود را در صورت دادن آن امر عاجز می‌بیند و از این باب است، و کالت و توکیل. (۳۸۹) شاید آنچه اهل لغت مثل جوهری در صحاح و دیگران گفته‌اند که: «التوکل إظهار العجز و الاعتماد علی غیرک» (۳۹۰) تفسیر به لازم باشد و ممکن است اصلش به معنی عجز باشد؛ چنانکه گویند: «رجلٌ وکلٌ - بالتحریک - و وکله مثل همزه؛ ای عاجز یکلّ امره الی غیره» (۳۹۱) و ایکال امر به غیر لازمه عجز

باشد. بعض اهل معرفت گوید: «التَّوَكَّلْ كُلَّهُ الْأَمْرُ كُلَّهُ إِلَىٰ مَالِكِهِ وَالتَّوَكَّلْ عَلَىٰ وَكَالَتِهِ» (۳۹۲)؛ و بعضی گفته‌اند: «التَّوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ: انْقِطَاعُ الْعَبْدِ إِلَيْهِ فِي جَمِيعِ مَا يَأْمَلُهُ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ». در روایات شریفه نیز راجع به توکل فرموده‌هایی است که پس از این، بعضی از آن مذکور خواهد شد.

فصل دوم: ارکان توکل

توکل حاصل نشود، مگر پس از ایمان به چهار چیز که اینها به منزله ارکان توکل هستند:

اوّل: ایمان به آنکه وکیل، عالم است به آنچه موکل به آن محتاج است، دوم: ایمان به آنکه او قادر است به رفع احتیاج موکل، سوم: [ایمان به] آنکه بخل ندارد، چهارم: [ایمان به] آنکه مَحَبَّت و رحمت به موکل دارد.

با اختلال در یکی از این امور، توکل و اعتماد به وکیل پیدا نشود؛ چه اگر احتمال دهد که

۲۵۸

وکیل جاهل به امور او باشد، و مَحَالِّ احتیاج را نداند، اعتماد به او نتواند کرد. اگر علم او را بداند، ولی احتمال دهد با کمال علم، عاجز باشد از سدّ احتیاج او، اعتماد به او نکند. اگر قدرت او را نیز معتقد باشد و احتمال بخل در او بدهد، اعتماد حاصل نشود و اگر این سه محقق باشد ولی شفقت و رحمت و مَحَبَّت او را احراز نکرده باشد، معتمد به او نشود؛ پس توکل حاصل نشود. پس پایه توکل بر این ارکان اربعه قرار داده شده و اینکه مذکور داشتیم «ایمان به این امور رکن باب توکل است» برای آن است که مجرد اعتقاد و علم را تأثیر در این باب نیست.

تفصیل این اجمال آنکه ممکن است انسان با علمِ بحثی برهانی هر یک از این ارکان را مبرهن نموده و تمام مراتب را در تحت میزان عقلی درآورده و اثبات نموده، ولی این

علم برهانی در او به هیچ وجه اثر نکند.

چه بسا فیلسوف قوی البرهانی که با علم برهانی بحثی اثبات نموده احاطه علمی حق تعالی را به جمیع ذرات وجود، و تمام نشئات غیب و شهادت را در محضر حق تعالی می داند، و احاطه قیومی ذات مقدس را با براهین متقنه قطعیه ثابت می نماید، ولی این علم قطعی در او اثر نمی کند، به طوری که اگر در خلوتی مثلاً به معصیتی اشتغال داشته باشد، با آمدن طفل ممیزی حیا نموده و از عمل قبیح منصرف می شود، و علمش به حضور حق، بلکه حضور ملائکه الله، بلکه احاطه اولیاء کمل - که همه در تحت میزان برهانی علمی است - برای او حیا از محضر این مقدسین نمی آورد، و او را از قبایح اعمال منصرف نمی کند، با آنکه حفظ محضر و احترام حاضر و احترام عظیم و احترام منعم و احترام کامل همه از فطریات عائله انسانی است. این نیست جز آنکه علوم رسمیه برهانی از حظوظ عقل هستند، و از آنها کیفیت و حالی حاصل نشود. (۳۹۳)

همین طور، چه بسا حکیم عظیم الشانی طلب حاجات از مخلوق ضعیف فقیر، و دست حاجت به پیشگاه دیگران دراز کند. این نیست جز آنکه ادراک عقلی و علم برهانی را در احوال قلوب تأثیری نیست.

اینکه ذکر شد، نه اختصاص به فیلسوف یا حکیم داشته باشد، بلکه چه بسا عارف

۲۵۹

اصطلاحی متذوقی که لاف از توحید زند، به همین درد دچار است.

چه بسا فقیه و محدث و متعبد بزرگواری که با آثار و اخبار معصومین علیهم السلام مأنوس و احادیث باب توکل علی الله و تفویض الی الله و ثقه بالله و رضا بقضاء الله را محفوظ است، و آن را از معادن وحی داند، و مفاد آنها را معتقد و چون علم برهانی متعبد است، ولی به همین بلیه بزرگ مبتلاست. این نیست جز آنکه علوم آنها از حدود عقل و نفس تجاوز نکرده و به مرتبه قلب که محل نور ایمان است، نرسیده و تا علوم در این پایه است، از آنها احوال قلبیه و حالات روحیه حاصل نشود.

پس کسی که بخواهد به مقام توکل و تفویض و ثقه و تسلیم رسد، باید از مرتبه علم به مرتبه ایمان تجاوز کند، و به علوم صرفه رسمیه قانع نشود، و ارکان و مقدمات حصول این حقایق را به قلب برساند تا این احوال حاصل شود و طریق تحصیل این معارف و رساندن آنها را به لوح قلب، ما پیش از این به طور اجمال ذکر کردیم (۳۹۴). اکنون نیز به طور اجمال مذکور می‌داریم.

پس از آنکه عقل به علم برهانی، ارکان باب توکل را مثلاً دریافت، سالک باید همت بگمارد که آن حقایقی را که عقل ادراک نموده، به قلب برساند و آن حاصل نشود، مگر آنکه انتخاب کند شخص مجاهد برای خود در هر شب و روزی، یک ساعتی را که نفس اشتغالش به عالم طبیعت کم است و قلب فارغ البال است، پس در آن ساعت، مشغول ذکر حق شود با حضور قلب و تفکر در اذکار و اوراد وارده. مثلاً ذکر شریف «لا إلهَ إِلاَّ اللهُ» را - که بزرگترین اذکار و شریفترین اوراد است (۳۹۵) - در این وقت فراغت قلب، با اقبال تام به قلب بخواند به قصد آنکه قلب را تعلیم کند، و تکرار کند این ذکر شریف را، و به قلب به طور طمأنینه و تفکر بخواند، و قلب را با این ذکر شریف بیدار کند تا آنجا که قلب را حالت تذکر و رقت پیدا شود. پس به واسطه مدد غیبی، قلب به ذکر شریف غیبی گویا شود، و زبان تابع قلب شود.

چه بسا که اگر مدتی این عمل شریف با شرایط و آداب ظاهریه و باطنیه انجام گیرد در اوقات فراغت، خود قلب متذکر شود و زبان تبع آن شود (و گاه شود که انسان در

خواب است

۲۶۰

و زبانش به ذکر شریف گویاست) تا آنجا که نفس با اشتغال به طبیعت نیز متذکر توحید است.

چه بسا که اگر شدت اشتغال با طهارت نفس و خلوص نیت توأم شود، هیچ اشتغالی او را از ذکر باز ندارد، و نورانیت توحید بر همه امور غلبه کند.

همین طور سعه رحمت و لطف و شفقت حق تعالی را به قلب خود با تذکر شدید و تفکر در رحمت‌های حق تعالی برساند، کم کم قلب نمونه مَحَبَّت الهی را درک کند، و هر چه تذکر شدیدتر شود - خصوصاً در اوقات فراغت قلب - مَحَبَّت افزون شود تا آنجا که حق تعالی را از هر موجودی به خود رحیمتر و رؤوفتر ببیند، و حقیقت «أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» را به نور بصیرت قلبی ببیند.

همین طور ارکان دیگر توکل را به قلب خود برساند با شدت تذکر و ارتیاض قلب تا آنکه قلب مأنوس با آن حقایق شود. پس در این حال لوازم این معارف در باطن قلب جلوه کند، و نور توکل و تفویض و ثقه و امثال آن در ملکوت نفس پیدا شود. پس، از منزل معاملات - که توکل نیز از آن است - ترقی به منازل دیگر کند و انقطاع از طبیعت و منزل دنیا روز افزون شود، و اتصال به حقیقت و سر منزل انس و قدس و عقبی زیادت گردد، و نور توحید فعلی در قلب تجلی کند.

افسوس که نویسنده متشبّث به شاخ و برگ شجره خبیثه و متدلّی به چاه ظلمانی طبیعت از همه مقامات معنوی و مدارج کمال انسانی قناعت به چند کلمه اصطلاحات بی سر و پا نموده، و در پیچ و خم مفاهیم بی مغز پوچ، عمر عزیز خود را ضایع نموده. اهل یقظه و مردم بیدار رخت از جهان و آنچه در اوست در کشیده و گلیم خود از آب بیرون بردند، و به حیات الهی نایل شدند، و از غل و زنجیر طبیعت رستگار گردیدند؛ «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ» (۳۹۶). این رستگاری مطلق، رستگاری از زندان طبیعت نیز از مراتب آن است، لهذا یکی از اوصاف آنها را فرماید: «وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ» (۳۹۷) و حیات دنیا لغو است و لَهُو: «وَمَا الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ» (۳۹۸) و ما بیچاره‌ها چون کرم ابریشم از تار و پود آمال و آرزو و حرص و طمع و مَحَبَّت دنیا

۲۶۱

و زخارف آن دائماً بر خود می‌تنیم، و خود را در این محفظه به هلاکت می‌رسانیم. بار الها! مگر فیض تو از ما دستگیری فرماید، و رحمت واسعه ذات مقدّست شامل حال

ما افتادگان شود، و به هدایت و توفیق تو راه هدایت و رستگاری برای ما باز شود؛
«إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ» (۳۹۹).

فصل سوم: تعقیب این باب و موعظت اولوا الألباب

عزیزا! تو اگر اهل برهان و فلسفه‌ای، با برهان از ماوراء عوالم غیبیه تا منتهی النّهایه عالم حس و شهادت را در حضرت علمیه منکشف دانی، چنانکه با برهان فلسفی متین دریافتی که تمام ذرات کائنات ازلاً و ابداً، عین حضور پیش حق و عالم بشراشره محضر مقدس حق است.

اگر متعبد به کتب آسمانی و کلمات اصحاب وحی و تنزیلی، به ضرورت همه ادیان، علم محیط ازلی را ثابت دانی، و حق (جلّ و علا) را عالم ذرات کائنات غایب و حاضر خوانی، و سعه و احاطه علم او را از قرآن شریف دریافتی. نیز به هر مرتبه از علم و عرفان یا تعبّد و ایمان هستی، نفوذ قدرت و احاطه سلطنت و کمال مالکیت و تمام قاهریت و قیومیت ذات مقدّسش را دریافتی، و نیز او را تنزیه از نقص و تحدید، و تسبیح از عیب و تقیید، و تبرئه از جهات نقائص و مسلوبیت از اوصاف زشت و ناهنجار کنی؛ چون بخل و شحّ و حسد و حرص و امثال آنکه از کمال نقص و تمام عیب بروز کند، و ذات مقدّس کمال مطلق و جمال بی حدّ از آن عاری و بری باشد. نیز سعه رحمت و بسط رحمانیت و کمال جود او را به تمام ممکنات می‌بینی. نعمتهای او ابتدایی و بی سابقه خدمت است و جلوه رحمانیت و رحیمیت ذات مقدّسش به تمام ممکنات - خدمتگزار باشد یا عاصی، سعید باشد یا شقی، مؤمن باشد یا کافر - مبسوط است) (۴۰۰)

رحمانیت مطلقه او راست که قبل از پیدایش بشر تمام وسائل حیات مُلکی و ملکوتی، دنیاوی و آخرتی او را فراهم فرموده، موادّ عالم طبیعت و قوای ملکیه و ملکوتیه را خاضع این انسان سرکش قرار داده.

رحیمیت تامّه کامله، مخصوص ذات مقدّس [او] است که این انسان را در عین اینکه از آنزک موجودات طبیعیّه خلق فرموده، و بذر وجود او را در ماده کثیفه این عالم کشت فرموده، او را لایق حرکت به اوج کمال غیر متناهی قرار داده.

ای انسان ضعیف بیچاره! آن روزی که در کتم عدم و چاه نیستی پنهان بودی، و نه از تو و نه از پدران تو خبری بود «نه از دُرد نشان بود و نه از دُردنشان» (۴۰۱)، «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً» (۴۰۲)، کدام دست توانا به تو خلعت هستی و نعمت کمال و جمال عنایت فرمود؟!!

آن روزی که تو ذرّاتی کثیف و قدر بودی، کدام دست قدرت این ماده واحده را، این اشکال عجیبه مرحمت کرد؟ با کدام خدمت و عبادت، لایق صورت انسانیه شدی، و این همه نعم ظاهره و باطنه را با کدام جدیت به دست آوردی؟! با کدام جدیت و طلب تو، تربیتهای عالم رحم تمام شد، و هدایت به صحنه این عالم شدی؟! و با کدام قابلیت و عمل، دل سخت و سنگین این انسان را - که بنی نوع خود را درهم می‌درد - به تو آن طور رحیم و شفیق کرد که با تمام منت - پس از آن سختیهای زاییدن و زحمتها و تعبها - تو را به آغوش جان، پرورش دهد؟! این رحمت و رحمانیت از کیست، و با کدام طلب و کوشش پیدا شده؟!!

عزیزا! با کدام لیاقت و جدّیت و کوشش، لایق فرو فرستادن وحی الهی شدی؟! بزرگترین رحمت‌های الهی و بالاترین نعمتهای ربّانی، نعمت هدایت به صراط مستقیم و راهنمایی به طرق سعادت است. کدام کسب و عمل یا کدام لیاقت و عبادت این نعمت بزرگ را برای ما فراهم آورد؟ با چه سابقه خدمتی ما لایق وجود انبیاء عظام و سفرای کرام الهی شدیم؟

در کدام یک از این نعم ظاهریه و باطنیه الهی که از حدّ احصا و شماره بیرون است و از طاقت عدوّ تحدید خارج است، (۴۰۳) بنده‌ای از بندگان یا مخلوقی از مخلوقات،

و شرکت داشته و دارد؟

ای انسان محبوب که در نعمتهای بی سابقه الهی غرقی و در رحمتهای رحمانی و رحیمی فرو رفتی و ولی نعمت خود را گم کردی، اکنون که به حدّ رشد و تمیز رسیدی، به هر حشیشی متشبّث (۴۰۴) و به هر پایه سستی معتمد شوی؟! امروز که باید با تفکر در نعمتها و رحمتهای الهیه دست طلب را از مخلوق ضعیف کوتاه کنی، و با نظر به الطاف عامّه و خاصّه حقّ (جلّ و علا) اعتماد جز به رکن رکن رحمت الهی نکنی، چه شده است که از ولی نعم خود غفلت کرده، و به خود و عمل خود و مخلوق و عمل آنها اعتماد کردی، و مرتکب چنین شرکی خفی یا جلی شدی؟ آیا در مملکت حق تعالی، متصرفی جز خود ذات مقدّس یافتی، یا قاضی الحاجات دیگری سراغ گرفتی، یا دست رحمت حق را کوتاه و مغلول می دانی، یا نطق رحمت او را از خود کوتاه می بینی، یا او را از خود و احتیاج خود غافل می پنداری، یا قدرت و سلطنت او را محدود می بینی، یا او را به بخل و غلّ و شحّ نسبت می دهی؟ ای نویسنده مرده دل! و ای گرفتار هواهای نفسانیه و پابند آب و گل! تا کی از ولی نعمت خود غافل و از معرفت جمال و جلال او محجوبی؟! و تا کی و چند به دامهای ابلیسی و تسویلات نفسانیه گرفتاری؟!

هان! لختی از خواب گران برخیز، و دویینی و دوخواهی را به کنار گذار، و نور توحید را به قلب خود برسان، و حقیقت «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» را به باطن روح بخوان، و دست شیاطین جن و انس را از تصرف در مملکت حق کوتاه کن، و چشم طمع از مخلوق ضعیف بیچاره بُر!

«يا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاذْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَا يُجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ * مَا

قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (۴۰۵).

بار خداوندا! قوت و عزت، خاصّ توست، و قدرت و سلطنت منحصر به ذات مقدس تو.

۲۶۴

ما بیچارگان ضعیف از فرط دل باختگی به دنیا، دست و پای خود را گم کردیم، و از نور فطرت محجوب و مهجور شدیم، و فطریات خویش را فراموش کردیم، و به مخلوقی ضعیف و بینوا - که اگر ذُبابی طعمه آنها را برآید، قدرت بر استرداد آن ندارند، و اگر همه، پشت به پشت دهند، تصرف در موری نتوانند - دل دادیم و اعتماد کردیم، و از ساحت قدس تو و توکل به ذات مقدس تو دور افتادیم. بارالها! این دل هر جایی ما را یکجایی کن، و این چشم دوبین را یک بین فرما، و جلوه توحید را در قلب ما متجلی کن، و آنانیت ما را فانی فرما.

فصل چهارم: معرفت بعض مراتب و درجات توکل

اختلاف درجات توکل به اختلاف معرفت به ارکان آن است:

چنانکه اگر به طریق علم آن ارکان را دریافت، حکم به لزوم توکل کند (علماً و

برهاناً)، و پیش از این معلوم شد که این مرتبه را توکل نتوان گفت. (۴۰۶)

اگر ایمان به ارکان مذکوره آورد، صاحب مقام توکل شود، و این اوّل مرتبه توکل

است.

پس مؤمن چون همه اشیا را برای خود مخلوق می‌داند و خود را برای حق، چنانکه

شهادت دهد به این مطلب: «يَا بَنَ آدَمَ خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ وَخَلَقْتُكَ لِأَجْلِي». (۴۰۷)

پس چون اشیا را برای خود مخلوق دید، و کیفیت استعمال موجودات را در صلاح

نفس خود و در رساندن او را به کمال لایق خود دریافت، و حق (جلّ و علا) را عالم به

استعمال آنها به وجه صلاح دریافت، و بقیه ارکان توکل را به نور ایمان دریافت؛ توکل

به حق کند و ذات مقدس را برای این مقصد بزرگ و کیل خود کند. چون مرتبه ایمان به حدّ طمأنینه و اطمینان رسید، تزلزل و اضطراب بکلی ساقط شود، و دل سکونت به حق و تصرف حق پیدا کند و تا انسان در این حدود است، برای غیر حق تصرفی قائل است.

پس چون از این مقام گذشت، به نور معرفت جلوه‌ای از جلوات توحید فعلی را دریابد، و

۲۶۵

تصرف دیگر موجودات را ساقط کند، و چشم دلش از دیگر موجودات بکلی کور شود، و به وکالت حق (جلّ و علا) روشن شود.

باید دانست که توکل، منافات با کسب ندارد، بلکه ترک کسب و تصرف به علت توکل، از نقصان است و جهل؛ زیرا توکل ترک اعتماد به اسباب است و رجوع اسباب است به مسبب الاسباب، پس با وقوع در اسباب منافات ندارد.

سالک الی الله برای تصحیح مقام توکل باید به نور معرفت، از اسباب ظاهره منقطع شود، و از اسباب ظاهره طلب حاجت نکند؛ نه ترک عمل کند. بالجمله، سعی در حاجات خود و مؤمنین، منافات با توکل ندارد.

فصل پنجم: توکل از جنود عقل و حرص از جنود جهل است

یکی از لطایف و حقایقی که در فطرت تمام عائله بشری، به قلم قدرت ازلی، ثبت و از احکام فطرت مخموره است، فطرت افتقار است و آن چنان است که جمیع سلسله بشر - بی استثناء احدی از آحاد - بی اختلاف رأیی از آراء، خود را به هویت ذاتیه و به حسب اصل وجود و کمال وجود محتاج و مفتقر، و حقیقت خود را متعلق و مرتبط بیند. فرضاً اگر سلسله غیر متناهی‌ای از آنها تشکیل شود، جمیع آحاد سلسله غیر متناهی به لسان واحد، افتقار و احتیاج خود را اعلام و اظهار کنند، بلکه این حکم ساری و

جاری در تمام موجودات ممکنه عالم است. چنانکه اگر سلسله‌هایی غیر متناهی از حیوان و نبات و جماد در عالم تشکیل شود، و فرضاً کسی از آنها سؤال کند که: شما در وجود، مستقل و مستغنی هستید، همه به لسان ذاتی فطری گویند: ما محتاج و مفتاق و مفتقر و مرتبط هستیم. پس از این، اگر کسی از این سلسله‌های غیر متناهی از موجودات، فرضاً به طور احاطه و استغراق سؤال کند:

ای سلسله غیر متناهیه سعادا، و اشقیا و حیوانات و نبات و جنّ و ملائکه، - و امثال آن هر چه در وهم و خیال و عقل از سلسله ممکنات آید - آیا شما محتاج به چه موجودی هستید؟

همه آن آحاد سلسله‌ها به زبان گویای فطری و لسان واحد ذاتی گویند: ما محتاجیم به موجودی که چون خود ما محتاج و مفتقر نباشد، بلکه مستقل و تمام و کامل باشد. آن کس که از خود چیزی ندارد، و خود در ذات و صفات و افعال استقلال ندارد، و در همه جهات محتاج

۲۶۶

و مفتقر است، نتواند رفع احتیاج ما کند و همه این شعر را که از لسان فطرت صادر شده، به لسان حال و ذات و فطرت می‌خوانند:

ذات نایافته از هستی بخش

کی تواند که شود هستی بخش (۴۰۸)

پس معلوم شد توجه ناقص به کامل مطلق برای رفع نقص و احتیاج او فطری و جبلی است، و توکل از جنود عقل و از لوازم فطرت مخموره است.

چون حقیقت حرص، عبارت است از شدت تَوَقَّانِ نفس به دنیا و شوون آن، و کثرت تمسک به اسباب و توجه قلب به اهل دنیا لازمه آن است و خود آن لازم جهل به مقام مقدس حق (جلّ و علا) و قدرت کامله و عطوفت و رحمت آن است. پس چون محتجب از حق است و متوجه به اسباب عادیه، و نظر استقلال به اسباب دارد، متشبث به

آنها شود - عملاً و قلباً - و منقطع از حق گردد. پس طمأنینه و وثوق از نفس برود و اضطراب و تزلزل جایگزین آن گردد و چون از اسباب عادیه حاجت آن روا نشود و آتش روشن آن خاموش نگردد، حالت اضطراب و توقان و تمسک و تشبث به دنیا و اهل آن، روز افزون شود تا آنجا که انسان را بکلی در دنیا فرو برد و غرق کند. معلوم است خود حرص و لازم و ملزوم آن از احتجاب فطرت و از جنود جهل و ابلیس است، و خود آن شرّ و از لوازم شرّ است و منتهی به شرّ شود، و کمتر چیزی انسان را مثل آن به دنیا نزدیک، و از حق تعالی و تمسک به ذات مقدّسش دور و مهجور نماید.

فصل ششم: مدح توکل و ذمّ حرص از طریق نقل

خدای تعالی در سوره انفال فرماید در وصف مؤمنین:

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * ... أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا» (۴۰۹).

مؤمنان آنهایی هستند که دارای این چند صفت باشند و غیر اینها مؤمن نیستند. از آن

۲۶۷

جمله آنکه بر پروردگار خود اعتماد و توکل، و کارهای خود را واگذار به او کنند. پس آنان که دل به دیگری دهند، و نقطه اعتمادشان به موجود دیگر جز ذات مقدّس حقّ باشد، و در امور خود چشم امید به کسی دیگر داشته باشند، و گشایش کار خود را از غیر حقّ طلب کنند، آنها از حقیقت ایمان تهی و از نور ایمان خالی هستند. این آیه شریفه و آیات شریفه دیگر بر این مضمون (۴۱۰) شاهد آن است که پیش از این مذکور داشتیم که انسان تا به مرتبه ایمان نرسد، به مقام توکل نایل نگردد. (۴۱۱) در سوره مبارکه تغابن فرماید: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (۴۱۲). اینک کلمه شریفه توحید را توطئه قرار داده، و پس از آن امر فرموده با تأکید که مؤمنین بر خدای تعالی توکل کنند، اشاره ممکن است باشد به مرتبه بالاتری از مقام

اول، لهذا مؤمنین را که در آیه سابقه از خواص آنها «توکل علی الله» را قرار داده بود، در این آیه شریفه امر به توکل فرموده است.

اما احادیث از طریق اهل بیت عصمت و طهارت: از آن جمله روایت فرموده شیخ بزرگوار ثقة الاسلام کلینی رحمه الله از حضرت صادق (سلام الله علیه) قال: «إِنَّ الْغِنَى وَالْغِزَّ يَجُولَانِ، فَإِذَا ظَفَرَا بِمَوْضِعِ التَّوَكُّلِ أَوْطَنَا». (۴۱۳)

آری، غنا و بی نیازی و عزت نفس و کمال آن به اعتماد و توکل به حق است. کسی که روی نیاز به درگاه غنی مطلق آورد، و دلبستگی به ذات مقدس حق تعالی پیدا کرد، و چشم طمع از مخلوق فقیر نیازمند پوشید، بی نیازی و غنای از مخلوق در قلب او جایگزین شود، و عزت و بزرگواری در دل او وطن کند. چنانکه تمام فقر و ذلت و عجز و منت از حرص و طمع و امیدواری به مخلوق ضعیف است.

و از حضرت صادق علیه السلام نقل فرموده:

مَنْ أُعْطِيَ ثَلَاثًا لَمْ يَمْنَعْ ثَلَاثًا: مَنْ أُعْطِيَ الدُّعَاءَ أُعْطِيَ الْإِجَابَةَ، وَمَنْ أُعْطِيَ الشُّكْرَ أُعْطِيَ

۲۶۸

الزِّيَادَةَ وَمَنْ أُعْطِيَ التَّوَكُّلَ أُعْطِيَ الْكِفَايَةَ

ثُمَّ قَالَ:

أَتَلَوْتَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ:

«وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» وَقَالَ: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ»

وَقَالَ: «أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ»؟ (۴۱۴)

و از حضرت موسی بن جعفر (سلام الله علیه) نقل نموده:

قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» فَقَالَ: «التَّوَكُّلُ عَلَى

اللَّهِ دَرَجَاتٌ؛ مِنْهَا أَنْ تَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ فِي أُمُورِكَ كُلِّهَا، فَمَا فَعَلَ بِكَ، كُنْتَ عَنْهُ رَاضِيًا،

تَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَأْلُوكَ خَيْرًا وَفَضْلًا، وَتَعْلَمُ أَنَّ الْحُكْمَ فِي ذَلِكَ لَهُ، فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ بِتَفْوِيضِ

ذَلِكَ إِلَيْهِ وَثِقْ بِهِ فِيهَا وَفِي غَيْرِهَا». (۴۱۵)

در این حدیث شریف دو رکن از ارکان توکل را که اعتقاد به آن مشکلت‌تر بوده ذکر فرموده: یکی آنکه انسان بداند، خدای تعالی کوتاهی نکند در رساندن فضل و خیر به او. دیگر آنکه فرمان در همه امور، با حق تعالی است، و اوست صاحب قدرت کامله محیطه. بلکه شاید تصریحاً و تلویحاً به همه ارکان توکل اشاره فرموده باشد؛ زیرا لازمه آنکه مجاری همه امور در دست حق تعالی باشد آن است که عالم به همه امور باشد، و لازمه کوتاهی نکردن در حق بنده آن است که بخل و منع در او راه نداشته باشد.

و در مستدرک الوسائل سند به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام رساند:

الإيمان له أركان أربعة: التوكل على الله، والتفويض إليه، والتسليم لأمر الله تعالى، والرّضى بقضاء الله. (۴۱۶)

ایمان، به یک مرتبه، پایه و رکن این قبیل ملکات نفسانیه و احوال فاضله قلبیه است (چنانکه پیشتر ذکر شد) (۴۱۷)، همین طور این امور ارکان ایمانند، و ایمان محفوظ ماند - به حسب حقیقت - با داشتن این معنویات؛ به این معنی که یک مرتبه از ایمان این ملکات را آورد، و چون این ملکات و فضایل در نفس حاصل شد و رسوخ پیدا کرد، انسان را به مرتبه کاملتر از ایمان ترقی دهد و مرتبه بالاتر از ایمان، مرتبه کاملتر از این فضایل آورد. همین طور هر

۲۶۹

مرتبه‌ای بر مرتبه دیگر معتمد است و به این بیان جمع بین بسیاری از آیات شریفه و بین بسیاری از اخبار شریفه گردد.

و در مستدرک عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال:

قال لي: «ما من شيء إلا وله حدٌّ». قال: فقُلْتُ: وما حدُّ التوكل؟ قال: «اليقينُ». قُلْتُ: فما حدُّ اليقين؟ قال: «أن لا يخافَ معَ الله شيئاً». (۴۱۸)

حدّ شیء آن است که آن شیء به آن منتهی شود و در اینجا شاید مقصود آن است که توکل منتهی شود به یقین، و صاحب توکل دارای مقام یقین شود، چنانکه یقین منتهی

شود به توحید فعلی که غیر حق ضارّ و نافع و مؤثر و مقدری نبیند.
 وَ سَأَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ جَبْرَائِيلَ عَنْ تَفْسِيرِ «التَّوَكَّلِ» فَقَالَ: «الْيَأْسُ مِنَ
 الْمَخْلُوقِينَ، وَ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ الْمَخْلُوقَ لَا يَضُرُّ وَ لَا يَنْفَعُ وَ لَا يُعْطَى وَ لَا يَمْنَعُ». (۴۱۹)
 این تفسیر به یکی از لوازم ذهنی توکل است که از مقدمات حصول آن نیز هست
 خارجاً؛ به این معنی که انسان تا ترک توجه به مخلوق، و سفر از منزل طبیعت نکند،
 توجه به حق در قلبش محکم نشود و به منزل روحانیت واصل نشود.
 تتمه:

چون حقیقت توکل و مدایح آن معلوم شد، حرص که ضد آن است و ذمائم آن نیز
 معلوم شود و آن یکی از جنود بزرگ جهل است، که کمتر دامی از دامهای ابلیس در
 بنی آدم مثل آن مورد تأثیر است و آن از جهل به حق و توحید و مجاری قضای الهی
 حاصل شود و صاحب این خلق زشت از حق تعالی و قدرت و نعمتهای او غافل و به
 مسلک اهل معرفت در حدّ شرک و کفر داخل است و چون تمام مقدمات و پایه‌های
 او بر جهل نهاده شده و جهل خود احتجاج فطرت است، از این جهت آن از لوازم
 فطرت محجوبه و از جنود جهل به شمار می‌رود.
 این خلق فاسد انسان را به دنیا متوجه، و ریشه حبّ دنیا را در دل محکم، و زخارف آن
 را در قلب تزین کند و جلوه دهد، و مورت اخلاق و اعمال ناهنجار دیگر گردد، چون
 بخل و طمع و غضب و منع حقوق واجبه الهیه و قطیعه رحم و ترک صله اخوان مؤمنین
 و امثال آنکه

۲۷۰

هر یک خود سببی مستقل است در هلاکت انسان.
 ما اکنون بعضی از آیات کریمه و اخبار شریفه‌ای که در این باب وارد است، مذکور
 می‌داریم، بلکه نفس حریص به دنیا را از آن تنبّهی حاصل شود:
 خدای تعالی، در سوره مبارکه معارج، پس از آنکه شمه‌ای از احوال و احوال قیامت را

ذکر می فرماید، به بیانی که دل اشخاص بیدار را می شکافد و فؤاد مؤمنین را ذوب می کند می فرماید: «كَلَّا إِنَّهَا لَلْظَى * نَزَاعَةٌ لِّلشَّوَى * تَدْعُوا مَنَ أَدْبَرَ وَ تَوَلَّى * وَ جَمَعَ فَأَوْعَى * إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً * وَ إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً » (۴۲۰).

سبحانه و تعالی! این کلام معجز نظام را نتوان به نطق بیان در آورد، و لباس ترجمه به قامت قیامت آن پوشانید؛ چه به هر بیانی در آید، از لطافت آن و تأثیرش در نفس کاسته شود.

روایات شریفه در این باب بسیار است، و ما به ذکر کمی از آن قناعت کنیم، عن ابی عبدالله علیه السلام:

مَثَلُ الْحَرِيصِ عَلَى الدُّنْيَا مَثَلُ دُوْدَةَ الْقَرْزِ، كَلَّمَا ازْدَادَتْ مِنْ الْقَرْزِ عَلَى نَفْسِهَا لَفًا كَانَ أَبْعَدَ لَهَا مِنَ الْخُرُوجِ حَتَّى تَمُوتَ غَمًّا وَ أُغْنَى الْغَنَى مَنْ لَمْ يَكُنْ لِلْحَرِصِ أُسِيرًا. (۴۲۱)

مقصد ۱۰ و ۱۱ رأفت و رحمت و ضد آنها: قسوت و غضب

فصل اول: [معنی رأفت و قسوت و آثار رأفت]

اهل لغت و ادب رأفت را کمال رحمت دانند، و گویند رقیقتر از رحمت است؛ چنانکه جوهری گوید: «الرَّأْفَةُ: أَشَدُّ الرَّحْمَةِ» (۴۲۲) و در مجمع گوید: «الرُّؤُوفُ: شَدِيدُ الرَّحْمَةِ، وَ الرَّأْفَةُ أَرْقُ مِنَ الرَّحْمَةِ». (۴۲۳)

رحمت و رأفت و عطوفت و امثال آن، که از جلوه‌های اسماء جمالیه الهیه است، خدای (تبارک و تعالی) به حیوان مطلقاً و به انسان بالخصوص، مرحمت فرموده؛ برای حفظ

انواع

۲۷۱

حیوانیه و حفظ نوع و نظام عائله انسانی و این جلوه‌ای از رحمت رحمانیه است که نظام عالم وجود، مطلقاً بر پایه آن نهاده شده.

اگر این رحمت و عطوفت در حیوان و انسان نبود، رشته حیات فردی و اجتماعی گسیخته می‌شد و با این رحمت و عطوفت، حیوان حفظ و حضانت اولاد خود، و انسان حراست از عائله خود، و سلطان عادل حفظ مملکت خود می‌کند. اگر این رحمت و شفقت و رأفت نبود، هیچ مادری تحمّل مشقّتها و زحمتهای فوق العاده اولاد خود را نمی‌کرد. این جذبه رحمت و رأفت الهی است که قلوب را به خود مجذوب نموده، و بالفطره حفظ نظام عالم را می‌فرماید.

رحمت و رأفت است که معلّمین روحانی و انبیاء عظام و اولیاء کرام و علماء بالله را به آن مشقّتها و زحمتهای اندازد برای سعادت نوع خود و خوشبختی دائمی عائله انسانی. بلکه نزول وحی الهی و کتاب شریف آسمانی، صورت رحمت و رأفت الهیه است در عالم ملک، بلکه تمام حدود و تعزیرات و قصاص و امثال آن، حقیقهٔ رحمت و رأفت است که در صورت غضب و انتقام جلوه نموده: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (۴۲۴)، بلکه جهنم رحمتی است در صورت غضب برای کسانی که لیاقت رسیدن به سعادت دارند. اگر تخلیصاتی و تطهیراتی که در جهنم می‌شود نبود، هرگز روی سعادت را آن اشخاص نمی‌دیدند.

بالجمله، کسی که قلب او از رأفت و رحمت به بندگان خدا خالی باشد، او را باید از حقّ دخول در عائله بشری محروم نمود.

این اسم رحمت - که شعب آن رأفت و عطوفت و امثال آن از اسماء صفاتی و افعالیه است - اسمی است که حق تعالی بیشتر خود را به آن معرفی فرموده، و در هر یک از سور قرآنی آن را تکرار فرموده تا دل بستگی بندگان به رحمت واسعه آن ذات مقدّس روزافزون شود و دل بستگی به رحمت حق منشأ تربیت نفوس و نرم شدن قلوب قاسیه شود.

با هیچ چیز مثل بسط رحمت و رأفت و طرح دوستی و مودّت نمی‌توان دل مردم را به دست آورد، و آنها را از سرکشی و طغیان بازداشت. لهذا، انبیاء عظام مظاهر رحمت

حق (جلّ و علا) هستند، چنانکه خدای تعالی معرفی رسول اکرم صلی الله علیه و آله را فرموده در آخر سوره توبه - که

۲۷۲

خود سوره غضب است - به این نحو: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ» (۴۲۵) و در شدت شفقت و رأفت آن بزرگوار بر همه عائله بشری بس است آیه شریفه اوّل سوره شعراء: «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (۴۲۶) و اوائل سوره كهف: «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا» (۴۲۷).

سبحان الله! تأسف به حال کفار و جاحدین حق و علاقه مندی به سعادت بندگان خدا کار را چقدر به رسول خدا صلی الله علیه و آله تنگ نموده که خدای تعالی او را تسلیت دهد، و دل لطیف او را نگهداری کند که مبادا از شدت همّ و حزن به حال این جاهلان بدبخت، دل آن بزرگوار پاره شود، و قالب تهی کند.

نیز خدای تعالی، مؤمنین را به این صفت شریف، توصیف فرماید در سوره مبارکه فتح: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» ... (۴۲۸).
روایات شریفه راجع به این اوصاف، بسیار وارد است، و ما به ذکر بعض آنها قناعت می کنیم:

در کتاب شریف کافی، سند به حضرت صادق رساند:
إِنَّهُ يَقُولُ لِأَصْحَابِهِ: «اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا إِخْوَةً بَرَرَةً، مُتَحَابِّينَ فِي اللَّهِ، مُتَوَاصِلِينَ مُتَرَاحِمِينَ، تَزَاوَرُوا وَ تَلَاقُوا وَ تَذَاكَرُوا أَمْرًا وَ أَحْيَاةً». (۴۲۹)
وَ يَأْسِنَادُهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ:

يَحِقُّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ الْأَجْتِهَادُ فِي التَّوَاصُلِ، وَ التَّعَاوُنُ عَلَى التَّعَاطُفِ، وَ الْمُوَاسَاةُ لِأَهْلِ الْحَاجَةِ، وَ تَعَاطُفٌ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ حَتَّى تَكُونُوا كَمَا أَمَرَكَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ: «رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ»، مُتَرَاحِمِينَ مُعْتَمِنِينَ لِمَا غَابَ عَنْكُمْ مِنْ أَمْرِهِمْ، عَلَى مَا مَضَى عَلَيْهِ مَعْشَرُ الْأَنْصَارِ

عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) ۴۳۰.

۲۷۳

و از مجالس شیخ عظیم الشان الحسن بن محمد الطوسی بِسَنَدِهِ عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ رَحِيمٌ يَجِبُ كُلَّ رَحِيمٍ» (۴۳۱) و در مستدرک الوسائل است: «عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يَضَعُ اللَّهُ الرَّحْمَةَ إِلَّا عَلَيَّ رَحِيمًا». قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ كُنَّا رَحِيمًا؟ قَالَ: «لَيْسَ الَّذِي يَرْحَمُ نَفْسَهُ وَ أَهْلَهُ خَاصَّةً، وَ لَكِنَّ الَّذِي يَرْحَمُ الْمُسْلِمِينَ» وَ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «قَالَ تَعَالَى إِنَّ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ رَحْمَتِي فَارْحَمُوا» (۴۳۲) وَ عَنْ عَوَالِي اللَّائِكِيِّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: «الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ؛ اِرْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمَكُم مِّنْ فِي السَّمَاءِ» (۴۳۳).

فصل دوم: [فرق قساوت و غضب]

قساوت، عبارت از غلظت و شدت و صلابت قلب است. يقال: «قَسَا قَلْبُهُ قَسَاوَةً وَ قَسْوَةً وَ قَسَاءً؛ غَلْظًا وَ صَلْبًا، وَ حَجَرًا قَاسٍ؛ أَي صَلْبًا» (۴۳۴) در مقابل آن لین و رقت است، چنانکه در سوره زمر می فرماید: «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (۴۳۵).

در اینجا، مقابل شرح صدر که ملزوم قبول حق است، قساوت قلب را که ملزوم عدم قبول حق است، قرار داده و پس از این آیه، رقت قلب را که مقابل حقیقی قساوت است، مذکور داشته، چنانکه فرماید: «اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ» (۴۳۶). باید دانست که میان قساوت و غضب فرق بین است؛ زیرا که قساوت این بود که ذکر شد اما غضب، حرکت و حالت نفسانیه‌ای است که به واسطه آن جوشش و غلیان در

حادث شود، برای انتقام. پس وقتی این حرکت سخت شود، آتش غضب را فروزان کند، و پر شود شریانها و دماغ از یک دود تاریک مضطربی که به واسطه آن عقل منحرف شود، و از ادراک و رویه بازماند، و موعظه و نصیحت در این حال، فایده به حال صاحب آن نکند، بلکه شعله آتش غضب را فروزانتر کند. حکما گفته‌اند:

مَثَل انسان در این حال، مَثَل غاری است که در او آتش فراوان افروخته شود، به طوری که از شعله و دود پر گردد، و در آن هوا و دود و اشتعال محقق و محتبس گردد، و نفیرها و صداهای سخت از آن بیرون آید، و شعله‌های آتش درهم پیچد، و نائره آن روزافزون گردد. در این حال، علاج آن بسیار مشکل شود، و خاموش نمودن آن ممکن نگردد؛ زیرا که هر چه در او افکنند برای علاج شعله‌های فروزان و برافروخته، آن را بخورد و بلع کند و جزو خود کند و بر ماده آن افزایش پیدا شود. از این جهت، انسان در حال نائره آتش غضب، کور شود از رشد و هدایت، و کر شود از موعظه و نصیحت؛ بلکه موعظه در این حال سبب ازدیاد غضب او شود و مایه شعله نائره آن گردد و برای این شخص راه چاره‌ای در این حال نیست.

بقراط حکیم گفته: من از کشتی طوفانی که در امواج متلاطم دریا دچار شود و در بین لُجّه‌ها و کوه‌های دریایی گرفتار شود، امیدوارترم از شخصی که آتش غضبش افروخته است و کشتی وجودش گرفتار لُجّه‌های سخت غضب است؛ زیرا کشتی را ملاحان ماهر، با حيله‌ها و طرق علمی نجات می‌توانند بدهند، ولی این شخص در این حال امید چاره و حيله از او منقطع است؛ زیرا هر حيله‌ای که به خرج بَری - از قبیل نصایح و مواعظ - و هر چه با او فروتنی کنی، بر شعله و مایه آن می‌افزاید. (۴۳۷)

ما این کلام شریف را راجع به غضب از کلام ابن مسکویه - حکیم عالی مقام - ترجمه کردیم؛ زیرا بهتر از کلام آن حکیم در این باب چیزی نداشتم.

پس معلوم شد که قساوت و غضب دو صفت و حال قلبند که به هم ربطی ندارند، و اینکه در حدیث شریف، رأفت و رحمت را در مقابل آنها قرار داده، مقابلهت حقیقیه مقصود نیست، بلکه لازم یا ملزوم مقابل، مقصود است؛ زیرا رأفت لازمه لیت است که آن مقابل قسوت است، و رحمت لازم یا ملزوم حلم است که آن مقابل غضب است.

۲۷۵

فصل سوم: [رأفت از جنود عقل است]

رحمت و رأفت و شفقت و لیت و حلم، هر یک از لوازم فطرتِ مخموره و از جنود عقل و رحمانند، و حبّ تعاطف و ترحم و مودت و معدلت در خمیره ذات تمام عائله بشری هست. هر کس هر چه ظالم باشد، به حسب جبلت اولیه، به زیردستان و افتادگان و ضعفا و بیچارگان و به کودکان ضعیف، رحیم و عطوف و رؤوف است؛ بلکه رحمت بر هر صاحب حیاتی و رأفت بر هر موجودی در نهاد انسان به ودیعت گذاشته شده. انسان را خدای تعالی از حقیقت رحمت خود آفریده و انسان صورت رحمت الهیه است. چنانکه خدای تعالی فرماید: «الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ» (۴۳۸)؛ خلق انسان را به اسم رحمان نسبت می دهد. از این جهت است که انسانِ ظالم و قسی القلب هم از ظلم و قساوت فطرتاً متنفر است، و اگر ظلم و قساوت خود را هم غفلت کند، از قساوت و ظلم دیگران بالفطره تکذیب می کند، و از معدلت و رحمت و رأفت، ذاتاً خوشش می آید؛ و می خواهد خود را - گرچه در اسم و صورت - به آن نزدیک کند و از آن بهره برداری کند، ولو به اسم و صورت باشد.

این مطلب - یعنی رحمت و رأفت و معدلت و مَحَبَّت و مودت و امثال آن، از لوازم فطرت مخموره بودن، و مقابلات آنها برخلاف فطرت و از لوازم احتجاب آن بودن - پس از مراجعه به وجدان خود و حالات دیگران از عائله بشری محتاج به اقامه برهان و تطویل و بیان نیست.

فصل چهارم: [ثمرات قوه غضبیه]

قوه غضبیه یکی از نعم بزرگ الهی است بر حیوان و بالخصوص بر انسان که به واسطه این قوه شریفه، حفظ بقای شخصی و نوعی و حفظ نظام عائله و بقای فردی و جمعی شود؛ چون که انسان تا در عالم ماده و طبیعت واقع است، به واسطه تضاد و تصادمی که در این عالم است و به واسطه قوه قبول و انفعال و تأثری که در طبیعت اوست، دائماً در نضج و تحلیل است که اگر

۲۷۶

بدل مایتحلل به او نرسد، بزودی مفسدات داخلی او را فانی و نابود می کنند، و همین طور تا در عالم دنیا و تصادم واقع است، برای او دشمنها و مفسداتی هست که اگر از آنها جلوگیری نشود، انسان را بزودی زائل و فانی کنند.

همین طور که برای شخص و فرد حیوان و انسان، مفسدات و موزیات خارجی و داخلی هست، برای نظام عائله انسانی و نظام جمعیت و مدینه فاضله انسانی، مفسدات و مخلاتی است که اگر دفع آنها نشود، بزودی نظام عائله و نظام مدینه فاضله به هم می خورد، و به اسرع اوقات، عالم مدنیت رو به زوال و اضمحلال می گذارد.

از این جهت، عنایت ازلیه الهیه و رحمت کامله رحمانیه اقتضا نمود که در حیوان مطلقاً، و در انسان بالخصوص، این قوه شریفه غضبیه را قرار دهد که حیوان و انسان - بما هو حیوان - دفع موزیات خارجی و داخلی فردی خود کند، و انسان، بالخصوص، دفع و رفع مفسدات و مخلات نظام عائله و نظام جامعه و مدینه فاضله نماید.

دفاع و ذب از هتک عائله، و سدّ ثغور و حدود مملکت، و حفظ نظام ملت و بقای قومیت، و نگهبانی از تهاجم اشراک به مدینه فاضله، و جهاد با اعداء انسانیت و دیانت صورت پیدا نکند، مگر در سایه این قوه خداداد و این تحفه آسمانی که به دست حق (جلّ و علا) در خمیره انسان مخمّر و به ودیعت نهاده شده.

اجرای حدود و تعزیرات و سیاسات الهیه که حفظ نظام عالم کند، در پرتو این قدرت و قوه الهیه است؛ بلکه جهاد با نفس و جنود ابلیس و جهل، در تحت حمایت این قوه شریفه انجام گیرد. در هر کس که این قوه شریفه که تجلی انتقام و غضب الهی است، به طور تفریط ناقص باشد، لازمه آن بسیاری از ملکات خبیثه و اخلاق ذمیمه است، از قبیل خوف و جبن و ضعف و تنبلی و خودپروری و کم صبری و قلت ثبات و راحت طلبی و خُمود و انظلام و تن دادن به فضایح و بی غیرتی بر خود و عائله و ملت خود. خدای تعالی در وصف مؤمنین فرماید: «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (۴۳۹). این حال اعتدال است که در موقع خود، رحمت و شفقت و در موقع خود، شدت و غضب نماید.

۲۷۷

در روایات شریفه از غضب نمودن در موقع خود، ذمّ شده: حضرت باقر العلوم علیه السلام نقل فرمود:

خداوند وحی فرمود به شعیب نبی علیه السلام: «همانا من عذاب کنم از قوم تو صد هزار نفر را که چهل هزار نفر از اشرار آنها و شصت هزار نفر از خوبان آنهاست». عرض کرد: خداوندا، اشرار به جای خود، اخیار و خوبان برای چه؟ وحی آمد: «برای اینکه مداهنه کردند با اهل معصیت، و سهل انگاری کردند و غضب نمودند برای غضب من». (۴۴۰)

حضرت علی بن الحسین علیهما السلام فرمود:

حضرت موسی بن عمران گفت: پروردگارا! کیانند اهل تو، آنها که در سایه عرش خود، آنها را سایه می افکنی، در روزی [که] سایه‌ای جز سایه تو نیست؟ پس وحی فرمود خداوند به او: «آنها که قلبهای آنها پاکیزه است و دستهای آنها نیکویی می کند. آنها که یاد جلالت مرا کنند مثل یاد پدرهای خود. - تا آنجا که فرمود -: و آنها که غضب می کنند برای محرّمات من وقتی حلال شمرده شود، مثل پلنگ وقتی جراحات

زده شود). «۴۴۱»

در باب اخلاق رسول خدا صلی الله علیه و آله وارد است که «یاری نجست برای خود در هیچ مظلومه‌ای تا آنکه هتک محارم الهیه می‌شد، پس غضب می‌نمود برای خدای (تبارک و تعالی)». «۴۴۲»

از اینجا معلوم شد که این غضب - که در مقابل رحمت و از جنود جهل و ابلیس مقرر شده - حال اعتدال غضب و آن غضبی نیست که در تحت زمامداری عقل و خدای تعالی و شریعت مقدسه آسمانی باشد؛ بلکه مقصود حال افراط آن است که در فصل آتی ذم آن مذکور می‌شود.

فصل پنجم: [انحراف قوه غضبیه]

پس از آنکه معلوم شد خدای (تبارک و تعالی) قوه غضب را به انسان مرحمت فرموده؛ برای حفظ نظام و تحصیل سعادت دنیا و آخرت، اگر انسان این نعمت الهیه را در موقع خود صرف نکند و در موقع خود، غضب برای حفظ این اساس نکند، مشمول: «وَلَئِنْ

۲۷۸

عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (۴۴۳) خواهد بود.

از این بدتر و بالاتر و قبیح‌تر، آن است که این قوه الهیه را بر خلاف مقصد الهی خرج کند، و به ضد نظام عائله و مدینه فاضله انسانی به کار برد که آن علاوه بر کفران نعمت، هاتک حرمت نیز می‌شود. البته در این موقع، قوه غضبیه از جنود بزرگ شیطانیه و مخالف و مضاد جنود عقل و حق تعالی گردد، و مملکت غضب کم کم در تحت سیطره شیطان و جهل درآید و پس از آنکه باید این قوه «کلب معلّم» عقل و حق باشد، «کلب معلّم» شیطان - یعنی کلب سرخود - شود، و دوست و دشمن را نشناسد و در هم دردد، و نظام عالم را متزلزل و منهدم کند. چه بسا که با قوه غضبیه یک نفر از این نوع،

عائله بشر و سرتاسر عالم منقلب و بیچاره شود. سبعت انسان، چون سبعت دیگر حیوانات نیست که حدّ محدود و انتها و وقوف داشته باشد؛ زیرا حلقوم انسان، بلع همه عالم را اگر کند، قانع نشود و آتش طمعش فرو ننشیند، از این جهت جهنم غضبش ممکن است تمام عالم طبیعت را بسوزاند.

الآن که نویسنده، این اوراق را سیاه می کند، موقع جوشش جنگ عمومی بین متفقین و آلمان است که آتش آن در تمام سکنه عالم شعله ور شده و این شعله سوزنده و جهنم فروزنده نیست جز نائره غضب یک جانور آدم خوار و یک سبع تبه روزگار، که به اسم پیشوایی آلمان عالم را و خصوصاً ملت بیچاره خود را بدبخت و پریشان روزگار کرد، و اکنون رو به زوال و اضمحلال است.

ولی با زوال نظام عالم و شیوع سبعت و شیطنت و جهل در سکنه عالم، این آلات و ادوات و اختراعات محیر العقولی که خداوند نصیب اروپای امروز کرده، اگر به طور عقل و در تحت پرچم دین الهی اداره می شد، عالم یکپارچه نورانیت و معدلت می شد، و سرتاسر دنیا به روابط حسنه می توانست سعادت ابد خود را تأمین کند؛ ولی مع التأسف این قوای اختراعیه در تحت سیطره جهل و نادانی و شیطنت و خودخواهی، همه بر ضد سعادت نوع انسانی و خلاف نظام مدینه فاضله به کار برده می شود و آنچه باید دنیا را نورانی و روشن کند، آن را به ظلمت و بیچارگی فرو برده، تا به کجا منتهی شود و کی این جمعیت بینوا از دست چند نفر

۲۷۹

حیوان به صورت انسان - نه، بلکه اشخاصی که عار حیوانیت هم هستند - خلاص شوند، و این بیچارگی خاتمه پیدا کند، و این ظلمتکده خاکی، نورانی شود به نور الهی ولی مصلح کامل؟ اَللّهُمَّ عَجِّلْ فَرَجَهُ الشَّرِيفَ وَ مَنْ عَلَيْنَا بِظُهُورِهِ.

فصل ششم: جمله‌ای از احادیث شریفه در این باب

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «الْغَضَبُ يَفْسِدُ الْإِيمَانَ كَمَا يَفْسِدُ الْخَلُّ الْعَسْلَ». (۴۴۴) وَفِي الْمُسْتَدْرَكِ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «الْغَضَبُ يَفْسِدُ الْإِيمَانَ كَمَا يَفْسِدُ الْخَلُّ الْعَسْلَ». (۴۴۵) این حدیث شریف از چند طریق دیگر نیز منقول است. (۴۴۶)

ما بیچاره‌ها که اکنون در غلاف طبیعت و حجاب ظلمانی حیات پست دنیاوی گرفتاریم، و از غیب و ملکوت نفس و مضار و مفساد و مصلحات و مهلکات آن محجوب و بی اطلاعیم، تشخیص نمی‌دهیم که چطور نورانیت ایمان به واسطه غضب زایل شود، و حقیقت ایمان انسان فاسد و ناچیز گردد، و مضادّ حقیقی ایمان و غضب بی موقع را به نور بصیرت ادراک نکنیم.

آنها که اطباء نفوس و قلوبند و با علم محیط الهی و چشم بصیرت نافذ در بواطن ملک و ملکوت، امراض قلوب و ادویه آن و مصلحات و مفسدات آن را دریافته‌اند، از جانب ذات مقدس الهی، مبعوث به کشف حقایق و اظهار بواطن و بیدار کردن ما خفتگانند. آنها به ما خبر از باطن قلب خودمان دهند، و ملکوت نفوس خود ما را برای ما کشف کنند. آنها می‌دانند که همان طور که سرکه و صَبِر (۴۴۷) زود عسل را فاسد کند، و آن شیرینی لطیف را مبدل به تلخی و ترشی غیر مطبوع نماید، آتش غضب و نائره آن، نور ایمان را منطقی کند و فاسد نماید.

اکنون اگر برای غضب جز این نبود که سرمایه حیات ملکوتی انسانی را - که ایمان است - فاسد کند، و مایه سعادت انسان را از دست او بگیرد، همین بس بود؛ با آنکه انسان را در این

۲۸۰

عالم نیز چه بسا باشد که به مخاطرات و مهالک اندازد و او را به بدبختی و شقاوت کشاند!

کمتر چیزی مثل آتش سوزان غضب، انسان را به سرعت برق به عالم بدبختی سوق

دهد! چه بسا که با یک آن غضب، انسان از دین خدا خارج شود، و به خدای تعالی و انبیاء عظام او جسارتها کند! و چه بسا که با غضب یک ساعت، به قتل نفوس محترمه دچار شود؛ چنانکه حضرت صادق علیه السلام نقل نموده:

پدرم می فرمود: کدام چیز از غضب شدیدتر است؟! همانا انسان غضب می کند، پس می کشد نفسی را که خداوند حرام فرموده و تهمت به زن نیکوکار می زند. (۴۴۸)

وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

قَالَ الْحَوَارِيُّونَ لِعِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَيُّ الْأَشْيَاءِ أَشَدُّ؟ قَالَ: «أَشَدُّ الْأَشْيَاءِ غَضَبُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ». قَالُوا: بِمَا نَتَّقِي غَضَبَ اللَّهِ؟ قَالَ: «أَنْ لَا تَغْضَبُوا». قَالُوا: وَمَا بَدَأَ الْغَضَبِ؟ قَالَ: «الْكِبْرُ وَالتَّجَبُّرُ وَمَحَقَرَةُ النَّاسِ». (۴۴۹)

این حدیث شریف به طریق اشاره می فهماند که باطن غضب صورت آتش غضب الهی است. آری، این نائره سوزان از باطن قلب بروز کند؛ چنانکه «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ» شاید صورت همین نار باشد که از باطن دل بروز کند و مشرف بر فؤاد شود.

ما اکنون از آتش غضب الهی خبری می شنویم، و با هیچ بیانی ممکن نیست حقیقت آن را برای ما آن طور که هست، بیان کنند. همّت دنیا و قاموس طبیعت کوتاهتر از آن است که بتواند حقایق عالم غیب و ماورای طبیعت را به طوری که هست، بیان کند. ما هر چه از جانب سعادت یا شقاوت می شنویم، به مقایسه به این دنیا و مانوسات و عادیات خود از آن چیز می فهمیم، و عالم آخرت و ملکوت در تحت مقایسه و میزان دنیا و مُلک در نیاید.

ما هر چه آتش دیدیم، آتش مُلاصِق با بدن - آن هم نوعاً با سطح بدن - را دیدیم و بیشتر و بالاتر از آن چیزی نیافتیم. تمام آتشیهای عالم دنیا را اگر روی هم گذارند، فؤاد انسان را نمی تواند بسوزاند؛ چه فؤاد از مراتب ملکوت است و آتش مُلکی به آن نرسد؛ آتش مُلکی از حدّ بدن مُلکی دنیاوی خارج نشود. آن آتش ملکوتی الهی است که

قلب و فؤاد و بدن را می‌سوزاند و از باطن قلب بروز کند و به ظاهر از مجرای حواس نفوذ کند.

احادیث شریفه در این باب، بیش از آن است که در این مختصر بتوان گنجانند. (۴۵۰)

فصل هفتم: مختصری برای علاج غضب

در اربعین در شرح حدیث هفتم، تا اندازه‌ای بسط و تفصیل در موضوع غضب و علاج آن دادیم (۴۵۱). از این جهت، در این کتاب به طور اختصار شمه‌ای از حاصل آن کتاب را مذکور می‌داریم تا اینجا نیز خالی از فایده نباشد.

علاج اساسی نفس باید در حال خاموشی اشتعال قوه غضبیه باشد؛ زیرا در حال اشتعال این آتش هولناک سوزنده و فوران این نائره کشنده، خیلی مشکل است جلوگیری از آن، در این هنگام اطباء نفوس نیز از علاج آن عاجزند؛ زیرا هر چه به معالجه در این وقت کوشند و به موعظت و نصیحت خیزند، اشتعال این جمره شیطانیه بیشتر شود. از این جهت، در این حال باید برای او تغییر حال ناگهانی پیش آورند، و او را از این حال منصرف کنند، و صاحب جوشش غضب، در این هنگام باید برای خود حال انصراف تهیه کند، و وخامت عاقبت امر را متوجه شود اگر برای او شعوری و تمیزی باقی مانده، و باید با تغییر حال نگذارد جوشش قلب زیادت شود و زبانه این آتش مهلک افزون گردد. اگر ممکن شود، خود را از بین آن معرکه - که اسباب غضب در آن تهیه شده - خارج و جان خود و دیگران را از خوف هلاکت نجات دهد، و یا آنکه تغییر حالی دهد؛ مثل آنکه اگر ایستاده است، بنشیند و اگر نشسته است، بخوابد یا به ذکر خدای تعالی مشغول شود، و بعضی ذکر خدا را در این وقت، واجب دانسته‌اند. (۴۵۲) در روایت کافی شریف نیز وارد است که حضرت صادق (سلام الله علیه) فرمود:

وحی فرستاد خداوند به سوی بعض انبیا خود که: ای پسر آدم! یاد کن مرا هنگام

۲۸۲

غضب خود تا یاد کنم تو را نزد غضب خودم، پس هلاک نکنم تو را در جمله آنان که

هلاک می کنم و اگر گرفتار ظلمی شدی، راضی شو به یاری کردن من از تو؛ زیرا

یاری کردن من از تو بهتر است از یاری کردن خودت از خودت. (۴۵۳)

در حدیث شریف کافی، حضرت باقر العلوم علیه السلام دستور می دهند که:

وقتی خوف غضب بر خود داشتید و از جمره شیطان ترسناک شدید، به زمین بچسبید

که پلیدی شیطان از شما می رود در این هنگام. (۴۵۴)

اینها که مذکور شد، علاج صاحب غضب است.

اما اگر دیگران بخواهند او را در حال غضب و اشتعال آن علاج کنند، بسیار مشکل

است؛ مگر در اول امر که شدت نکرده و اشتعال آتش جهنمیش زیاد نشده، به یکی از

طرقی که ذکر شد، و آلا شاید به ترساندن او، خصوصاً تخویف صاحب قوه و قدرتی او

را، که نوعاً آتش غضب به واسطه ترس در باطن محقق شود؛ ولی باید ملاحظه شود

که در شدت اشتعال نباشد که برای خود صاحب غضب، تخویف در این هنگام خالی

از خطر نیست. در هر صورت، علاج در حال فوران غضب امری است مشکل، نَعُوذُ

بِاللَّهِ مِنْهُ.

فصل هشتم: علاج غضب، در حال سکونت نفس به قلع ماده آن

آن بسیار است و ما به ذکر بعضی از مهمات آن می پردازیم:

یکی از آنها که شاید مهمتر از همه باشد و آن را اُمُّ الامراض باید نامید، حُبّ دنیا است

که از آن تولید اکثر یا جمیع امراض نفسانیه شود، چنانکه در روایات شریفه نیز آن را

«رأس هر خطیئه» معرفی نموده اند. (۴۵۵)

و چون حُبّ مال و جاه و حُبّ بسط قدرت و نفوذ اراده و حُبّ مَطْعَم و مَلْبَس و امثال

آن از شعب حبّ دنیا و حبّ نفس است (۴۵۶)، از این جهت، جمیع اسباب مهیجه
غضب را باید به آن

۲۸۳

برگرداند، و انسان چون علاقه مندی به این امور پیدا کرد و طوق مَحَبَّت اینها را بر
گرددن افکند، اگر فی الجمله مزاحمتی برای او راجع به هر یک از اینها پیدا شود، برای
دفع مزاحم، خون قلبش به غلیان آید و قوه غضبش تهییج شود؛ همچون سگهایی که بر
مرداری حمله کنند و چون تنور معده را خالی دیدند، بر یکدیگر سبقت و دیگران را از
آن دفع و معرکه به پا کنند.

چنانکه حضرت امیرالمؤمنین (صلوات الله وسلامه علیه) فرموده: «الذُّنْبُ جِيفَةٌ وَ طَالِبُهَا
كَلَابٌ» (۴۵۷)، و شاید جهت تشبیه در استعاره آن جناب، همین جوشش قوه غضبیه
باشد که در انسان، در حکم کلب یا خود کلب است.

بالجمله، علاج قطعی اکثر مفاسد به علاج حبّ دنیا و حبّ نفس است؛ زیرا با علاج آن،
نفس دارای سکونت و طمأنینه شود، و قلب آرامش پیدا کند، و دارای قوه و ملکه
اطمینان شود، و به امور دنیا سهل انگاری کند، و به هیچ مآکل و مشرب اهمیت ندهد،
و اگر کسی با او در امری از امور دنیا مزاحمت کند، او با خونسردی تلقی کند و به
سهل انگاری بر گزار نماید، و چون محبوب او طعمه اهل دنیا نیست، دنبال آن به جوش
و خروش برنخیزد. قطع ریشه مَحَبَّت دنیا گرچه امر مشکلی است - خصوصاً در اوّل امر
و ابتداء سلوک - ولی هر امر مشکلی با اقدام و تصمیم عزم آسان شود. قوه اراده و عزم
به هر امر صعب مشکلی حکومت دارد، و هر راه طولانی سنگلاخی را نزدیک و سهل
کند.

انسان سالک نباید متوقّع باشد که در ابتداء امر، قلع این ماده فساد و رفع این مرض
مهلک را یک دفعه بکند. با تدریج و صرف وقت و فکر و ریاضات و مجاهدات و
بریدن شاخه‌های آن و قطع بعض ریشه‌ها، می‌تواند کم کم موفق شود؛ ولی باید اوّل،

این امر را بداند که خار طریق انسان در هر مقصد دینی، حبّ دنیا و نفس است. اگر از اهل معارف و جذبه و جذوه است، حبّ دنیا و نفس بزرگترین حجابهای رخسار محبوب است: «مادر بتها بت نفس شماست». (۴۵۸)

موسی کلیم (علی نبینا و آله و علیه السلام) با مقام بزرگ نبوت و معرفت، پس از آن

۲۸۴

ریاضات، چون در مقام مقدّسین و اصحاب مَحَبَّت قدم نهاد و به ملاقات محبوب شتاب کرد، ندای «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى» (۴۵۹) او را از مَحَبَّت زن و فرزند، منع کرد (۴۶۰) که هان! اگر خیال ورود در وادی عشق و مَحَبَّت - که وادی مقدّسین و مُخْلِصین است - داری، با مَحَبَّت دیگران نتوان در آن قدم نهاد با آنکه مَحَبَّت موسوی چون مَحَبَّت امثال ما نخواهد بود و شاید از این جهت تعبیر شده است به «نعلین» که سهل الخلع است.

بالجمله، با حبّ دنیا و نفس، هوس معرفه الله در سر پختن هوس خامی است. اگر در مقام تهذیب باطن و تصفیه قلب و تعدیل اخلاق است نیز، با مَحَبَّت دنیا و نفس موفق به قطع ماده یکی از مَوَبِقَات و مُهْلِكَات نفسانیه، و مُتَحَلّی به یکی از حلیه‌های فضایل نفسانیه نخواهد شد. مبدأ تمام تهذیبات، تعدیل قوای ثلاثه: واهمه شیطانیه، شهویه بهیمیه و غضبیه سُبْعیه است و حرص به دنیا و مَحَبَّت به آن این قوا را از حال اعتدال خارج کند. برافروخته شدن آتش شهوت و غضب در اثر حبّ نفس و دنیاست، و در اثر آن قوه واهمه از اعتدال خارج شود و به تدبیرات شیطانیه برخیزد.

و اگر درصدد تعمیر آخرت و جنّت اعمال است از راه تقوا و اعمال صالحه، نیز با حبّ دنیا موفق به هیچ یک از مراتب آن نشود. حبّ دنیا انسان را به محرّمات الهیه وادار و از واجبات شرعیه منصرف کند. ترک واجبات مالیه چون زکات و خمس و حج از حرص به جمع مال است، و ترک واجبات بدنیّه چون صوم و صلوات از تن پروری است.

بالجمله، این اُمّ الأمراض انسان را به انواع بلیات مبتلا کند و کار انسان را به هلاک ابدی کشاند. پس بر انسان بیدار لازم است تا مهلتی دارد، این عمر خداداد را مفت از دست ندهد.

عزیزا! از صلاح و فساد و سعادت و شقاوت ما به حق تعالی - نعوذ بالله - یا انبیاء عظام و مبلّغین وحی یا اولیاء کرام علیهم السلام نفع و ضرری نمی‌رسد. عالم همه فاسد شود، در مملکت حق (جلّ و علا) خللی وارد نشود، و همه صالح شود، توسعه در مملکت حق نشود.

بشر و هر چه با او می‌سازد، در مقابل عظمت ممالک الهیه قدر محسوسی ندارد تا صلاح و فساد او مورد نظر باشد. پس این همه تشریفات فرو فرستادن وحی و دستورات الهیه

۲۸۵

و زحمت و تعب انبیا و فداکاری اولیا همه برای صلاح حال ماست. آنها می‌دانند عاقبت کار مفسدان چه خواهد بود. آنها از نشأت غیبیه اطلاع دارند و می‌خواهند ما خوابها را بلکه بیدار و به وظایف خود آشنا کنند. ما بیچاره‌ها یک وقت از این خواب گران بر می‌خیزیم که کار از دست رفته و جبران آن ممکن نیست. آن روز جز حسرت و ندامت برای ما چیزی نخواهد ماند و آن هم فایده ندارد؛ «وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ» (۴۶۱).

مقصد ۱۲ علم و ضد آن: جهل

فصل اول: [معنی علم و جهل و فضیلت علم]

این علم و جهل که در این موضع از جنود عقل و جهل قرار داده شده است، غیر از خود عقل و جهل است؛ زیرا عقل عبارت از «عقل مجرد» در انسان است، و مقابل آن قوه واهمه است که آن نیز مجرد است به تجردی دون تجرد عقلی.

اما علم و جهل در این مقام، عبارت است از شؤن آن دو حقیقت. پس شأنِ عقل علم است؛ زیرا عقل حقیقتِ مجردِ غیر محجوبه است، و به برهان پیوسته است که این حقیقت، عاقل و عالم است.

اما جهل گرچه مجرد است و عالم، ولی به واسطه غلبه و جهه ملکيه طبيعیه بر آن تمام ادراکات آن از قبیل جهالات مرکبه است.

و محتمل است این علم و جهل به مناسبت صدور روایت از مقام ولایت مآبی، عبارت باشد از: علم بالله تعالی و شؤن ذاتی و صفاتی و افعالی او به طوری که از آیات و نشانه‌های الهی باشد، و جهل به آن مقامات باشد. پس ادراکات عقلیه، ادراکاتی است مربوط به حق (جلّ جلاله) و ادراکات جهلیه شیطنیه مربوط به شجره خبیثه است که اصلِ اصولِ جهالات و ضلالات است.

علم از افضل کمالات و اعظم فضایل است، و نظام وجود و طراز غیب و شهود، به برکت علم منتظم شده، و هر موجودی تحققش به این حقیقت شریفه زیادتر بُود، به مقام مقدّس حق

۲۸۶

و مرتبه قدس نزدیکتر است. این مطلب به برهان متین پیوسته است که دار وجود، دار علم است و ذره‌ای از موجودات حتی جمادات و نباتات خالی از علم نیستند و به اندازه حظّ وجودی، حظّ از علم دارند و حق (تبارک و تعالی) در قرآن شریف به این مطلب بسیار اعتنا و صراحتاً اعلانِ علمِ موجودات و تسبیح آنها فرموده. (۴۶۲) و محجوبان، چون این مطلب را به وجدان یا برهان دریافته‌اند، تسبیح را به تسبیح تکوینی حمل کردند (۴۶۳)، با آنکه تسبیح تکوین، تسبیح نیست، چنانکه واضح است؛ ولی اهل معرفت به مشاهده حضوریه، این حقیقت را دریافته‌اند، و در روایات شریفه صراحتی است در این باب، که قابل حمل بر تسبیح تکوینی یا ذکر تکوینی نیست، چنانکه از مراجعه به آنها ظاهر شود. (۴۶۴)

بالجمله، نوعاً منکران، عدم وجدان را دلیل بر عدم وجود گرفته‌اند با آنکه آنها علم ملائکه الله و علم حق تعالی را هم نیافته‌اند. انسان چون افق وجودش در حد محدودی است و نیز به واسطه انغمار در طبیعت از غیر طبیعت خود محجوب است، عوالم فوق و دون خود را نیافته است؛ بلکه از خود نیز کاملاً محجوب است، لهذا خود را همین پوست و استخوان و بدن مُلکی و ادراکات حسّی و خیالی گمان کرده و از حقیقت و کُلب خود غافل است. از این جهت، تمام همّ و حزنش برای مقاصد مُلکی است، و چون از خود غافل و محجوب است، مقاصد انسانی خود را نداند و برای آن قدمی برندارد. آری، کسی که جز حیات حیوانی چیزی در خود در نیافته، جز مقصد حیوانی به چیزی نپردازد.

بالجمله، علم و خصوصاً علم بالله و اسماء و صفات و آیات ذات مقدّس و علم به آنچه مربوط است با حق تعالی، از اعظم فضایل است، و علم به طُرُقِ براهین و فنون استدلالات و مهلکات و مُنجیات و سنن و آداب شریعت مطهره الهیه از مطلوبات غیریه است که به واسطه آنها علم بالله حاصل شود؛ چه تمام علوم و شرایع حقّه و اعمال موظّفه و آنچه مربوط به علم ادیان است، یا اولاً و بی واسطه یا ثانیاً و بالواسطه، به علم بالله برگردد و علم بالله به طور

۲۸۷

برهان نیز مقصود اصلی نیست؛ بلکه میزان در کمال، معرفه الله است.

فصل دوم: علم از جنود عقل و جهل از جنود ابلیس است

به مراجعه به فطرت بنی الانسان واضح شود که تمام سلسله بشر، عاشق کمال مطلق و متنفر از نقص هستند، و عشق به کمال عشق به علم است، همین طور جهل نیز با نقصان توأم است. علاوه، خود علم نیز به عنوان خود، مورد علاقه فطرت، و جهل مورد تنفر آن است، چنانکه از مراجعه به فطرت بشر ظاهر شود.

علم به این معنی مشهور پیش عامّه که عبارت از علم به مفاهیم و عناوین و علم ارتسامی است، مورد عشق فطرت نیست؛ زیرا اینها از جهاتی ناقص هستند، و هر چه در او نقص باشد از حدود عشق فطرت خارج است. پس جمیع علوم جزئیّه و کلیه مفهومیّه، مورد عشق فطرت نخواهد بود، حتی علم بالله و شؤن ذاتیه و صفاتیّه و افعالیّه. بلکه مورد علاقه و عشق فطرت، معرفت به طور مشاهده حضوریه است که به رفع حُجُب حاصل شود، و آنگاه فطرت به معشوق و مطلوب خود رسد که جمیع حجب ظلمانیّه و نورانیّه از میان برخیزد و در این مشاهده شهودِ «کلّ الکمال» حاصل شود، و فطرت به محبوب خود برسد؛ «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (۴۶۵)، «وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (۴۶۶).

از این بیانات و مطالب سابق، معلوم شود که علم از لوازم فطرت است؛ به این معنی که اگر فطرت محتجب نشود، و در غلاف طبیعت نرود، متوجه به معرفت مطلقه شود، و اگر محتجب شود، به اندازه احتجاب از معرفت بازماند، تا برسد به آنجا که جهول مطلق شود.

فصل سوم: مختصری در فضایل علم از طریق نقل

تمام آن از نطاق قدرت خارج [است] و در تحت میزان تحریر بدین مختصرات در نیاید؛ زیرا قرآن کریم به طوری درباره شأن علم و علما و متعلّمان، اهتمام فرموده که انسان را متحیر کند که به کدام یک از آیات شریفه تمسّک کند. چنانکه در تشریف آدم علیه السلام فرماید: «وَ عَلَّمَ آدَمَ

۲۸۸

الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (۴۶۷) و تعلیم اسماء را سبب تقدّم او بر صنوف ملائکه الله قرار داد، و فضل او را بر ملکوتیین به دانش و تعلّم اسما اثبات فرمود. اگر چیزی در این مقام از حقیقت علم بالاتر بود، خدای تعالی به آن تعجیز می فرمود ملائکه را، و تفضیل می داد ابوالبشر را.

از اینجا معلوم شود که علم به اسماء افضل همه فضایل است. البته این علم، علم به طرق استدلال و مفاهیم و کلیات و اعتباریات نیست؛ زیرا در آن فضلی نیست که حق تعالی آن را موجب فخر آدم و تشریف او قرار دهد. پس مقصود، علم به حقایق اسماء است، و رؤیت فناء خلق در حق در مقابل نظر ابلیس که نظر استقلال به طین آدم و نار خود بود، و آن عین جهالت و ضلالت است و این امتیاز آدم از ابلیس دستور کلی است برای بنی آدم که باید خود را به مقام آدمیت که تعلم اسماء است برسانند، و نظر آنها به موجودات، نظر آیه و اسم باشد؛ نه نظر ابلیس که نظر استقلال است.

خدای تعالی در اول سوره که به پیغمبر خود نازل نمود فرموده: «إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اِقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (۴۶۸) و این آیات شریفه را دلیل بر تقدم علم از تمام فضایل دانسته اند؛ به وجوهی.

اما روایات شریفه در این باب از غایت کثرت قابل احاطه نیست، و ما از ذکر آنها خودداری می کنیم. هر کس می خواهد رجوع کند به کتب اصحاب (۴۶۹) و در منیه المرید شهید سعید رحمه الله شطر کثیری از آن مرقوم است (۴۷۰). طالبین رجوع به آن صحیفه نورانیه کنند.

مقصد ۱۳ فهم و ضد آن: حُمَق

فصل اول: [معنی فهم و حمق]

«فهم» گاهی اطلاق شود بر سرعت انتقال و تفتن، و گاهی اطلاق شود بر صفای باطنی نفس و حدت آن، که موجب سرعت انتقال است و مقابل اول، کندی و بلادت است؛ و مقابل

دوم حالت کدورت نفسانیه است (۴۷۱) که لازم آن غباوت و حمق است، و در هر

حال «حمق» معنی جامع مقابل آن یا لازم مقابل آن است.

ممکن است، در این مقام به مناسبت صدور آن از منازل وحی و نبوت و مرئیان بشر مراد از «فهم»، حالت صفای باطن برای ادراک روحانیات باشد، چنانکه «حمق» حالت کدورت و ظلمت نفس باشد که موجب غباوت در ادراک حقایق روحانیه شود. نفس انسانی چون آینه‌ای است که در اول فطرت، مصفّی و خالی از هر گونه کدورت و ظلمت است. پس اگر این آینه مصفّای نورانی با عالم انوار و اسرار مواجه شود - که مناسب با جوهر ذات اوست - کم کم از مقام نقص نورانیت به کمال روحانیت و نورانیت ترقّی کند تا آنجا که از تمام انواع کدورات و ظلمات رهایی یابد، و از قریه مظلمه طبیعت و بیت مظلم نفسیت خلاصی یابد و هجرت کند.

و اگر مرآت مصفّای نفس را مواجه با عالم کدورت و ظلمت و دار طبیعت کند به واسطه مخالف بودن آن با جوهر ذات او که از عالم نور است، کم کم کدورت طبیعت در او اثر، و او را ظلمانی و کدر کند، و غبار و زنگار طبیعت وجه مرآت ذات او را فرا گیرد. پس، از فهم روحانیات کور و از ادراک معارف الهیه و فهم آیات ربّانیه محروم و محجوب شود، و کم کم این احتجاج و حمق روزافزون گردد تا آنکه نفس سجّینی و از جنس سجّین گردد؛ «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا» (۴۷۲)؛ «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» (۴۷۳)؛ «وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا» (۴۷۴).

در آیات شریفه قرآنی به این دو مقام بسیار اشاره شده است، و خیلی مورد عنایت ذات مقدّس حق (جلّ و علا) است؛ چه تمام شرایع الهیه، مقصد اصلی آنها همان نشر معارف است، و آن حاصل نشود جز به علاج نفوس و طرد آنها از ظلمت طبیعت.

حبیباً! لختی از خواب گران برخیز، و راه و رسم عاشقان درگاه را بگیر، و دست و رو از این عالم ظلمت و کدورت و شیطانیت شستشو کن، و پا به کوی دوستان نه. عزیزاً! این چند روز مهلت الهی عن قریب به سر آید، و ما را - خواهی نخواهی - خواهند از این دنیا برد، پس اگر با اختیار بروی رُوح و ریحان است و کرامات خدا، و اگر با زور و سختی ببرند، نزع است و صعق و فشار و ظلمت. مَثَل ما در این دنیا، مَثَل درختی است که ریشه به زمین بند نموده؛ هر چه نورس باشد، زودتر و سهلتر ریشه آن بیرون آید. فی المثل اگر درخت احساس درد و سختی می کرد، هر چه ریشه آن کمتر و سست تر بود، درد و سختی کمتر بود. نونهالی که تازه پنجه به زمین بند کرده، با زور کمی بی زحمت و فشار بیرون آید، ولی چون سالها بر آن گذشت، و ریشه های آن در اعماق زمین فرو رفت، و ریشه های اصلی و فرعی آن در باطن ارض پنجه افکند و محکم شد، در بیرون آوردن آن محتاج به تیشه و تبر شوند. اکنون اگر درخت، احساس درد می کرد در این کندن، بین این دو چقدر فرق بود) (۴۷۵)

ریشه حبّ دنیا و نفس - که به منزله ریشه اصلی است - و فروع آنها از حرص و طمع و حبّ زن و فرزند و مال و جاه و امثال آن تا در نفس، نورس و نونهال است، اگر انسان را بخواهند از آنها جدا کنند و ببرند، زحمتی ندارد؛ نه فشار عُمّالِ موت و ملائکه الله را لازم دارد و نه فشار بر روح و روان انسانی واقع شود و اگر خدای نخواست ریشه های آن در عالم طبیعت و دنیا محکم شد و بسط پیدا کرد، بسط آن چون بسط ریشه درخت نیست، بلکه در تمام عالم طبیعت ریشه می دواند.

درخت هر چه بزرگ شود، چند متری بیشتر از زمین را فرا نگیرد و ریشه ندواند، ولی درخت حبّ دنیا به تمام پهنا در عالم طبیعت - در ظاهر و باطن - ریشه افکند و تمام عالم را تحت حیات آورد، لهذا از بُن کندن این درخت، به سلامت ممکن نیست. انسان با این مَحَبَّت

در خطری عظیم است. ممکن است وقت معاینه عالم غیب که بقایایی از حیات ملکی نیز باقی است، چون کشف حجاب ملکوت تا اندازه‌ای شود، انسان ببیند که برای او در آن عالم چه تهیه شده و او را از محبوبش، حق تعالی، و مأمورین او جدا کنند، و به درکات و ظلمات آن عالم کشانند. انسان با بغض و عداوت حق تعالی و مأمورین او از دنیا خارج شود، و معلوم است حال چنین شخصی، چه خواهد بود.

در روایت کافی شریف اشاره به این معنی فرموده، راوی حدیث گوید:
 از حضرت صادق سؤال کردم: کسی که دوست داشته باشد لقاء خدا را، خداوند ملاقات او را دوست دارد، و کسی که دشمنانک باشد از ملاقات خدا، خداوند دشمنانک است، از ملاقات او؟ فرمود: «آری». گفتم: به خدا قسم که ما کراهت داریم از مردن. فرمود: «چنین نیست که گمان کردی، همانا این وقت معاینه است. وقتی ببیند آنچه را دوست دارد، چیزی محبوبتر پیش او از ورود به خدا نیست، و خدا دوست دارد ملاقات او را و او نیز دوست دارد ملاقات خدا را در این هنگام و چون دید آنچه را کراهت دارد، هیچ چیز مبغوضتر نیست پیش او از ملاقات خدا، خدای تعالی هم دشمنانک است از ملاقات او).» (۴۷۶)

معلوم می‌شود که قبل از خروج از این عالم، انسان بعضی از مقامات و درجات و درکات خود را معاینه کند، یا با سعادت تمام که صورت کمال آن حبّ خداوندگار است، یا با شقاوت کامل که باطن آن بغض حق است، از دنیا خارج شود. در اخبار و آثار (۴۷۷) و مکاشفات بزرگان این معنی بسیار مذکور است.

انسان اگر احتمال هم بدهد که حبّ دنیا موجب چنین مفسده‌ای است و منتهی به سوء عاقبت شود، باید لحظه‌ای آرام نگیرد تا این حبّ را از دل ریشه کن کند، البته با ریاضات علمی و عملی ممکن است موفق به این مقصد شود.

آری در ابتداء امر، ورود در هر یک از مقامات عارفین و قطع هر مرحله از مراحل

سلوک مشکل به نظر آید. شیطان و نفس نیز به این معنی کمک کند که انسان را نگذارد وارد سلوک شود، ولی پس از ورود کم کم راه سهل و طریق آسان شود؛ هر قدمی که در راه حق و آخرت،

۲۹۲

انسان بردارد، برای قدم دیگر، نور هدایت الهی راه را روشن کند و سلوک را سهل و آسان فرماید.

فصل سوم: فهم از جنود عقل و حلق از جنود جهل است

اگر مراد از فهم شدت ذكاء و سرعت انتقال یا صفای باطن - که لازمه آن سرعت تفتن و انتقال است - باشد، فطری بودن آن برای آن است که افاضه نعمت وجود و کمال وجود از جانب ذات مقدس است، و آنچه از جانب آن حضرت است طاهر و پاکیزه و صافی و دارای تمام و کمال است و قذارت و کدورت و نقص و امثال آن بالعرض و احتجاب فطرت است.

اگر مراد از فهم، صفای باطن برای ادراک جمال جمیل و روحانیات باشد، واضحتر است؛ زیرا فطرت بالذات متوجه کمال مطلق و عاشق جمال کامل است، و اگر احتجابات طبیعت نباشد، به هیچ موجودی جز جمال مطلق، و آنچه مربوط به ذات مقدس است، متوجه نشود و چشم قلبش به روی احدی از کاینات باز نگردد و در مرآت صافی باطن روحش، نقشه موجودی جز حق (جل و علا) و اسماء و صفات و آثار آن - بما آنها آثاره - نقش نبندد. این معنی سلامت قلب است.

در تفسیر قول خدای تعالی: «إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (۴۷۸)، از حضرت صادق (سلام الله علیه) نقل شده که فرمود: «قلب سلیم آن است که ملاقات کند پروردگار خود را در صورتی که در آن احدی نباشد غیر از خدا». «۴۷۹»

نیز از حضرت صادق علیه السلام نقل شده: «قلب سلیم آن است که سالم باشد، از

مَحَبَّتِ دُنْيَا». (۴۸۰) و چون حقیقت دنیا، عبارت از ما سوی الله است، از این جهت این معنی در احدی پیدا نشود، مگر ولی کامل.

از آنچه مذکور شد، حُمُق نیز معلوم شود که از جنود جهل و ابلیس است، و از لوازم فطرت محجوبه است، و فطرت چون محتجب شود، از ادراک حق و روحانیات باز ماند و به

۲۹۳

دنیا و خود متوجه شود، و از تمام مراتب معنویات و جمیع معارف الهیه باز ماند، و این بالاترین مراتب «حمق» است که کسی از خود و روحانیت خود نیز محجوب باشد. نعوذ بالله منه.

مقصد ۱۴ عفت و ضد آن: هتک

فصل اوّل: معنی عفت

چنانکه سابق بر این نیز اشارتی رفت، برای انسان بعد از قوه «عاقله» سه قوه است: یکی قوه «واهمه» که از آن به شیطانیه تعبیر شود. دیگری قوه «غضبیه» که از آن به نفس سبعی تعبیر شود. سوم قوه «شهوویه» که از آن به نفس بهیمی تعبیر شود. میزان در اجناس فضایل و رذایل، همین قواست و طرف افراط و تفریط هر یک، رذیله‌ای و حد اعتدال هر یک، فضیلتی از فضایل نفسانیه است.

بنابراین، نفس بهیمی را جهت افراطی است که از آن تعبیر به «شره» کنند و آن عبارت است از: سر خود کردن شهوت و به اطلاق وا گذاشتن نفس بهیمی را، که غلو و زیاده روی کند، و در هر موقع و با هر چیز قضای و طر لذت خود کند؛ زیرا در هر یک از قوای انسانی راجع به آن شعبه‌ای که به آنها مربوط است، اطلاق و عنان گسیختگی است؛ به این معنی که مثلاً در جوهر طبیعت قوه شهوت، رسیدن به لذات خود است به طور اطلاق، ولو اینکه مصادم با نظام شرع و عقل شود، از مطعم و مشرب و منکح حرام

باشد. پس «شره» عبارت است از: افراط شهوت و ولوع بودن بر لذات بیش از حدّ نظام عقلی و شرعی و زیادتر از میزان واجب.

نیز نفس بهیمی را جهت تفریطی است که از آن تعبیر به «خمود» کنند و آن عبارت است از: باز داشتن قوه شهوت از حدّ اعتدال و مقدار لازم، و مهمل گذاشتن این قوه که برای حفظ شخص و نوع، به او مرحمت شده است و چون این قوه، در تحت میزان عقل و شرع ارتیاض پیدا کرد و از جانب غلوّ و تقصیر و حدّ افراط و تفریط، خارج و متحرّک به حرکات عقلیه و شرعیه گردید، و تحت تصرّف عمّال الهی درآمد، و از تصرف و خدعه شیطان و وهم خارج شد، حالت سکونت و طمأنینه‌ای در آن حاصل شود و ملکه اعتدال و میانه روی در آن پیدا

۲۹۴

شود که از قوه‌ای که صبغه عقلیه بلکه الهیه پیدا کرده، تعبیر به «عفت» شود. از این بیانات معلوم شد که معنی «هتک» چیست که در روایت شریفه، مقابل و مضادّ با «عفت» قرار داده شده، و ظاهر آن است که طرف افراط و غلوّ باشد و اینکه فقط این طرف اختصاص به ذکر پیدا کرده، برای آن است که به حسب نوع، مردم مبتلا به این طرف هستند و به ندرت اتفاق افتد که اختیاراً کسی از حد اعتدال به طرف تفریط و تقصیر میل کند و با تکلف، توان طرفین افراط و تفریط را در هتک داخل کرد؛ زیرا هتک عبارت از خرق و پرده دری است. پس خرق اعتدال و پرده میانه روی را دریدن، عبارت از ضد آن است و آن شامل طرفین شود.

تتمیم: از فصول سابقه و فصول آتیه ظاهر شود که عفت از فطریات و لوازم فطرت مخموره و از جنود عقل است، و هتک از لوازم فطرت محجوبه و از جنود ابلیس و جهل است؛ زیرا عدالت در قوا که به منزله جنس است برای عفت، فطری و جور برخلاف فطرت است، چنانکه گذشت.

نیز خضوع و فرمانبرداری کامل و تبعیت از «کمل» فطری است، چنانکه مقابل آن

برخلاف فطرت است.

نیز خود عفت و حیا و حُجُب از فطریات تمام بشر است، چنانکه تهتک و فحشا و بی حیایی برخلاف فطرت جمیع است، لهذا در نهاد بشر، عشق به عفت و حیا، و تنفر از هتک و بی حیایی مخمّر است.

فصل دوم: [ثمرات قوه شهویه]

قوه شهوت از قوای شریفه‌ای است که حق تعالی به حیوان و انسان مرحمت فرموده برای حفظ شخص خود و بقای آن در عالم طبیعت و برای ابقاء نوع و حفظ آن. اگر انسان این قوه را نداشت، به واسطه محلّلات خارجیّه و داخلیّه به اسرع اوقات رو به فنا و زوال می‌گذاشت، و تحصیل بدل ما یتحلّل نمی‌کرد و چون تحصیل سعادت ابدی بی بقای در عالم دنیا و اقامه در نشئه طبیعت صورت نگیرد، سعادت ابدی انسان و حیات شریف ملکوتی او مرهون منت این قوه است.

۲۹۵

نیز این قوه را مدخلیت تام و دخالت کامل است در تشکیل عائله و نظام مدینه فاضله و تربیت نفوس. پس علاوه بر آنکه سعادت خود انسان وابسته به این قوه است، سعادت بنی نوع هم پیوند به این مائده آسمانی است. این قوه در وقتی کفیل این سعادات شخصیه و نوعیه است که از حدود اعتدال تخطی و تجاوز نکند، و از تحت موازین عقلیه و الهیه خارج نشود؛ زیرا با خروج آن از حد خود علاوه بر آنکه سعادات مذکوره را تحصیل نکند، مایه بدبختی خود و بنی نوع خود شود. چه بسا با شهوت رانی چند روز یا چند ساعت، نظام یک عائله از هم گسسته، و طرح بدبختی و بیچارگی آنها تا ابد ریخته شود و چه بسا از عنان گسیختگی این قوه، شرافت خود انسان و عائله او دستخوش باد فنا شود. بیشتر این فجایع و فزایح که در جمعیت‌های عنان گسیخته پیدا شود، از سرخودی این قوه است.

اطباء امروز، بسیاری از امراض را به امراض تناسلی خود مریض یا پدر یا اجدادش که به وراثت به او رسیده، نسبت می دهند. اینها یک از هزار مفسد دنیوی این قوه عنان گسیخته است. اگر قدری توجه شود به مفسدی که از آن حاصل شود در عالم ماوراء طبیعت، به گفته اطباء نفوس و مربوطین با وحی الهی و علماء روحانی ماوراء طبیعت، معلوم شود که این مفسد دنیوی قدر قابلی در مقابل آنها ندارد، و این مطلب محتاج به فصلی جداگانه است که تا اندازه ای مطلب روشن شود.

فصل سوم: [تأثیر اعمال بر قلب]

برای هر یک از اعمال، چه خیریه و چه شرّیه فاسده، در نشئه ملکوت و عالم غیب یک صورت غیبیه ملکوتیه است که از آنها به گفته ارباب قلوب و اشارات و صراحات کتاب شریف الهی و صحیفه نورانی آسمانی (۴۸۱) و روایات وارده از اهل بیت وحی الهی (۴۸۲)، بهشت و جهنم اعمال تشکیل شود و ارض ملکوت، خود در ابتداء امر ساده است، و عمل بنی آدم آن را آبادان و معمور کند.

در قرآن شریف به تعبیرات مختلفه از این حقیقت غیبیه پرده برداشته: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ نَفْسَ»
۲۹۶

مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» (۴۸۳). این آیه شریفه کالصریح در این است که انسان خود اعمال را در آن روز می بیند؛ چه صالحه و چه سیئه، و تأکید کند این مطلب را ذیل آیه: آرزو می کند که بین او و اعمال سیئه اش جدایی بسیار باشد.

«يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيرَوْاْ أَعْمَالَهُمْ * فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (۴۸۴) ظاهر، بلکه صریح این آیه است که مردم اعمال خود را هر چه باشد، در آن نشئه می بینند.

این مطلب، یعنی تمثّل اعمال و صورت غیبیه آنها از مسلمات پیش اهل معرفت است، و چنانکه برای اعمال صورت ملکوتی است، هر یک از اعمال را در قلب انسانی اثری است که از آن در روایات تعبیر شده به نقطه بیضا و نقطه سودا (۴۸۵)؛ زیرا از هر عمل صالحی اگر با شرایط آورده شود، نورانیتی در باطن قلب حاصل شود و صفای باطنی برای انسان رخ دهد که انسان را به معرفه الله و توحید نزدیک کند تا آنجا که حقایق توحید در قلب جایگزین شود، و از آن در ملک بدن نیز سرایت کند، و ارض طبیعت نورانی و مشرق به نور الهی شود که این غایت سعادت انسانی است که تفصیل و مراتب آن از عهده این اوراق عجالتاً خارج است.

همین طور از هر یک از اعمال سیئه در قلب کدورتی و ظلمتی حاصل شود که انسان را از مقام قدس و قرب حق (جلّ و علا) دور و از معارف الهیه مهجور کند، و به عالم طبیعت و دنیا نزدیک کند تا آنجا که قلب و تمام شوون غیبیه آن فانی در دنیا و طبیعت، و حکم روحانیت و انسانیت از او برداشته شود.

چون برای انسان چهار قوه است: عاقله روحانیه، غضبیه سبعیه، شهویه بهیمیه، و واهمه شیطانیه؛ صورت انسانی در عالم آخرت - که یوم بروز صور غیبیه و ملکات نفسانیه است - به طور کلی از هشت صورت خارج نیست؛ زیرا مقام جسمانیت و صورت ظاهره انسان در عالم آخرت و نشئه ماورای طبیعت تابع صورت روحانیه و مقام نفس است و آن عالم مثل این عالم نیست که طبیعت مخالف باطن باشد و ملک بدن از ملکوت نفس تعصّی کند.

۲۹۷

پس اگر انسان در این عالم سیر به طریق مستقیم انسانیت و تعدیل آن سه قوه کرد، و سیر باطن و ظاهر تحت میزان شریعت الهیه شد، باطن او ملکه استقامت پیدا کند و صورت روح و باطن صورت مستقیمه انسانیه شود. پس صورت جسمانیه و ظاهر او در آن عالم مستقیم و به صورت جمیله انسانیه است.

و اگر مقام روحانیت نفس و نشئه عقلیه آن تابع یکی از سه قوه دیگر شد، پس هر یک از این سه قوه غلبه کرد و دیگر قوا را در تحت نفوذ خود قرار داد، صورتِ باطنِ ملکوتی تابع آن شود. پس صورت غیبیه ملکوتیه یا به شکل سبعی از سبع شود اگر غلبه با قوه غضبیه شد، و یا به شکل بهیمه‌ای از بهائم شود اگر غلبه با شهوت شد یا به شکل شیطانی از شیاطین درآید اگر غلبه با واهمه شیطانیه شد و مملکت به تصرف شیطان درآمد. اینها صور بسیطه ملکوتیه است.

گاه شود دو قوه از این سه قوه حکمران در مملکت شود، و انسان در عین حال که در کمال غضب است، در کمال شهوت نیز هست، یا با کمال شیطنت کمال شهوت یا کمال غضب نیز دارد. پس، از ازدواج هر یک از دو قوه، صورت مزدوجه ملکوتیه پیدا شود که نه سبع محض و نه بهیمه محض است و نه شیطان محض، و از ترکیب هر دو قوه، سه صورت حاصل شود و گاه شود که هر سه قوه در انسان به کمال است، پس باطن، تابع هر سه شود، و از آن یک صورت مزدوجه از هر سه پیدا شود.

ممکن است که انسان در آن عالم در آن واحد بیشتر از یک صورت داشته باشد، یا در هر حال یک صورت داشته باشد؛ گاهی سبع و گاهی بهیمه و گاهی شیطان شود. پس معلوم شد که صورت انسانی یکی از این هشت صورت است، و بقیه صورت غیر انسان است، چنانکه خط مستقیم بین دو نقطه بیش از یکی نیست؛ چنانکه در آیات شریفه قرآنیه اشارت به آن شده: «وَ أَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَ لَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» (۴۸۶).

و از رسول خدا صلی الله علیه و آله منقول است که خط مستقیمی کشیدند و فرمودند:

۲۹۸

«این راه رشد و هدایت است» و از چپ و راست آن خطهایی کشیدند و فرمودند: «اینها راههایی است که بر هر راهی از آن شیطانی است که دعوت به سوی آن کند». پس از آن، این آیه شریفه را قرائت فرمودند. (۴۸۷)

فصل چهارم: [موعظه برای اصلاح نفس]

هان ای عزیز! اگر انسان این مطالب را که به موازین برهانیه، پیش اهلش ثابت و به نور کشف و شهود، نزد اصحاب معرفت مشهود است و مطابق اشارات، بلکه صراحت کتاب الهی (۴۸۸) و احادیث شریفه وارده از اهل بیت وحی و تنزیل است (۴۸۹)، احتمال نیز دهد، باید آرام نگیرد تا نفس را اصلاح کند.

مصیبت در آن است که جمیع آیات باهره کتب آسمانی و تمام احادیث شریفه اهل بیت عصمت، از انبیاء عظام و اولیاء کرام، و تمام براهین اصحاب حکمت و فلسفه و مشاهدات ارباب ریاضت و شهود، در قلوب قاسیه و دل‌های سخت ما ایجاد احتمال نکرده، و عمل ما مثل اشخاصی است که یقینِ حتمی به کذب همه - نعوذ بالله - داریم. عزیز! اگر به ما طفل ده ساله‌ای اطلاع دهد که خانه ات آتش گرفت یا پسرت در آب افتاد و الآن غرق می‌شود، آیا اگر اشتغال به هر کار مهمی داشته باشیم، دست از آن برداشته، در تعقیب این اخبار هولناک سراسیمه می‌دویم یا آنکه با اطمینان نفس نشسته اعتنا نمی‌کنیم؟ اکنون چه شده است، تمام آیات و اخبار و برهان و عیان به قدر خیر یک بچه ده ساله در ما تأثیر نکرده. اگر تأثیر کرده بود، راحتی را از ما سلب نموده بود. آیا این کوری باطن و عمای قلب را باید به چه نحو معالجه کرد؟ آیا این مرض قلبی محتاج به علاج و طیب هست؟ آیا راهی برای علاج این احتجاب و ظلمت هست؟ آیا کسی که به مقدار خیر یک طفل نابالغ خبر انبیا و کتب آسمانی را نشمرد، باید او را مؤمن دانست، و خواص ایمان را برای او ثابت کرد؟

اگر آنچه را که مذکور شد با مراجعه به احوال خود درست یافتی، بدان که دود شهوت

و

غضب چشم باطن ما را کور کرده، و مجاری ادراک ما را بسته، و تصرف شیطان

گوش ما را از شنیدن حق و آیات الهیه کر نموده، با چشم بسته و گوش کر نتوان حقایق را دریافت کرد. چنانکه خدای تعالی در بیان احوال بعضی از ما می‌فرماید: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (۴۹۰). علامت جهنمی بودن آن است که دلی را که برای تفقه و تدبّر در آیات کریمه صحف تکوین و تدوین خلق، و چشم و گوشی را که برای بصیرت و شنوایی حقایق الهیه مرحمت فرموده، در آنها صرف نشود و از افق حیوانیت تجاوز ننماید، و به مقام انسانیت نرسد. چنین انسانی به حقیقت حیوان - گرچه به صورت دنیای مملکتی انسان می‌نماید - بلکه گمراهتر از سایر حیوانات است، به جوهی که یکی از آنهاست: انسان اگر از طریق مستقیم منحرف شد، در هر بابی از ابواب بهیمیت و سبعیت و شیطنت از سایر بهایم و سباع و شیاطین جلو می‌افتد؛ زیرا برای قوای او سِمَت اطلاق است و دیگر موجودات محدود و مقیدند، شهوت بهیمی او آخر ندارد، آتش غضب او عالم سوز است، شیطنت و روباه بازی او اهل عالم را بدبخت و بیچاره می‌کند. عزیزا! این آیات الهیه و تعالیم ربانیه برای بیدار کردن ما بیچاره‌های خواب، و هشیار نمودن ما سرمستان غافل آمده. این قصص قرآنی که حاصل معارف تمام انبیا، و خلاصه سیر و رشد همه اولیا، و بیان درد و درمان هر عیب و مرض نفسانی، و نور هدایت طریق الهی و انسانی است، برای قصه گفتن و تاریخ عالم نیامده. مقصود از آنها با آن همه تشریفات در تنزیل و نزول، بیان تاریخ گذشتگان نیست برای صرف اطلاع و تاریخ دانی.

مقصود خدا را، از مقصد مسعودی و طبری و امثال آنها تمیز ده، و به نظر تاریخ و ادب و فصاحت و بلاغت به قرآن شریف نظر مکن که این صورت، خود حجابی است بس ضخیم.

قرآن کتاب رشد معنوی، و تمام مقاصد دنیای مقاصد حیوانی است و انسان در تعقیب

هر مقصدی که به دنیا نتیجه اش برگردد، برود، از افق حیوانی خارج نشده، بلکه مادامی که در

۳۰۰

بند مقاصد شهوات و لذات است در افق حیوانیت است، و به حسب بعض مراتب، داخل آیه شریفه است که می فرماید: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ» (۴۹۱).

فصل پنجم: بعضی روایات در فضیلت عفت

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا مِنْ عِبَادَةٍ أَفْضَلُ مِنْ عِفَّةِ بَطْنٍ وَفَرَجٍ» (۴۹۲) و به این مضمون روایات بسیاری وارد شده (۴۹۳).

عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَمَنْ لَمْ يَعْطِ نَفْسَهُ شَهْوَتَهَا، أَصَابَ رُشْدَهُ». (۴۹۴)
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

إِنَّمَا شِيعَةُ جَعْفَرٍ مَنْ عَفَّ بَطْنَهُ وَفَرَجَهُ وَاشْتَدَّ جِهَادُهُ وَعَمِلَ لِخَالِقِهِ وَرَجَا ثَوَابَهُ وَخَافَ عِقَابَهُ، فَإِذَا رَأَيْتَ أُولَئِكَ، فَأُولَئِكَ شِيعَةُ جَعْفَرٍ (۴۹۵).

کسانی که عفت نداشته باشند، آنها شیعه حضرت صادق علیه السلام نیستند گرچه خود را شیعه آن حضرت بدانند. کسانی که تبعیت نفس بهیمی کنند و متحرک به حرکت حیوانی باشند، مُشایع نفس حیوانی بهیمی هستند و از حومه تبعیت عقلانی خارجند تا چه جای آنکه به تبعیت الهی متّصف باشند! و شیعه حضرت صادق علیه السلام به صبغه الله رنگ آمیزی شدند؛ «وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً» (۴۹۶) و از زنگار شهوت و غضب و شیطنت پاکیزه و طاهر شدند، بلکه از عقال عقل پای دل را رهایی دادند.

آری، «وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِأَبْرَاهِيمَ * إِذْ جَاءَ رَبُّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (۴۹۷) در روایات شریفه تفسیر شده است که ابراهیم از شیعه امیرالمؤمنین بود (۴۹۸)؛ زیرا با قلب سالم وارد شد به

پروردگار خود. در

۳۰۱

تفسیر برهان از تفسیر امام علیه السلام نقل می کند:

قال رَجُلٌ لِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ أَنَا مِنْ شِيعَتِكُمُ الْخُلُصِ، فَقَالَ لَهُ: «يَا عَبْدَ اللَّهِ فَإِذَا أَنْتَ كَأَبِرَاهِيمَ الْخَلِيلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ إِذْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «وَإِنْ مِنْ شِيعَتِهِ لِأَبِرَاهِيمَ * إِذْ جَاءَ رَبُّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» فَإِنْ كَانَ قَلْبُكَ كَقَلْبِهِ فَأَنْتَ مِنْ شِيعَتِنَا». ...» (۴۹۹)

مقصد ۱۵ زهد و ضد آن: رغبت

فصل اول: معنی زهد و رغبت

زهد به حسب لغت عبارت است از ترک شیء و اعراض از آن و بی میلی و بی رغبتی به آن، و به معنی قلیل شمردن و حقیر شمردن نیز آمده:

يقال: زهد - بحر كات العين - زُهْدًا و زَهَادَةً فِي الشَّيْءِ و عنه؛ أي: رغب عنه و تركه، و فلان يَزِدُّهُ عَطَاءُ فُلَانٍ: أي يَعْده زهيداً قليلاً، و الزُّهْدُ و الزَّهَادَةُ: الإِعْرَاضُ عَنِ الشَّيْءِ احْتِقَاراً لَهُ، من قولهم: شَيْءٌ زَهِيدٌ؛ أي: قَلِيلٌ. (۵۰۰)

زهد اصطلاحی اگر عبارت باشد از ترک دنیا برای رسیدن به آخرت، از اعمال جوارحی محسوب است، و اگر عبارت باشد از بی رغبتی و بی میلی به دنیا - که ملازم باشد با ترک آن - از اعمال جوانحی محسوب شود.

شک نیست که رغبت در شیء عبارت از میل نفسانی است نه عمل خارجی. گرچه رغبت ملازم با عمل نیست، لکن نوعاً از رغبت نیز عمل حاصل شود. از این جهت می توان گفت که زهد نیز عبارت از بی رغبتی و بی میلی است که نوعاً با ترک و اعراض مقارن باشد، گرچه ملازم نباشد؛ بالجمله، در معنی زهد، بی رغبتی و بی میلی که از صفات نفسانیه است، مأخوذ است.

فصل دوم: درجات و مراتب زهد

برای زهد، همچون سایر صفات نفسانیه و مقامات انسانیه مراتب و درجاتی است

۳۰۲

بیشمار که به حسب جزئیات، تحت احصا و حصر نیاید و ما به طور کلی اشاره‌ای به

بعض مراتب آن به قدر مناسب با این اوراق می‌کنیم:

درجه اول، زهد عامه است و آن عبارت است از اعراض از دنیا برای رسیدن به نعیم آخرت و این درجه، در حقیقت کسبی است که از روی ایمان به بعض منازل آخرت پیدا شده است.

از این درجه محسوب است اعراض از دنیا برای خوف از عقاب عالم آخرت، گرچه در

اطلاق زهد بر این ترک و اعراض از روی خوف، مسامحه است. هر چند در روایت

منقول از عیون اخبار الرضا وارد است که از حضرت صادق (سلام الله علیه) سؤال شد

از زاهد در دنیا، فرمود: «کسی است که ترک می‌کند حلال آن را از ترس حساب آن،

و ترک می‌کند حرامش را از ترس عقاب آن». (۵۰۱)

لکن بیانات آن سروران دین و مربیان نفوس به حسب اختلاف ادراکات، مختلف است؛

یعنی برای هر کس به فراخور مقام و مرتبه اش، مرتبه‌ای از مراتب انسانیت را بیان

می‌فرمودند، و عارف به مقامات نفس و اسلوب کلمات اهل الله برای کشف مرادات

آنها این نکته را باید در نظر داشته باشد تا جمع شتات کلمات اولیا و انبیا علیهم السلام

در این ابواب بشود.

درجه دوم، زهد خاصه است و آن عبارت است از اعراض از مشتتهیات حیوانی و لذایذ

شهوانی برای رسیدن به مقامات عقلانی و مدارج انسانی. این درجه، از علم و ایمان به

بعض مراتب عالیه از عالم آخرت پیدا شود که به واسطه آن علم و ایمان، مشتتهیات

حیوانی و لذات جسمانی در نظر، محقر و کوچک شود، و این مبدأ اعراض و منشأ

انصراف نفس از آنها شود.

لذات عقلیه روحانیه گرچه مورد اعتناء فلاسفه و اعظام ارباب علم بوده، ولی این درجه

نیز نزد اصحاب معرفت و ایقان معلل است و چون این اعراض برای لذت است - گرچه لذت روحانی - قدم نفسانی در کار است و آن زهد حقیقی نیست، بلکه ترک شهوت و لذت است برای شهوت و لذت.

درجه سوم، زهدِ اخصّ خواص است و آن عبارت است از اعراض لذات روحانی و ترک

۳۰۳

مشتهیات عقلانی برای وصول به حقایق معارف ربّانی و این اوّل مقامات اولیا و محبین است و از مراتب عالیّه زهد است، پس زهد حقیقی عبارت است از ترک غیر خدا برای خدا.

پس از این، مقامات دیگر اولیاست که مقام را گنجایش ذکر آن نیست، و ما اکتفا می کنیم به ذکر همین سه درجه که از امّهات درجات است.

فصل سوم: منزلت زهد نسبت به مقام سلوک انسانیت و کمال روحانیت

آنچه مقصد ذاتی و غایت بعثت و دعوت انبیا علیهم السلام و مجاهدت و مکاشفت کمال و اولیا علیهم السلام است، آن است که انسان طبیعی حیوانی بشری، انسان لاهوتی الهی ربّانی روحانی شود.

و تمام اعمال قلبیه و قالبیه و افعال روحیه و جسدیه برای حصول این مقصد مقدّس، و به غایت بسط معارف الهیه است و چون این مقصد حاصل نشود مگر به دو امر: یکی «اقبال» به سوی خدای تعالی، و دیگر «ادبار» از غیر حق تعالی و اعراض از ماسوی؛ از این جهت، کلیه دعوت‌های الهیه یا دعوت به اقبال به سوی حق تعالی است، یا دعوت به اعراض از غیر اوست و کلیه اعمال قلبیه و قالبیه و ظاهره و باطنه یا نفس اقبال بر خدا [ست] یا اعانت به آن کند، یا اعراض از ماسوی الله است یا معین آن.

شاید در این حدیث شریف که اشتغال به شرح آن داریم، و در احادیث دیگر که

فرماید: «به عقل گفتیم اقبال کن! اقبال کرد، و گفتیم ادبار کن! ادبار کرد» (۵۰۲)، منحصر نمودن امر الهی را به «اقبال» و «ادبار» اشاره به همین معنی باشد که تمام اوامر و نواهی به این دو مطلب رجوع کند.

چون این مطلب معلوم شد، منزلت زهد و اعراض از دنیا و ماسوی الله که زهد حقیقی است، نسبت به سلوک انسانی معلوم گردید، و محقق شد که اعراض از غیر حق، مقدمه است برای وصول به جمال جمیل و استغراق در بحر معارف و توحید، و خود زهد بنفسه از کمالات انسانی و مقامات روحانی که مورد توجه استقلالی باشد، نیست؛ چنانکه در احادیث شریفه اشاره به این معنی بسیار است:

قال أمير المؤمنين: «إِنَّ مِنْ أَعْوَنِ الْأَخْلَاقِ عَلَى الدِّينِ الزُّهْدَ فِي الدُّنْيَا». (۵۰۳)

۳۰۴

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «حَرَامٌ عَلَى قُلُوبِكُمْ أَنْ تَعْرِفَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى تَزْهَدَ فِي الدُّنْيَا»، (۵۰۴) «إِذَا تَخَلَّى الْمُؤْمِنُ مِنَ الدُّنْيَا سَمَا وَوَجَدَ حَلَاوَةَ حُبِّ اللَّهِ فَلَمْ يَشْتَغَلْ بِغَيْرِهِ». (۵۰۵) وَفِي مِصْبَاحِ الشَّرِيعَةِ:

الزُّهْدُ مِفْتَاحُ بَابِ الْآخِرَةِ وَالْبَرَاءَةُ مِنَ النَّارِ، وَهُوَ تَرْكُ كُلِّ شَيْءٍ يَشْغُلُكَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ غَيْرِ تَأْسُفٍ عَلَى فَوْتِهَا وَلَا إِعْجَابٍ فِي تَرْكِهَا) ... (۵۰۶)

فصل چهارم: [رغبت به دنیا موجب احتجاب از حق است]

رغبت به دنیا، موجب احتجاب از حق و بازماندن از سلوک الی الله است، و مقصود از دنیا، هر چیزی است که انسان را از حق تعالی به خود مشغول کند و چون این معنی در عالم مُلک بیشتر تحقق دارد، این اسم احق است برای آن و اشاره به این معنی است همین حدیث مصباح الشریعه که زهد را تعبیر فرماید به ترک هر چیزی که انسان را از حق تعالی مشغول و غافل نماید.

در حدیث است که برای خدای تعالی هفتاد هزار حجاب از نور است و هفتاد هزار

حجاب از ظلمت (۵۰۷). گاهی از این حجب کثیره به حسب کلیات به هفت حجاب تعبیر شده، چنانکه در احادیث شریفه در باب سجده وارد است که سجود به تربت قبر حسین بن علی علیهما السلام خرق کند حجابهای هفت گانه را (۵۰۸) و ممکن است، این هفت حجاب فوق این حُجُب باشد، چنانکه از حدیث علل ظاهر شود. علل از هشام بن الحکم نقل نموده که گفت: به حضرت ابی الحسن موسی علیه السلام گفتم: به چه علت در افتتاح نماز، هفت تکبیر افضل شده است؟ فرمود: ای هشام! همانا خلق آسمانها هفت و زمینها هفت و حجابها هفت است، پس چون سیر

۳۰۵

داده شد در شب معراج پیغمبر، و گردید نزدیک به پروردگار خود که «قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»، رفع شد برای او حجابی از حُجُب حق، پس تکبیر گفت رسول خدا و بنا کرد کلماتی را که در افتتاح است گفتن. پس چون رفع حجاب دوم شد، تکبیر گفت. پس لازال چنین بود، تا به هفت حجاب رسید و هفت تکبیر گفت. از این جهت است که در نماز برای افتتاح، هفت تکبیر گفته شود. (۵۰۹)

در هر صورت، این حُجُب انسان را از جمال محبوب بازدارد و دل بستگی به هر چه غیر حق است، خار طریق سلوک الی الله است. پس سالک الی الله طالب صعود به معارج معارف الهیه، این خار طریق را باید با ریاضت شرعی بردارد. با دل بستگی و علاقه مندی به غیر حق و تبعیت از شهوات عروج به کمالات روحانیه و وصول به لقاء جمال جمیل امکان ندارد.

فصل پنجم: زهد از فطریات و رغبت از لوازم احتجاب فطرت است

انسان به فطرت الهیه دارای دو فطرت اصلیه و فرعیه است که شاید جمیع فطریات به این دو رجوع کند: اوّل فطرت عشق به کمال مطلق که فطرت اصلیه است. دوم فطرت تنفّر از نقص که فطرت فرعیه است.

و چون حق (جلّ مجده) انسان را برای خود مخلوق فرموده، چنانکه در حدیث قدسی است: «يَا بَنَ آدَمَ خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي» (۵۱۰)، و در قرآن شریف و احادیث شریفه به این معنی اشارت بسیار است (۵۱۱)، از این جهت در جعل الهی تکوینی، او را مفطور به این دو فطرت فرموده که با یکی از ماسوی منقطع و به دیگری به جمال جمیل واصل گردد. تمام فطریات که در انسان است، راجع به این دو فطرت و از شعب آنهاست و نظام احکام شریعت مطهره الهیه مطلقاً بر طبق همین نقشه فطرت است.

۳۰۶

پس زهد که عبارت از تنفر از نقص است و اعراض از غیر حق، به فطرت مخموره مفطوره راجع، و از احکام فرعیه فطره الله است. چنانکه رغبت به غیر حق - هر چه باشد - به واسطه احتجاب فطرت است؛ زیرا فطرت پس از احتجاب به حُجب طبیعت مثلاً، محبوب خود را اشتباهاً در شعبه‌ای از شعبه‌های طبیعت گمان کند، و دل بستگی به آن پیدا کند، پس از جمال جمیل بازماند و از لقاء الله محروم و محجوب شود.

پس زهد حقیقی، از بزرگترین جنود عقل و رحمان است که انسان به واسطه آن پرواز به عالم قدس و طهارت کند، و رخت از عالم بکلی بر بندد، و کمال انقطاع الی الله برای او حاصل شود. چنانکه رغبت به دنیا و زخارف آن و توجّه و مَحَبّت به زینتهای آن بزرگترین جند ابلیس و جهل است، و از دقیقترین دامهای نفس است که به واسطه آن انسان به دام بلا مبتلا و از وصول به نتیجه انسانیت و برخورداری از ثمره شجره ولایت، محروم و محجوب شود.

چون انسان این مطلب را دریافت و با عین انصاف و چشم بصیرت به اوّل و آخر امر خود نظر کرد، بر خود لازم شمارد که حتی الامکان این خار طریق را که اسم آن مَحَبّت و رغبت به دنیا و مال و منال آن است از سر راه سلوک خود بردارد، و این خطیئه مهلکه را که رأس هر خطیئه است و اُمّ هر مرض است از خانه قلب خود دور

کند، و این خانه را که منزلگاه محبوب است از قذارت پاک، و از جنود ابلیس و شرک شیطان تطهیر کند، و دست غاصبانه دیو پلید را از خانه خدا کوتاه، و بتها را از طاق و رواق آن فرو ریزد تا صاحب خانه به منزل خود عنایت پیدا کند، و از جلوه‌های خود آن را روشنی دهد.

بار خدایا! ما در دامهای پر پیچ و خم نفس و شیطان مبتلاییم، و از این دشمن قوی پنجه راه گریزی نداریم، و تاب مقاومت و جدال با او نداریم؛ از هر دامی گریزان شویم، به دامهای دقیقتر و محکمتری دچار شویم، مگر لطف بی منتهای تو دستگیری کند و به سعادت و خیر مطلق رساند و از این چاه ظلمانی طبیعت و هوا برهاند. یا سیدی! «ارْحَمْ مَنْ رَأْسُ مَالِهِ الرَّجَاءُ وَ سِلَاحُهُ الْبُكَاءُ». «۵۱۲»

۳۰۷

فصل ششم: استشهاد به ادله نقلیه

آن بیش از این است که در این مختصر بگنجد و ما به ذکر مختصری از آن اکتفا کنیم. قال الله تعالی: «لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» (۵۱۳). از حضرت سجاد علیه السلام نقل شده که زهد در یک آیه از کتاب خداست و این آیه شریفه را قرائت فرمودند. (۵۱۴) این شاهد بر کلام سابق ماست که زهد را از صفات نفسانیه ملازم با عمل گرفتیم، نه نفس ترک. البته قلبی که از محبت دنیا خالی باشد و اعراض از دنیا کند نه تأسف بر ادبار آن [می خورد] و نه فرحناکی بر اقبال آن می کند. برای قلب زاهد یک حالت سهل انگاری و بی اعتنایی رخ دهد که توجه به دنیا و زخارف آن نکند تا چه رسد که از فوت آن تأسف و از اتیان آن فرح برای او رخ دهد و روی: لَمَّا سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ عَنْ مَعْنَى الشَّرْحِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «فَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» وَقِيلَ: مَا هَذَا الشَّرْحُ؟ قَالَ: «إِنَّ النُّورَ إِذَا دَخَلَ الْقَلْبَ أَنْشَرَاحَ لَهُ الصَّدْرُ وَ أَنْفَسَحَ» قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَ هَلْ لِدَلِّكَ عَلَامَةٌ؟ قَالَ: «نَعَمْ التَّجَافِي عَنْ دَارِ

الْغُرُورِ وَالْإِنَابَةَ إِلَى دَارِ الْخُلُودِ وَالْإِسْتِعْدَادُ لِلْمَوْتِ قَبْلَ نَزْوِلِهِ. (۵۱۵)

معلوم است تا قلب متوجه دار ظلمانی طبیعت، و در غلاف مُلک و غُل و بند این عالم است، ظلمانی و تاریک است و قابل نور هدایت نیست. هر قدر منصرف از دنیا و زخارف آن شود، شرح صدر برای او حاصل شود و قبول نور معنوی کند تا آنجا که بکلی از دار غرور منصرف و متجافی شود، پس لایق جلوه نور مطلق و جمال جمیل شود. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا أَثْبَتَ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ، وَ أَنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ، وَ بَصَّرَهُ عُيُوبَ الدُّنْيَا دَاءَهَا وَ دَوَاءَهَا، وَ أَخْرَجَهُ مِنَ الدُّنْيَا سَالِمًا إِلَى دَارِ السَّلَامِ. (۵۱۶)

از زهد در دنیا و اعراض از آن، نور حکمت در قلب ثابت و برقرار شود، و از قلب جریان به زبان پیدا کند، چنانکه در باب اخلاص نیز وارد است: «کسی که چهل روز برای خدا خالص

۳۰۸

شود، چشمه‌های حکمت از قلبش به زبانش جریان پیدا کند». (۵۱۷) اخلاص نیز با زهد حقیقی در ترک آمال و مقاصد خود شریک است، و حقیقت حکمت با ظلمتِ خودخواهی و خودبینی مصاد و منافر است، و نیز تا مَحَبَّتِ دنیا و زخارف آن در قلب است، از عیوب آن محتجب است؛ زیرا پرده مَحَبَّتِ ضحیمترین حجابهاست، چنانکه گفته‌اند: «حُبُّ الشَّيْءِ يَغْمِي وَ يَصِمُّ». (۵۱۸)

تا مَحَبَّتِ دنیا و رغبت به آن در قلب جایگزین است، عیبهای آن، همه حسن می‌نماید و زشتیهای آن جمیل و جمال. روزی خدای تعالی عیبهای آن را به ما بفهماند، و درد و درمان را به ما ارائه دهد که قلب را از مَحَبَّتِ دنیا تهی و از آن اعراض کنیم. پس چون این حجاب غلیظ خرق شد، عیبهایی که به صورتِ خوبی و جمال خودنمایی کرده بود، از پرده بیرون افتد و چون انسان درد و درمان را فهمید، راه سلوک بر او روشن شود و طریق اصلاح آسان گردد.

و چون حبّ دنیا رأس تمام خطایاست، با زهد در دنیا سلامت نفس حاصل شود و اگر زهد حقیقی برای انسان دست [دهد]، به همه معنی سالم و بی عیب از دنیا به دار سلامت خارج شود؛ چون تمام عیبه‌ها از تعلّقات حاصل شود، و چون تعلّق به غیر عزّ قدس نباشد، سلامت مطلقه رخ دهد. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

جُعِلَ الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي بَيْتٍ وَ جُعِلَ مِفْتَاحُهُ الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: «لَا يَجِدُ الرَّجُلُ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى لَا يَبَالِيَ مَنْ أَكَلَ الدُّنْيَا»، ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «حَرَامٌ عَلَى قُلُوبِكُمْ أَنْ تَعْرِفَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى تَزْهَدَ فِي الدُّنْيَا». «۵۱۹»

از این حدیث معلوم شد که رسیدن به خیرات و سعادات، بی قطع علاقه از دنیا و زهد در آن میسر نشود، و تعلّق به دنیا و رغبت به آن، اصل اصول شقاوت و احتجاب است. نیز معلوم شود که زهد مفتاح باب خیرات است، و چنانکه سابق براین ذکر شد، خود زهد مقصود بالذات نیست، چنانکه مفتاح، خود مقصود بالذات نیست، بلکه برای فتح باب است. پس فتح

۳۰۹

باب سعادت و معرفت با زهد شود.

پس از آن، حضرت صادق علیه السلام خود اوّل درجه زهد و اوّل درجه خیرات را بیان فرمود، و از حضرت رسول صلی الله علیه و آله نقل فرمود که شیرینی ایمان را کسی نمی‌یابد، مگر با زهد و تا از منزل حیوانی نگذرد، به مقام روحانی و منزل انسانی نخواهد رسید. ما اکنون که در درجه حیوانات و منزل بهائم هستیم، از حقیقت ایمان بلکه اسلام، جز اسمی و حرفی نمی‌دانیم از این معنی، شیرینی ایمان را نمی‌فهمیم. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

إِنَّ فِي كِتَابِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّمَا مَثَلُ الدُّنْيَا كَمَثَلِ الْحَيَّةِ؛ مَا أَلَيْنَ مَسَّهَا وَ فِي جَوْفِهَا السَّمُّ النَّاقِعُ! يَحْذَرُهَا الرَّجُلُ الْعَاقِلُ، وَ يَهْوِي إِلَيْهَا الصَّبِيُّ الْجَاهِلُ». «۵۲۰»

امیرالمؤمنین علیه السلام که عارف به مقامات روحانی و هادی طرق انسانیت است و

باطن و ظاهر اشیا پیش او ظاهر است، دنیا را از هر کس بهتر می‌شناسد. او می‌داند که دنیا ظاهرش فریبنده و لذت بخش است، ولی در هر لذتی بازماندن از سعاداتی و فرو رفتن در مهالکی است که غافلِ جاهل آن را نمی‌داند و باور نمی‌کند. طفلی که جز ظاهر تمیز چیزی نمی‌دهد، ماری خوش خط و خال را که ببیند، با کمال اشتیاق به سوی آن روان شود، و هر چه او را تحذیر کنند، باورش نمی‌آید. «بیچاره بر هلاک تن خویشتن عجول». «۵۲۱»)

این همه سالکان راه هدایت و راهنمایان انسانیت و کتب آسمانی و صحف انبیاء عظام و اخبار اولیاء کرام و نصیحت اهل معرفت و اصحاب قلوب در قلب ما غافلان جاهل هیچ تأثیری نکرده و نمی‌کند، و ظاهر خوش خط و خال آن و زینتها و زخارف آن ما را از زهر کشنده‌ای که در باطن دارد غافل کرده، روزی کشفِ باطنِ آن بر ما شود که احتراز از مفسد آن ممکن نباشد؛ زیرا صورت آن نقش باطن شده و فطرت پاک و پاکیزه آلوده به آن شده است؛ همان طور که طلا با مواد دیگر مخلوط شود [و] تا آن را ذوب نکنند، نتوان خالص آن را بیرون آورد و طلای خالص به دست آورد. فطرت انسانی چون معدن طلا و نقره خالص است: «النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ». «۵۲۲»)

۳۱۰

در فطرت خالصه جز حبِّ حق تعالی - که کمال مطلق است - نیست، و چون با مَحَبَّتِ غیرِ حق تعالی اختلاط پیدا کرد، از خلوص خارج شود و بدتر و بالاتر اختلاط، آن است که با مَحَبَّتِ دنیا و طبیعت آمیخته و آلوده شود؛ که چون این آمیختگی و آلودگی دست داد، بکلی صفحه قلب را که به حسب فطرت، صافی بود، زنگار بگیرد و هیچ حقیقتی در او آن طور که هست، نمایش پیدا نکند، بلکه یا اصلاً از حقایق در آن نقشی واقع نشود، یا به طور اعوجاج و انحراف واقع شود؛ «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» «۵۲۳».

قلوب معوجّه منحرفه که مختلط با هواهای نفسانیه و حبّ نفس و دنیا شده است، تأویل کتاب شریف الهی و تأویل آیات تدوینیه بلکه تکوینیه را بر طبق هواهای نفسانیه خود کنند، و این تفسیر به رأی است که تصرّف شیطان و نفس در آن دخالت دارد، و این تفسیر باطل و حرام است.

مقصد ۱۶ رفق و ضدّ آن: خرق

فصل اوّل: [معنی رفق و خرق]

«رفق» به کسر، ضدّ «عنف» و به معنی مدارا و ملایمت است. «یقال رَفَقَ رَفَقاً به وله وعلیه: عامله بلطف؛ و رفقه: أعانه و نفعه؛ و رَفُقَ رَفَاقَةً: أی صار رفیقاً». رفیق را نیز به ملاحظه مدارا و ملایمت، رفیق گویند و «رفق» به معنی لین جانب است. (۵۲۴) خَرَقَ خُرُقاً از باب تعب، خلاف رفاقت و مداراست و خُرَق، به معنی ضعف عقل و حمق و جهل و عنف و زجر و عجله آمده است (۵۲۵) و فی الحدیث: «الْخُرُقُ شُوْمٌ وَ الرِّفْقُ یَمْنٌ» (۵۲۶) و خرق جامه به معنی پاره کردن و تمزیق آن است (۵۲۷) و خَرَقَ به معنی دَهَشَ و خاف، و أَخْرَقَ به

۳۱۱

معنی اَدَهَشَ آمده (۵۲۸). ظاهر آن است که نوعاً معانی متعدّده در لغات، از یکدیگر مأخوذ باشد و اصول همه، به یک امر برگردد، چنانکه از دَقّت در موارد استعمال معلوم شود.

فصل دوم: [دخالت رفق در امور انسان]

رفق و مدارا را در انجام امور مدخلیت کامل است، چه در باب معاشرت با خلق و امور دنیاوی، و چه راجع به امور دینی و هدایت و ارشاد خلق و باب امر به معروف و نهی از منکر، و چه راجع به ریاضت نفس و سلوک الی الله تعالی.

شاید اینکه در حدیث شریف است که «رفق میمنت دارد و خرق و عنف شوم است»، اشاره به بعض این امور باشد. مثلاً در باب امور دنیاوی آن طور که با رفق و مدارا ممکن است انسان تصرف در قلوب مردم کند و آنها را خاضع و رام کند، ممکن نیست با شدت و عنف، موفق به امری از امور شود. ولی رفق و دوستی، دل را رام کند که با رام شدن آن، تمام قوای ظاهره و باطنه رام شود؛ و فتح قلوب از فتح ممالک بالاتر است.

خدمتهای از روی صداقت و جانفشانیها، همه از فتح قلوب است. با فتح قلوب، فتح ممالک نیز شود.

بالجمله، رفق و مدارا در پیشرفت مقاصد، از هر چیز مؤثرتر است، و چنانکه در مقاصد دنیایی چنین است، در مقاصد دینی از قبیل ارشاد و هدایت مردم رفق و مدارا از مهمات است که بدون آن، این مقصد شریف عملی نخواهد شد و خدای تعالی پیغمبر بزرگ خود را ستایش می‌فرماید که «تو بر خلق بزرگ هستی» (۵۲۹)، البته برای چنین مقصد بزرگ، خلق بزرگ لازم است که قوه مقاومت با تمام ناملازمات را داشته باشد، و با هیچ چیز از میدان ارشاد خلق، در نرود.

سخت ترین رنج و تعب هادیان راه حق، معاشرت با جاهلان و دعوت بی خردان بوده و هست. از این جهت، اینها باید متصف به بزرگترین اخلاق حسنه باشند و باید قوه رفق و مدارا و حسن عشرت، در آنها به طوری باشد که با تمام جهالت جاهلان و بی خردان، مقاومت

۳۱۲

کنند. چنانکه در روایات شریفه اشاره به این معنی بسیار است. (۵۳۰) در باب امر به معروف و نهی از منکر، یکی از مهمات، همین رفق نمودن و مدارا کردن است (۵۳۱). در ذائقه انسان امر و نهی تلخ و ناگوار است و غضب و عصبیت را تحریک می‌کند. آمر به معروف و ناهی از منکر باید این تلخی و ناگواری را با شیرینی

بیان و رفق و مدارا و حسن خلق، جبران کند تا کلامش اثر کند و دل سخت معصیت کار را نرم و رام نماید.

در باب ارتیاض نفس و سلوک راه حق نیز رفق و مدارا با نفس، از مهمّات به شمار می‌رود. چه بسا که سختگیری بر نفس، خصوصاً در اوائل امر و خصوصاً برای جوانها، اسباب تنفّر نفس از ارتیاض و سلوک شود، و از زیر بار حق فرار کند. خیلی اتفاق افتاده که جوانهای نارس بعد از چندی اشتغال شدید و مواظبت کامل در مستحبات، بکلی منحرف شدند و لایبالی به دین گردیدند. در روایات شریفه اشاره به بسیاری از این امور هست (۵۳۲)، و پس از این - إن شاء الله - بعضی از آنها را مذکور می‌داریم.

فصل سوم: رفق و مدارا از جنود عقل و خرق و عنف از جنود جهل است

این معنی محقّق شود پس از آنکه معلوم شود که رفق و مدارا و مصاحبت و رفاقت، از جَلَوَاتِ رحمتِ رحمانیه و شَوْنِ آن است. قلبی که در آن جلوه رحمت افتاده باشد و به بندگان خدا با نظر رحمت و عطوفت بنگرد، البته چنین قلبی در تمام شَوْن و مراحل که مذکور شد در فصل سابق، با رفق و مدارا رفتار می‌کند در معاشرت با نوع خود؛ بلکه در سلوک با غیر نوع خود از حیوانات - که در تحت اداره او هستند و او در آنها تصرف دارد - و در خُدّام و عشرت با آنها، و در سلوک با ارحام و همسایگان خصوصاً و بالجمله، با تمام اصناف مردم، معاشرت با رفق و رحمت و عطوفت و رفاقت کند.

همین طور در باب ارشاد و تعلیم خلق و اجراء امر و نهی الهی، رحمت و عطوفت آنها را دعوت به این شغل شریف کند. البته چیزی که از پرتو نور رحمت رحمانیه پیدا شد، با رفاقت

و مدارا انجام می‌گیرد، و شدّت و عنف و امثال آن از آن دور است.

چون این مقدمه واضح شد، معلوم شود که رفق از فطریات مخموره و از لوازم فطره الله است؛ زیرا قلوب بشر به حسب فطرت، مخمور به رَحْم است، و عالم نقشه رحمت رحمانیه است، و آن قلبی که آلوده به بغض و عداوت با بندگان خدا باشد، و با عنف و خرق با آنها رفتار کند، از فطرت الهیه خارج، و به واسطه آلودگی به دنیا و زخارف آن و آلودگی به حبّ نفس و خودخواهی و خودپسندی، از اصل فطرت محتجب شده است.

نیز لازم مَحَبَّت به حق تعالی که از فطریات اصلیه است مَحَبَّت به آثار و خلائق است، و لازمه مَحَبَّت رفق و مداراست. پس رفق از لوازم فطرت مخموره و مقابل آنکه خرق است، از احتجاب آن است.

فصل چهارم: بعضی از اخبار شریفه در این باب

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ يَحِبُّ الرَّفِيقَ، وَيُعْطِي عَلَى الرَّفِيقِ مَا لَا يُعْطِي عَلَى الْعُنْفِ». (۵۳۳) چندین حدیث به این مضمون - تقریباً - وارد شده است. (۵۳۴) حق (تعالی شأنه) در جمیع امور، با مخلوق خود با رفق و مدارا رفتار فرماید، حتی تشریح شرایع - چون هدایت طرق سعادت و کمال است - عین رفق است. چنانکه تأدیب طاغیان و جعل حدود و تعزیرات، کمال رفق و صلاح است؛ چه ترک آن، خرق و فساد است، حتی برای مرتکب آن، «وَ إِذَا كَانَ الرَّفِيقُ خُرْقًا كَانَ الْخُرْقُ رَفِيقًا». (۵۳۵) بلکه نزد عالمان به غایات و مبادی، تعذیب آخروی رفق است.

قال أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ قَسَمَ لَهُ الرَّفِيقُ قَسِمَ لَهُ الْإِيمَانُ». (۵۳۶) عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ قُفْلًا، وَ قُفْلُ الْإِيمَانِ الرَّفِيقُ». (۵۳۷) این دو حدیث شریف، دلالت کند بر آنچه سابق ذکر شد که در

ریاضت نفس و سلوک الی الله، یکی از مهمّات، مرافقت و مدارات با آن است و چون

مراقت با نفس نمودی، نفس انس و مَحَبَّت با عبادات و طاعات پیدا کند، و به واسطه این مَحَبَّت و عُلقه، انس و مَحَبَّت با حق پیدا کند و این، فتح باب معارف الهیه است، چنانکه عُنْف و خُرْق، گاهی سبب شود که در ذائقه روح، عبادت و عبودیت تلخ و ناگوار شود، و این، سبب اعراض قلب از حق شود. پس معلوم شد که قُفْلِ ایمان رِفْق است، و کسی که نصیب آن رفق باشد، ایمان نیز نصیب او شود.

عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا عُمَرُ! لَا تَحْمِلُوا عَلَيَّ شَيْعَتَنَا، وَارْفُقُوا بِهِمْ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَا يَحْتَمِلُونَ مَا تَحْمِلُونَ». (۵۳۸) این حدیث شریف، دستور کلی است برای خواص؛ زیرا مردم هم در تحمل علوم و معارف و هم در تحمل اعمال قلبیه و قالبیه مختلفند، و هر علمی را خصوصاً در باب معارف، نتوان افشا پیش هر کس کرد، بلکه سرایر توحید و حقایق معارف، از اسراری است که پیش اهلس باید مکتوم و مخزون باشد و نوع گمراهیها و اضلالها و تکفیرها از این باب پیدا شده و اینکه مردم، حتی علماء ظاهر، از علوم الهیه احتراز کنند و گرد معارف و حقایق نمی گردند. برای همین است که بعضی از ارباب اصطلاح و ذوق یا اصحاب علوم رسمیه عرفانیه تهتک کردند، و مقاصد شریفه را با الفاظ زشت و قبیح بیان کردند، و از اصطلاح قرآن و حدیث بیرون رفتند با آنکه همان مقاصد به طور اکمل در کتاب خدا و احادیث ائمه هدی علیهم السلام موجود است، ولی آنها به صورت بدی آن را جلوه دادند. از این جهت، اسباب تنفر طباع ظاهر بین شده است. اینها نیز طاقت آن نداشتند که لب را از قشر و حقیقت را از صورت و معنی را از لفظ جدا کنند؛ یکسره با اصل مطلب مخالف شدند.

شاید اشاره به این معنی باشد روایاتی که ایمان را تسهیم نموده به هفت سهم (۵۳۹) یا ده درجه (۵۴۰) یا چهل و نه جزء (۵۴۱)، و فرموده اند کسی که دارای یک سهم است، نباید دو سهم بر او تحمیل

کرد، و کسی که دارای دو سهم است، نباید سه سهم بر او تحمیل نمود (۵۴۲)، و همین طور.

مقصد ۱۷ رَهَبَت و ضد آن: جرأت

فصل اول: [معنی رَهَبَت]

رَهَبَت به معنی خوف است. یقال رَهَبَ - بکسر و فتح عین - رَهَبَةٌ و رُهَباً و رُهَباً و رُهَباناً و رُهَباناً: آی خاف و رُهَبان - به فتح راء - مثل خشیان مبالغ در خوف و رُهَبان، جمع راهب، و جمع رُهَبان، رُهَبین است و رُهَبانیت، کناره گیری از خلق و اعتزال از لذائذ دنیاست برای اشتغال به عبادت، و در اسلام نهی از آن شده است؛ «لا رُهَبانیه فی الإسلام» (۵۴۳).

رُهَبانیت به این معنی از غایت جهل است که نوعاً بر آن مفاصد بسیاری مترتب شود و خوف از حق تعالی که از جنود عقل است و از مُصلحات نفوس و مقابل جرأت بر حق است که از جنود جهل است، ملازم با رُهَبانیت به آن معنی نیست. بلکه خلوت گوشه نشینی و کناره [گیری] از خلق نیست (۵۴۴)، گرچه خلوت به مصطلح اهل معرفت که عبارت از ترک اشتغال قلب است به غیر حق (۵۴۵)، گاهی یا نوعاً حاصل نشود مگر با یک مرتبه از اعتزال و ترک خلطه. این معنی نیز رُهَبانیت نیست، بلکه مطلب راجحی است شرعاً و عقلاً.

بالجمله، رَهَبَت که از جنود عقل است، عبارت از خوف از حق است، و آن نیز منافات با رجا به رحمت ندارد. لهذا، رجا نیز از جنود عقل است که مقابل قنوط است.

فصل دوم: اختلاف درجات خوف

اختلاف درجات خوف، به حسب اختلاف درجات عباد و سالکین الی الله و اختلاف درجات معرفت است.

پس درجه اول از خوف، خوف از عقاب و عذاب است و این، خوفِ عامّه است، و نوع خائفین خوفشان از این قبیل است. ملحق به این درجه است، خوف فقدان ثواب و نرسیدن به لذائد محبوبه، اگر عبادتی از این خوف به جا آمد، عبادت خالص نیست و در احادیث شریفه فرمودند: «این عبادتِ بندگان یا مزدوران است». (۵۴۶)

درجه دوم، خوف خاصّه است و آن خوف از عتاب است. اینان خائف از آن هستند که مبادا از ساحت مقدّس مولا دور شوند، و مورد عتاب و بی لطفی واقع شوند. اینان، از توجه به لذّات حیوانی دور شدند، ولی لذّات معنویه در ذائقه روح آنان هست، و قرب منزلت و مقام را طالبند.

درجه سوم، خوفِ اخصّ خواصّ است و آن خوف از احتجاب است. اینان توجهی به عطیه ندارند، و شوق حضور و لذّت آن آنها را از دو دنیا منقطع کرده، ولی تا بقایای نفسانیت در کار باشد مَحَبّه الله و خوف حقیقی نتوان آن را محسوب داشت، گرچه مقام شامخ بزرگی است که جز خُلص از اهل معرفت به آن نتوانند رسید، و دست طمع امثال ما محجوبان، از آن و کمتر از آن کوتاه است.

درجه چهارم، خوف اولیاست که آنها از رنگ انانیت پاک شدند. اینان، از جلوه‌های جمال و جلال که بر قلوب صافیه شان می‌شود، رهبت برایشان حاصل می‌شود. در مقابل هر درجه از این درجاتِ رهبت، درجه‌ای از جرأت است: درجه مقابل درجه اول، جرأت بر معاصی است، و در مقابل درجه دوم، جرأت بر زلّات و لغزشهاست، در مقابل درجه سوم، جرأت بر ورود در حُجُب است اختیاراً، و مقابل درجه چهارم، جرأت بر خودبینی و صبغه نفسیه شیطانیه است.

فصل سوم: خوف و رهبت از جنود عقل و جرأت از جنود جهل است

از امور فطریه‌ای که جمیع بشر مخمّر بر آن است - که اگر جمیع قلوب تفتیش شود، برخلاف آن یافت نشود، گرچه اختلاف در موارد و مصادیق داشته باشند، ولی در اصل

این

۳۱۷

حقیقت مختلف نیستند - تعظیم و ترهیب از عظیم است. رهبت و خوفی که در قلوب، از مقتدرین و سلاطین و جباران حاصل شود حتی در وقت اطمینان از ضرر، از فطرت تعظیم عظیم است. لهذا، در حضور سلطان عادل، اشخاصی که به هیچ وجه معصیت و سرکشی [از] خود سراغ ندارند کوچک و راهب و خائف هستند؛ بلکه کسانی که عظمت و بزرگی عالمی را ادراک کردند، در مقابل او به حسب فطرت، خائف شوند با آنکه مأمون از ضررشان کاملاً هستند.

اینکه در قلوب ما محجوبان، خوف و رهبت از حق تعالی وجود ندارد، برای آن است که ادراک عظمت نکردیم. آنان که از حجاب طبیعت بیرون آمده بودند بی توجه به نفع و ضرر و بدون التفات به جهنم و بهشت، قلبهای آنها از نور عظمت و سطوت جلال، می لرزید، (۵۴۷) و از خوف خدا غش می کردند. (۵۴۸) رنگهای مبارکشان در وقت نماز، که میعاد حضور اولیا علیهم السلام و معراج قرب آنهاست، زرد می شد، (۵۴۹) و پشت مبارکشان می لرزید و از خود بی خود می شدند. (۵۵۰) در ليله معراج، رسول اکرم صلی الله علیه و آله به مشاهده هر جلوه‌ای از جلواتِ عظمت، غش می کرد، و پس از آن از جلوه‌های انس و رحمت به هوشش می آوردند. (۵۵۱) آنجا مقام خوف از چیزی جز عظمت و اسم و رسمی از عذاب و عقاب نبود. آنجا فطرت عشق و محبت، به تمام حقیقت، و فطرت رهبت و رغبت، به تمام معنی بی شایبه احتجاب، حکم فرما بود، و حکم فطرت از حکم حق جدا نبود.

از اینجا باید دانست که جرأت به هر مرتبه که باشد بی احتجاب فطرت رخ ندهد؛ و به هر اندازه از احتجاب، رهبت از حق تعالی تبدیل شود به خوفها و رهبتهای دیگر.

مقصد ۱۸ تواضع و ضد آن: کبر

فصل اول: معنی تواضع و کبر

به مناسبت آنکه تواضع را در مقابل کبر قرار داده است نه تکبر، باید آن را از صفات نفسانیه دانست، چنانکه کبر نیز از صفات نفسانیه است و تکبر اظهار کبر کردن است. گرچه در ظاهر عرف و لغت، تواضع اظهار کوچکی کردن است. در هر صورت، انسان چون خودبین و خودخواه است، این خودخواهی و مَحَبَّتِ مُفْرِطِ به نفس، سبب شود که از نقایص و عیوب خود محجوب شود، و بدیهای خود را نبیند؛ بلکه گاهی بدیهای خود در نظرش خوبی جلوه کند، و فضایل و خوبیهایی که دارد در نظرش مضاعف گردد و به همین نسبت، از خوبی دیگران بسیار شود که محجوب شود و بدیهای آنها در نظرش مضاعف گردد.

پس چون کمال خود و نقص دیگران را دید و مَحَبَّتِ مُفْرِطِ به نفس نیز کمک کرد، در نفس حالت اعجابی پیدا شود به خودش. پس از این حالت، در باطنِ نَفْسِ، خود را بر دیگران ترفیع دهد و حالت سربلندی و بزرگی برای او دست دهد و خود را بزرگتر از دیگری بیند. این حالت کبر است و چون این حالتِ قلبی در مُلکِ بدن ظاهر شود، سرکشی و سرفرازی کند و بر دیگران، در ظاهر نیز بزرگی فروشد و این تکبر است. و چون از این احتجاب بیرون آید و خود را به همان طور که هست ببیند؛ بلکه به خود با نظر خورده گیری بنگرد و به خود سوءظن پیدا کند، پس خودش در نظرش کوچک و خوار شود، و ذَلَّت و افتقار نفس را دریابد و چون با این نظر همراه شد، [با] حسن ظنّ به دیگران و بزرگ شمردن مخلوقات خدا کم کم در نفس، حال سر افکندگی پیدا شود، و خود را از دیگران کوچکتر شمارد. این حالت، تواضع قلبی است که آثار آن در مُلکِ بدن که ظاهر شد، گویند: تواضع کرد.

فصل دوم: درجات تواضع و تکبر

برای تواضع در جاتی است که تکبر در هر درجه مقابل آن است.
اول، تواضع اولیاء کَمَل و انبیاء عظام است که مشاهده کمال ربوبیت و ذلت عبودیت
در

۳۱۹

آنها، غایت تواضع و تذلل را در قلبشان ایجاد کند، و هر چه در این دو نظر و دو مشاهده کامل گردند، در حقیقت تواضع نیز کامل شوند، چنانکه ذات مقدس اعراف خلق الله و اعباد عباد الله خاتم النبیین، متواضعترین موجودات است در پیشگاه مقدس حق تعالی؛ زیرا در مشاهده کمال ربوبیت و نقص عبودیت، کاملترین موجودات است. این طایفه از متواضعین، چنانکه برای حق (جل و علا) متواضعند، برای مظاهر او نیز متواضعند، و تواضع برای اینان، ظل تواضع برای حق است. اینان علاوه بر تواضع، دارای مقام محبت نیز هستند، و محبت به مظاهر حق - تابع محبت به حق - دارند، و این تواضع که مشفوع با محبت است، کاملترین مراتب تواضع است. دوم، تواضع اهل معرفت است که در آنها همین تواضع اولیا هست، لکن در مرتبه ناقصتر؛ زیرا مقام معرفت با مشاهدت حضوری فرق دارد.

سوم، تواضع حکماست که در رتبه، پس از اینهاست. آنان نیز اگر به مقام حکمت الهی رسیده باشند و قلب آنها به نور حکمت روشن شده باشد، برای حق و خلق متواضع شوند، چنانکه در حکمتهای لقمانی، در این باره، سفارش شده (۵۵۲).
چهارم، تواضع مؤمنین است که به نور ایمان، علم بالله پیدا کردند، و خود را نیز تا آنجا که نور آنها روشنی داده، شناخته‌اند. پس برای حق و خلق، متواضع شوند.
در مقابل هر یک از این مراتب، تکبری است؛ زیرا در هر احتجابی، کبریایی برای نفس حاصل شود.

تواضع با تملق، و تکبر با عزت نفس فرقهها دارد، هم در مبادی هم در غایات هم در ثمرات. تواضع مبدأش علم بالله و علم به نفس، و غایتش خداست یا کرامت خدا، و

نتیجه و ثمره اش کمال نفسانی.

تملّق، مبدأش شرک و جهل و غایتش نفس است، و ثمره اش خفت و خواری و نقص و عار.

تکبر، مبدأش خودبینی، خودخواهی، جهل و غفلت از حق و مظاهر او و غایتش نفس و ۳۲۰

خودنمایی است، و نتیجه اش سرکشی و طغیان.

عزت نفس، مبدأش توکل علی الله و اعتماد بر حق تعالی، و غایتش خداست، و ثمره اش ترک غیر.

فصل سوم: [شرح صدر و ضیق صدر]

برای تواضع و تکبر، موجبات و اسباب بسیاری است که از جمله آنها شرح صدر و ضیق آن است. انسانی که دارای شرح صدر باشد، هر چه از کمال و جمال و مال و منال و دولت و حشم در خود ببیند، به آن اهمیت ندهد و در نظرش بزرگ و مهم نیاید. سعه وجود چنین انسانی، به قدری است که بر تمام واردات قلبی غلبه کند و از ظرف وجودش، هیچ چیز لبریزی نکند. این سعه صدر، از معرفت حق تعالی پیدا شود؛ [و] قلب را به مقام اطمینان و طمأنینه رساند.

یاد حق تعالی دل را از منازل و مناظر طبیعت منصرف کند، و تمام جهان و جهانیان را از نظر او بپندازد، و همّتش به مرتبه‌ای رسد که تمام عوالم وجود در پیش نظرش نیاید. پس، هر چه واردات قلبی پیدا کند، دامن گیر او نشود و خود را به واسطه آنها بزرگ و بزرگوار نشمارد و هر چه غیر از حق و آثار اوست، در نظرش کوچک باشد. این خود، منشأ تواضع برای حق شود، و به تبع برای خلق؛ زیرا خلق را نیز از حق ببیند. همین، منشأ عزت نفس و بزرگواری هم شود؛ زیرا روح تملّق که از نفع طلبی و خودخواهی پیدا شود، در او نیست.

پس، خداخواهی سعه صدر آورد، و سعه صدر تواضع و عزت نفس. در مقابل، خودخواهی و خودبینی هم از ضیق صدر است و هم ضیق صدر آورد و آن مبدأ تکبر است؛ زیرا چون ضعفِ قابلیت و ضیق صدر داشت، هر چه در خود ببیند در نظرش بزرگ شود و به آن تدلّل و بزرگی کند، در عین حال چون اسیر نفس است، برای رسیدن به مقاصد آن، پیش اهل دنیا - که مورد طمع اوست - ذلت و خواری کشد و تملّقا گوید.

بلکه مبدأ همه مبادی در کمالات معرفه الله است و ترک نفس؛ و مبدأ همه نقایص و سیئات حبّ نفس و خودخواهی، و راه اصلاح تمام مفاسد، اقبال به حق است و ترک هواهای

۳۲۱

نفسانیه؛ «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» (۵۵۳). «مادر بتها، بتِ نفسِ شماست» (۵۵۴).

معرفت خدا، حُبّ خدا آورد. این حُبّ، چون کامل شد، انسان را از خود منقطع کند و چون از خود منقطع شد، از همه عالم منقطع شود، و چشم طمع به خود و دیگران نبندد، و از رجزِ شیطان و رجزِ طبیعت پاکیزه شود، و نور ازل در باطن قلب او طلوع و از باطن به ظاهر سرایت کند، و فعل و قول و تمام قوا و اعضاء او الهی و نورانی شود. پس در عین حال که متواضع است پیش همه خلق، از هیچ کس تملّق نگوید، و چشم امید و طمع پیش کسی باز نکند، و چشمش به دست خلق دوخته نباشد.

بالعکس، احتجاب از حق و رؤیت نفس و خودخواهی و حبّ نفس، انسان را از خدا منقطع و اسیر نفس کند. چون بنده نفس شد، هر جا لذّات نفس دید، آنجا رود، و پیش صاحبان دنیا و مال و منال خاضع و خوار شود، و چشم طمع به آنها دوزد، و در عین حال، به زیردستان و آنان که چشم امید به آنها ندارد، تکبر کند و سرافرازی نماید.

فصل چهارم: [موعظه در این باب]

هر علم و عملی که انسان را از هواهای نفسانیه و صفات ابلیس دور کند و از سرکشیهای نفس بکاهد، آن علم نافع الهی و عمل صالح مطلوب است. به عکس، هر علم و عملی که عُجب و سرکشی ایجاد کند یا دست کم از صفات نفسانیه و ردائل شیطانیه انسان را مبراً نکند، آن علم و عمل از روی تصرف شیطان و نفس اماره است. نه آن علم نافع و علم خدایی است گرچه علم معارف اصطلاحی باشد، و نه آن عمل صالح و سازگار برای روح است گرچه جامع شرایط باشد. میزان در سیر و سلوک حق و باطل، قدم نفس و حق است، و علامت آن را از ثمراتش باید دریافت. اکنون سخن ما در تمام ثمرات و نتایج نیست، بلکه در همان تواضع و تکبر است. حضرت مولی الموحّدین فرمود: «ای طالب علم! همانا علم، دارای فضایل بسیار

۳۲۲

است. پس سر آن، تواضع و چشم آن، براءت از حسد است). «... ۵۵۵»
اکنون باید انسانی که دارای علم و عمل است، در خود و احوال خود و ملکات نفسانیه تفکر کند، و خود را در تحت نظر قرار داده، تفتیش کامل کند، ببیند در هر رشته‌ای از علوم هست، چه ملکاتی علم در او به ارث گذاشته؟ اگر از اهل معارف است، ببیند نور معرفه الله دل او را روشن کرده و با حق و مظاهر او محبت پیدا کرده و متواضع شده؟ یا آنکه به واسطه چندی مُزاوت در اصطلاحات، به همه عالم و جمیع علما به نظر حقارت - که نظر ابلیس است - نگاه می‌کند و حکما را قشری می‌خواند و دیگر علما را جزو حساب نمی‌آورد، مردم را چون حیوانات نظر می‌کند؟!

اگر چنین است بداند که این اصطلاحات بی مغز، حجاب معرفه الله و نقاب رخسار جانان شده. چیزی که باید انسان را از اسارت نفس وارسته کند و از علایق طبیعت بیرون ببرد، خود انسان را در سجن طبیعت محبوس کرده و در زیر زنجیرهای شیطان

قرار داده. بیچاره داد از منازل عشق و مَحَبَّت می زند و معارف الهیه را به چشم مردم می کشد و خود زُنَّارِ نَفَس و بتِ خودخواهی و خودپرستی را در زیر جامه دارد و از خدای عالم غافل و به بندگان او - که از او هستند - سرکشی می کند. ابلیس به تکبّر به آدم از مقام قرب دور شد، و تو با این تکبّر به آدمزادگان، می خواهی راهی به معارف پیدا کنی؟ هیئات! نورِ معرفهٔ الله باید دل را الهی و از رَجَزِ شیطانی دور کند. پس چه شد که در تو نتیجه به عکس داده؛ دل تو را منزلگاه شیطان و مورد استیلاء ابلیس قرار داده.

بیچاره! تو گمان می کنی اهل الله و اهل معارفی؟ این نیز از تلبیسات نفس و شیطان است که تو را سرگرم به خود، و از خدا غافل، و به مشتی مفاهیم و الفاظِ سر و صورت دار دلخوش کرده. در مقام علم، دم از تجلیات می زنی و عالم را از حق می خوانی و همه موجودات را جلّوات حق می گویی و در مقام عمل با شیطان شرکت می کنی، و به آدمزادگان سرکشی و تکبّر می کنی. پیش اهل معرفت این، تکبّر به حق تعالی است. آن علم معارفی که در انسان به جای فروتنی و خاکساری، سرکشی و تدلّل ایجاد کند،

پس

۳۲۳

مانده ابلیس است. این اصطلاحات اگر این نتیجه را حاصل کند، از تمام علوم پست تر است؛ زیرا از علوم دیگر توقع نیست که انسان را الهی و از قیود نفسانیه یکسره بیرون کند، و از حجابهای ظلمانی طبیعت و ارهاند. صاحبان آن علوم نیز چنین دعوایی ندارند. پس آنها به سلامت نزدیکترند. لا اقل این عَجَبِ موجب هلاکت در آنها پیدا نشده، و وسیله معرفهٔ الله آنها را از ساحت مقدّس حق دور نکرده. اگر آنان تکبّر کنند، تکبّر به خلق کردند، ولی تو به حَسَبِ اقرار خودت، تکبّرت به خلق تکبّر به حق است. پس وای به حال تو ای بیچاره گرفتار مشتی مفاهیم و سرگرم پاره‌ای اصطلاحات که عمر عزیز خود را در فرو رفتن به چاه طبیعت گذرانندی، و از حق به واسطه علوم و

معارف حقه دور شدی! تو به معارف خیانت کردی، تو حق و علم حقانی را وسیله عمل شیطانی کردی. قدری از خواب غفلت برخیز، و به این مفاهیم دل خوش مکن، و گول ابلیس لعین را مخور که تو را از سر منزل انسانیت و قرب حق تعالی دور کند. از اینجا حال سایر علوم را نیز باید به دست آورد. اگر حکیمی، یا فقیهی، یا محدث و مفسری! بین از این علوم، در قلب تو چه یادگارهایی مانده، و چه ثمراتی از این علوم، در درخت وجود تو پیدا شده؟ اگر در تو تواضع پیدا شده است، شکر خدا کن و در ازدیاد آن بکوش، و از حیل‌های نفسانی غافل مشو که نفس و شیطان در کمین هستند، و در پی فرصت می‌گردند که انسان را از راه حق برگردانند. هیچ گاه به کمالات خود مغرور مشو؛ که غرور از شیطان است. همیشه به خود بدبین باش، و از سوء عاقبت در ترس و هراس.

اگر دیدی در تو از این علوم اعجاب و خودبینی و خودپسندی حاصل شده است، بدان که طعمه ابلیس شدی و از راه سعادت دور افتادی. آنگاه نظر کن بین جز پاره‌ای اصطلاحات بی مغز، چه در دست داری؟ آیا می‌توان با این اصطلاحات، ملائکه الله غلاظ و شداد را جواب داد؟ آیا می‌شود با هیولی و صورت و معانی حرفیه و مانند اینها، خدای عالم را بازی داد؟ گیرم در این عالم که کشف سرایر نمی‌شود، بتوان به بندگان خدا تدلّل و تکبر کرد و با آنها با تحقیر و توهین رفتار کرد، آیا می‌توان در قبر و قیامت هم باز با همین پای چوبین رفت و از صراط هم می‌توان با این پای چوبین گذشت؟

۳۲۴

علم قرآن و حدیث، باید اصلاح حال تو را کند و اخلاق دوستان خدا را در تو ایجاد کند؛ نه پس از پنجاه سال تحصیل علوم دینی، به صفات شیطانی تو را متّصف کند. به جان دوست قسم که اگر علوم الهی و دینی، ما را هدایت به راه راستی و درستی نکند و تهذیب باطن و ظاهر ما را نکند، پست‌ترین شغلها از آن بهتر است؛ چه شغل‌های

دنیوی نتیجه‌های عاجلی دارند و مفسد آنها کمتر است، ولی علوم دینی اگر سرمایه تعمیر دنیا شود، دین فروشی است و وزر و وبالش از همه چیز بالاتر است. حقیقهٔ چقدر کم ظرفیتی می‌خواهد که به واسطه دو سه تا اصطلاح بی سر و پا که ثمرات شیطانی نیز دارد، انسان به خود ببالد و عجب کند، و خود را از بندگان خدا بالاتر و بهتر بداند، و بر مخلوق خدا سرکشی و سرفرازی کند، و خود را عالم و بزرگ، و دیگران را جاهل و بی مقدار محسوب کند.

چقدر جهل می‌خواهد که انسان گمان کند با این مفاهیم بی مغز، خود را به مقام علماء بالله رسانده و ملائکه پیر خود را زیر پای او فرش کرده، و با این خیالات توقع تجلیل و احترام از بندگان خدا داشته، و راه [را] در کوچه‌ها و جایگاه را در مجالس بر بندگان خدا تنگ کند.

اینها غرور بی جاست. جهالت و شیطنت است. ارث ابلیس است. ظلمات فوق ظلمات است. علم، نور است، و نور قلب را روشن کند و وسعت دهد و شرح صدر آورد و راه هدایت و سلوک را روشن کند. چه شده است که در ما این علوم رسمی، ظلمات و ضیق صدر و تدلُّل و تکبر ایجاد کرده؟! آیا می‌توان این الفاظ را علوم دانست و با آن در جهان سرافرازی کرد؟

عزیزا! از خواب گران برخیز، و این امراض گوناگون را با قرآن و حدیث علاج کن، و دست تمسک به حبل الله متین الهی و دامن اولیاء خدا زن! پیغمبر خدا این دو نعمت بزرگ را برای ما گذاشت (۵۵۶) که به واسطه تمسک به آنها از این گودال ظلمانی طبیعت، خود را نجات دهیم، و از این زنجیرها و غلها خلاصی پیدا کنیم، و به سیره انبیا و اولیا متصف شویم.

۳۲۵

چه شد که علوم انبیا و اولیا، هر روز ما را از خدا دور و از حزب عقل بعید، و به شیطان و حزب جهل نزدیک می‌کند؟ پس باید کی به فکر اصلاح افتاد؟

طالب علم شدی و از آن تجاوز کردی. عالم شدی، به مسند فقاهت و فلسفه و حدیث و مانند اینها نشستی و خود را اصلاح نکردی! پس باید چه وقت یک قدم برای خدا برداشت؟ اینها همه دنیا بود، و تو را به دنیا نزدیک کرد، و از خدا و آخرت دور کرد، و علاقه به دنیا و طبیعت را در دل تو زیاد کرد؛ «أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ» (۵۵۷). اینها که ذکر شد، حال علماست.

اما اهل عمل و زهد و عباد، آنها نیز باید از احوال نفوس خود تفتیش کنند، ببینند پس از پنجاه سال عبادت و زهد، در قلوب آنها از آنچه آثاری حاصل شده؟ آیا نماز پنجاه ساله، آنها را به اخلاقِ دوستان خدا و انبیا علیهم السلام نزدیک کرده، و خوف و خشیت و تواضع و مانند آنها ایجاد کرده؟ یا نماز پنجاه ساله، عُجب و کبر آورده؛ به بندگان خدا با تذلل و تکبر رفتار کند، و از آنها توقع احترام و اکرام دارد؟ اگر چنین است، بداند که شیطان را در او تصرف است، و اعمال او شیطانی و نفسانی است، و چنین عملی او را از خدا دور و به شیطان و جنود ابلیسی نزدیک کند.

نمازی که معراج مؤمن و مقرب متقین است، باید علاقه‌های دنیایی را بگسلاند، و زنجیرهای طبیعت را پاره کند، پنجاه سال سجده بر خاک، باید روح تواضع و تذلل در انسان ایجاد کند اگر تصرف شیطان در کار نباشد. نمازی که با دست شیطان بیاید معجون ابلیس است نه معجون الهی. چنین معجونی رفع امراض قلبیه نکند، سهل است، به امراض و دردهای درونی بيفزاید، و دل را به حزب شیطان و جهل نزدیک کند.

وای بر آن نمازگزاری که پنجاه سال به خیال خود قصد قربت در نماز خود کرده، و در افتتاح نماز «وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ» (۵۵۸) و «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (۵۵۹) در حضور حق تعالی گفته، و پس از این همه دعوی، هر روز چندین

مرحله از مقام قرب خدا

دور و از معراج قرب مهجور گردیده، و به حزب شیطانی نزدیک و به جای ثمره تقرب

به حق و تجافی از دار غرور، ثمره غرور شیطانی و عُجب و کبر که ارث ابلیس است از آن حاصل شده.

آیا نیامده وقت آن که درصدد اصلاح نفس برآئیم، و برای علاج امراض آن قدمی برداریم؟

برای اصلاح نفس ایام جوانی سزاوارتر است؛ زیرا هم اراده قویتر است، و هم کدورت و ظلمتِ نفس کمتر و هم بار معصیت زیاد نشده که جبران آن مشکل باشد. جوانان قدر ایام جوانی را بدانند. این نعمت بزرگ را با غفلت نگذرانند که در ایام پیری اصلاحِ نفس بسیار مشکل است. مشکلات بسیار در سنّ پیری برای انسان هست که در ایام جوانی نیست، لکن شیطان و نفس اماره انسان را مغرور می‌کنند و نمی‌گذارند در آن وقت، درصدد اصلاح برآید، تا آنکه دچار ضعف و سستی پیری و معاصی متراکم و کدورت‌های نفسی زیاد شد، آنگاه نیز با تسویف و تعویق می‌گذرانند، تا اصل سرمایه را از دست بدهد و با خذلان و خسران، وارد دار انتقام شود؛ «وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (۵۶۰). چه خسرانی بالاتر از آنکه سرمایه سعادت ابدی را در شقاوت ابدی خرج کند و مایه حیات و نجات، در فنای خود به کار اندازد، و تا آخر عمر از غفلت و مستی به خود نیاید.

فصل پنجم: شمه‌ای از احادیث شریفه در این باب

حضرت صادق (سلام الله علیه) فرمود:

در آن چیزهایی که خدای (عزوجل) به داود وحی فرستاد، این بود که: «ای داود! چنانکه نزدیکترین مردم به خدا متواضعان هستند، همین طور دورترین مردم به او متکبرانند». «۵۶۱»

این حدیث شریف، برای اهل یقظه و اصحاب معرفت کفایت می‌کند. تقرّب به حق تعالی سرچشمه همه سعادات است، و دوری از آن ساحت مقدّس مایه همه شقاوتها.

خداخواه و خداطلبند و خود را از جنود خدا و اهل علم می‌دانند، و آنان که برای تقرّب به حق تعالی به مناسک و عبادات قیام می‌کنند، باید از خود مراقبت کامل کنند، که نتیجه مطلوبه حاصل نشود مگر به اتّصاف به تواضع و اجتناب از تکبر.

ما با آنان که علم و عمل را برای دنیا طلب می‌کنند، حرفی نداریم - حساب آنان با خدای جبار است - لکن آنها که مدّعی هستند خداطلب و حق جو هستند، باید از این حدیث حساب کار خود را بکنند و این حدیث محکک باشد برای آنان که نفس اماره را به آن امتحان کنند؛ اگر باز در دل تکبر دارند و در عمل متکبر هستند، بفهمند اعمالشان و علومشان نیز برای خدا نیست، بلکه برای نفس اماره است؛ زیرا اگر برای تقرّب به خدا بود، باید به تواضع متّصف شوند که از همه چیز انسان را به خدا نزدیکتر می‌کند. عیسی بن مریم به حواریین گفت: «من حاجتی به شما دارم آن را بر آورید». گفتند: حاجت رواست ای روح الله! پس برخاست و پاهای آنها را شست و شو داد. گفتند: ما سزاوارتر بودیم در این کار از تو. فرمود: «سزاوارترین مردم به خدمت نمودن به خلق، عالم است. من برای شما این گونه تواضع کردم که شما نیز برای مردم بعد از من این گونه تواضع کنید». آنگاه عیسی گفت: «به تواضع تعمیر می‌شود حکمت، نه به تکبر. چنانکه در زمین نرم زراعت می‌روید، نه در کوهستان». «۵۶۲»

ذکر احوال رجال بزرگ و اولیا و انبیا که در قرآن کریم و احادیث شریفه وارد شده، برای تاریخ گویی نیست، بلکه برای تکمیل بشر است که از حالات بزرگان عالم عبرت گیرند و خود را به صفات کریمه آنان و اخلاق فاضله ایشان، متّصف کنند.

این حدیث شریف را، علما و بزرگان بیشتر باید مورد نظر قرار دهند، و از علماء بالله و رجال دین دستور اخلاقی و دینی اتّخاذ کنند، و شیوه بزرگان را با زیردستان و متعلّمان یاد گیرند، و خود را به این اخلاق بزرگ الهی موصوف، و تفکر کنند در اینکه عیسی

مسیح شست و شوی پای حواریین را حاجت خود، و خود را نیازمند به آن دانست، و این غایتِ تذلل و تواضع است.

اینکه فرمود: «سزاوارترین مردم به خدمت نمودن به مردم، علما هستند» برای آن است که

۳۲۸

تواضع ثمره علم بالله و علم به نفس است و این در علما باید حاصل شود. آن عالمی که به صفت تواضع موصوف نباشد و از مردم چشم داشتِ کرنش و تواضع داشته باشد، عالم نیست، و آن انبارِ مفاهیم رجزِ شیطانی است. اگر با این مفاهیم سعادت و سلامت حاصل می‌شد، ابلیس نیز باید سعید باشد. علمی که خاصیت خود را از دست بدهد، حجاب غلیظی است که رهایی از آن، از همه چیز مشکلتر است.

اینکه فرمود: «به تواضع آبادان می‌شود حکمت» یا مقصود آن است که تا در قلب تواضع نباشد، حکمت در آن رشد نمی‌نماید - چنانکه تا زمین نرم نباشد، نبات در آن رشد نمی‌کند - یا آنکه تا تواضع در علما نباشد، نمی‌توانند حکمت را در قلوب رشد دهند. پس با تواضع باید دل‌های سخت را نرم کنند، پس بذرافشانی کنند و نتیجه بگیرند و این هر دو مطلب درست است، هم دستور اصلاحِ نفس است و هم دستور اصلاحِ غیر.

پس آنان که خود را راهنمای طریق سعادت معرفی می‌کنند، باید با این صفتِ شریف خلق را دعوت کنند، و سیره انبیا و اولیا علیهم السلام را در نظر داشته باشند که با آن همه مقامات، چطور سلوک با خلق خدا می‌کردند، و دل‌های آنها را با چه اخلاق کریمه نرم و خاضع می‌کردند!

تا نورانیت و صفا و محبت و تواضع در قلب عالم و مرشد نباشد، نمی‌تواند به ارشاد خلق و تعلیم مردم قیام کند.

با اخلاق ناهنجار و صفات ذمیمه، حق نیز از میان می‌رود. اگر عالم جبار و متکبر شد،

خاصیت علمش باطل می‌شود، و این بزرگتر خیانت است به علم و معارف که مردم را از حق و حقیقت منصرف می‌کند و چون عالم، به وظیفه علم - که اخلاق حسنه است - رفتار نکرد، دین و علم از نظر مردم می‌افتد، و عقیده مردم سست می‌شود، و دلها از علماء حق هم منصرف می‌شود، و این یکی از بزرگترین ضربتهایی است که به پیکر دیانت و حقیقت از دست علماء وظیفه شناس می‌خورد که کمتر چیزی می‌تواند این طور مؤثر باشد.

یک اخلاق ناهنجار از یک عالم و یک عمل خلاف از یک نفر طلبه، آن قدری که کمک می‌کند در فساد اخلاق و اعمال مردم، کمتر چیزی می‌تواند آن قدر کمک کند. پس اینان باید خیلی از خود مواظبت کنند که علاوه بر آنکه عهده دار سعادت خود هستند، عهده دار سعادت مردم نیز هستند، و فساد و زشتی اینان با دیگران خیلی فرق دارد و حجّت بر آنها تامتر است.

فصل ششم: احادیث تکبر

از حضرت صادق علیه السلام منقول است:
متکبران، به صورت مورچگان ضعیفی شوند، و مردم آنان را پایمال کنند، تا خداوند از حساب فارغ شود) ۵۶۳)

صورت غیبیه تکبر، صورت مورچه ضعیف است. شاید این صورت برزخیه قیامتیه، برای کوچک و صغیر بودن نفس شخص متکبر باشد، چنانکه معلوم شد که تکبر از کوچکی حوصله و ضعف نفس و ضیق صدر است. چون معنی و لبّ متکبر، کوچک است، و صور غیبیه ملکوتیه، تابع ملکات نفسانیه است، و بدن ظلّ روح است در عالم ملکوت، و تعصّی از تبعیت آن ندارد، پس کوچکی و حقارت روح به بدن سرایت کند، و آن را به صورت حیوان کوچک بی مقداری درآورد که در زیر پای مخلوق پایمال شود تا مردم از حساب فارغ شوند.

محتمل است آن صورت غیبیه ملکوتیه، عکس العمل اطوار مُلکِیهِ دنیایِیه باشد، و چون اینجا خود را بزرگ جلوه داده است، حق تعالی او را در آن عالم کوچک و حقیر کند. «کَمَا تَدِينُ تُدَانُ». (۵۶۴) از حضرت صادق علیه السلام روایت شده است که:

در جهنم وادی ای است برای متکبران که آن را سَقَر گویند. به خدای تعالی شکایت کرد از شدت حرارت خود و خواهش کرد که اذن دهد تنفس کند. پس نفس کشید و جهنم از آن محترق شد. (۵۶۵)

عزیزا! انسان اگر احتمال صدق این طور احادیث را بدهد، باید بیشتر از ما درصدد علاج نفس برآید. جایی که چیزی، خود محل عذاب و آتش است، از شدت حرارت به ناله درآید و از نفس آن جهنم محترق شود، ما با این عذاب، چطور به سر بریم؟ برای این چند روزه سرکشی و بزرگی فروشی به بندگان خدا یا تکبر به عبادت و اطاعت خدا، چطور خود را حاضر کنیم برای چنین عذابی که جهنم را به فریاد درآورد؟ وای به حال غفلت و سرمستی ما.

۳۳۰

امان از این بی هوشی و خواب سنگین ما.

خداوندا! ما بندگان ضعیف بیچاره را که دستمان از همه چیز خالی است و به غیر از درگاه تو پناهی نداریم، با این آتش می خواهی عذاب کنی؟!

بارالها! تو ضعف و بیچارگی ما را خود می دانی، تو نازکی پوست و گوشت ما را می بینی، ما را با آن عذاب چه چاره است؟!

خدایا! بندگان تو از تو هستند و به تو متعلقند، همه بندگانند و تو خدای آنانی، با خدایی خود با آنان رفتار فرما، نه با بدی آنان. تو ما را خلق فرمودی و نعمتهای غیر متناهیهِ رحمت کردی بدون آنکه خدمتی کرده باشیم، نعمتهای تو همه ابتدایی است، نه استحقاقی.

بارالها! تو خود را به رحمت و رحمانیت به ما معرفی فرمودی، و ما تو را به فضل و

رحمت شناختیم. تو فرمودی در کتاب بزرگ خود: «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا» (۵۶۶). چشم داشت ما به رحمت‌های توست، و از خود و کرده‌های خود مأیوسیم. ما چه هستیم که با عمل، به درگاه تو بیاییم.

وَ حَمْلُ الزَّادِ أَقْبَحُ كُلِّ شَيْءٍ

إِذَا كَانَ الْوُفُودُ عَلَى الْكَرِيمِ (۵۶۷)

عذاب و عقاب ما بر بزرگی و عظمت تو افزایشی نمی‌دهد، و رحمت و رأفت به بندگان در سعه رحمت تو نقصی وارد نمی‌کند. شیوه تو احسان است و عادت تو کرم. گو که ما از شدت جهل و بی‌حیایی، به ستیزه برخاستیم، و نافرمانی کردیم، لکن رحمت تو بسته به معصیت و اطاعت مخلوق نیست.

خدایا! با فضل و رحمتت با ما رفتار فرما، و ما را به سیئات اعمال و رذائل اخلاق ما، مگیر اینک انت ارحم الراحمین.

قال أبو جعفر عليه السلام: «العزُّ رداءُ اللهِ وَالْكِبْرُ إزارُهُ، فَمَنْ تَنَاوَلَ شَيْئًا مِنْهُ أَكْبَهُ اللهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ». (۵۶۸) وَ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ». (۵۶۹) وَ عَنِ أَبِي

۳۳۱

جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْكِبْرُ مَطَايَا النَّارِ». (۵۷۰) وَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: «أَكْثَرُ أَهْلِ جَهَنَّمَ الْمُتَكَبِّرُونَ». (۵۷۱)

فصل هفتم: تواضع از جنود عقل و تکبر از جنود جهل است

از فطرت‌هایی که تمام بشر بر آن مخمورند به طوری که در تمام افراد این نوع، احدی را برخلاف آن نتوان یافت، تواضع و فروتنی و تعظیم، پیش‌عظیم و بزرگ است. قلب انسانی اگر عظمت و بزرگی کسی را ادراک کرد، ناچار و از روی جبلت و فطرت (بدون اعمال رویه) از او تعظیم کند و در پیشگاه او سر کوچکی فرو آورد و فروتن

شود و به تبع این فروتنی برای آن بزرگ، برای توابع و بستگان او نیز متواضع شود به طور تبع و بستگی.

و چون فطرت متواضع پیشِ عظیم مطلق و بزرگ به تمام معنی است، از این جهت اگر برای او احتجاب در طبیعت رخ ندهد، تعظیم و تواضع استقلالی او برای حق تعالی (جَلَّتْ عَظْمَتُهُ) است که عظیم علی الإطلاق است، و تمام بزرگیها و عظمتها و جلال و جمالها، ظلّ عظمت و جلال و جمال اوست.

پس انسان، به حسب فطرت اصلیه غیر محجوبه به احکام طبیعت، برای حق تعالی بالذات و برای مظاهر او بالعرض، متواضع است و تواضع برای بندگان عین تواضع از حق است.

از این تواضع که روی فطرت اصلیه ظهور کند، دست تصرف نفس و شیطان کوتاه است. از این جهت، این تواضع برای خود و خودخواهی نیست، و از طمع و چشم داشت برای استفاده، مُنَزّه و مُبَرّی است.

صاحب این فطرت غیر محجوبه، در عین حال که برای جمیع مخلوقات تواضع کند، جز برای حق تعالی تواضع نکند، و وجه قلبش جز به ذات مقدس حق تعالی نیست و این تکثیر، عین توحید و این توجه به خلق، عین توجه به حق است و چون این خُلق از سرچشمه معرفت و مَحَبَّت است، خود عین معرفه الله و محبّه الله است. صاحب این فطرت، از احدی از مخلوقات، چاپلوسی نکند؛ زیرا مبدأ تملّق، خودخواهی و احتجاب از حق است.

پس به وضوح پیوست که تواضع از حق و خلق، از لوازم فطرت مخموره است. از اینجا

۳۳۲

معلوم شود که تکبر و تملّق، هر دو از فطرت محجوبه است؛ زیرا انسان که به حجابهای نفسانیه محجوب شد و خودبینی و خودخواهی بر او حکومت کرد، این خودبینی مبدأ شود که برای خود کمالات بسیاری ثابت کند، و از مبدأ کمالات غافل شود، و دیگران

را کوچک شمارد - اگر چشم طمع مادی پیش آنها نداشته باشد - و بزرگ شمارد اگر این طمع را به آنها داشته باشد، پس تکبر کند بر زیردستان و تملق گوید از اهل دنیا. پس همان فطرت که مرکب سیر الی الله است و به واسطه آن برای حق و خلق تواضع کند، چون احتجاب برای آن رخ داد، مرکب سیر او، به سوی شیطان و طبیعت شود و به واسطه آن به مردم تکبر کند و گاهی از آنها تملق گوید.

مقصد ۱۹ تُوَدَه و ضد آن: تَسْرَع

فصل اول: [تُوَدَه و تَسْرَع از صفات ظاهره و باطنه است]

«تُوَدَه» چون هُمَزَه به معنی ثَبَّت در امر و به معنی رزانت و تَأَنی و به معنی طمأنینه در حرکت، (۵۷۲) و «تَسْرَع» در مقابل همه اینهاست. (۵۷۳)

رزانت و تَأَنی از صفات نفسانیه است که آثار آن در ظاهر نیز طمأنینه و ثقل در حرکت است. اگر رزانت و وقار در قلب حاصل شد، رزانت در رأی و عقاید نیز حاصل شود و از آن، رزانت در کردار و گفتار نیز حاصل آید؛ چنانکه شتابزدگی و تسرع نیز از قلب سرایت به ظاهر کند. چنین نیست که جنود عقل و جهل اختصاص به صفات باطنه داشته باشد - چنانکه از تأمل در حدیث شریف معلوم شود - بلکه جمیع خیرات از جنود عقل است، چه خیرات باطنه یا ظاهره؛ و جمیع شرور از جنود جهل است، چه شرور ظاهره یا باطنه.

اخلاق نفسانیه، ظهور حقایق و سرائر باطنیه روحیه است؛ چنانکه اعمال ظاهریه، ظهور ملکات و اخلاق نفسانیه است. از شدت اتصال و وحدت مقامات نفسانیه، تمام احکام باطن به ظاهر و ظاهر به باطن سرایت کند. از این جهت در شریعت مطهره به حفظ ظاهر و صورت، خیلی اهمیت داده شده است، حتی در کیفیت نشستن و برخاستن و راه رفتن و گفتگو کردن

دستوراتی داده شده؛ زیرا از تمام اعمال ظاهریه، در نفس و روح ودیعه‌هایی گذاشته می‌شود که روح به واسطه آنها تغییرات کلی حاصل می‌کند. اگر انسان در راه رفتن شتابزدگی کند، در روح او نیز تولید شتابزدگی شود؛ چنانکه روح شتابزده نیز ظاهر را شتابزده کند. همین طور انسان اگر در اعمال ظاهریه، وقار و سکینه و طمأنینه را اعمال کند - گرچه با تکلف و به خودبندی - کم کم در باطن روح، این ملکه شریفه طمأنینه و تثبّت حاصل شود. این ملکه شریفه، مبدأ بسیاری از خیرات و کمالات است.

فصل دوم: [مقصود از تُوَدَه و تَسْرَع]

ظاهر این است که مراد از «تُوَدَه» در حدیث شریف - به مناسبت مقابله با «تَسْرَع» - تأنی باشد، و آن عبارت از اعتدال قوه غضب است که حدّ افراط آن تَسْرَع است. شاید مراد از آن، تثبّت بود که آن نیز از اعتدال قوه غضب، و از فروع شجاعت است، و آن عبارت از آن است که نفس در تحمّل شدائد و پیش آمدهای گوناگون عالم، خوددار باشد و بزودی از میدان در نرود، و سبک باری و سهل انگاری نکند، و خفت و تندی به خرج ندهد، و این اعم است از پیش آمدهای اخلاقی و روحی یا پیش آمدهای طبیعی و جسمانی.

نفسی که دارای ثبات باشد، از ناملايمات روحی از حوصله بیرون نرود، و در مقابل ناگوارها پا برجا بایستد، و از طمأنینه و ثبات او کاسته نگردد و شاید آیه شریفه «فَاسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتُ وَ مَنْ تَابَ مَعَكَ» (۵۷۴) اشارت به این مقام نفس باشد.

البته تحصیل چنین روحی در جامعه، از مهمترین امور است، و در عین حال از مشکلترین کارهاست و از این جهت در روایت است که رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «سوره هود مرا پیر کرد برای این آیه» (۵۷۵) و این آیه با آنکه در سوره شوری (۵۷۶) نیز هست، اختصاص به سوره هود شاید برای ذیل آن باشد که می‌فرماید: «وَ مَنْ تَابَ مَعَكَ»؛ در سوره شوری این ذیل را ندارد. از این جهت که تحصیل

استقامت در امت، امری است مشکل و سخت، آیه این سوره را ذکر فرمود.

۳۳۴

بالجمله، ثبات و پا برجا بودن در امور، اسباب پافشاری در معرکه‌های جنگی شود که انسان به واسطه ناملايمات و شدائد از جنگ روگردان نگردد، و در ذبّ از نوامیس الهیه لغزش برای او رخ ندهد؛ چنانکه در ناملايماتِ روحیه نیز لغزش نکند و طمأنینه و ثبات نفس را از دست ندهد.

به عکس، «تسرّع» یکی از ملکات ناهنجار است که انسان به واسطه آن در هیچ چیز قرار نگیرد، و بزودی سبک مغزی و تهی باری کند، نه در پیش آمدهای روحی خوددار باشد، و نه در شدائد جسمی پایدار. از این خُلق ناهنجار، مفسد بسیار فردی و اجتماعی در مدینه فاضله رخ دهد. انسان اگر دارای چنین روحی باشد، چه بسا که به واسطه پیش آمدهای کوچکی خود را ببازد و از وظایف الهیه و روحانیه چشم پوشی کند و چه بسا که نفس و شیطان بر او غلبه و او را از راه حق منحرف کنند و ایمان او دستخوش آنان گردد، و شعار دینی و مذهبی و شرفی خود را یکسره از دست بدهد. طمأنینه نفس و ثبات قدم است که انسان را در مقابل حزب شیطان نگهداری کند، و بر لشکرهای جهل و شیطنت غلبه دهد.

طمأنینه نفس و ثبات است که انسان را بر قوه غضب و شهوت چیره کند، و در پیشگاه آنها تسلیم نشود، بلکه تمام قوای باطنی و ظاهری را در تحت اطاعت روح درآورد. ثبات و پایداری است که انسان را در پیش آمدهای ناگوار عالم و فشارهای روحی و جسمی، چون سدّی آهنین پا برجا نگاه دارد، و نگذارد لغزش و سستی در انسان رخ دهد. حفظ قوه ایمان و دین با طمأنینه نفس و سکونت روح، به آسانی میسر است، و تا دم آخرین، انسان را در مقابل بادهای تند عالم محفوظ کند.

طمأنینه نفس و ثبات قدم، نگذارد اخلاق و اطوار اجانب و منافقین در انسان رخنه کند. انسان با ثبات و طمأنینه نفس، خود یک ملت واحد است که اگر سیلهای اخلاق زشت

و بی دینی تمام مردم را ببرد، او چون کوه آهنین در مقابل همه چیز ایستادگی کند و از تنهایی وحشت نکند.

انسان با ثبات و طمأنینه می‌تواند تمام وظایف فردی و اجتماعی را انجام دهد و در هیچ مرحله از زندگی مادی و روحانی برای او لغزشی و خطایی دست ندهد.

۳۳۵

بزرگان دین با این قوه بزرگ روحانی در مقابل میلیونها جمعیت جاهل زشتخو قیام می‌کردند و به خود خیال لغزشی راه نمی‌دادند. این روح بزرگ در انبیاء عظام است که یک تنه در مقابل پندارهای جاهلانه یک جهان قیام و نهضت می‌کنند و از تنهایی خود و زیادی جمعیت‌های مخالف هیچ خوف و وحشتی به خود راه ندهند و بر همه پندارهای بیخردانه چیره شوند و تمام عادات و اطوار جهانیان را پایمال کنند و آنها را به رنگ خود در آورند. این روح ثبات با طمأنینه است که جمعیت‌های کم را در مقابل گروه‌های انبوه حفظ می‌کند، و بر ممالک بزرگ عالم با عِدّه و عُدّه معدود مسلط و چیره می‌کند.

خدای تعالی در قرآن شریف به این قوه طمأنینه و ثبات، اهمیت شایان داده و فرموده: «بیست نفر اینان بر دویست نفر دیگران غالب و چیره می‌شوند» (۵۷۷) و همین طور هم شد. (۵۷۸)

فصل سوم: تَأْتِي وَ تَبُّتٌ از جنود عقل و تسرّع از جنود جهل است

انسان به حسب فطرت اولیه که حق تعالی او را به آن مخمّر فرموده، عاشق کمال مطلق و متنفر از نقص است، و اگر توجه به نقص کند و مَحَبَّت غیر کمال مطلق در او پیدا شود، از احتجاب فطرت است. از این جهت، توجه به خود و خودخواهی و پیروی از شهوات و مقاصد حیوانی و تبعیت از شیطانِ واهمه داخلی و شیطان بزرگ خارجی، برخلاف فطرت اولیه اوست و شک نیست که تمام عجله‌ها و شتابزدگیها و بی‌ثباتیها و

بی قراریها، از خوف نرسیدن به مآرب نفسانیه و لذّات و شهوات حیوانیه یا فقدان مقاصد حیوانی است.

قلبی که در آن نور توحید و معرفت کمال مطلق تابیده باشد، دارای طمأنینه و ثبات و تائی و قرار است. دلی که نورانی به معرفت حق (جلّ و علا) شده باشد، مجاری امور را به قدرت او می‌داند، و خود و جدّیت و حرکت و سکون خود و همه موجودات را از او می‌داند، و زمام امر موجودات را به دست خود آنها نمی‌داند. چنین قلبی اضطراب و شتابزدگی و بی‌قراری ندارد.

به عکس، دلی که از معرفت محتجّب و در حجابهای خودبینی و شهوات و لذّات

حیوانی

۳۳۶

آندر است، از فوت لذّات حیوانی خوفناک است. چنین شخصی طمأنینه قلب را از دست داده و در کارها با عجله و شتابزدگی اقدام کند.

اولیاء خدا نظرشان به دعا انقطاع به حق تعالی است، و او و مذاکره و خلوت با او را وسیله خودپرستی و خودخواهی نمی‌کنند؛ بلکه هر چه بخواهند برای آن است که بابِ مراوده با دوست را مفتوح کنند. «در دل دوست به هر حيله رهی باید کرد» (۵۷۹). ما اسیران نفس و شهوت، خدا را برای خرما می‌خواهیم، و دوست مطلق را فدای لذّات نفسانیه می‌کنیم و این از بزرگترین خطاهاست که اگر دل ما حظّی از معرفت داشت و جلوه‌ای از محبّت در آن حاصل بود، باید از خجالت بمیریم، و سرِ شرمساری را تا قیامت به زیر افکنیم. آنان اگر چیزی بخواهند، چون کرامت دوست است، می‌خواهند. بین محبّ حقیقی علی بن ابی طالب (سلام الله علیه) چه می‌گوید:

فَهَبْنِي يَا إِلَهِي وَ سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ وَ رَبِّي، صَبْرْتُ عَلَى عَذَابِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلَى فِرَاقِكَ.
وَهَبْنِي يَا إِلَهِي، صَبْرْتُ عَلَى حَرِّ نَارِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ إِلَى كِرَامَتِكَ) (۵۸۰)
علی بن ابی طالب، سر حلقه عشاق خدا، بهشت را برای بهشت نمی‌خواهد؛ چون دار

کرامت است می خواهد. ما بیچاره‌ها هر چه می خواهیم برای خود می خواهیم؛ خدا را هم برای خود می خواهیم. عشاق جمال ازل، هر چه می خواهند برای دوست می خواهند؛ بهشت را هم چون دار کرامت است می خواهند، نه چون جای خورد و خوراک حیوانی [است]. ما حیوانات، چراگاه بهشت و مراتع آن را می خواهیم و در بهشت هم بیش از آن مقامی نداریم. آنان بهشت و هر چه هست [را] برای دوست می خواهند، و همه چیز را وسیله برای دوست و معرفت و انقطاع به کوی او قرار می دهند.

بار الها! ما را از این غفلت و خودخواهی نجات ده، و دل ما را از این اسارت به شهوات و انغمار در لذات بیرون آور.

پروردگارا! حجاب خودخواهی و خودبینی، ما را از وصول به بارگاه تو باز داشته و دل ما را از محبوب مطلق منصرف نموده، تو خود این حجاب را به دست قدرت خود بردار.

۳۳۷

مقصد ۲۰ حلم و ضد آن: سَفَه

فصل اوّل: [معنی حلم و سَفَه]

حلم از شعب اعتدال قوه غضب است و آن عبارت از ملکه‌ای است که نفس را به واسطه آن طمأنینه حاصل شود که بزودی و بی موقع، هیجان قوه غضب او نشود، و اگر برخلاف میل نفسانی او چیزی رخ دهد و به او مکروه یا ناگواری رسد، از حوصله بیرون نرود و گسیخته لجام نشود.

در مقابل آن «سَفَه» به فتح فاء است از سَفِه از باب عَلِمَ يَعْلَمُ؛ «يقال: سَفِهَ الرجل؛ أي عدم حلمه، و سَفِهَ الجهلُ حلمه؛ أي أطاشه و أخفّه». (۵۸۱) طیش و خفت و سبکی، در مقابل آن سکونت و بردباری است و آن ملکه‌ای است که به واسطه آن، نفس از

حوصله بیرون رود و با ناملایمات سازگار نباشد، و بدون میزان و از روی جهالت افسار گسیخته شود، و غضبش به جوش آید و خوددار نباشد، و این از شعب افراط قوه غضب است. شاید سفاهت، در اصل، همان سبک مغزی و جهالت و خفت عقل باشد. چون کسی که متمکن از حفظ قوه غضبیه نیست جاهل و سبک مغز و خفیف العقل است، از خلاف حلم به سفاهت تعبیر شده است؛ نه آنکه جوهرأ معنای سَفَه ضد حلم باشد. این گرچه مخالف ظاهر قول لغوین است، لکن موافق اعتبار و ریشه لغت است. در هر صورت در مقصد ما مدخلیتی ندارد.

فصل دوم: [ثمرات قوه غضبیه]

قوه غضبیه اگر تحت تصرف عقل و شرع تربیت شود، یکی از بزرگترین نعمتهای الهی و بالاترین کمک کارها به راه سعادت است، و با قوه غضب حفظ نظام جهان و حفظ بقای شخص و نوع شود، و مدخلیتی بزرگ در تشکیل مدینه فاضله دارد. با این قوه شریفه انسان و حیوان حفظ بقاء خود و نوع خود، و از ناملایمات طبیعت دفاع کند و خود را از زوال و فنا نجات دهد. اگر این قوه در انسان نبود، از بسیاری از کمالات و ترقیّات باز می ماند و حفظ

۳۳۸

نظام عائله نمی کرد و از مدینه فاضله ذب نمی نمود. حکما و دانشمندان برای خروج از حدّ نقص و تفریط آن، دستوراتی داده و خود برای تهییج آن به کارهایی فوق العاده اقدام می کردند؛ چنانکه از بعضی معروف است که برای خروج از تفریط آن، در مواقع خوفناک می رفت و نفس را در مخاطرات می انداخت، و در موقع تلاطم کشتی سوار آن می شد تا آنکه خوف و سستی را از نفس دور کند (۵۸۲). گرچه این نحو معالجات، زیاده روی و افراط است، لکن اصل علاج برای بیدار کردن قوه غضب در صورت سستی و فتور آن لازم است؛ زیرا از سستی آن

خلل عظیم بر نظام جمعیت و حکومت مدینه فاضله لازم آید، و خطرهای بزرگ بر زندگانی فردی و اجتماعی رخ دهد، و عیبهای بزرگ مترتب بر خُمود این قوه شریفه شود؛ از قبیل ضعف و سستی و تنبلی، طمع و کم صبری و قِلت ثبات و فرار از جنگ و فرو نشستن از اقدام در موقع ضرورت، و ترک نمودن امر به معروف و نهی از منکر، و تن در دادن به ننگ و عار و ذلّت و مسکنت.

خداوند عالم این قوه شریفه را در انسان، عبث و بیهوده خلق نفرموده، آن را سرمایه سعادت دنیا و سرافرازی و بزرگی قرار داده، و سرچشمه سعادت‌های آن جهان مقرر داشته.

فرو نشستن از اقدام و سستی نمودن از امر به معروف و نهی از منکر و جلوگیری نمودن از ظلم ستمکاران، حلم نیست، بلکه خمود است که یکی از ملکات رذیله و صفات ناهنجار است.

خدای تعالی در آیات شریفه از مؤمنین به «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (۵۸۳) تعبیر فرموده، و مجاهدین و شجاعان در معرکه جنگها را بر بازنشستگان تفضیل داده، و درجات آنها را در پیشگاه عظمت خود بزرگ شمرده (۵۸۴)، و از پافشاری در میدان جنگها قدر دانی فرموده، و آنها را به اقدام در معرکه‌ها و پیشرفت در جنگها تحریص و ترغیب فرموده (۵۸۵). تمام اینها در سایه قوه شریفه غضب انجام گیرد، و با خُمود و سستی آن، انسان از تمام این فضایل محروم شود، و به ذلّت و خواری و پستی و اسارت تن در دهد، و از وظایف انسانی و دینی باز نشیند. از این

۳۳۹

جهت، اگر در کسی این قوه خامد و خاموش باشد، باید به معالجه آن پردازد و علاج علمی و عملی آن کند تا نفس در حال اعتدال در آید.

فصل سوم: [خطر انحراف قوه غضبیه]

زیاده روی و افراط در غضب که بیشتر مردم به آن دچارند، و در این حدیث شریف از آن تعبیر به «سَفَه» شده است، از رذائل اخلاق و ذمائم اوصاف است که انسان را به هلاکت می کشاند، و چه بسا که مایه شقاوت دنیا و آخرت انسان گردد.

چه بسا که این قوه که چون سگ عَقُور است، در حال شدت، اختیار را از دست انسان بگیرد و سرکشی آغاز کند و انسان را به هتک نوامیس محترمه و قتل نفوس مؤمنین وادار کند و چه بسا که ظلمت آن، نور ایمان را خاموش کند و این آتش افروخته شده، تمام عقاید حقّه و انوار معرفت و ایمان را بسوزاند، و مبدأ هزاران جهالت و سفاهت شود که در تمام عمر، انسان نتواند جبران کند.

خطر این قوه از سایر قوا بیشتر است؛ زیرا این قوه با سرعت برق گاهی کارهای بزرگ خانمان سوز کند، و با یک دقیقه انسان را از تمام هستی و سعادت دنیا و آخرت ساقط کند.

اگر صورت غضب در نفس تمکن پیدا کند و ملکه باطنه انسان گردد و حکم مملکت در تحت تصرف نفس سُبُعی در آید، در عالم برزخ و قیامت، انسان به صورت سَبُع محشور شود و ناچار سبع برزخی و ملکوتی با سباع مُلکی و دنیایی فرق بسیار دارد؛ چنانکه سبعیت انسان نیز با سبعیتهای دیگر حیوانات بسیار فرق دارد. در حدیث است که پیغمبر فرمود: «بعضی از مردم به صورتهایی محشور شوند که میمونها و خنزیرها پیش آنها نیکوست» (۵۸۶)؛ چنانکه انسان در افق کمال و جمال در صف اعلای وجود واقع است و هیچ یک از موجودات، هم ترازوی او نیستند. در جانب نقص و زشتی و اّصاف به صفات رذیله نیز، هیچ یک از موجودات هم ترازوی او نیستند؛ چنانکه خداوند درباره او فرموده: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (۵۸۷)، و

۳۴۰

درباره قلوب آنها فرموده است: «فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» (۵۸۸). از این رذیله و ملکه خبیثه چه بسا شود که فسادهای دیگر نیز بروز کند.

پس بر انسان بیدار که ایمان به عالم آخرت دارد، لازم است که با هر حيله و رياضتى است، خود را علاج كند و از اين رذيله خبيثه قلب را پاك و پاكيزه كند كه اگر با اين ملكه - خداى نخواسته - از اين عالم بيرون رود، تا شفاعت شافعين نصيب او شود، در سختيها و فشارها و آتوها و عقابهاى خواهد واقع شد كه ممكن است به قدر طول عمر دنيا طولانى شود تا ممكن شود در تحت شفاعت واقع شود؛ زيرا شفاعت در آن عالم امرى جزافى نيست، و از روى تناسب بين شافع و مشفوع له است.

از اين جهت، كسانى كه از نور توحيد و ولايت بى بهره‌اند، ممكن نيست به نور شفاعت نائل شوند. اهل معاصى نيز اگر كدورت معاصى آنها را زياد فرا گرفته باشد، ممكن است پس از مدت‌هاى مديد به شفاعت نائل شوند.

از پيغمبر اكرم صلى الله عليه و آله نقل شده است: «من ذخيره كردم شفاعت خود را براى اهل گناهان كبيره». (۵۸۹) شيخ عارف كامل، شاه آبادى (دام ظلّه) مى فرمود: «اين تعبير به «ذخيره» براى آن است كه شفاعت آخرين وسيله است، و ممكن است پس از زمانهاى زياد توسّل به آن وسيله شود؛ چنانكه ذخيره را در وقت بيچارگى و در آخر امر مورد استفاده قرار مى دهند.»

اگر اين مطلب را احتمال هم دهيم، براى ما كفايت مى كند كه از اين خواب غفلت و غرور شيطانى برخيزيم و به فكر اصلاح نفس برآييم و خود را با انوار اطاعت و مودّت اوليا عليهم السلام متناسب با آنها كنيم تا مورد شفاعت آنها شويم، و نور شفاعت آنها با نورانيت اطاعت ما شفع شود.

فصل چهارم: علاج اساسى سغه به علاج اسباب آن

آنها بسيار است كه ما اكتفا مى كنيم به يكى از مهمّات آنكه سمّت اساس و بنيان ساير اسباب را دارد.

یکی از مهمّات اسباب مهیجه آن، مزاحمت نمودن با یکی از مطلوبات نفسانیه است؛ چنانکه سگها چون اجتماع کنند بر سر یک جیفه مُرداری، چون مزاحمت در پیش آید، غضب آنها فوران کند و جنگ و جنجال بر پا شود. از این جهت، اُسّ اساس و اُمّ الأمراض را باید حبّ دنیا که رأس تمام خطیئات است، دانست و چون حبّ دنیا در دل متمکن شد، به مجرد آنکه با یکی از شئون دُنیای مزاحمتی حاصل شد، قوه غضب فوران کند و عنان اختیار را از دست بگیرد و انسان را از جاده شریعت و عقل خارج کند.

پس علاج اساسی این قوه به قلع مادّه آن حبّ دنیاست و اگر انسان نفس را از این حبّ تطهیر کند به شئون دنیایی سهل انگاری کند و از فقدان جاه و مال و منصب و ریاست، طمأنینه را از دست ندهد، و حقیقت حلم و بردباری و طمأنینه در انسان پیدا شود، و قرار و ثبات نفس روز افزون شود.

برای قلع این مادّه - که مایه تمام مفسد است - انسان هر چه ریاضت بکشد، بجا و بموقع است و برای قلع آن، تفکر در احوال گذشتگان و تفکر در قصص قرآنی بهترین علاج است. عبرت گرفتن از احوال اشخاصی که دارای سلطنتها و عظمتها و مال و منالها بودند، و استفاده از آنها در چند روز محدود کرده و برای مدت‌های غیر متناهی حسرت آن را به گور بردند، و وزر و وبال آن شامل حالشان شد، برای انسان بیدار بهترین سرمشق است.

انسان عاقل باید مقدار زندگانی خود را در دنیا و احتیاج خود را به ساز و برگ آن با مقدار زندگانی خود در آخرت و احتیاج به ساز و برگ آنجا مقایسه کند. آنگاه جدّیت خود را در تحصیل ساز و برگ این زندگانی و آن زندگانی، تجزیه کند؛ ببیند باید برای صد سال فرضی چه مقدار تهیه کند، و برای زندگانی ابدی - که آخر ندارد - چه اندازه تهیه کند، آنگاه ببیند که در آن عالم با چه حسرتها و ندامتها مواجه

می‌شود؛ «وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (۵۹۰).

به خدا قسم که انسان خسارتش به قدری است که اگر اطلاع بر آن حقیقتاً پیدا کند، آرام و قرار نخواهد گرفت. تمام سرمایه‌های سعادت خود را از دست داده سهل است، در راه تحصیل شقاوت خرج نموده و با عرق جبین و کدّ یمین برای خود، جهنّم و آتش تهیه کرده.

۳۴۲

برای احتیاج چند ساله به زندگانی دنیا، تمام اوقات خود را که باید صرف تحصیل زندگانی ابدی کند، از دست داده و دل بستگی به جایی پیدا کرده که پس از چند روزی از دست خواهد داد، و به جز حسرت و ندامت چیزی عایدش نشود.

خلیل آسا در علم الیقین زن

ندای لا أَحِبُّ الْآفِلِينَ زن

انسان اگر قدری در حال اولیا علیهم السلام که معلّمین عملی بشر هستند، دقت کند، در می‌یابد خسران خود را.

خدایا! ما در خوابیم. تو خود، ما را از این خواب گران برانگیز، و چشم ما را به راه راست بینا کن، و دل ما را از این دارالغرور منسلخ کن، و [چشم] ما را از غیر خودت کور کن، و به جمال جمیل خود دل ما را روشنی ده؛ إِنَّكَ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ.

فصل پنجم: تحصیل ملکه حلم

انسان مادامی که در دنیا است، به واسطه آنکه تحت تغیرات و تصرّفات واقع است، تبدیل هر ملکه‌ای به ملکه‌ای می‌تواند بکند و اینکه می‌گویند: «فلان خُلِقَ، فطری و جبلی است و قابل تغییر نیست» کلامی است بی‌اساس، و پایه علمی ندارد. این مطلب، علاوه بر آنکه برهانی است و وجدانی، شاهد بزرگش آن است که در شریعت مطهّره، تمام اخلاق فاسده مورد نهی واقع شده است و برای علاج آنها دستور داده شده، و تمام اخلاق حسنه مورد امر است و برای تحصیل آنها نیز دستور رسیده

است. پس انسان مادامی که حیات دنیایوی را از دست نداده، باید قدر آن را بداند و در تحصیل ملکات فاضله کوشش کند و با هر ریاضتی است، پس از قلع ملکات خبیثه از نفس، در تحصیل مقابلات آنها که جنود عقل و رحمان است، باید جان فشانی کند و نباید به نداشتن اخلاق فاسده قانع شود؛ زیرا قلع مادّه فساد مقدّمه برای اصلاح و تکمیل نفس است.

آنچه بیشتر مورد نظر است حصول کمالات روحانیه است که مایه سعادت انسانی و مقدمه کمال تامّ توحیدی است؛ چنانکه تقوا نیز منظور استقلالی نیست و مَثَل تخلیه نفس از ملکات خبیثه، مَثَل تقواست اگر مرتبه عملی تقوا را ملحوظ داریم. همان طور که تقوا برای تنزیه از تلویث است و این تنزیه مقدّمه تکمیل عمل است، همان طور تنزیه از ملکات خبیثه

۳۴۳

که یک مرتبه از تقواست در صورتی که معنای عام او را ملحوظ داریم - مقدّمه ملکات حسنه فاضله است؛ چنانکه مرتبه کامله از تقوا - که ترک غیر حق است و تنزیه از شرک به تمام معانی آن - مقدّمه حصول توحید و اقبال به حق است. تمام اساس شرایع حقّه، بر طبق دو فطرت الهیه است: یکی اصلی استقلالی و آن فطرت عشق به کمال مطلق است که اساس خداخواهی است، و دیگری تبعی استظلالی که آن فطرت تنفّر از نقص است که اساس تنزّه و تقواست به معنی عامّ شامل آن و تمام احکام شرایع، چه احکام قالبی و چه احکام قلبی بر این دو اصل محکم الهی بنا نهاده شده است.

باید دانست که به واسطه شدّت اتصال بین مُلک بدن و روح، تمام آثار ظاهریه در روح، و آثار معنویه در ملک بدن سرایت می کند. پس اگر کسی در حرکات و سکونات مواظبت کند که با سکونت و آرامش و در اعمال صوریه مانند اشخاص حلیم رفتار کند، کم کم این نقشه ظاهر به روح سرایت کند و روح از آن متأثر شود. نیز اگر مدّتی

کظم غیظ کند و حلم را به خود ببندد، ناچار این تحلم به حلم منتهی شود و همین امر تکلفی زوری امر عادی نفس شود و اگر مدتی خود را به این امر وادار و مواظبت کامل کند و مراقبت صحیح نماید، نتیجه مطلوبه البته حاصل شود و در آثار شریفه اهل بیت وحی علیهم السلام این علاج مذکور است. مولای متقیان علیه السلام فرمود: «اگر نمی باشی حلیم، پس حلم را به خود ببند؛ زیرا کم است که کسی خود را شبیه به قومی کند مگر آنکه امید است از آنان شود». (۵۹۱) از حضرت صادق علیه السلام نیز روایت است که: «اگر حلیم نیستی، تحلم کن». (۵۹۲)

فصل ششم: فضایل حلم از طریق منقول

فضایل حلم به حسب عقل، معلوم و ثابت است، و آثار شریفه مترتبه بر آن بر کسی که صاحب عقل سلیم است پوشیده نیست و کفایت کند در فضل آن، آنکه خدای تعالی در قرآن

۳۴۴

شریف، خود را به حلم معرفی فرموده: «إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (۵۹۳)، «وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا» (۵۹۴).

نیز خدای تعالی حضرت ابراهیم را - که از اعظم کمل دار وجود است - توصیف به حلم فرموده است: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ» (۵۹۵) و حضرت اسماعیل ذبیح الله را نیز: «فَبَشِّرْهُ بِبُحْلَامٍ حَلِيمٍ» (۵۹۶)، در مقام بشارت به حضرت ابراهیم می فرماید: «بشارت دادیم او را به پسر بردبار» و از میانه تمام اوصاف کمال، این صفت را انتخاب فرموده، و این از غایت عنایت ابراهیم خلیل به این صفت کمال بوده است، یا عنایت حق تعالی، یا هر دو. در هر صورت، برجستگی این ملکه شریفه را ثابت می کند.

در روایات شریفه از این خلق شریف مدح شایان شده. حضرت باقر العلوم علیه السلام می فرماید: «رسول خدا گفت: همانا خدا دوست می دارد با حیاء حلیم عقیف بسیار با

عَفَّتْ را» (۵۹۷)، و پیش اهل مَحَبَّت و معرفت، این مدح، بالاترین مدحهاست؛ زیرا نزد آنان مَحَبَّت الهی با هیچ چیز مقایسه نشود و هیچ چیز موازنه با آن نکند و از شیخ بهایی رحمه الله منقول است:

خداوند کسی را که دوست دارد، از لقاء خود محروم نکند و او را به وصال خود برساند و این خاصیت بس است برای خُلُق شریف؛ برای کسانی که اهل معرفت و دل بیدارند.

پیغمبر در جمله وصیتی که به امیرالمؤمنین می کرد، فرمود:
یا علی! آیا خبر بدهم به شما به شبیه ترین شما به من در خُلُق؟ گفت: بلی یا رسول الله!
فرمود: «نیکوترین شما در خلق، و بزرگترین شما در حلم، و نیکوکارترین شما به خویشاوندانش، و با انصاف ترین شما درباره خودش» (۵۹۸)
و در این باب، روایات بسیار است. (۵۹۹)

مقصد ۲۱ صمت و ضد آن: هَذَر

فصل اوّل: [فوائد صمت]

«صمت» عبارت از سکوت است، لکن در اینجا مقصود سکوت مطلق نیست؛ زیرا سکوت مطلق از جنود عقل نیست و افضل از کلام نیست، بلکه کلام در موقع خود افضل از سکوت است؛ زیرا به کلام، نشر معارف و حقایق دینیه و بسط معالم و آداب شریعت شود، و خدای تعالی متّصف به تکلم است و از اوصاف جمیله او «متکلم» است. از این جهت، در مقابل صمت در این روایت تکلم را قرار نداده، بلکه هَذَر - به فتح تین - را، که عبارت از هذیان و تکلم به چیزهای بی معنی لاطائل است، قرار داده. پس، آنچه از جنود عقل و در شرع و عقل مورد تحسین است، سکوت از هذیان و هَذَر است. البته این سکوت و حفظ زبان از لغو و باطل، از فضایل و کمالات انسانی است؛ بلکه اختیار زبان را داشتن و این مار سرکش را در تحت اختیار در آوردن از بزرگترین

هنرمندی هاست که کمتر کسی می‌تواند به آن موفق شود، و اگر کسی دارای چنین قدرتی شد، از آفات و خطرات بسیاری محفوظ ماند؛ زیرا زبان دارای آفات و خطرات بسیاری است؛ بعضی برای آن قریب بیست آفت ذکر کردند (۶۰۰) و شاید از آن هم بیشتر باشد.

بالجمله، کلام با آنکه از کمالات وجود است، و تکلم منشأ کمالات بسیاری است - که بدون آن باب معارف مسدود می‌شد، و خدای تعالی در قرآن کریم مدح شایان از آن فرموده: «الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (۶۰۱)؛ تعلیم بیان را در این آیه، مقدم بر تمام نعمتها داشته در مقام امتنان بر نوع انسانی - با این وصف، چون اطمینان از سلامت آفات آن نمی‌شود پیدا کرد، و در تحت اختیار آوردن زبان از مشکلترین امور است، سکوت و صمت بر آن ترجیح دارد.

و اهل ریاضت سکوت را بر خود حتم می‌داشتند؛ چنانکه خلوت را نیز اهمیت می‌دادند برای همین نکته. با آنکه در معاشرت با اهل معرفت و دانشمندان و اهل حال و ریاضت،

۳۴۶

فوائد بیشمار و عوائد بسیار، و در اعتزال حرمان از معارف و علوم بسیار است، و خدمت به خلق - که از افضل طاعات و قربات است - نوعاً با معاشرت دست دهد؛ لکن چون آفات معاشرت بسیار است و انسان نمی‌تواند نوعاً خود را از آن حفظ کند، مشایخ اهل ریاضت اعتزال را ترجیح دهند بر عشرت.

و حق آن است که انسان در اوائل امر که اشتغال به تعلم و استفاده دارد، باید معاشرت با دانشمندان و فضلا کند، ولی با شرایط عشرت و مطالعه در احوال و اخلاق معاشرین و در بدایات سیر و سلوک و اواسط و اوائلِ نهایات نیز از خدمت مشایخ و بزرگان اهل حال استفاده کند، پس ناچار به عشرت است.

و چون به نهایات رسید، باید مدتی به حال خود پردازد، و اشتغال به حق و ذکر حق پیدا

کند. اگر در این اوقات، «خلوت با حق» با «عشرت» جمع نشود، باید اعتزال کند تا کمال لایق از ملکوت اعلا بر او افزوده شود و چون حال طمأنینه و استقرار و استقامت در خود دید و از حالات نفسانیه و وساوس ابلیسیه مطمئن شد، برای ارشاد و تعلیم و تربیت بندگان خدا و خدمت به نوع، به خلطه پردازد، و خود را آماده کند که تا می‌تواند از خدمت به بندگان خدا باز ننشیند.

همین طور این دستور کلی است برای صمت و سکوت و تکلم و ارشاد، که در اوائل امر که خود متعلم است، باید به بحث و درس و تعلم اشتغال پیدا کند، و فقط از کلمات و اقوال لغو و باطل خودداری کند و چون کامل شد، به تفکر و تدبیر اشتغال پیدا کند، و زبان از کلام به غیر ذکر خدا و آنچه مربوط به اوست بر بندد تا افاضات ملکوتی بر قلب او سرشار شود و چون وجود او حقانی شد، و از گفتار و اقوال خود مطمئن شد، به سخن آید و به تربیت و تعلیم و دستگیری مردمان برخیزد، و لحظه‌ای از خدمت آنان ننشیند تا خدای تعالی از او راضی شود، و در شمار بندگان مربّی او را قرار دهد و اگر نقصی در این میان داشته باشد، به واسطه این خدمت، جبران کند.

فصل دوم: زیانهای هذر، هذیان، باطل، لغو، و سخنان بیهوده بی فائده

مکرّر ذکر شد که رابطه بین روح و باطن ملکوتی با ظاهر و قوای مُلکی نفس، به قدری

۳۴۷

است که هر یک از ظاهر و باطن، متأثر از آثار دیگر شود، و کمال و نقص و صحّت و فساد هر یک سریان به دیگری نماید.

چنانکه روح سالم کامل، سلامت و کمال خود را از روزنه‌های قوای مُلکی نمایش دهد مانند کوزه که آب صاف گوارای خود را از منافذ خود که روابط بین ظاهر و باطن است بیرون دهد «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلَتِهِ» (۶۰۲) و همین طور روح علیل ناقص - که تیره بختی و پریشان روزگاری بر چهره او چیره شده و تحت تصرف شیطان،

سعادت و کمال فطری را از دست داده و به انواع احتجابات مُحْتَجَب شده - از منافذ قوای خود، که روابط ملکوت و مُلک است رنگ خود را که «صبغَةُ الشیطان» در مقابل «صبغَةُ الله» است بیرون دهد، و ظاهر قوای ملکیه را به شکل و شاکله خود درآورد، چون کوزه که آب تلخ و شور و ناگوار را از باطن خود به توسط منافذ ظاهر کند. و نادر اتفاق افتد که نفس قوه ماسکه روحانیش قوی و بنیه خودداری روحش شدید باشد، و نگذارد کسی بر اسرار روحش مطلع شود. این خودداری و حفظ، چون قَسْری و بر خلاف طبیعت است، ناچار روزی منقطع شود، یا در دنیا در اوقاتی که نفس از حال طبیعی بیرون رود؛ یا به شدت غضب یا به غلبه شهوت.

و اگر در دنیا به واسطه اتفاق یا شدت قوت ماسکه، اخلاق روحی را بروز ندهد، در آخرت - که روز بروز حقایق و کشف سرائر است - قدرت نفس بر ماسکه که قَسْری بود، غلبه کند، و ناچار آنچه در باطن است ظاهر، و آنچه در سر است علن شود: «یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ» (۶۰۳)؛ «یَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (۶۰۴). دیگر در آنجا خودداری و امساک از اظهار، ممکن نیست. آنجا تمام روایات ظاهر و تمام سرائر علنی گردد. هم خوبیها ظاهر و هویدا شود، و هم بدیها و صُور و اشکال ملکوتی برای انواع ملکوتیین صورت گیرد، و تناسخ ملکوتی که در دنیا واقع شده بود و طبیعت از آن تعصّی می کرد، در آنجا واقعش ظاهر شود.

تا اینجا راجع به احکام سرایت باطن و سر، به ظاهر و علن بود.

۳۴۸

نیز به واسطه همین رابطه بین روح و قوای ظاهره، اعمال و اطوار ظاهره، در روح آثار بسیار روشن به ودیعه نهد و به واسطه اعمال خوب و بد و زشت و زیبا، ملکات حسنه و فاضله و ملکات سیئه و خبیثه پیدا شود و سرّ تکرار اذکار و اعمال صالحه، یکی برای حصول ملکات فاضله است در روح و ملکوت که با تکرار عمل و ذکر و فکر حاصل شود.

و چون اعمال قبیحه و سیئه شدید التاثر در نفس است - به واسطه آنکه نوعاً مطابق لذت و شهوت است و از روی حضور قلب و توجه نفس به جامی آید - در شرایع الهیه از آنها شدیداً جلوگیری شده، و ترک جمیع افراد طبیعت را خواسته‌اند. لکن در اعمال حسنه و حسنات اذکار و اعمال، نوعاً به اتیان یک فرد یا چند فرد قانع نشده و تکرار آن را خواسته‌اند؛ چون تأثیر آنها در روح خیلی بطیء و کم است و چون مخالف شهوات و لذات نفسانی است، نوعاً از روی بی رغبتی و ادبار نفس به جا آید، و حضور قلب و اقبال روح در آنها نیست. پس آثار آنها بسیار کم شود در روح و باطن، و ملکوت نفس از آنها خیلی کم متأثر شود و برای اثر بخشیدن آنها در روح، آداب و شرایطی مقرر شده که ما بعضی از آنها را در «آداب الصلوات» شرح دادیم. (۶۰۵)

تا اینجا که شرح داده شد، از وجهه عمومی افعال حسنه و سیئه و آثار آنها بود. اما در خصوص سخنان لغو بیهوده و کلمات زشت ناشایسته نیز باید دانست که آنها بسیار مضرّ به حال روح است: نفس را از صفا و صلاح و سلامت و وقار و طمأنینه و سکونت ساقط کند، جلالت و کدورت و قساوت و غفلت و ادبار آورد، ذکر خدا را از نظر بیندازد، حلاوت عبادت و ذکر الله را از ذائقه روح ببرد، ایمان را ضعیف و ناچیز کند، دل را بمیراند، لغزش از آن زیاد شود، پشیمانی بسیار بار آورد، کدورت بین دوستان و دشمنی بین مردم ایجاد، و مردم را به انسان بدبین کند و او را از نظر آنان بیندازد و اطمینان و وثوق از او ساقط شود. اینها در صورتی است که بر کلام او مترتب نشود معصیتهای گوناگون لسانی و خیلی کم اتفاق افتد که از معاصی محفوظ ماند و به همان لغو و بیهوده تا آخر به سر برد. از این جهت درباره سکوت و صمت سفارش بسیار شده است.

فصل سوم: فضایل صمت و عیوب هذر از طریق نقل اخبار شریفه در این باب بقدری زیاد

است که در این مختصر ننگجد، و ما به ذکر چند حدیث قناعت می‌کنیم:

پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

ای ابوذر! گفتار خوب بهتر است از سکوت، و سکوت بهتر است از گفتار شرّ. ای ابوذر! واگذار کلام زیادی را، و بس است تو را از سخن آنچه تو را به حاجت برساند. ای ابوذر! کفایت می کند در دروغ گویی مرد، اینکه هر چه شنید نقل کند. ای ابوذر! همانا هیچ چیز بیشتر از زبان، استحقاق زندان طولانی ندارد. ای ابوذر! خداوند نزد زبان هر گوینده ایست. پس از خدا بترسد انسان و بداند چه می گوید. (۶۰۶)

حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده:

کسی که کلامش زیاد شد، خطایش زیاد شود و کسی که خطایش زیاد شد، حیایش کم شود و کسی که حیایش کم شد، ورعش کم شود و کسی که ورعش کم شد، قلبش می میرد و کسی که قلبش مرد، داخل آتش شود. (۶۰۷)

و فرمود: «وقتی که عقل کامل شود کلام کم شود». (۶۰۸) و در وصایای آن جناب است:

خلق نکرده خداوند (عزّ و جلّ) چیزی را نیکوتر از کلام، و نه چیزی را زشت تر از کلام. به واسطه کلام سفید شود روها، و به واسطه کلام سیاه شود روها. بدان که کلام در بند توست تا سخن نگفتی؛ و چون تکلم کردی، تو در بند او می روی. پس حفظ و مستور کن زبان خود را، چنانکه حفظ می کنی طلا و پول خود را. همانا زبان، سگ عَقُور است؛ اگر او را رها کنی، زخم می زند. چه بسا کلمه ای که سلب نعمت کند! و کسی که لجام خود را رها کند می کشاند او را به سوی هر کراهت و فضحی. پس از آن خلاصی ندارد در روزگار مگر با غضب خدا و ملامت مردم.

(۶۰۹)

۳۵۰

نیز از آن حضرت منقول است: «کسی که حفظ کند زبان خود را، ستر کند خدا عورت او را». (۶۱۰) و از رسول خدا صلی الله علیه و آله منقول است: «زیاد سخن نگویند به

غیر ذکر خدا؛ زیرا کلام به غیر ذکر خدا قساوت قلب می آورد. همانا دورترین مردم از خدا قلب با قساوت است). «۶۱۱»

فصل چهارم: صمت از جنود عقل و هذر و هذیان از جنود جهل است

انسان دارای دو فطرت است: یکی اصلی و آن فطرت عشق به کمال مطلق است و دیگر تبعی، و آن فطرت تنفر از نقص است و آنچه او را اعانت کند در این دو مقصد، از لوازم فطرت و از تبعات آن است.

پس چون سکوت از باطل و لغو و خودداری از هذیان و هذر اعانت کند او را بر تفکر و اشتغال به باطن و تصفیه از کدورات، و او را به مبدأ کمال - که مورد عشق فطرت است - نزدیک کند، و خار طریق را از میان بردارد، از این جهت «صمت» از لوازم فطرت مخموره و از جنود عقل و رحمان است.

هذیان و هذر و لغو و باطل که انسان را از کمال مطلق دور کند و به طبیعت و احکام آن نزدیک کند، مورد تنفر فطرت است، و واسطه احتجاب آن از مبدأ کمال است و چون نفس از فطرت اصلیه خود محتجب شود، و به طبیعت و آمال آن پیوسته گردد، حب کاذب پیدا کند به لغو و باطل، چون اشتها کاذبی که مریض به طعام مضر پیدا کند و چون از احتجاب بیرون آید می فهمد که آنچه مورد علاقه طبیعیه در این حال بوده، مورد تنفر فطرت است، و آنچه از ذکر و فکر و صمت و خلوت مورد تنفر بوده، محبوب فطرت است.

مقصد ۲۲ استسلام و ضد آن: استکبار

فصل اول: [معنی استسلام و استکبار]

«استسلام» اظهار طاعت نمودن و انقیاد و اطاعت کردن از حق و حقیقت و «استکبار» تمرد و نافرمانی و سرکشی و کبریا کردن است). «۶۱۲»

قلب انسانی چون سلامت از آفات و عیوب باشد، حق را به فطرت سالمه خود دریابد و پس از دریافت کردن آن برای آن تسلیم شود و چون تسلیم شد در اعمال صوریه قالبیه انقیاد کند. پس از قلب سالم تسلیم حاصل شود و از تسلیم قلبی انقیاد صوری، و این «استسلام» است.

چنانکه قلب اگر معیوب و آفت خودبینی و خودخواهی در آن متمکن شود، کبر در آن حاصل شود و آن حالتی است نفسانیه که حالت بزرگ دیدن و بالاتر دیدن خود از دیگران است و اگر بر طبق این حالت نفسانیه رفتار کند و در ظاهر بزرگی فروشد بر بندگان خدا، گویند: تکبر کرد و اگر از روی این کبریاء نفسانی نافرمانی و سرکشی کند، گویند: استکبار نمود. پس استکبار نافرمانی و سرکشی حاصل از کبر است، و آن در مقابل استسلام است که انقیاد صوری از روی تسلیم باطنی است. پس، نه هر انقیادی استسلام، و نه هر نافرمانی و سرکشی استکبار است.

فصل دوم: [استسلام از جنود عقل و استکبار از جنود جهل است]

از بیان فصل سابق معلوم توان کرد که «استسلام» از لوازم فطرت مخموره و از جنود عقل است، و «استکبار» از لوازم فطرت محجوبه و از جنود جهل است؛ زیرا انسان چون به فطرت اصلیه خود - که فطرت سالمه است، و از مواهب الهیه است در اصل خمیره خلقت - باقی باشد، و آفات و عیوب نفسانیه و احتجاب و کدورت روحیه برای او دست نداده باشد، به همان فطرت سلیمه حق را دریابد، و نیز مَحَبَّت به حق پیدا کند. پس بالفطره، در مقابل آن خاضع شود و تسلیم آن شود و چون تسلیم شود، ناچار استسلام برای او رخ دهد.

در حدیث است که پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: «المؤمنون هينون كينون، إن قیدوا أنقادوا؛ و إن أنيخوا استناخوا». «۶۱۳»

هین و لین بودن، و انقیاد در مقابل حق نمودن از صفات مؤمنین است؛ بلکه چه بسا اگر به آنها تحمیلی شود، باز منقاد شوند؛ چنانکه گویند: «المؤمن إذا خَدَعْتَهُ اُنْخَدَعَ»، حتی در مقابل

۳۵۲

خدعه، انخداع کند.

بالجمله، چون فطرت انسانی قبول حق کند، استسلام برای او حاصل شود و چون فطرت محتجب و خودبین و خودخواه و تحت تأثیر عوامل طبیعت واقع شود، از حق و حقیقت گریزان شود، و صلابت و قساوت در آن پیدا شود، و در نتیجه استکبار و از حق سرکشی نماید. پس معلوم شد که «استسلام» از جنود عقل و رحمان و لازمه فطرت مخموره است؛ و «استکبار» از جنود جهل و شیطان و از لوازم فطرت محجوبه است.

مقصد ۲۳ تسلیم و ضد آن: شک

فصل اول: [معنی تسلیم و شک]

در مقصد سابق معلوم شد که «تسلیم» عبارت از انقیاد باطنی و اعتقاد و گرویدن قلبی است در مقابل حق پس از سلامت نفس از عیوب و خالی بودن آن از ملکات خبیثه و چون قلب سالم باشد، پیش حق تسلیم شود و در مقابل آن «شک» است و خاضع نشدن پیش حق.

و قبول نمودن حق و عدم تسلیم پیش آن از احتجاب نفس و عیوب باطنی و مرض قلبی است.

ممکن است که تسلیم حق نشدن، چون نوعاً ملازم با شک است، از این جهت در مقابل [شک] قرار داده شده است و شاید مراد از شک خلاف یقین باشد، چنانکه ائمه لغت بر آن تصریح کردند (۶۱۴) و مقصود از خلاف یقین، اعم از شک متعارف باشد که حالت تردید است.

فصل دوم: [فوائد تسلیم]

«تسلیم» یکی از صفات نیکوی مؤمنین است که به واسطه آن طی مقامات معنویه و معارف الهیه شود. کسی که تسلیم حق و اولیاء خدا شود، و در مقابل آنها چون و چرا نکند و با قدم آنها سیر ملکوتی کند، زود به مقصد می‌رسد. از این جهت، بعضی گویند که مؤمنین از حکما نزدیکتر به مقصد هستند؛ زیرا آنها قدم را جای پای پیامبران می‌گذارند و حکما

۳۵۳

می‌خواهند با فکر و عقل خود سیر کنند. البته آنکه تسلیم راهنمایی الهی شد از راه مستقیم - که اقرب طرق است - به مقصد می‌رسد، و هیچ خطری برای او نیست. لکن آنکه با قدم خود سیر کند چه بسا راه را گم کند. انسان باید کوشش کند تا طیب حاذق پیدا کند. چون طیبی کامل یافت، در نسخه‌های او اگر چون و چرا کند و تسلیم او نشود و با عقل خود بخواهد خود را علاج کند، چه بسا که به هلاکت رسد.

در سیر ملکوتی، باید انسان کوشش کند تا هادی طریق پیدا کند و چون هادی پیدا کرد، تسلیم او شود، و در سیر و سلوک دنبال او رود، و قدم را جای قدم او گذارد. ما چون نبی اکرم صلی الله علیه و آله را هادی طریق یافتیم و او را واصل به تمام معارف می‌دانیم، باید در سیر ملکوتی تبعیت او کنیم بی چون و چرا و اگر بخواهیم فلسفه احکام را با عقل ناقص خود دریابیم، از جاده مستقیم منحرف می‌شویم و به هلاکت دائم می‌رسیم؛ مانند مریضی که بخواهد از سر نسخه طیب آگاه شود، و پس از آن دارو را بخورد، ناچار چنین مریضی روی سلامت نمی‌بیند. تا آمده است از سر نسخه آگاهی پیدا کند، وقت علاج گذشته، خود را به هلاکت کشانده.

ما مریضان و گمراهان، باید نسخه‌های سیر ملکوتی و امراض قلبیه خود را از راهنمایان

طریقِ هدایت و اطباءِ نفوس و پزشکان ارواح دریافت کنیم، و بی به کار بستن افکار ناقصه و آراء ضعیفه خود، به آنها عمل کنیم تا به مقصد برسیم؛ بلکه همین تسلیم در بارگاه قدس الهی یکی از مُصلحاتِ امراضِ روحیه است، و خود نفس را صفایی بسزا دهد، و نورانیت باطن را روزافزون کند. «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوا بِكُمُ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (۶۱۵).

طعم ایمان آنگاه در ذائقه روح انسانی حاصل شود که در احکام مقررهِ الهیه انسان تسلیم باشد، به طوری که در سینه اش نیز تنگی از آن حاصل نشود، و با روی گشاده و چهره باز از آن استقبال کند. در حدیث شریف کافی، از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کند: «برای ایمان چهار رکن

۳۵۴

است: توکل بر خدا، و تفویض امر به خدا، و رضا به قضاء خدا، و تسلیم برای امر خدا (سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى)» (۶۱۶). کسی که دارای این ارکان چهارگانه نباشد ایمان ندارد.

فصل سوم: تسلیم از جنود عقل و ضد آن از جنود جهل است

آنانیت و خودبینی، برخلاف فطره الله است؛ زیرا فطرت مخمور بر خداخواهی و خدایینی، و متنفر از غیر خدا و تبعیت غیر اوست و چون فطرت به حالت اصلیه خود باشد، و محتجب به احتجابات طبیعت نشده باشد، خودسری و خود رأیی در امور نکند، و صبغه نفسانیه به خرج ندهد، و به واسطه سلامتِ فطرت تسلیم حق شود، و مثل قلبش مثل آینه‌ای گردد که جانب نورانی آن به طرف حق باشد که آنچه از عالم غیب وارد بر آن شود بی کم و کاست و بی تصرف در آن نقش بندد، و تسلیم واردات غیبیه چنان شود که خود را بکلی از دست دهد.

پس معلوم شد که تسلیم از فطریات مخموره و از جنود عقل و رحمان است؛ چنانکه ضد آن: شک به معنی عام - که شامل جحود و تکذیب و انکار هم شود - از جنود

جهل و برخلاف فطرت مخموره، و به واسطه احتجاب فطرت است به حجابهای طبیعت و آنانیت و خودرأیی و خودسری و خودخواهی که همه آنها برخلاف فطرت الهیه است.

در اینجا مناسب است که این اوراق را نورانی کنیم به ذکر یک حدیث از اهل بیت وحی و عصمت:

عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ قَالَ: «سَأَلْتُهُ - أَيْ الصَّادِقَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (۶۱۷)؟ قَالَ: «الْقَلْبُ السَّلِيمُ الَّذِي يَلْقَى رَبَّهُ وَكَيْسَ فِيهِ أَحَدٌ سِوَاهُ. قَالَ: وَكُلُّ قَلْبٍ فِيهِ شِرْكٌ أَوْ شَكٌّ، فَهُوَ سَاقِطٌ وَ إِنَّمَا أَرَادَ بِالزُّهْدِ فِي الدُّنْيَا لِيَفْرَغَ قُلُوبَهُمْ لِلْآخِرَةِ». (۶۱۸)

قلب سلیم آن قلبی است که در آن غیر خدا نباشد، و از شک و شرک خالص باشد. اعراض از دنیا - که مورد سفارش بلیغ اولیاء خدا است - برای آن است که قلوب از دنیا فارغ شوند و

۳۵۵

مهیای آخرت - که به حقیقت مقام لقاء الله است - بلکه تمام شرایع و ادیان و تمام احکام و اخلاق و معاملات و بدایات و نهایات و ارتیاضات برای لقاء الله است و آن مقصد اصلی از همه چیز است و تسلیم به حقیقت کامله، کفیل همه این معانی تواند بود.

تمام شرک و شکها از آن پیدا شود که روح را انسان تسلیم ولی مطلق که حق تعالی است، نکرده. اگر روح تسلیم شد، تمام ممالک وجود تسلیم شود. پس اعضاء ظاهره و قوای مُلکیه نیز تسلیم شوند. تسلیم شدن آنها آن است که از خود و آنانیت خود حرکت و سکونی نکنند، و قبض و بسط آنها تحت اراده حق تعالی باشد، و نمونه قرب نوافل در او حاصل شود «كُنْتُ سَمِعُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَ بَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ». ...» (۶۱۹)

در مقابل تسلیم مطلق، تزلزل و شک است که برای آن مراتبی است که بعضی مراتب

آن را شک جلی و بعضی را شک خفی و اخفی گوئیم. «شک جلی» تزلزل در عقاید ظاهره جلوه است، و «خفی» تزلزل در معارف و اسرار توحید و «اخفی» حالت تلوین و عدم تمکین در مقامات مذکوره.

مقصد ۲۴ صبر و ضد آن: جزع

فصل اول: [معنی صبر و جزع]

برای صبر تعاریفی است که ما به ذکر بعضی از آنها اکتفا کنیم:

«الصبرُ حبسُ النفسِ علی جزعِ کامنٍ عن الشکوی» (۶۲۰)؛ یعنی صبر عبارت است از خودداری از شکایات با آنکه در باطن جزع است. پس اظهار نکردن جزع باطنی و شکایت نمودن از ناگواریها - بنا به این تعریف - صبر است و قریب به این معنی، حکیم بزرگوار خواجه طوسی قدس سره تعریف فرموده (۶۲۱).

پس صبر متقوم به دو امر است: یکی آنکه از آن ناملایم که بر او وارد می شود کراهت داشته باشد در باطن و دیگر آنکه خودداری کند از اظهار شکایت و جزع.

۳۵۶

و شیخ عارف عبدالرزاق کاشانی گفته:

مقصود از شکایت، شکایت به غیر حق است و اما شکایت به خدا منافات با مقام صبر ندارد؛ چنانکه ایوب شکایت به خدا کرد آنجا که گفت: «أَنْبَى مَسْنَى الشَّيْطَانِ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ» (۶۲۲). با این وصف، خداوند درباره او فرماید: «إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (۶۲۳). (۶۲۴)

صبر - به حسب این مرتبه - از مقامات متوسطین است؛ زیرا مادامی که نفس از واردات از جانب حق تعالی کراهت دارد، مقام معارف و کمالاتش ناقص است. و مقام ارفع از این مقام مرتبه رضای به قضاست که در واردات بر نفس و بلیات و ناگواریها خوشوقت باشد، و از جان و دل آنچه از جانب محبوب برسد خریدار باشد. در

حدیث است که حضرت باقر العلوم در کودکی از جابر پرسید: «در چه حالی؟» جابر گفت: در حالی هستم که مرض را بهتر از صحت می‌خواهم و فقر را بهتر از غنی. فرمود:

اما ما اهل بیت اگر خدا صحت بدهد، آن را بهتر و اگر مرض بدهد، آن را بهتر؛ و اگر فقر بدهد، آن را بهتر و اگر غنی دهد آن را بهتر می‌خواهیم. (۶۲۵)

شاید جابر از جهت آنکه به خود اطمینان نداشته که در حال صحت و سلامت و غنی و خوشی بتواند قلب خود را نگهدارد به طوری که اقبال قلبی به دنیا پیدا نکند و رکون به این قریه ظالمه ننماید، از این جهت چنین گفته؛ ولی مقام ولایت مقامی است که واردات در تحت سیطره آن واقع می‌شود. اگر تمام ملک جهان را به ولی کامل بدهند یا همه چیز را از او بگیرند، در قلبش اثری حاصل نشود، و هیچ یک از واردات در او تغییری ندهد.

بالجمله، صبر به این مرتبه که ذکر شد، از مقامات متوسطین است و اینکه کمال از اولیا را گاهی به آن موصوف نموده‌اند، یا صبر به مقامات عالیه را منظور داشتند - چنانکه پس از این اشاره به آن شود (۶۲۶) - یا مقصود آن است که صبر در آلام جسمانیه داشتند که به مقتضیات طبایع بشریه موجب تأثر و تألم است.

فصل دوم: مراتب صبر

و آن بسیار است و اینجا بعضی مراتب آن را که مطابق حدیث نبوی است مذکور می‌داریم تا این فصل به منزله شرح آن حدیث باشد. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: الصَّبْرُ ثَلَاثَةٌ: صَبْرٌ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ؛ وَ صَبْرٌ عَلَى الطَّاعَةِ؛ وَ صَبْرٌ عَنِ الْمَعْصِيَةِ، فَمَنْ صَبَرَ عَلَى الْمُصِيبَةِ حَتَّى يَرُدَّهَا بِحُسْنِ عَزَائِهَا، كَتَبَ اللَّهُ لَهُ ثَلَاثِمِائَةَ دَرَجَةٍ مَا بَيْنَ الدَّرَجَةِ إِلَى الدَّرَجَةِ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ، وَ مَنْ صَبَرَ عَلَى الطَّاعَةِ، كَتَبَ اللَّهُ لَهُ سِتْمِائَةَ دَرَجَةٍ مَا بَيْنَ الدَّرَجَةِ إِلَى الدَّرَجَةِ كَمَا بَيْنَ تَخُومِ الْأَرْضِ إِلَى الْعَرْشِ؛ وَ مَنْ صَبَرَ عَلَى الْمَعْصِيَةِ، كَتَبَ

اللَّهُ لَهُ تِسْعَ مِائَةٍ دَرَجَةٍ مَا بَيْنَ الدَّرَجَةِ إِلَى الدَّرَجَةِ كَمَا بَيْنَ تَخُومِ الْأَرْضِ إِلَى مُنْتَهَى
الْعَرْشِ. (۶۲۷)

از این حدیث شریف سه درجه صبر که مبادی صبرهاست و از امّهات صبر متوسطین
است، معلوم می‌شود:

اول: صبر بر بلیات و مصیبات، که انسان در این گونه واردات خودداری کند و شکایت
و جزع پیش خلق نکند؛ لکن جزع پیش خالق نقص نیست، بلکه پیش اهل معرفت عیب
است؛ زیرا آن تجلّد و تصلّب است، و در مذهب عشق و مَحَبَّت تجلّد عیب بزرگ
است؛ بلکه اظهار عجز و نیازمندی مطلوب است، چنانکه گفته‌اند:

وَيَحْسُنُ إِظْهَارُ التَّجَلُّدِ لِلْعِدَى

و يَقْبَحُ إِلَّا الْعَجْزُ عِنْدَ الْأَحِبَّةِ (۶۲۸)

و نیز تجلّد خودنمایی و اظهار وجود است، و این نزد اهل معرفت از بزرگترین جنایات
است.

برای صبر در مصیبات، سیصد درجه ثواب است که میان هر درجه تا درجه دیگر مانند
فاصله بین آسمان و زمین است.

دوم: صبر در اطاعت، که انسان در فرمانبری حق تعالی خوددار باشد، و نفس اماره عنان
از دست انسان نگیرد، و افسار گسیختگی نکند. به طور کلی افسار گسیختگی در دو
مقام اتفاق

۳۵۸

افتد که صبر در یکی از آنها از دیگری بسیار مشکلتر است:

مقام اول که صبر در آن آسان است، افسار گسیختگی در ترک طاعات است و صبر در
این مرحله، مقاومت با نفس و شیطان و اتیان دستورات الهیه است با حدود شرعیه و
شرایط و آداب قلبیه که اتیان به این شرایط و قیام به این آداب از مشکلات است، و ما
در آداب الصلاة شمه‌ای از آداب و شرایط مطلق عبادات و خصوص نماز را بیان

کردیم.

مقام دوم که مشکلتر است صبر در آن، افسار گسیختگی پس از اتیان عمل و اطاعت است که نفس خود نگهدار باشد به طوری که قیام به آداب و شرایط ظاهره و باطنه عمل، عنان از دست نگیرد، و او را مبتلا به عُجب و کبر و دیگر توابع آن نکند. چه بسا که شیطان و نفس اماره انسان را سالهایی بس طولانی دعوت به اعمال صالحه و اخلاق حمیده و پیروی از شریعت مطهره کنند به امید آنکه او را مبتلا به اعجاب و خودپسندی کنند، و انسان را با همه مشقتها و ریاضات ساقط کنند. پس غرور علمی و عملی و خودخواهی و خودپسندی یکی از مُهلکات است که انسان را به شقاوت کشاند.

اگر مراقبت و مواظبت به درجه کامله نشود، و چون طیب حاذق و پرستار دلسوز، انسان از خود نگهداری نکند و به عیوب نفسانی سرکشی ننماید، همان اعمال عبادیه و افعال صالحه صوریه، مایه سقوط انسان شود و خودداری و نگهبانی از نفس به طور کافی از مشکلترین امور است که باید به خدای تعالی پناه برد و از او طلب دستگیری کرد. به قدری مکاید نفس و شیطان گاهی دقیق شود که با هیچ موشکافی نتوان آن دقیق و مکاید را کشف کرد، مگر با توفیق خدا و دستگیری او.

برای صبر در طاعات ششصد درجه است که میان هر درجه تا درجه دیگر، از اعماق زمین تا عرش است. این درجه از صبر، از درجه سابق، هم در عدد درجات بالاتر است و هم در سعه درجات؛ زیرا سعه هر درجه از تُخوم ارض تا عرش است. برای صبر در طاعات مقامات دیگری است که شاید این حدیث متعرض آنها نباشد، و آن در صورتی است که دامنه طاعت را وسیعتر کنیم تا به حقایق و سرائر توحید رسد. در این صورت، ثواب و اجر صاحب آن تحت میزان درجه بندی نیاید، و سعه درجه و کثرت آن از ساحت قدس او دور باشد، و اجر او علی الله و بلکه خود «الله» باشد؛ چنانکه درباره آنان وارد

است که نظر به جنات و نعیم آن نکنند) ۶۲۹.

قلب سلیم که در آن غیر خدا نباشد البته در آن جهان هم - که نشئه ظهور ملکات و سرائر قلب است - در آن غیر خدا نخواهد بود.

در ضمیر ما نمی‌گنجد به غیر از دوست کس

هر دو عالم را به دشمن ده که ما را دوست بس) ۶۳۰.

شاید آیه شریفه: «یا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي» (۶۳۱) نیز اشاره به مقام این طور اشخاص و کمال از اولیا

باشد؛ زیرا صاحب نفس مطمئنه مخاطب شده به رجوع به ربّ خود او که البته حق تعالی است و راضی و مرضی بودن جذبه حبیب و محبوبی است که خود مرکب سیر الی الله است و نتیجه دخول در جرگه عبادالله - که از تمام صبغه‌ها مبری، و به حقیقت اخلاص موصوفند - و ثمره آن دخول در جنت لقاءالله است.

سوم: صبر در معصیت که انسان در جهاد با نفس و جنود ابلیس خودداری و صبر، و به واسطه پافشاری، بر آنها غلبه کند. برای این درجه، مقامات و حقایق و رقایق بسیار است، و در هر درجه صبر در این مقام مشکلتر و دقیقتر از صبر در طاعات است؛ بلکه اگر کسی از این ورطه گذشت، صبر در طاعات برای او سهل و آسان شود. پس مهمتر از هر چیز برای سالک الی الله، صبر در معصیت است.

همان طور که صبر در مجاهده با قوه شهوت و غضب و شیطنت - که منشأ معاصی صوریه‌اند - از اشقّ امور است بر انسان، و از طاعات صوریه قیام بر آن بسیار مشکلتر است، همین طور قیام در مقابل شیطان بزرگ و نفس - که مبدأ معاصی قلبیه و باطنیه هستند - و صبر در مجاهده با آنان از مشکلترین مجاهدات است؛ زیرا در این مجاهده باید سالک قدم بر فرق خود گذارد و بت بزرگ خودی و انانیت را از کعبه دل به دست ولایت مآبی فرو ریزد و بشکند تا به حقایق اخلاص قدم نهد، و به سرائر خلوص

بار یابد، و این جز با دستگیری خدایی و توفیق یزدانی صورت نگیرد.

۳۶۰

برای صبر در معصیت، نهصد درجه است که میان هر درجه تا درجه دیگر، فاصله مانند تُخُومِ اَرْضٍ تا منتهای عرش است. درجات این مقام از صبر، از درجه سابق، هم در عدد درجات افزون است و هم در سعه درجات؛ زیرا فاصله تا منتهای عرش است. برای صبر در معصیت، حقایق و سرائری است که تحت میزان درجات و سعه جسمانی در نیاید.

خدای تعالی جَنَّتْ را توصیف فرموده که: عرض آن سماوات و ارض است (۶۳۲)؛ و در این حدیث برای صابران درجاتی ذکر شده است که هر درجه، سعه آن از سماوات و ارض بیشتر است.

آنچه عَجَالَتاً به نظر نویسنده می‌رسد یکی از دو امر است:

اول آنکه مراد از جَنَّتِ که در قرآن ذکر شده است جَنَّتِ اعمال باشد، لهذا ذکر فرموده است که: «أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» و در آیه دیگر می‌فرماید: «أَعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا» (۶۳۳) و مهیا شدن، شأن بهشت اعمال است و مراد از این درجات که در حدیث شریف مذکور است درجات جَنَّتِ اخلاق باشد به مناسبت آنکه این درجات برای صبر است، و صبر از اخلاق است، و بهشت اخلاق سعه اش به قدر سعه کمال انسانی است در مرتبه متوسطه، و برای آن حدی به این موازین نتوان درست کرد.

دوم آنکه مراد از سماوات و ارض که در قرآن شریف است، اعم از سماوات و ارض جسمانی، و مراد از درجات در روایت، درجات بهشت جسمانی باشد.

فصل سوم: صبر از جنود عقل و جزع از جنود جهل است

چون فطرت اصلیه انسانی بر حبّ کمال و جمال، و خداخواه و خدایین است، پس آنچه از واردات بر او وارد شود از جانب خدا - گرچه به حسب طبیعت ناگوار باشد - اظهار

جزع نکند، و جزع از واردات حق را عیب شمارد و چون محتجب به حجب نفسانیه
طبیعیه شد و

۳۶۱

زنگار خودبینی و خودخواهی مرآت قلب او را فراگرفت، بر واردات بی تابی و جزع و
از فقدان مطلوبات طبیعی ناشکیبایی نماید.

رجل روحانی که به فطرت اصلیه خدا داده باقی باشد، صبر کند و عنان گسیختگی
ننماید، و قوت روح او بر مطلوبات طبیعت چیره شود، و دست و پای خود را در
پیشامدها گم نکند، و چون از حبّ دنیا و نفس وارسته است، فقدان آنها او را نلرزاند؛
چه تمام لغزشها از حبّ دنیا و نفس ریشه می گیرد.
مبدأ اصلی احتجابات، احتجاب به حُجُب دنیا و نفس است و حُجُب ظلمانیه - که در
حدیث شریف وارد است (۶۳۴) - همان حُجُب دنیا و نفس است.

پس فطرت، که حبّ به کمال مطلق دارد، چون محتجب به حجاب طبیعت و نفس شد،
کمال را در مطلوبات طبیعی و نفسانیه پندارد، و برای فقدان آن جزع و بی ثباتی کند و
چون از این احتجاب بیرون آید، فقط فقدان وصال محبوب برای او ناگوار است، و
جزع او بر فراق محبوب حقیقی باشد.

فصل چهارم: [احادیث این باب]

حضرت صادق (سلام الله علیه) فرمود:

چون روز قیامت شود، یک دسته از مردم برخیزند و بیایند به در بهشت. به آنها گفته
شود که شما چه اشخاصی هستید؟ می گویند: ما اهل صبر هستیم. گفته شود: شما بر چه
چیز صبر کردید؟ می گویند: ما بر طاعت خدا صبر کردیم، و از معصیت خدا صبر
کردیم. پس خدای (عزوجلّ) فرماید: راست گفتند، داخل بهشت شوید و این است
مفاد قول خدای تعالی: «إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ (۶۳۵).» (۶۳۶)

از حضرت باقر علیه السلام منقول است:

چون پدرم علی بن الحسین علیه السلام را وفات رسید، مرا به سینه خود چسبانید و

فرمود: «ای

۳۶۲

پسرک من! وصیت می‌کنم تو را به چیزی که پدرم مرا وصیت کرد در وقتی که وفات او رسید، و به آن چیزی که گفت پدرش او را وصیت کرده: ای پسرک من! صبر کن بر حقّ گرچه تلخ باشد». (۶۳۷)

از حضرت صادق علیه السلام روایت است که فرمود:

صبر کنید بر دنیا؛ که همانا آن ساعتی است. آنچه از آن گذشته، آلم و سروری ندارد، و آنچه نیامده نمی‌دانی چه چیز است. همانا آنچه هست همان ساعتی است که تو در آن هستی، پس صبر کن در آن بر طاعت خدا و صبر کن در آن از معصیت خدا. (۶۳۸)

از حضرت باقر علیه السلام منقول است:

من صبر می‌کنم از این غلامم و از اهلم بر آن چیزی که از حنظل تلختر است. همانا کسی که صبر کند نائل شود به واسطه صبرش درجه صائم قائم را، و درجه شهیدی را که در جلو محمد صلی الله علیه و آله ضربت زده باشد. (۶۳۹)

عَنْ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ: «لَا يَعْدَمُ الصَّبُّورُ الظَّفَرَ، وَإِنْ طَالَ بِهِ الزَّمَانُ» (۶۴۰) و «مَنْ لَمْ يَنْجِهْ الصَّبْرُ أَهْلَكَهُ الْجَزَعُ». (۶۴۱)

اخبار و آثار در این باب، بیش از آن است که در این مختصر بگنجد. (۶۴۲)

مقصد ۲۵ صفح و ضدّ آن: انتقام

فصل اوّل: ثمرات صفح و مضرات انتقام

از بزرگترین کمالات انسانی تجاوز از اشخاصی است که به او بدی کردند و صفت عفو و تجاوز، از صفات جمالیه حق تعالی است که اتّصاف به آن تشبّه به مبادی عالیه

است. کسی که تحت تربیت ربُّ العالمین واقع و مربوب ذات مقدّس حق تعالی شد، باید در او از صفات

۳۶۳

جمال حق (جلّ و علا) جلوه‌ای حاصل شود، و مرآتِ جمالِ جمیل الهی گردد. از بزرگترین اوصاف حق، رحمت بر عباد و تجاوز از سیئات و عفو از خطیئات است. اگر در انسان حظّی از این اوصاف نباشد، در جواب سؤال قبر - که وقت بروز سرائر است - نتواند گفت: «رَبِّی اللهُ» آنگاه که سؤال شود: «مَنْ رَبُّک؟» (۶۴۳)؛ زیرا انتخاب این اسم در بین اسما، اشارت به آن شاید باشد که تحت تربیت کی بودی، و دست قدرت کی در تو متصرّف بود در حیات دنیاوی؟ پس اگر انسان تحت ربوبیت ذات مقدّس حق تربیت شده، و ظاهر و باطنش مربّی به آن تربیت باشد، جواب تواند دهد. و گرنه، یا جواب ندهد یا «رَبِّی الشَّیْطَان» و «رَبِّی النَّفْسَ الْأَمَّارَةَ» شاید بگوید. ریشه صفح و تجاوز، از ترک حبّ دنیا و نفس، آب می خورد؛ چنانکه انتقام و غضب بی مورد - که در این مقام مقصود است - از حبّ دنیا و نفس و اهمیت دادن به مآرب دنیایی ریشه می گیرد.

از این بیان معلوم شد که صفح از جنود عقل و رحمان و از لوازم فطرت مخموره و ضدّ آن انتقام از جنود جهل و ابلیس و از لوازم فطرت محجوبه است؛ زیرا آنان که به فطرت اصلیه و روحانیت فطریه خود باقی هستند، از آلودگی به مَحَبَّت دنیا و نفس مبرّی و از تکالب - که از خواصّ نفس سبعی است - عاری هستند.

امّا محتجین به حجاب طبیعت، چون سر و کار با آمال نفسانیه و مطلوبات طبیعیه دارند، بر سر جیفه آن تکالب کنند، و قوه غضب خود را در راه طبیعت خرج کنند، و وسائلی را که خدای تعالی برای خلاص از دام دنیا و طبیعت به آنها داده، با همان وسائل در دام آن افتند، و به نعمتها و امانتهای خدایی خیانت کنند، و دست ناپاک نفس اماره را بر آنها دراز کنند.

فصل دوم: بعضی از احادیث شریفه در این باب

قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «عَلَيْكُمْ بِالْعَفْوِ؛ فَإِنَّ الْعَفْوَ لَا يَزِيدُ الْعَبْدَ إِلَّا عِزًّا، فَتَعَاَفَوْا
يَعِزَّكُمْ اللَّهُ». (۶۴۴)

و قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي خُطْبَةٍ: «أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ خَلَائِقِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ؟
الْعَفْوُ عَمَّنْ

۳۶۴

ظَلَمَكَ، وَتَصِلُ (۶۴۵) مَنْ قَطَعَكَ، وَالإِحْسَانُ إِلَى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ وَإِعْطَاءُ مَنْ
حَرَمَكَ». (۶۴۶)

عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا يَكُونَنَّ أَحْوَكَ عَلَى قَطِيعَتِكَ أَقْوَى مِنْكَ عَلَى صِلَتِهِ،
وَلَا عَلَى الإِسَاءَةِ إِلَيْكَ أَقْدَرُ مِنْكَ عَلَى الإِحْسَانِ إِلَيْهِ». (۶۴۷)

احادیث شریفه درباره عفو از ظالم و کظم غیظ بسیار است، از آن جمله درباره کظم
غیظ:

قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «مَنْ أَحَبَّ السَّبِيلَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ جُرْعَتَانِ: جُرْعَةُ
غَيْظٍ تَرُدُّهَا بِحِلْمٍ، وَجُرْعَةُ مُصِيبَةٍ تَرُدُّهَا بِصَبْرٍ». (۶۴۸)

وَعَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

يَا عَلِيُّ! أَوْصِيكَ بِوَصِيَّةٍ فَاحْفَظْهَا، فَلَا تَزَالَ بِخَيْرٍ مَا حَفَظْتَ وَصِيَّتِي،

يَا عَلِيُّ! مَنْ كَظَمَ غَيْظًا وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَى إِمْضَائِهِ، أَعْقَبَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمْنًا وَإِيمَانًا يَجِدُ
طَعْمَهُ» ... (۶۴۹)

ما اینجا این جزو از شرح حدیث را خاتمه می دهیم، و تتمه آن را با خواست خدا در
مجلد دیگر قرار می دهیم (۶۵۰)، و از خدای تعالی توفیق اتصاف و تحقق به جنود عقل
و احتراز و تبری از جنود شیطان و جهل می طلبیم. وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ أَوْلًا وَ آخِرًا وَ ظَاهِرًا وَ
بَاطِنًا.

به اتمام رسید این جلد در روز دوم شهر رمضان المبارک هزار و سیصد و شصت و سه در قصبه محلات، در ایامی که به واسطه گرمای هوا از قم به آنجا مسافرت کرده بودم و السلام

۳۶۵

آموزش عقاید

مشخصات کتاب

سرشناسه: مصباح، محمد تقی، - ۱۳۱۳
عنوان و نام پدیدآور: آموزش عقاید / مصباح یزدی
مشخصات نشر: قم: دار الثقلین، ۱۳۷۸.
مشخصات ظاهری: ۳ ج در یک مجلد (۵۰۴ ص.)
شابک: ۹۶۴ - ۶۸۲۳ - ۰۰ - ۹ - ۱۵۰۰۰ ریال (زرکوب)؛ ۱۲۰۰۰ ریال (شومیز)
وضعیت فهرست نویسی: فهرست نویسی قبلی
یادداشت: این کتاب توسط ناشرین مختلف در سالهای متفاوت به چاپ رسیده است
یادداشت: فهرست نویسی براساس اطلاعات فیفا.
موضوع: کلام شیعه امامیه
موضوع: شیعه - - عقاید
موضوع: شیعه - - اصول دین
رده بندی کنگره BP: ۲۱۱ / ۵ / م ۸۵۷
رده بندی دیویی: ۲۹۷ / ۴۱۷۲
شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸ - ۲۰۸۲۱

مقدمه

«بسم الله الرحمن الرحيم»

الحمد لله ربّ العالمين و الصلوة و السّلام على خير خلقه محمد و آله الطاهرين. لاسيما بقیة الله في الارضين عجل الله تعالى فرجه و جعلنا من اعوانه و انصاره.

عقاید و اندیشه‌های بنیادی، پایه و اساس هر نظام ارزشی و هر ایدئولوژی منسجم را تشکیل می‌دهد و آگاهانه یا نیمه آگاهانه در شکل‌گیری رفتار انسانها اثر می‌گذارد. از این روی، برای برقراری و تحکیم نظام ارزشی و رفتاری اسلام باید مبانی عقیدتی آن که ریشه‌های این درخت تنومند و پربرکت بشمار می‌رود در دل‌ها پابرجا گردد تا همواره میوه‌های شیرین و گوارایش را بار آورد و سعادت خوشبختی دو جهان را تأمین کند.

به‌مین جهت، دانشمندان اسلامی از نخستین قرن ظهور اسلام به تبیین عقاید اسلامی در شکلهای گوناگون و با شیوه‌های مختلف پرداختند و از جمله، علماء کلام، کتابهای کلامی را در سطحهای متفاوت، تدوین کردند. در عصر جدید هم با توجه به شباهت نوظهور، کتابهای عقیدتی مختلفی نوشته و در دسترس همگان قرار داده شده است. اما غالباً اینگونه کتابها در دو سطح کاملاً متفاوت، نگارش یافته است. یکی در سطح عمومی با بیانات ساده و توضیحات فراوان، و دیگری در سطح تخصصی با بیانات پیچیده و عبارات سنگین و اصطلاحات علمی و در این میان، جای کتابهایی که برای تدریس در سطح متوسط، مناسب باشد خالی مانده، و سالهاست که مدارس دینی احساس نیاز شدید به چنین متون درسی می‌کنند.

از این روی، به پیشنهاد مسئولین محترم سازمان تبلیغات اسلامی و با کمک گروهی از فضلاء مؤسسه در راه حق، اقدام به تهیه این کتاب کردیم که ویژگیهای آن از این قرار است:

- ۱ - سعی شده مطالب کتاب با ترتیب منطقی تنظیم گردد و در حد امکان، برای تبیین مسائل به مطالب آینده حواله داده نشود.
 - ۲ - کوشیده ایم تا می توانیم از عبارات روشن و ساده استفاده کنیم و از بکار گرفتن اصطلاحات پیچیده و عبارات دشوار پرهیز نماییم و نیز زود یابی معانی را فدای پیرایه های ادبی نسازیم.
 - ۳ - سعی کرده ایم برای اثبات مطالب، از دلیلهای متقن و نسبتاً روشن، بهره بگیریم و از انباشتن دلایل متعدد و احیاناً سست پرهیزیم.
 - ۴ - نیز کوشیده ایم از توضیحات زائدی که موجب خستگی دانشجویان می شود پرهیز کرده، ایجاز مطلوب را رعایت کنیم.
 - ۵ - چون این کتاب برای تدریس در یک سطح متوسط در نظر گرفته شده و از آوردن استدلالات عمیق و پیچیده که نیاز به آشنایی با فلسفه یا تفسیر یا فقه الحدیث دارد خودداری، و در مورد ضرورت، به تبیین مقدمات لازم، بسنده کرده ایم و تکمیل و بررسی دیگر ابعاد مسائل را به کتب دیگر حواله داده ایم تا شوق ادامه تحصیل و تحقیق را در دانشجو برانگیزد.
 - ۶ - محتوای کتاب به صورت درسهای جداگانه، تقسیم و به طور متوسط، خوراک یک جلسه در یک درس، گنجانیده شده است.
 - ۷ - نکات مهم بعضی از دروس، در درسهای آینده، مورد تأکید و گاهی مورد تکرار، واقع شده تا بهتر در ذهن دانشجو جایگزین شود.
 - ۸ - در پایان هر درسی سؤالاتی طرح شده که کمک شایانی به بهتر آموختن می کند.
 - ۹ - بی شک، این کتاب نیز خالی از نقاط ضعف نخواهد بود و امیدواریم با استفاده از انتقادات و پیشنهاد های اساتید محترم، برخی از آنها در چاپهای بعد، اصلاح شود.
- به امید آنکه این خدمت کوچک در پیشگاه مقدس حضرت ولی ارواحنا فداه و عجل الله فرجه الشریف مورد قبول واقع شود و به عنوان اداء بخشی از دیون ما به حوزه علمیه

و به شهداء والا مقام، پذیرفته گردد.

قم محمدتقی مصباح یزدی

شهریور ۱۳۶۵ شمسی

دین

ادین چیست؟

مفهوم دین

(صفحه ۱۱)

هدف این کتاب، تبیین عقاید اسلامی است که اصطلاحاً «اصول دین» نامیده می‌شود. از این روی، لازم است قبل از هر چیز، توضیح مختصری پیرامون واژه «دین» و واژه‌های مناسب با آن بدهیم زیرا چنانکه در علم منطق، بیان شده، جایگاه «مبادی تصویری» (= تعریفات) قبل از سایر مطالب است.

دین واژه‌ای است عربی که در لغت به معنای اطاعت و جزاء و ... آمده، و اصطلاحاً به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان، و دستورات علمی متناسب با این عقاید می‌باشد. از این روی، کسانی که مطلقاً معتقد به آفریننده‌ای نیستند و پیدایش پدیده‌های جهان را تصادفی، و یا صرفاً معلول فعل و انفعالات مادی و طبیعی می‌دانند «بی دین» نامیده می‌شوند. اما کسانی که معتقد به آفریننده‌ای برای جهان هستند هر چند عقاید و مراسم دینی ایشان، توأم با انحرافات و خرافات باشد «با دین» شمرده می‌شوند و بر این اساس، ادیان موجود در میان انسانها به حق و باطل، تقسیم می‌شوند، و دین حق عبارتست از: آیینی که دارای عقاید درست و مطابق با واقع بوده، رفتارهایی را مورد توصیه و تأکید قرار دهد که از ضمانت کافی برای صحت و اعتبار، برخوردار باشند.

اصول و فروع دین

با توجه به توضیحی که درباره مفهوم اصطلاحی دین، داده شد روشن گردید که هر دینی

(صفحه ۱۲)

دست کم از دو بخش، تشکیل می‌گردد: ۱ عقیده یا عقایدی که حکم پایه و اساس و ریشه آن را دارد. ۲ دستورات عملی که متناسب با آن پایه یا پایه‌های عقیدتی و برخاسته از آنها باشد.

بنابراین، کاملاً بجاست که بخش عقاید در هر دینی «اصول»، و بخش احکام عملی «فروع» آن دین نامیده شود چنانکه دانشمندان اسلامی، این دو اصطلاح را در مورد عقاید و احکام اسلامی بکار برده‌اند.

جهان بینی و ایدئولوژی

واژه‌های جهان بینی و ایدئولوژی، به معنای کمابیش مشابهی بکار می‌رود، از جمله معانی جهان بینی این است: «یک سلسله اعتقادات و بینشهای کلی هماهنگ درباره جهان و انسان، و به طور کلی درباره هستی» و از جمله معانی ایدئولوژی اینست: «یک سلسله آراء کلی هماهنگ درباره رفتارهای انسان.»

طبق این دو معنی می‌توان سیستم عقیدتی و اصولی هر دین را جهان بینی آن دین، و سیستم کلی احکام عملی آن را ایدئولوژی آن به حساب آورد و آنها را بر اصول و فروع دین، تطبیق کرد. ولی باید توجه داشت که اصطلاح ایدئولوژی، شامل احکام جزئی نمی‌شود چنانکه جهان بینی نیز شامل اعتقادات جزئی نمی‌گردد.

نکته دیگر آنکه: گاهی کلمه ایدئولوژی به معنای عامی بکار می‌رود که شامل جهان بینی هم می‌شود. ۱

جهان بینی الهی و مادی

در میان انسانها انواعی از جهان بینی، وجود داشته و دارد، ولی همگی آنها را می توان براساس پذیرفتن ماوراء طبیعت و انکار آن، به دو بخش کلی تقسیم کرد: جهان بینی الهی، و جهان بینی مادی.

پیرو جهان بینی مادی، در زمان سابق بنام «طبیعی» و «دهری» و احياناً «زندیق» و ****

۱. برای توضیح بیشتر پیرامون جهان بینی و ایدئولوژی رجوع کنید به: ایدئولوژی تطبیقی، درس اول.

(صفحه ۱۳)

«ملحد» نامیده می شد و در زمان ما «مادی» و «ماتریالیست» نامیده می شود.

مادی گری، نحله های مختلفی دارد و مشهورترین آنها در عصر ما «ماتریالیسم دیالکتیک» است که بخش فلسفی مارکسیسم را تشکیل می دهد.

ضمناً روشن شد که دایره کاربرد «جهان بینی» وسیعتر از عقاید دینی است زیرا شامل عقاید الحادی و ماده گرایانه نیز می شود، چنانکه واژه ایدئولوژی نیز اختصاص به مجموعه احکامی دینی ندارد.

ادیان آسمانی و اصول آنها

درباره کیفیت پیدایش ادیان مختلف، در میان دانشمندان تاریخ ادیان و جامعه شناسی و مردم شناسی، اختلافاتی وجود دارد. ولی براساس آنچه از مدارک اسلامی به دست می آید باید گفت: تاریخ پیدایش دین، همزمان با پیدایش انسان است و اولین فرد انسان (حضرت آدم «ع») پیامبر خدا و منادی توحید و یگانه پرستی بوده، و ادیان شرک آمیز همگی در اثر تحریفات و اعمال سلیقه ها و اغراض فردی و گروهی پدید آمده است. ۱. ادیان توحیدی که همان ادیان آسمانی و حقیقی هستند دارای سه اصل کلی مشترک می باشند: اعتقاد به خدای یگانه، اعتقاد به زندگی ابدی برای هر فردی از انسان در عالم

آخرت و دریافت پاداش و کیفر اعمالی که در این جهان انجام داده است، و اعتقاد به بعثت پیامبران از طرف خدای متعال برای هدایت بشر بسوی کمال نهایی و سعادت دنیا و آخرت.

این اصول سه گانه، در واقع، پاسخهایی است به اساسی ترین سؤالاتی که برای هر انسان آگاهی مطرح می شود: مبدأ هستی کیست؟ پایان زندگی چیست؟ از چه راهی می توان بهترین

۱۱. از جمله تحریفهایی که در بعضی از ادیان آسمانی برای جلب رضایت جباران و ستمگران انجام گرفته این است که دایره دین را محدود به رابطه انسان با خدا، و احکام دین را منحصر به مراسم مذهبی خاصی قلمداد کرده اند و مخصوصاً سیاست و تدبیر امور جامعه را خارج از قلمرو دین، معرفی نموده اند در صورتی که هر دین آسمانی، عهده دار بیان همه مطالبی است که مورد نیاز افراد جامعه برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخرویشان می باشد و عقل انسانهای عادی برای شناختن آنها کافی نیست چنانکه توضیح این مطلب در جای خودش خواهد آمد و آخرین پیامبری که از طرف خدای متعال، مبعوث می شود می بایست معارف و دستوراتی را که تا پایان جهان، مورد نیاز انسانهاست در اختیار ایشان قرار دهد و از این روی، بخش مهمی از تعالیم اسلام، مربوط به مسائل اجتماعی و اقتصادی و سیاسی است.

(صفحه ۱۴)

برنامه زیستن را شناخت و اما متن برنامه ای که از راه تضمین شده وحی، شناخته می شود همان ایدئولوژی دینی است که برخاسته از جهان بینی الهی می باشد.

عقاید اصلی، لوازم و ملزومات و توابع و تفصیلی دارد که مجموعاً سیستم عقیدتی دین را تشکیل می دهد و اختلاف در اینگونه اعتقادات، موجب پیدایش ادیان و فرقه ها و نحله های مذهبی مختلف شده است. چنانکه اختلاف در نبوت بعضی از انبیاء الهی و

تعیین کتاب آسمانی معتبر، عامل اصلی اختلاف بین ادیان یهودی و مسیحی و اسلام شده و اختلافات دیگری را در عقاید و اعمال، بدنبال آورده است که بعضاً با اعتقادات اصلی، سازگار نیست، مانند اعتقاد به تثلیث مسیحی که با توحید، وفق نمی‌دهد هر چند مسیحیان در صدد توجیه آن برآمده‌اند. همچنین اختلاف در کیفیت تعیین جانشین پیامبر که باید از طرف خدا، یا از طرف مردم تعیین شود عامل اصلی اختلاف بین شیعه و سنی در اسلام شده است.

حاصل آنکه

توحید و نبوت و معاد، اساسی‌ترین عقاید در همه ادیان آسمانی است ولی می‌توان عقاید دیگری را که یا از تحلیل آنها به دست می‌آید، یا از توابع آنها می‌باشد طبق اصطلاح خاصی جزء عقاید اصلی بحساب آورد، مثلاً می‌توان اعتقاد به وجود خدا را یک اصل، و اعتقاد به وحدت او را اصل دوم شمرد، یا اعتقاد به نبوت پیغمبر خاتم (ص) را اصل دیگری از اصول دین اسلام شمرد. چنانکه بعضی از دانشمندان شیعه «عدل» را که یکی از عقاید فرعی توحید است اصل مستقلی شمرده‌اند و «امامت» را که از توابع نبوت است اصل دیگری محسوب داشته‌اند. در حقیقت، استعمال واژه «اصل» در مورد اینگونه اعتقادات، تابع اصطلاح و قرارداد است و جای بحث و مناقشه ندارد. بنابراین، واژه «اصول دین» را می‌توان به دو معنای عام و خاص بکار برد: اصطلاح عام آن در برابر «فروع دین» و بخش احکام بکار می‌رود و شامل همه عقاید معتبر می‌شود، و اصطلاح خاص آن، به اساسی‌ترین عقاید، اختصاص می‌یابد. نیز می‌توان تعدادی از عقاید مشترک بین همه ادیان آسمانی مانند اصول سه‌گانه (توحید، نبوت، معاد) را «اصول دین» به طور مطلق و آنها را با اضافه یک یا چند اصل دیگر «اصول دین خاص» و یا با اضافه کردن یک یا چند اعتقادی که مشخصات مذهب و فرقه خاصی است

«اصول دین و مذهب» یا «اصول عقاید یک مذهب» بحساب آورد.
(صفحه ۱۵)

پرسی

- ۱ مفهوم لغوی و اصطلاحی دین را بیان کنید.
- ۲ جهان بینی و ایدئولوژی را تعریف، و فرق بین آنها را بیان کنید.
- ۳ دو نوع کلی جهان بینی را توضیح دهید.
- ۴ دو اصطلاح عام و خاص اصول دین را شرح دهید.
- ۵ اصول مشترک بین همه ادیان آسمانی کدامند و وجه اهمیت آنها چیست؟

آپی جویی دین

انگیزه‌های پژوهش

(صفحه ۱۹)

از ویژگی‌های روانی انسان، میل فطری و غریزی به شناختن حقایق و اطلاع از واقعیتهاست که از آغاز کودکی در هر انسانی ظاهر می‌شود و تا پایان عمر، ادامه دارد. همین فطرت حقیقت جویی که گاهی بنام «حس کنجکاوی» نامیده می‌شود می‌تواند انسان را وادار کند تا درباره مسائلی که در چارچوبه دین، مطرح می‌شود بیندیشد و درصدد شناختن دین حق برآید، مانند این مسائل:

آیا موجود نامحسوس و غیرمادی (غیب) وجود دارد؟ در صورت وجود، آیا رابطه‌ای بین جهان غیب و جهان مادی و محسوس هست؟ در صورت وجود رابطه، آیا موجود نامحسوسی هست که آفریننده جهان مادی باشد؟

آیا وجود انسان، منحصر به همین بدن مادی، و حیات او محدود به همین زندگی دنیوی است، یا زندگی دیگری هم دارد؟ در صورت وجود زندگی دیگر، آیا رابطه‌ای بین

زندگی دنیا و زندگی آخرت، وجود دارد؟ در صورت وجود رابطه، چه نوع از پدیده‌های دنیوی در امور اخروی مؤثر است و چه راهی برای شناختن برنامه صحیح زندگی وجود دارد، برنامه‌ای که سعادت انسان را در دو جهان، تضمین نماید و سرانجام، آن برنامه کدام است؟

پس گزینه حقیقت جویی، نخستین عاملی است که انسان را برای بررسی همه مسائل، و از جمله مسائل دینی و شناختن دین حق بر می‌انگیزاند.

عامل دیگری که رغبت انسان را به شناختن حقایق، تقویت می‌کند اینست که رسیدن به

(صفحه ۲۰)

سایر خواسته‌ها که هر کدام متعلق یک یا چند میل فطری دیگر (غیر از میل به شناخت حقایق) است در گرو شناختهای خاصی می‌باشد، چنانکه بهره مندی از نعمتهای گوناگون مادی و دنیوی، مرهون تلاشهای علمی است و پیشرفت علوم تجربی کمک فراوانی به دستیابی انسان به خواسته‌هایش می‌کند و در صورتی که دین نیز بتواند کمکی به تأمین خواسته‌ها و منافع و مصالح انسان بکند و جلو زیانها و خطرها را بگیرد برای وی مطلوب خواهد بود و گزینه منفعت طلبی و گریز از زیان، عامل دیگری برای پژوهش درباره دین، شمرده خواهد شد.

ولی با توجه به وسعت دایره دانستیها و فراهم نبودن شرایط کافی برای شناختن همه حقایق، ممکن است انسان، مسائلی را برای پژوهش برگزیند که حل آنها آسانتر و نتایج آنها محسوستر و سهل الوصولتر باشد و از بررسی مسائل مربوط به دین، به گمان اینکه حل آنها دشوار است یا نتایج علمی مهمی ندارد خودداری کند. از این روی، باید توضیح داده شود که مسائل دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است بلکه پژوهش درباره هیچ موضوعی ارزش بررسی و تحقیق پیرامون این موضوعات را ندارد.

یادآوری می‌کنیم که بعضی از روانشناسان و روانکاوان ۱ معتقدند که اساساً

خداپرستی، یک خواست فطری مستقل است و منشاء آن را «حس دینی» می‌نامند و آن را در کنار حس کنجکاوی و حس نیکی و حس زیبایی، بعد چهارمی برای روح انسانی به حساب می‌آورند.

ایشان با استفاده از شواهد تاریخی و دیرینه‌شناسی، خاطر نشان می‌کنند که خداپرستی همواره به نوعی در میان انسانها وجود داشته، و همین همگانی و همیشگی بودن، نشانه فطری بودن آنست.

البته معنای عمومیت گرایش فطری، این نیست که همیشه در همه افراد، زنده و بیدار باشد و انسان را آگاهانه بسوی مطلوب خودش برانگیزاند، بلکه ممکن است تحت تأثیر عوامل محیطی و تربیتهای ناصحیح، به صورت خفته و غیرفعال درآید. یا از مسیر صحیح خودش منحرف گردد چنانکه در مورد سایر غرایز هم، چنین خفتنها و سرکوفتگیها و انحرافات، کمابیش یافت می‌شود.

۱. رجوع کنید به کتاب حس مذهبی، و کتاب انسان موجود ناشناخته، و کتاب دین و روان.

(صفحه ۲۱)

طبق این نظر، پی جویی دین، دارای انگیزه فطری مستقلی است و نیازی به اثبات لزوم آن از راه دلیل و برهان ندارد.

این بیان را می‌توان با شواهدی از آیات و روایات مربوط به فطری بودن دین کمابیش تأیید کرد ولی نظر به اینکه تأثیر این میل فطری، آگاهانه نیست ممکن است کسی در مقام بحث و احتجاج، منکر وجود چنین گرایشی در خودش بشود. از این روی، ما به این بیان، بسنده نمی‌کنیم و به اثبات اهمیت پی جویی دین، از راه دلیل عقلی می‌پردازیم.

اهمیت پی جویی دین

روشن شد که میل فطری به شناخت حقایق از یک سوی، و علاقه به دستیابی به منفعت و مصلحت و ایمنی از زیان و خطر از سوی دیگر، انگیزه نیرومندی برای اندیشیدن و تحصیل دانشها و بینشهای اکتسابی می‌باشد. بنابراین، هنگامی که شخصی مطلع شود از اینکه در طول تاریخ، سلسله‌ای از انسان‌های برجسته ادعا کرده‌اند که ما از سوی آفریننده جهان برای هدایت بشر بسوی سعادت دو جهان، برانگیخته شده ایم و در راه رساندن پیام خویش و راهنمایی بشر، از هیچ کوششی و تلاشی دریغ نورزیده‌اند و هر گونه سختی و رنجی را تحمل کرده‌اند و حتی جان خودشان را نیز در راه این هدف، فدا کرده‌اند؛ چنین شخصی با همان انگیزه یاد شده، درصدد تحقیق پیرامون دین برمی‌آید تا ببیند که آیا ادعای پیامبران، درست و دارای دلایل منطقی کافی است یا نه. به ویژه هنگامی که اطلاع پیدا کند که دعوت ایشان مشتمل بر بشارت به سعادت و نعمت ابدی، و انذار از شقاوت و عذاب جاودانی بوده است. یعنی پذیرفتن دعوت ایشان مستوجب منافع احتمالی بی‌نهایت، و مخالفت با ایشان مستوجب ضررهای احتمالی بی‌نهایت می‌باشد. چنین کسی چه عذری می‌تواند برای تغافل و بی‌تفاوتی نسبت به دین بیاورد و درصدد تحقیق و پژوهش درباره آن برنیاید؟

آری، ممکن است کسانی در اثر تنبلی و راحت طلبی نخواهند زحمت تحقیق و بررسی را به خود بدهند، و یا به این علت که پذیرفتن دین، محدودیتهایی را پیش می‌آورد و ایشان را از

(صفحه ۲۲)

پاره‌ای کارهای دلخواهشان باز می‌دارد از پی جویی دین، سرباز بزنند ۱. اما چنین کسانی می‌بایست به عاقبت وخیم این تنبلی و خودکامگی، تن در دهند و سرانجام، عذاب ابدی و شقاوت جاودانی را پذیرا شوند.

وضع چنین افرادی به مراتب، بدتر از کودک بیمار نادانی است که از ترس داروی تلخ، از رفتن نزد پزشک خودداری می‌کند و مرگ حتمی را به جان می‌خرد، زیرا کودک

مزبور، رشد عقلی کافی برای تشخیص سود و زیان ندارد و زیان مخالفت با دستورات پزشک هم بیش از محرومیت از بهره‌های چند روزه زندگی دنیا نیست ولی انسان بالغ و آگاه، توان اندیشیدن درباره سود و زیان و سنجیدن لذتهای زودگذر را با عذاب ابدی دارد.

بهمین جهت، قرآن کریم چنین افراد غفلت پیشه‌ای را از چارپایان هم گمراهتر دانسته و درباره ایشان می‌فرماید: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» ۲ و در جای دیگر، آنان را بدترین جنندگان معرفی می‌کند: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» ۳.

حل یک شبهه

ممکن است کسانی چنین بهانه‌ای را دستاویز خودشان قرار دهند که تلاش برای حل یک مسأله، در صورتی مطلوب است که انسان، امیدی به یافتن راه حل آن داشته باشد ولی ما چندان امیدی به نتیجه اندیشیدن درباره دین و مسائل آن نداریم و از این روی، ترجیح می‌دهیم که وقت و نیروی خود را صرف کارهایی کنیم که امید بیشتری به نتایج آنها داریم.

در برابر چنین کسانی باید گفت:

اولا امید به حل مسائل اساسی دین به هیچ وجه کمتر از دیگر مسائل علمی نیست و می‌دانیم که حل بسیاری از مسائل علوم، در سایه ده‌ها سال تلاش پیگیر دانشمندان،

میسر

۱. بَلْ يَرِيدُ الْإِنْسَانَ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ، سوره القیامه، آیه ۵.

۲. سوره اعراف، آیه ۱۷۹. آنان مانند چهارپایان بلکه گمراهترند آنان غافلانند.

۳. سوره انفال، آیه ۲۲. همانا بدترین جنندگان نزد خدا کر و لالهایی هستند که حقایق

را درک نمی کنند.

(صفحه ۲۳)

شده است.

ثانیاً ارزش احتمال، تنها تابع یک عامل (= مقدار احتمال) نیست بلکه می بایست «مقدار محتمل را نیز در نظر گرفت. مثلاً اگر احتمال سوددهی در مورد یک کار اقتصادی ۵٪ و در مورد کار دیگری ۱۰٪ باشد ولی مقدار سود محتمل در کار اول، یکهزار ریال و در کار دوم، یکصد ریال باشد کار اول، پنج مرتبه بر کار دوم، رجحان خواهد داشت با اینکه مقدار احتمال آن (۵٪) نصف مقدار احتمال در کار دوم (۱۰٪) است. ۱ و چون منفعت احتمالی پی جویی دین، بی نهایت است هر قدر هم احتمال دستیابی به نتیجه قطعی درباره آن، ضعیف باشد باز هم ارزش تلاش در راه آن، بیش از ارزش تلاش در هر راهی است که نتیجه محدودی داشته باشد و تنها در صورتی ترک پژوهش درباره دین عقلاً موجه است که انسان، قطع به نادرستی دین یا غیرقابل حل بودن مسائل آن داشته باشد، اما چنین قطع و اطمینانی از کجا به دست می آید؟!!

پرسش

- ۱- انگیزه انسان برای شناختن حقایق چیست؟
- ۲- چرا انسانها درباره همه حقایق به پژوهش نمی پردازند؟
- ۳- منظور از حس دینی چیست و چه دلیلی برای وجود آن آورده اند؟
- ۴- ضرورت پژوهش درباره اصول دین را بیان کنید.
- ۵- آیا می توان امید نداشتن به حل قطعی مسائل دینی را عذری برای ترک پژوهش قرار داد؟ چرا؟

$$۱۰۰۰ \times ۵ / ۱۰۰ = ۵۰۰۰ / ۱۰۰ = ۵۰$$

$$۱۰ = ۱۰۰ / ۱۰۰۰ = ۱۰۰ / ۱۰ \times ۱۰۰$$

$$۵ = ۱۰ \div ۵۰$$

(صفحه ۲۴)

۳ شرط انسان زیستن!

مقدمه

(صفحه ۲۷)

در درس پیشین، ضرورت پی جویی دین و تلاش برای شناختن دین حق را با بیان ساده‌ای اثبات کردیم که مبتنی بر انگیزه فطری منفعت جویی و زیان‌گریزی انسان بود. ۱، انگیزه‌ای که هر کسی می‌تواند در درون خود بیابد و به اصطلاح، علم حضوری خطاناپذیر به آن دارد.

در این درس می‌خواهیم همان مطلب را با بیان دیگری اثبات کنیم که مبتنی بر مقدمات دقیقتری است و نتیجه آن اینست که اگر کسی درباره دین نیندیشد و به جهان بینی و ایدئولوژی صحیحی معتقد نشود به کمال انسانی نخواهد رسید، بلکه اساساً نمی‌توان او را انسان حقیقی دانست و به دیگر سخن: شرط انسان زیستن، داشتن جهان بینی و ایدئولوژی صحیح است.

۱. شکل فنی دلیل مزبور اینست: اگر رسیدن به منفعت و گریز از زیان، مطلوب فطری انسان است پژوهش درباره دینی که مدعی ارائه راه صحیح بسوی منفعت بی‌نهایت و ایمنی از ضرر بی‌نهایت است ضرورت دارد (ضرورت بالقیاس علت ناقصه برای تحقق معلول) اما رسیدن به منفعت و ایمنی از ضرر، مطلوب فطری انسان است، پس پژوهش درباره چنین دینی ضرورت دارد.

این استدلال که در شکل «قیاس استثنائی» بیان شده مبتنی بر تحلیل منطقی خاصی

درباره احکام عملی عقل و بازگشت آنها به ضرورت بالقیاس علت (فعل اختیاری) برای رسیدن به معلول (نتیجه مطلوب) است چنانکه در جای خودش بیان شده است. دلیل مورد بحث در این درس را نیز می‌توان به این شکل بیان کرد: اگر رسیدن به کمال انسانی مطلوب فطری باشد شناختن اصول جهان بینی که شرط لازم برای تکامل روح می‌باشد ضرورت خواهد داشت. اما رسیدن به کمال، مطلوب فطری است، پس شناختن اصول مزبور، ضرورت دارد.

(صفحه ۲۸)

این دلیل، مبتنی بر سه مقدمه است:

- ۱- انسان، موجودی کمال جو است.
- ۲- کمال انسانی در سایه رفتارهای اختیاری برخاسته از حکم عقل، حاصل می‌شود.
- ۳- احکام عملی، عقل در پرتو شناختهای نظری خاصی شکل می‌گیرد که مهمترین آنها اصول سه گانه جهان بینی است، یعنی شناخت مبدأ وجود (توحید)، سرانجام زندگی (معاد)، راه تضمین شده برای یافتن برنامه سعادت بخش (نبوت). یا: هستی شناسی، انسان شناسی، و راه شناسی.

اینک به توضیحی پیرامون هر یک از مقدمات سه گانه می‌پردازیم:

انسان، کمال جو است

هر کس در انگیزه‌های درونی و تمایلات روانی خودش دقت کند خواهد دید که ریشه بسیاری از آنها رسیدن به کمال است. اساساً هیچ فردی دوست ندارد که نقصی در وجودش باشد و سعی می‌کند که هر گونه کمبود و نارسایی و عیب و نقصی را تا سر حدّ امان از خودش برطرف سازد تا به کمال مطلوبش برسد، و پیش از برطرف شدن نقصها، آنها را از دیگران پنهان می‌دارد.

این میل در صورتی که در مسیر فطری خودش جریان یابد عامل هر گونه ترقی و

تکامل مادی و معنوی می‌شود، ولی اگر در اثر اسباب و شرایطی در مسیر انحرافی بیفتد موجب بروز صفاتی مانند بزرگی فروشی، ریاکاری، ستایش طلبی و ... می‌گردد. بهر حال، گرایش به کمال، یک عامل فطری نیرومند در ژرفای روح انسان است که غالباً نمودها و شاخه‌های آن، مورد توجه آگاهانه قرار می‌گیرد ولی با اندکی دقت، روشن می‌شود که ریشه همه آنها کمال جویی است.

کمال انسان در گرو پیروی عقل است

تکامل یافتن پدیده‌های نباتی، مرهون فراهم شدن اسباب و شرایط بیرونی و به صورت جبری است. هیچ درختی به اختیار خودش رشد نمی‌کند و با گزینش خودش میوه نمی‌دهد زیرا شعور و اراده‌ای ندارد.

(صفحه ۲۹)

در تکامل جانوران کمابیش جایی برای اراده و انتخاب می‌توان یافت، اما اراده‌ای برخاسته از غرایز کور حیوانی با بُردی محدود به نیازهای طبیعی، و در پرتو شعوری محدود به توان اندام‌های حسی هر حیوان. اما انسان، علاوه بر خواص نباتی و حیوانی، دارای دو امتیاز روحی است: از یک سوی، خواسته‌های فطریش در دایره نیازهای طبیعی، محدود نمی‌شود، و از سوی دیگر از نیروی عقل، برخوردار است که به وسیله آن می‌تواند دایره معلوماتش را بسوی بی‌نهایت، توسعه دهد و براساس این ویژگیها بُرد اراده اش از مرزهای محدود طبیعت فراتر می‌رود و بسوی بی‌نهایت، میل می‌کند.

همان‌گونه که کمالات ویژه نبات به وسیله قوای نباتی خاص، حاصل می‌شود و کمالات حیوانی در سایه اراده برخاسته از غرایز و ادراکات حسی، پدید می‌آید کمالات ویژه انسان هم که در واقع همان کمالات روحی اوست در سایه اراده آگاهانه و در پرتو رهنمودهای عقل به دست می‌آید، عقلی که مراتب مختلف مطلوبیت را

بشناسد و در موارد تراحم، بهترها را ترجیح دهد. بنابراین، انسانی بودن رفتار به این است که با اراده‌ای برخاسته از تمایلات ویژه انسان و در پرتو هدایت عقل، انجام گیرد و رفتاری که تنها با انگیزه‌های حیوانی انجام می‌گیرد رفتاری حیوانی خواهد بود چنانکه حرکتی که تنها در اثر نیروی مکانیکی در بدن انسان پدید آید حرکتی فیزیکی خواهد بود.

احکام عملی عقل، نیاز به مبانی نظری دارد

رفتار اختیاری، وسیله‌ای است برای رسیدن به نتیجه مطلوب، و ارزش آن، تابع مرتبه مطلوبیت هدفی است که از آن در نظر گرفته شده و تأثیری است که در تکامل روح دارد، چنانکه اگر رفتاری موجب از دست دادن یک کمال روحی شود دارای ارزش منفی خواهد بود.

پس هنگامی عقل می‌تواند درباره رفتارهای اختیاری، قضاوت و ارزشگذاری کند که از کمالات انسان و مراتب آنها آگاه باشد و بداند که انسان چگونه موجودی است و شعاع دایره زندگی او تا کجا امتداد می‌یابد و به چه درجه‌ای از کمال می‌تواند برسد، و به دیگر سخن: بداند

(صفحه ۳۰)

که ابعاد وجود او کدام است و هدف آفرینش او چیست. بنابراین، یافتن ایدئولوژی صحیح یعنی همان نظام ارزشی حاکم بر رفتارهای اختیاری در گرو داشتن جهان بینی صحیح و حل مسائل آن است و تا این مسائل را حل نکند نمی‌تواند قضاوتی قطعی درباره ارزش رفتارها داشته باشد، چنانکه تا هدف، معلوم نباشد تعیین مسیری که منتهی به آن می‌شود امکان نخواهد داشت. پس این شناختهای نظری که مسائل اساسی جهان بینی را تشکیل می‌دهد در واقع مبنای نظام ارزشی و احکام عملی عقل بشمار می‌رود.

نتیجه گیری

اکنون با توجه به این مقدمات می توانیم ضرورت پی جویی دین و تلاش برای به دست آوردن ایدئولوژی و جهان بینی صحیح را بدینگونه اثبات کنیم:

انسان فطرتاً طالب کمال انسانی خویش است و می خواهد به وسیله انجام دادن کارهایی به کمال حقیقی خودش برسد. اما برای اینکه بداند چه کارهایی او را به هدف مطلوبش نزدیک می کند باید نخست کمال نهایی خودش را بشناسد، و شناخت آن در گرو آگاهی از حقیقت وجود خودش و آغاز و انجام آن است، سپس باید رابطه مثبت یا منفی میان اعمال مختلف و مراتب گوناگون کمالش را تشخیص دهد تا بتواند راه صحیحی را برای تکامل انسانی خویش بیابد و تا این شناختهای نظری (اصول جهان بینی) را به دست نیاورد نمی تواند نظام رفتاری (ایدئولوژی) صحیحی را بپذیرد.

پس تلاش برای شناختن دین حق که شامل جهان بینی و ایدئولوژی صحیح می باشد ضرورت دارد، و بدون آن، رسیدن به کمال انسانی، میسر نخواهد بود چنانکه رفتاری که برخاسته از چنین ارزشها و بینشهایی نباشد رفتاری انسانی نخواهد بود و کسانی که درصدد شناختن دین حق بر نمی آیند یا پس از شناختن آن، از روی لجاج و عناد، کفر میورزند و تنها به خواسته های حیوانی و لذت های زود گذر مادی، بسنده می کنند در واقع حیوانی بیش نیستند چنانکه قرآن کریم می فرماید: «يَتَمَتَّعُونَ وَ يَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ»^۱ و چون استعدادهای

۱. سوره محمد (ص)، آیه ۱۲. همانند چهارپایان بهره می گیرند و می خورند.

(صفحه ۳۱)

انسانی خود را تباه می کنند به کیفی دردناک خواهند رسید «ذَرَّهُمْ يَأْكُلُوا وَ يَتَمَتَّعُوا وَ يَلْهَمُ الْأَمْلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ»^۱.

پوشی

- ۱- دلیل دوم بر لزوم پی جویی دین، از چه مقدماتی تشکیل می‌شود؟
- ۲- کمال جویی انسانی را توضیح دهید.
- ۳- ویژگیهای اساسی انسان را بیان کنید.
- ۴- چه رابطه‌ای بین این ویژگیها و تکامل حقیقی انسان، وجود دارد؟
- ۵- چگونه ایدئولوژی، مبتنی بر جهان بینی می‌شود؟
- ۶- مسیر منطقی دلیل دوم را بیان کنید.

۱. سوره حجر، آیه ۳. بگذار بخورند و بهره گیرند و آرزوی دنیوی، ایشان را سرگرم کند که بزودی (نتیجه آن را) خواهند دانست.
(صفحه ۳۲)

۴ راه حل مسائل بنیادی

مقدمه

(صفحه ۳۵)

هنگامی که انسان درصدد حل مسائل بنیادی جهان بینی و شناختن اصول دین حق برمی آید در نخستین گام با این سؤال، مواجه می‌شود که: از چه راهی باید این مسائل را حل کرد و چگونه باید شناختهای بنیادی صحیح را به دست آورد و اساساً چه راههایی برای شناخت وجود دارد و کدامیک از آنها را باید برای به دست آوردن این شناختها برگزید؟

بررسی تفصیلی و فنی این مطالب بعهدہ بخش شناخت شناسی از فلسفه (=

اپیستمولوژی) است که انواع شناختهای انسان را مورد بحث قرار داده به ارزشیابی آنها می‌پردازد و پرداختن به همه آنها ما را از هدفی که در این کتاب داریم دور می‌کند. از

این روی، تنها به ذکر پاره‌ای از مطالب مورد نیاز، بسنده کرده تحقیق بیشتر پیرامون آنها را به جای خودش حواله می‌دهیم. ۱

انواع شناخت

شناخت‌های انسانی را از یک دیدگاه می‌توان به چهار قسم، تقسیم کرد:

۱- شناخت تجربی و علمی (به اصطلاح خاص). اینگونه شناخت با کمک اندام‌های حسی به دست می‌آید هر چند عقل نیز نقش خود را در تجرید و تعمیم ادراکات حسی، ایفاء می‌کند.

۱. برای اطلاعات بیشتر به بخش دوم از کتاب «آموزش فلسفه» و مقاله «شناخت» از کتاب پاسداری از سنگ‌های ایدئولوژیک، و به درس پنجم تا شانزدهم از ایدئولوژی تطبیقی، مراجعه کنید.

(صفحه ۳۶)

شناخت‌های تجربی در علوم تجربی مانند فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی، مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۲- شناخت عقلی. اینگونه شناخت به وسیله مفاهیم انتزاعی (معقولات ثانیه) شکل می‌گیرد و نقش اساسی در به دست آوردن آن را عقل، ایفاء می‌کند هر چند ممکن است بعضاً از مقدمات قیاس، استفاده شود. قلمرو این شناختها منطق و علوم فلسفی و ریاضیات را در بر می‌گیرد.

۳- شناخت تعبدی. اینگونه شناخت، جنبه ثانوی دارد و براساس شناخت قبلی «منبع قابل اعتماد» (اتوریته) و از راه خبر دادن «مخبر صادق» حاصل می‌شود. مطالبی که پیروان ادیان براساس سخنان پیشوایان دینی می‌پذیرند و گاهی به آنها اعتقادی به مراتب قویتر از اعتقادات برخاسته از حس و تجربه پیدا می‌کنند از همین قبیل است.

۴- شناخت شهودی. اینگونه شناخت برخلاف همه اقسام گذشته بدون وساطت صورت و مفهوم ذهنی به ذات عینی معلوم، تعلق می‌گیرد و به هیچ وجه جای خطا و اشتباهی ندارد اما چنانکه در جای خودش توضیح داده شده معمولاً آنچه بنام شناخت شهودی و عرفانی قلمداد می‌شود در واقع، تفسیری ذهنی از مشهودات است و قابل خطا و اشتباه می‌باشد ۱.

انواع جهان بینی

براساس تقسیمی که درباره شناخت، بیان شد می‌توان تقسیمی برای جهان بینی بدین صورت در نظر گرفت:

۱- جهان بینی علمی. یعنی انسان براساس دستاوردهای علوم تجربی، بینشی کلی درباره هستی به دست آورد.

۲- جهان بینی فلسفی. که از راه استدلالات و تلاشهای عقلی، حاصل می‌شود.

۳- جهان بینی دینی. که از راه ایمان به رهبران ادیان و پذیرفتن سخنان ایشان به دست می‌آید.

۱. ر. ک: آموزش فلسفه، درس سیزدهم.

(صفحه ۳۷)

۴- جهان بینی عرفانی. که از راه کشف و شهود و اشراق، حاصل می‌گردد. اکنون باید دید که آیا مسائل بنیادی جهان بینی را واقعاً می‌توان از همه این راه‌های چهارگانه حل کرد تا نوبت به سؤال از امتیاز و برتری یکی از آنها برسد یا نه؟

نقد و بررسی

با توجه به برد شناخت حسی و تجربی و محدود بودن آن به دایره پدیده‌های مادی و طبیعی، روشن می‌شود که نمی‌توان تنها براساس دستاوردهای علوم تجربی، اصول

جهان بینی را شناخت و مسائل مربوط به آنها را حل کرد زیرا اینگونه مسائل، از قلمرو علوم تجربی، خارج است و هیچ علم تجربی سخنی درباره اثبات یا نفی آنها ندارد. مثلا نمی توان وجود خدا را به وسیله پژوهشهای آزمایشگاهی اثبات کرد یا (العیاذ بالله) نفی نمود، زیرا دست تجربه حسی، بسی کوتاهتر از آنست که به دامان ماوراء طبیعت، دراز شود و چیزی را خارج از محدوده پدیده های مادی، اثبات یا نفی کند.

بنابراین، جهان بینی علمی و تجربی (به معنای اصطلاحی «جهان بینی» که قبلا ذکر شد) سرابی بیش نیست و نمی توان آن را به معنای صحیح کلمه «جهان بینی» نامید و حداکثر می توان آن را «شناخت جهان مادی» دانست و چنین شناختی نمی تواند پاسخگوی مسائل بنیای جهان بینی باشد.

اما شناختهایی که با روش تعبدی به دست می آید چنانکه اشاره شد جنبه ثانوی دارد و متفرع بر این است که قبلا اعتبار منبع یا منابع آن، ثابت شده باشد. یعنی باید نخست، پیامبری کسی ثابت شود تا پیامهای او معتبر، شناخته شود و قبل از آن باید وجود پیام دهنده یعنی خدای متعال، اثبات گردد و روشن است که اصل وجود «پیام دهنده» و نیز پیامبری «پیام آور» را نمی توان به استناد «پیام» اثبات کرد، مثلا نمی توان گفت: چون قرآن می گوید «خدا هست» پس وجود او اثبات می شود. البته بعد از اثبات وجود خدا و شناخت پیامبر اسلام و حقانیت قرآن کریم می توان سایر اعتقادات فرعی و نیز دستورات عملی را به استناد «مخبر صادق» و «منبع معتبر» پذیرفت، اما مسائل بنیادی را باید قبلا از راه دیگری حل کرد.

پس روش تعبدی هم برای حل مسائل بنیادی جهان بینی، کارآیی ندارد.

(صفحه ۳۸)

اما روش عرفانی و اشراقی، جای سخن فراوان دارد:

اولا: جهان بینی، شناختی است که از مفاهیم ذهنی، تشکیل می یابد، ولی در متن شهود، جایی برای مفاهیم ذهنی نیست. پس اسناد چنین مفاهیمی به شهود، توأم با مسامحه و به

لحاظ خاستگاه آنها خواهد بود.

ثانیاً: تفسیر شهودها و بیان آنها در قالب الفاظ و مفاهیم، نیاز به ورزیدگی ذهنی خاصی دارد که جز با سابقه طولانی در تلاشهای عقلی و تحلیلهای فلسفی، امکان پذیر نیست، و کسانی که چنین ورزیدگی را ندارند الفاظ و مفاهیم متشابهی را بکار می گیرند که عامل بزرگی برای انحراف و گمراهی می شود.

ثالثاً: در بسیاری از موارد، آنچه حقیقه مورد شهود قرار می گیرد با انعکاسات خیالی آن و تفسیری که ذهن برای آن می کند حتی برای خود شهود کننده هم مشتبه می شود. رابعاً: یافتن حقایقی که تفسیر ذهنی آنها بنام «جهان بینی» نامیده می شود در گرو سالها سیر و سلوک عرفانی است و پذیرفتن روش سیر و سلوک که از قبیل شناختهای عملی می باشد نیازمند به مبانی نظری و مسائل بنیادی جهان بینی است. پس قبل از شروع در سیر و سلوک می بایست این مسائل، حل شود در حالی که شناخت شهودی در پایان کار، حاصل می شود، و اساساً عرفان واقعی برای کسی تحقق می یابد که در راه بندگی خدای متعال مخلصانه تلاش کند، و چنین تلاشی متوقف بر شناخت قبلی خدای متعال و راه بندگی و اطاعت اوست.

نتیجه گیری

نتیجه ای که از این بررسی به دست می آید اینست که تنها راهی که فراروی هر جوینده راه حل برای مسائل بنیادی جهان بینی گشوده است راه عقل و روش تعقل است و از این روی، جهان بینی واقعی را باید جهان بینی فلسفی دانست.

البته باید توجه داشت که منحصر دانستن راه حل مسائل مزبور را به عقل، و منحصر دانستن جهان بینی به جهان بینی فلسفی، بدین معنی نیست که برای به دست آوردن جهان بینی صحیح بایستی همه مسائل فلسفی را حل کرد بلکه حل چند مسأله فلسفی ساده و قریب به

(صفحه ۳۹)

بدیهی، برای اثبات وجود خدا که اساسی ترین مسأله جهان بینی بشمار می رود کافی است. هر چند تخصص در اینگونه مسائل و کسب توانایی بر پاسخگویی نسبت به هر اشکال و شبهه‌های احتیاج به بررسیهای فلسفی بیشتر دارد و نیز منحصر دانستن شناختهای مفید برای حل مسائل بنیادی به شناختهای عقلی، بدین معنی نیست که از سایر معلومات به هیچ وجه برای حل این مسائل، استفاده نشود بلکه در بسیاری از استدلال‌ات عقلی می توان از مقدماتی استفاده کرد که یا از راه علم حضوری و یا از راه حس و تجربه به دست می آید، چنانکه برای حل مسائل ثانوی و اعتقادات فرعی می توان از شناختهای تعبیدی استفاده کرد و آنها را براساس محتوای کتاب و سنت (منابع معتبر دین) اثبات نمود و سرانجام، پس از دستیابی به جهان بینی و ایدئولوژی صحیح می توان با پیمودن مراحل سیر و سلوک، به مکاشفات و مشاهداتی رسید و بسیاری از آنچه با استدلال عقلی، اثبات شده را بدون وساطت مفاهیم ذهنی دریافت.

توحید و عدل الهی

شناخت خدا

مقدمه

(صفحه ۴۳)

دانستیم که اساس دین را اعتقاد به وجود خدای جهان آفرین، تشکیل می دهد و فرق اصلی بین جهان بینی الهی و جهان بینی مادی نیز وجود و عدم همین اعتقاد است. بنابراین، نخستین مسأله‌ای که برای جوینده حقیقت، مطرح می شود و باید پیش از هر چیز پاسخ صحیح آن را به دست بیاورد اینست که آیا خدایی وجود دارد یا نه و برای به دست آوردن پاسخ این سؤال همان گونه که در درس قبل بیان شد باید عقل خود را

بکار بگیرد تا به نتیجه قطعی برسد، خواه نتیجه‌ای مثبت باشد و خواه منفی. در صورت مثبت بودن نتیجه، نوبت به بررسی مسائل فرعی آن (وحدت و عدل و سایر صفات الهی) می‌رسد، و به فرض منفی بودن نتیجه، جهان بینی مادی تثبیت می‌شود و دیگر نیازی به بررسی سایر مسائل مربوط به دین نخواهد بود.

شناخت حضوری و حصولی

در مورد خدای متعال، دو نوع شناخت، تصور می‌شود: یکی شناخت حضوری، و دیگری شناخت حصولی.

منظور از شناخت حضوری نسبت به خدا اینست که انسان بدون وساطت مفاهیم ذهنی، با نوعی شهود درونی و قلبی با خدا آشنا شود. بدیهی است که اگر کسی شهود آگاهانه نسبت به خدای متعال داشته باشد آن گونه که (صفحه ۴۴)

عارفان بلند مرتبه ادعا کرده‌اند نیازی به استدلال و برهان عقلی نخواهد داشت. اما همچنانکه قبلاً اشاره شد چنین علم حضوری و شهودی برای افراد عادی ۱، پس از خودسازی و پیمودن مراحل سیر و سلوک عرفانی، امکان پذیر است و اما مراتب ضعیف آن هر چند در افراد عادی هم وجود داشته باشد چون توأم با آگاهی نیست برای به دست آوردن جهان بینی آگاهانه، کفایت نمی‌کند. و منظور از شناخت حصولی اینست که انسان به وسیله مفاهیمی کلی از قبیل «آفریننده، بی نیاز، همه دان، و همه توان و ...» شناختی ذهنی و به یک معنی «غایبانه» نسبت به خدای متعال پیدا کند و همین اندازه معتقد شود که چنین موجودی وجود دارد «آن کسی که جهان را آفریده است و ...» سپس شناختهای حصولی دیگری را به آنها ضمیمه کند تا به یک سیستم اعتقادی هماهنگ (جهان بینی) دست یابد. آنچه مستقیماً از کاوشهای عقلی و براهین فلسفی به دست می‌آید همین شناخت

حصولی است ولی هنگامی که چنین شناختی حاصل شد انسان می تواند در صدد دستیابی به شناخت حضوری آگاهانه نیز بر آید.

شناخت فطری

در بسیاری از سخنان پیشوایان دینی و عارفان و حکیمان، به این عبارت برمی خوریم که «خداشناسی، فطری است» یا «انسان، بالفطره خداشناس است». برای اینکه معنای صحیح این عبارت را دریابیم باید توضیحی پیرامون واژه فطرت بدهیم: فطرت، واژه‌ای عربی و به معنای «نوع آفرینش» است و اموری را می توان «فطری» (= منسوب به فطرت) دانست که آفرینش موجودی اقتضای آنها را داشته باشد، و از این روی می توان سه ویژگی را برای آنها در نظر گرفت:

- ۱ فطریات هر نوعی از موجودات در همه افراد آن نوع، یافت می شود هر چند کیفیت

آنها

۱. البته وجود افراد استثنایی که دارای چنین شهود آگاهانه باشند را نمی توان انکار کرد چنانکه اعتقاد ما درباره پیرامون و پیشوایان معصوم (علیهم الصلوٰة و السلام) اینست که در کودکی هم کمابیش از چنین شهودی برخوردار بوده اند و حتی بعضی از ایشان در شکم مادر هم چنین شناختی را داشته اند.

(صفحه ۴۵)

از نظر ضعف و شدت، متفاوت باشد.

- ۲ امور فطری، همواره در طول تاریخ، ثابت است و چنان نیست که فطرت موجودی

در بره‌های از تاریخ، اقتضاء خاصی داشته باشد و در برهه دیگر، اقتضایی دیگر ۱.

- ۳ امور فطری از آن حیثیت که فطری و مقتضای آفرینش موجودی است نیازی به

تعلیم و تعلم ندارد هر چند تقویت یا جهت دادن به آنها نیازمند به آموزش باشد.

فطریات انسان را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

الف - شناختهای فطری که هر انسانی بدون نیاز به آموزش، از آنها برخوردار است.

ب - میلها و گرایشهای فطری که مقتضای آفرینش هر فردی است.

بنابراین، اگر نوعی شناخت خدا برای هر فردی ثابت باشد که نیازی به آموزش و فراگیری نداشته باشد می‌توان آن را «خداشناسی فطری» نامید و اگر نوعی گرایش بسوی خدا و پرستش او در هر انسانی یافت شود می‌توان آن را «خداپرستی فطری» نامید.

در درس دوم اشاره کردیم که بسیاری از صاحب‌نظران، گرایش به دین و خدا را از ویژگیهای روانی انسان دانسته و آن را «حس مذهبی» یا «عاطفه دینی» نامیده‌اند. اکنون می‌افزاییم که شناخت خدا نیز مقتضای فطرت انسان، دانسته شده است. اما همچنانکه فطرت خداپرستی، یک گرایش آگاهانه نیست فطرت خداشناسی نیز شناختی آگاهانه نمی‌باشد. بگونه‌ای که افراد عادی را از تلاش عقلانی برای شناختن خدای متعال، بی‌نیاز کند.

ولی این نکته را نباید فراموش کرد که چون هر فردی دست کم از مرتبه ضعیفی از شناخت حضوری فطری برخوردار است می‌تواند با اندکی فکر و استدلال، وجود خدا را بپذیرد و تدریجاً شناخت شهودی ناآگاهانه اش را تقویت کند و به مراتبی از آگاهی برساند.

حاصل آنکه

فطری بودن شناخت خدا بدین معنی است که دل انسان، با خدا آشناست و در ژرفای روح وی مایه‌ای برای شناخت آگاهانه خدا وجود دارد که قابل رشد و شکوفایی است. اما این مایه فطری در افراد عادی به گونه‌ای نیست که ایشان را بکلی بی‌نیاز از اندیشیدن و استدلال عقلی کند.

۱. فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ. سوره روم، آیه ۳۰.

(صفحه ۴۶)

عراه ساده خداشناسی

راه‌های شناخت خدا

(صفحه ۴۹)

برای شناختن خدای متعال، راه‌های فراوان و گوناگونی وجود دارد که در کتابهای مختلف فلسفی و کلامی و بیانات پیشوایان دینی و نیز در متن کتابهای آسمانی به آنها اشاره شده است. این دلایل و براهین از جهات مختلفی با یکدیگر تفاوت دارند: مثلاً در بعضی از آنها از مقدمات حسی و تجربی استفاده شده در حالی که بعضی دیگر از مقدمات عقلی محض، تشکیل یافته اند؛ و بعضی مستقیماً درصدد اثبات خدای حکیم هستند در صورتی که بعضی دیگر تنها موجودی را اثبات می‌کنند که وجودش مرهون موجود دیگری نیست (واجب الوجود) و برای شناختن صفات او می‌بایست براهین دیگری اقامه شود.

از یک نظر می‌توان دلایل خداشناسی را به راه‌هایی تشبیه کرد که برای عبور از رودخانه‌ای وجود دارد: بعضی از آنها مانند پل چوبی ساده‌ای است که روی رودخانه کشیده شده و عابر سبکبار می‌تواند به آسانی از آن بگذرد و بزودی به منزل مقصودش برسد، بعضی دیگر مانند پله‌های سنگی طولانی از استحکام بیشتری برخوردار است ولی راه را طولانی تر می‌کند، و بالاخره بعضی دیگر مانند راه آهن‌های پر پیچ و خم و دارای فراز و نشیبها و تونلهای عظیم است که برای عبور قطارهای سنگین ساخته شده است. انسانی که ذهن سبکباری دارد می‌تواند از راه‌های خیلی ساده، خدای خود را بشناسد و به بندگی او پردازد، اما کسی که بار سنگینی از شبهات را بر دوش کشیده است باید از

پل سنگی عبور کند، و بالاخره کسی که خروارها بار شبها و وساوس را با خود حمل می کند باید راهی (صفحه ۵۰)

را برگزیند که دارای زیرسازیهایی محکم و استوار باشد هر چند پیچ و خمها و فراز و نشیبهای زیادی داشته باشد.

ما در اینجا نخست به راه ساده خداشناسی، اشاره می کنیم و سپس به بیان یکی از راههای متوسط می پردازیم. اما راههای پر پیچ و خم را که متوقف بر حل بسیاری از مسائل زیربنایی فلسفی است باید کسانی بپیمایند که ذهنشان مشوب به شبها و فراوان شده یا در صدد زدودن شبها و نجات دادن گمراهان دورافتاده، برآمده اند.

ویژگیهای راه ساده

راه ساده خداشناسی، امتیازات و ویژگیهایی دارد که مهمترین آنها از این قرار است:

- ۱ این راه نیازی به مقدمات پیچیده و فنی ندارد و ساده ترین بیانی است که می توان در این زمینه، مطرح کرد و از این روی، برای همه مردم در هر سطحی از معلومات باشند قابل فهم و هضم است.

- ۲ این راه مستقیماً بسوی «خدای آفریننده دانا و توانا» رهنمون می شود برخلاف بسیاری از براهین فلسفی و کلامی که نخست موجودی را به عنوان «واجب الوجود» اثبات می کنند و علم و قدرت و حکمت و خالقیت و ربوبیت و دیگر صفات او را می بایست با براهین دیگری ثابت کرد.

- ۳ این راه، بیش از هر چیز، نقش بیدار کردن فطرت و به آگاهی رساندن معرفت فطری را ایفاء می کند و با تأمل در موارد آن، حالتی عرفانی به انسان دست می دهد که گویا دست خدا را در ایجاد و تدبیر پدیده های جهان، مشاهده می کند، همان دستی که فطرت او با آن، آشناست.

با توجه به این ویژگیهاست که رهبران دینی و پیشوایان ادیان آسمانی، این راه را برای توده‌های مردم برگزیده‌اند و همگان را به پیمودن آن، دعوت کرده‌اند و روشهای دیگر را یا به خواص، اختصاص داده‌اند، یا در مقام احتجاج و بحث با اندیشمندان ملحد و فیلسوفان مادی بکار گرفته‌اند.

(صفحه ۵۱)

نشانه‌های آشنا

راه ساده خداشناسی، تأمل در نشانه‌های خدا در جهان، و به تعبیر قرآن کریم «تفکر در آیات الهی» است. گویی هر یک از پدیده‌های جهان در زمین و آسمان و در وجود انسان، نشانی از مقصود و مطلوب آشنا دارند و عقربه دل را بسوی مرکز هستی که همیشه و در همه جا حضور دارد هدایت می‌کنند.

همین کتابی که در دست دارید نشانه‌ای از اوست، مگر نه اینست که با خواندن آن، با نویسنده آگاه و هدفداری آشنا می‌شوید؟ آیا هیچگاه احتمال داده اید که این کتاب در اثر یک سلسله فعل و انفعالات مادی بی هدف به وجود آمده و نویسنده هدفداری ندارد؟ آیا احمقانه نیست که کسی بپندارد که یک دائرة المعارف بزرگ چند صد جلدی در اثر انفجاری در یک معدن فلزات به وجود آمده است بدینگونه که ذرات آنها به صورت حروفی در آمده و با برخورد تصادفی با پاره‌های کاغذ، نوشته‌هایی را پدید آورده و سپس کاغذها با تصادف دیگری تنظیم و صحافی شده است؟! اما پذیرفتن تصادفات کور برای تبیین پیدایش این جهان عظیم با آن همه اسرار و حکمت‌های شناخته و ناشناخته، هزاران بار احمقانه تر از آن پندار است! آری، هر نظم هدفمندی نشانه‌ای از ناظم هدفدار است و چنین نظمی در سراسر جهان، مشاهده می‌شود و همگی یک نظام کلی را تشکیل می‌دهند که آفریننده حکیمی آن را پدید آورده و همواره دست اندر کار اداره آن است.

بوته گلی که در باغچه روییده و از میان خاک و کود، با چهره رنگارنگ و بوی خوش، ظاهر گشته است، و درخت سیبی که از دانه کوچکی برآمده و هر ساله مقادیر زیادی سیب خوشرنگ و خوشبوی و خوشمزه ببار می آورد و سایر درختان مختلف با شکلها و رنگها و خواص گوناگون...

نیز بلبللی که بر شاخ گل می سراید، و جوجه ای که از تخم بیرون آمده، نوک به زمین می زند و گوساله ای که تازه متولد شده پستان مادرش را می مکد و شیری که در پستان مادر فراهم شده و برای نوشیدن نوزاد، مهیا گشته است و ... همگی نشانه های اویند. راستی چه هماهنگی عجیب و تدبیر شگفت انگیزی در پدید آمدن شیر در پستان مادران

(صفحه ۵۲)

همزمان با تولد نوزادان، وجود دارد!

ماهیهایی که هر ساله برای تخم ریزی، کیلومترها راه برای نخستن بار می پیمایند، و مرغان دریایی که آشیانه های خود را در میان انبوه گیاهان دریایی می شناسند و حتی برای یکبار هم اشتباهاً به آشیانه دیگری سر نمی زنند، و زنبورهای عسل که هر صبح از کندوها خارج می شوند و پس از پیمودن راه های طولانی برای استفاده از گلهای معطر، شامگاهان به کندوهای خودشان بازمی گردند و ... همگی نشانه های اویند.

عجیبتر آنکه هم زنبورهای عسل و هم گاو و گوسفندهای شیرده چندین بار بیش از اندازه نیازشان شیر و عسل، تولید می کنند تا انسان، این آفریده استثنایی و برگزیده، از آنها بهره مند شود!

اما انسان ناسپاس، ولی نعمت آشنای خود را نشناخته می انگارد و درباره او به جدال و ستیزه می پردازد!

در همین بدن انسان، شگفت انگیزترین آثار تدبیر حکیمانه دیده می شود: ترکیب بدن از جهازات هماهنگ، ترکیب هر جهاز از اعضاء متناسب، ترکیب هر عضو از میلیونها

سلول زنده خاص با اینکه همگی آنها از یک سلول مادر پدید آمده‌اند و ترکیب هر سلول از مواد لازم به نسبت معین و قرار گرفتن هر اندام در مناسبترین جای بدن و حرکات و فعالیت‌های هدفدار اعضاء و جهازات مانند جذب اکسیژن به وسیله ششها و انتقال آن به وسیله گلبولهای قرمز خون، ساختن قند به اندازه لازم به وسیله کبد، ترمیم نسوج آسیب دیده با پیدایش سلولهای جدید، مبارزه با می‌کروبها و دشمنان مهاجم به وسیله گلبولهای سفید و ترشح هورمونهای مختلف به وسیله غده‌های متعدد که نقشهای مهمی را در تنظیم کارهای حیاتی بدن به عهده دارند و ... همگی نشانه‌های اویند ۱.

این نظام عجیبی که هزاران دانشمند در طول دهها قرن هنوز نتوانسته‌اند بدرستی به ریزه کاریهای آن پی ببرند به وسیله چه کسی برقرار شده است؟

۱. برای توضیح بیشتر پیرامون این مطالب به کتابهای زیر، مراجعه کنید:

راز آفرینش انسان، اثبات وجود خدا، نشانه‌های او.

(صفحه ۵۳)

هر سلولی یک سیستم کوچک هدفمند است و مجموعه‌ای از سلولها عضوی را پدید می‌آورند که سیستم بزرگتر هدفمندی است و مجموعه سیستم‌های گوناگون و در هم پیچیده، سیستم کلی و هدفمند بدن را تشکیل می‌دهند. اما کار به همین جا خاتمه نمی‌یابد بلکه سیستمهای بی‌شمار از موجودات جاندار و بی‌جان، یک سیستم عظیم کران‌ناپیدا را تشکیل می‌دهند بنام جهان طبیعت که تحت تدبیر حکیمانه واحدی با کمال نظم و انسجام، اداره می‌شود.

«ذَلِكُمْ اللَّهُ فَآئِي تُؤْفَكُونَ ۱.»

بدیهی است هر قدر دانش بشر، گسترش یابد و قوانین و روابط پدیده‌های طبیعی، بیشتر کشف شود اسرار و حکمت‌های آفرینش، بیشتر آشکار می‌گردد. ولی تأمل در همین پدیده‌های ساده و نشانه‌های روشن، برای دل‌های پاک و ناآلوده، کفایت می‌کند.

۷ اثبات واجب الوجود

مقدمه

(صفحه ۵۷)

در درس پیشین اشاره کردیم که فلاسفه الهی و علماء کلام (متکلمین) براهین زیادی را برای اثبات خدای متعال، اقامه کرده‌اند که در کتب مبسوط فلسفه و کلام، مذکور است. ما در میان همه آنها یک برهان را که نیاز به مقدمات کمتری دارد و در عین اتقان، سهل التناول تر هست برمی‌گزینیم و به توضیح آن می‌پردازیم. ولی باید توجه داشت که این برهان، خدا را تنها به عنوان «واجب الوجود» یعنی موجودی که وجودش ضروری و بی‌نیاز ایجاد کننده است اثبات می‌کند و صفات ثبوتیه او مانند علم و قدرت و جسمانی نبودن و زمان و مکان نداشتن را باید با براهین دیگری اثبات کرد.

متن برهان

موجود بحسب فرض عقلی یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود، و هیچ موجودی عقلا از این دو فرض، خارج نیست و نمی‌توان همه موجودات را ممکن الوجود دانست، زیرا ممکن الوجود نیاز به علت دارد و اگر همه علتها هم ممکن الوجود و به نوبه خود نیازمند به علت دیگری باشند هیچگاه هیچ موجودی تحقق نخواهد یافت، به دیگر سخن: تسلسل علتها محال است، پس ناچار سلسله علتها به موجودی منتهی می‌شود که خودش معلول موجود دیگری نباشد یعنی واجب الوجود باشد.

این برهان، ساده‌ترین برهان فلسفی برای اثبات وجود خداست که از چند مقدمه عقلی

(صفحه ۵۸)

محض، تشکیل یافته و نیازی به هیچ مقدمه حسی و تجربی ندارد. ولی چون در این

برهان از مفاهیم و اصطلاحات فلسفی، استفاده شده می‌بایست توضیحی پیرامون این اصطلاحات و مقدماتی که برهان مزبور از آنها تشکیل یافته است داده شود.

امکان و وجوب

هر قضیه‌ای هر قدر ساده باشد دست کم از دو مفهوم اساسی (موضوع و محمول) تشکیل می‌یابد. مثلاً در این قضیه «خورشید روشن است» که دلالت بر ثبوت روشنی برای خورشید دارد «خورشید» موضوع قضیه، و «روشن» محمول آن می‌باشد. ثبوت محمول برای موضوع، از سه حال، خارج نیست: یا محال است مانند اینکه گفته شود: «عدد سه بزرگتر از عدد چهار است» یا ضرورت دارد مانند این قضیه که «عدد دو، نصف عدد چهار است» و یا نه محال است و نه ضرورت دارد مانند «خورشیدی بالای سر ما قرار دارد.»

طبق اصطلاح منطقی، در صورت اول، قضیه، دارای وصف «امتناع» و در صورت دوم، دارای وصف «ضرورت» یا «وجوب» و در صورت سوم دارای وصف «امکان» (به معنای خاص) می‌باشد.

اما نظر به اینکه در فلسفه، درباره «موجود» بحث می‌شود و چیزی که ممتنع و محال باشد هیچگاه وجود خارجی نمی‌یابد، از این روی فلاسفه، موجود را بحسب فرض عقلی به واجب الوجود و ممکن الوجود، تقسیم کرده‌اند: واجب الوجود عبارتست از موجودی که خودبخود وجود داشته باشد و نیازی به موجود دیگری نداشته باشد و طبعاً چنین موجودی ازلی و ابدی خواهد بود زیرا معدوم بودن چیزی در یک زمان، نشانه اینست که وجودش از خودش نیست و برای وجود یافتن، نیاز به موجود دیگری دارد که سبب یا شرط تحقق آنست و با فقدان آن مفقود می‌شود و ممکن الوجود عبارتست از موجودی که خودبخود وجود ندارد و تحقق یافتنش منوط به موجود دیگری است. این تقسیم که براساس فرض عقلی، انجام گرفته است بالضروره وجود ممتنع الوجود را

نفی می کند ولی دلالتی ندارد بر اینکه موجودات خارجی از کدامیک از دو قسم
(واجب الوجود و

(صفحه ۵۹)

ممکن الوجود) هستند و به دیگر سخن: صدق این قضیه به سه صورت، تصور می شود:
یکی آنکه هر موجودی واجب الوجود باشد، دوم آنکه هر موجودی ممکن الوجود
باشد، سوم آنکه بعضی از موجودات، واجب الوجود و بعضی دیگر ممکن الوجود
باشند. بنابر فرض اول و سوم، وجود واجب الوجود، ثابت است پس باید این فرض را
مورد بررسی قرار داد که آیا ممکن است همه موجودات، ممکن الوجود باشند یا نه و با
ابطال این فرض است که وجود واجب الوجود به صورت قطعی و یقینی، ثابت
می گردد هر چند اثبات وحدت و سایر صفات او می بایست با براهین دیگری اثبات
شود.

بنابراین، برای ابطال فرض دوم، باید مقدمه دیگری را به برهان مزبور، ضمیمه کرد و
آن اینست که ممکن الوجود بودن همه موجودات محال است. ولی این مقدمه، بدیهی
نیست و بهمین جهت در صدد اثبات و تبیین آن برآمده اند به این صورت: ممکن
الوجود نیاز به علت دارد، و تسلسل در علل، محال است. پس باید سلسله علل به
موجودی منتهی شود که ممکن الوجود و محتاج به علت نباشد یعنی واجب الوجود
باشد و از اینجاست که پای مفاهیم فلسفی دیگری به میان می آید که باید توضیحی
پیرامون آنها داده شود.

علت و معلول

اگر موجودی نیازمند به موجود دیگری باشد و وجودش به نوعی توقف بر آن دیگری
داشته باشد به اصطلاح فلسفی، موجود نیازمند را «معلول» و آن دیگری را «علت»
می نامند. ولی علت، ممکن است بی نیاز مطلق نباشد بلکه خودش نیز نیازمند و معلول

موجود دیگری باشد. اما اگر علتی هیچگونه نیاز و معلولیتی نداشت علت مطلق و بی نیاز مطلق خواهد بود.

تا اینجا با اصطلاح فلسفی علت و معلول و تعریف آنها آشنا شدیم، اکنون باید به توضیح این مقدمه پردازیم که «هر ممکن الوجودی نیازمند به علت است.» با توجه به اینکه ممکن الوجود خودبخود وجود ندارد ناچار وجودش منوط به تحقق موجود یا موجودات دیگری خواهد بود زیرا این قضیه، بدیهی است که هر محمولی که برای موضوعی در نظر گرفته شود یا خودبخود (بالذات) ثابت است و یا در اثر امر دیگری (بالغیر) ثابت می شود مثلاً هر چیزی یا خودبخود روشن است و یا به واسطه چیز دیگری (نور) روشن

(صفحه ۶۰)

می شود، و هر جسمی یا خودبخود چرب است و یا به وسیله چیز دیگری (روغن) چرب می شود و محال است که چیزی نه خودش روشنی و چربی داشته باشد و نه به وسیله چیز دیگری متّصف به این صفات گردد و در عین حال، روشن یا چرب باشد! پس ثبوت وجود هم برای یک موضوع یا بالذات است و یا بالغیر، و هنگامی که بالذات نبود ناچار بالغیر خواهد بود، بنابراین، هر ممکن الوجودی که خودبخود متّصف به وجود نمی شود بواسطه موجود دیگری به وجود می آید و معلول آن خواهد بود و این همان اصل مسلم عقلی است که: هر ممکن الوجودی نیازمند به علت است. ولی بعضی گمان کرده اند که مفاد اصل علیت اینست که «هر موجودی احتیاج به علت دارد» و بر این اساس، اشکال کرده اند که باید برای خدا هم علتی در نظر گرفت! غافل از اینکه موضوع اصل علیت «موجود» به طور مطلق نیست بلکه موضوع آن «ممکن الوجود» و «معلول» است، و به دیگر سخن: هر موجود وابسته و نیازمندی محتاج به علت است نه هر موجودی.

محال بودن تسلسل علل

آخرین مقدمه‌ای که در این برهان بکار گرفته شده اینست که سلسله علل باید منتهی به موجودی شود که خودش معلول نباشد، و به اصطلاح تسلسل علل تا بی نهایت، محال است و بدین ترتیب، وجود واجب الوجود به عنوان نخستین علت که خودبخود موجود است و نیازی به موجود دیگری ندارد ثابت می‌شود.

فلاسفه، براهین متعددی برای ابطال تسلسل، اقامه کرده‌اند ولی حقیقت اینست که بطلان تسلسل در مورد علل، قریب به بداهت است و با اندک تأملی روشن می‌شود. یعنی با توجه به اینکه وجود معلول، نیازمند به علت و مشروط به وجود آن است اگر فرض کنیم که این معلولیت و مشروطیت، عمومی باشد هیچگاه هیچ موجودی تحقق نخواهد یافت زیرا فرض مجموعه‌ای از موجودهای وابسته بدون وجود موجود دیگری که طرف وابستگی آنها باشد معقول نیست.

فرض کنید یک تیم دونده، جلو خط شروع ایستاده‌اند و آماده دویدن هستند ولی هر کدام

(صفحه ۶۱)

از ایشان تصمیم گرفته است که تا دیگری ندود او هم شروع به دویدن نکند، اگر این تصمیم واقعاً عمومیت داشته باشد هیچگاه هیچکدام از ایشان شروع به دویدن نخواهند کرد! همچنین اگر وجود هر موجودی مشروط به تحقق موجود دیگری باشد هیچگاه هیچ موجودی تحقق نخواهد یافت. پس تحقق موجودات خارجی، نشانه اینست که موجود بی نیاز و بی شرطی وجود دارد.

تقریر برهان

اکنون با توجه به مقدمات یاد شده، بار دیگر به تقریر برهان می‌پردازیم:
هر چیزی که بتوان آن را «موجود» دانست از دو حال، خارج نخواهد بود: یا وجودی

برای آن، ضرورت دارد و خودبخود موجود، و به اصطلاح «واجب الوجود» است و یا وجودش ضرورت ندارد و مرهون موجود دیگری است و به اصطلاح «ممکن الوجود» می‌باشد و بدیهی است که اگر تحقق چیزی محال باشد هرگز وجود نخواهد یافت و هیچگاه نمی‌توان آن را موجود دانست. پس هر موجودی یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود.

با دقت در مفهوم «ممکن الوجود» روشن می‌شود که هر چیزی مصداق این مفهوم باشد معلول و نیازمند به علت خواهد بود، زیرا اگر موجودی خودبخود وجود نداشته باشد ناچار به وسیله موجود دیگری به وجود آمده است چنانکه هر وصفی که بالذات نباشد ثبوت آن بالغیر خواهد بود، و مفاد قانون علیت هم همین است که هر موجود وابسته و ممکن الوجودی نیازمند به علت است، نه اینکه هر موجودی نیاز به علت دارد تا گفته شود: پس خدا هم احتیاج به علت دارد، یا گفته شود: اعتقاد به خدای بی علت، نقض قانون علیت است!

از سوی دیگر اگر هر موجودی ممکن الوجود و نیازمند به علت باشد هیچگاه موجودی تحقق نخواهد یافت، و چنین فرضی نظیر آنست که هر یک از افراد یک گروه، اقدام خود را مشروط به شروع دیگری کند که در این صورت، هیچ اقدامی انجام نخواهد گرفت. پس وجود موجودات خارجی، دلیل آنست که واجب الوجودی موجود است. (صفحه ۶۲)

۸ صفات خدا

مقدمه

(صفحه ۶۵)

در دروس پیشین گفته شد که مفاد بسیاری از براهین فلسفی، اثبات موجودی به عنوان «واجب الوجود» است و با ضمیمه کردن براهین دیگری صفات سلبيه و ثبوتیه وی ثابت

می‌گردد و از مجموع آنها خدای متعال با صفات ویژه خودش که او را از مخلوقات، متمایز می‌کند شناخته می‌شود. و گرنه صرف واجب الوجود بودن برای شناختن او کافی نیست، زیرا ممکن است کسی گمان کند که مثلاً ماده یا انرژی هم می‌تواند مصداق واجب الوجود باشد. از این روی، باید از یک سوی، صفات سلبیه الهی ثابت شود تا معلوم گردد که واجب الوجود از اّتصاف به صفات مخصوص مخلوقات، منزّه است و تطبیق بر یکی از مخلوقات وی نمی‌شود، و از سوی دیگر، باید صفات ثبوتیه الهی ثابت شود تا هم شایستگی او برای پرستش، روشن گردد و هم زمینه برای اثبات سایر عقاید مانند نبوت و معاد و فروع آنها فراهم شود.

از برهان گذشته به دست آمد که واجب الوجود، نیازی به علت ندارد و او علت برای وجود ممکنات می‌باشد و به دیگر سخن: دو صفت برای واجب الوجود، ثابت شد: یکی بی‌نیازی او از هر موجود دیگری، زیرا اگر کمترین نیازی به موجود دیگری داشته باشد آن موجود دیگر، علت او خواهد بود، و دانستیم که معنای علت (در اصطلاح فلسفی) همین است که موجود دیگری نیازمند به او باشد و دیگر آنکه موجودات ممکن الوجود، معلول و نیازمند به او هستند و او نخستین علت برای پیدایش آنها می‌باشد.

اینک با استفاده از این دو نتیجه، به بیان لوازم هر یک از آنها می‌پردازیم و صفات سلبیه و

(صفحه ۶۶)

ثبوتیه واجب الوجود را اثبات می‌کنیم البته برای اثبات هر یک از آنها براهین متعددی در کتب فلسفی و کلامی، ذکر شده است ولی ما برای رعایت سهولت فراگیری و حفظ انسجام و پیوستگی مطالب، براهینی را انتخاب می‌کنیم که ارتباط آنها با برهان گذشته، محفوظ باشد.

ازلی و ابدی بودن خدا

اگر موجودی معلول و نیازمند به موجود دیگری باشد وجودش تابع آن خواهد بود و با مفقود بودن علتش به وجود نخواهد آمد. به دیگر سخن: معدوم بودن موجودی در بره‌های از زمان، نشانه نیازمندی و ممکن الوجود بودن آن است، و چون واجب الوجود، خودبخود وجود دارد و نیازمند به هیچ موجودی نیست همیشه موجود خواهد بود.

بدین ترتیب، دو صفت دیگر برای واجب الوجود، اثبات می‌شود: یکی ازلی بودن، یعنی در گذشته، سابقه عدم نداشته است، و دیگری ابدی بودن، یعنی در آینده هم هیچگاه معدوم نخواهد شد و گاهی مجموع این دو صفت را تحت عنوان «سرمدی» بیان می‌کنند.

بنابراین، هر موجودی که سابقه عدم یا امکان زوال، داشته باشد واجب الوجود نخواهد بود، و بطلان فرض واجب الوجود بودن هر پدیده مادی، آشکار می‌گردد.

صفات سلبيه

یکی دیگر از لوازم واجب الوجود، بساطت و مرکب نبودن از اجزاء است زیرا هر مرکبی نیازمند به اجزایش می‌باشد و واجب الوجود از هر گونه نیازی منزّه و مبری است.

و اگر فرض شود که اجزاء واجب الوجود، وجود بالفعلی ندارند بلکه مانند دو پاره خط مفروض در ضمن یک خط هستند، چنین فرضی نیز باطل است، زیرا چیزی که دارای اجزاء بالقوه باشد عقلاً قابل تجزیه خواهد بود هر چند در خارج، تحقق نیابد و معنای امکان تجزیه، امکان زوال کل است چنانکه اگر خط یک متری به دو پاره خط نیم متری، تقسیم شود دیگر خط یک متری، وجود نخواهد داشت، و قبلاً دانستیم که واجب الوجود، امکان زوال ندارد.

و چون ترکیب از اجزاء بالفعل و بالقوه، از خواص اجسام است ثابت می‌شود که هیچ موجود جسمانی، واجب الوجود نخواهد بود، و به دیگر سخن: تجرّد و جسمانی نبودن خدای متعال،
(صفحه ۶۷)

ثابت می‌گردد و نیز روشن می‌شود که خدای متعال، قابل رؤیت با چشم و قابل ادراک با هیچ حس دیگری نیست، زیرا محسوس بودن آن خواص اجسام و جسمانیات است. از سوی دیگر، با نفی جسمیت، سایر خواص اجسام مانند مکان داشتن و زمان داشتن نیز از واجب الوجود، سلب می‌شود، زیرا مکان برای چیزی تصور می‌شود که دارای حجم و امتداد باشد و همچنین هر چیز زمانداری از نظر امتداد و عمر زمانی، قابل تجزیه می‌باشد و این نیز نوعی امتداد و ترکیب از اجزاء بالقوه بشمار می‌رود. بنابراین، نمی‌توان برای خدای متعال، مکان و زمانی در نظر گرفت، و هیچ موجود مکاندار و زمانداری واجب الوجود نخواهد بود.

و سرانجام با نفی زمان از واجب الوجود، حرکت و تحول و تکامل هم از او نفی می‌شود زیرا هیچ حرکت و تحولی بدون زمان، امکان پذیر نیست. بنابراین، کسانی که برای خدا مکانی مانند عرش، قائل شده‌اند یا حرکت و نزول از آسمان را به او نسبت داده‌اند یا او را قابل رؤیت با چشم پنداشته‌اند یا وی را قابل تحول و تکامل شمرده‌اند خدا را بدرستی نشناخته‌اند ۱. بطور کلی هر گونه مفهومی که دلالت بر نوعی نقص و محدودیت و نیاز، داشته باشد از خدای متعال نفی می‌شود و معنای صفات سلبيه الهی همین است.

علت هستی بخش

نتیجه دومی که از برهان گذشته به دست آمد این بود که واجب الوجود، علت پیدایش ممکنات است. اینک به بررسی لوازم این نتیجه می‌پردازیم و نخست، توضیحی کوتاه

پیرامون اقسام علت می دهیم و آنگاه ویژگیهای علت الهی را بیان می کنیم. علت به معنای عامش بر هر موجودی که طرف وابستگی موجود دیگری باشد اطلاق می گردد و حتی شامل شروط و معدّات هم می شود و علت نداشتن خدای متعال به این معنی

۱. مکان داشتن و نزل از عرش و رؤیت با چشم از طوایفی از اهل سنت، و تحول و تکامل خدا از گروهی از فلاسفه غرب مانند هگل و برگسون و ویلیام جیمز و وایتهد، نقل شده است. ولی باید دانست که نفی حرکت و دگرگونی از خدا به معنای اثبات سکون برای او نیست بلکه به معنای ثبات ذات اوست، و ثبات، نقیض تغییر است اما سکون، عدم ملکه حرکت می باشد و جز چیزی که قابلیت حرکت داشته باشد متصف به آن نمی گردد.

(صفحه ۶۸)

است که هیچ نوع وابستگی به موجود دیگری ندارد و حتی هیچ شرط و معدّی هم برای او نمی توان در نظر گرفت.

اما علت بودن خدای متعال برای مخلوقات، به معنای هستی بخش است که قسم خاصی از علت فاعلی می باشد و برای توضیح این مطلب ناچاریم نظری اجمالی به اقسام علت بیفکنیم و تفصیل آنها را به کتب فلسفی، حواله دهیم.

می دانیم که برای رویدن گیاه، وجود بذر و خاک مناسب و آب و هوا و ... ضرورت دارد و نیز لازم است که یک عامل طبیعی یا انسانی، بذر را در خاک بیفشاند و آب را به آن برساند و همه اینها طبق تعریفی که برای علت، ذکر شد علتهای رویش گیاه بشمار می روند.

این علتهای گوناگون را می توان از دیدگاههای مختلف، به اقسامی تقسیم کرد، مثلا آن دسته از علل که وجود آنها همواره برای وجود معلول، ضرورت دارد «علل حقیقی» و

آن دسته دیگر که بقاء آنها برای بقاء معلول، لازم نیست (مانند کشاورز برای گیاه) «علل اعدادی» یا «معدّات» نامیده می‌شوند و نیز علت‌های جانشین پذیر را «علل جانشینی» و سایر علتها را «علل انحصاری» می‌نامند.

اما نوع دیگری از علت هست که با همه آنچه در مورد رویش گیاه گفته شد تفاوت دارد، و نمونه آن را می‌توان در مورد نفس و بعضی از پدیده‌های نفسانی ملاحظه کرد: هنگامی که انسانی یک صورت ذهنی را در ذهن خودش ایجاد می‌کند یا تصمیم بر انجام کاری می‌گیرد پدیده‌ای نفسانی و روانی بنام «صورت ذهنی» و بنام «اراده» تحقق می‌یابد که وجود آن، منوط به وجود نفس است و از این روی، معلول آن بشمار می‌رود. ولی این نوع معلول، بگونه‌ای است که هیچ استدلالی از علتش ندارد و نمی‌تواند جدا و مستقل از آن وجود داشته باشد. در عین حال، فاعلیت نفس، نسبت به صورت ذهنی یا اراده، مشروط به شرایطی است که از نقص و محدودیت و ممکن الوجود بودن آن، نشأت می‌گیرد. بنابراین، فاعلیت واجب الوجود برای جهان، از فاعلیت نفس نسبت به پدیده‌های روانی هم بالاتر و کاملتر است و نظیری در میان سایر فاعلها ندارد زیرا او بدون هیچگونه نیازی معلول خود را به وجود می‌آورد معلولی که تمام هستیش وابسته به اوست.

(صفحه ۶۹)

ویژگیهای علت هستی بخش

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان چند ویژگی مهم را برای علت هستی بخش در نظر گرفت:

- ۱ علت هستی بخش باید کمالات همه معلولات را به صورت کاملتری دارا باشد تا بتواند به هر موجودی به اندازه ظرفیتش افاضه نماید برخلاف علت‌های معدّ و مادّی که تنها زمینه تحول و تغییر معلولات را فراهم می‌کنند و لزومی ندارد که واجد کمالات

آنها باشند، مثلاً لزومی ندارد که خاک دارای گیاه باشد، یا پدر و مادر، واجد کمالات فرزندان‌شان باشند. اما خدای هستی بخش، باید در عین بساطت و تجزیه ناپذیری، همه کمالات وجودی را داشته باشد ۱.

۲- علت هستی بخش، معلول خود را از نیستی به هستی می‌آورد، و در یک کلمه «آن را می‌آفریند» و با آفرینش آن، چیزی از وجود وی کاسته نمی‌شود برخلاف فاعلهای طبیعی که کار آنها تنها دگرگون ساختن معلول موجود، و مصرف کردن نیرو و انرژی است و فرض اینکه چیزی از ذات واجب الوجود، جدا و کنده شود مستلزم تجزیه پذیری و تغییر پذیری ذات الهی است که بطلانش ثابت گردید.

۳- علت هستی بخش، علتی است حقیقی، و از این روی وجود او برای بقاء معلول ضرورت دارد، برخلاف علت اعدادی که بقاء معلول، نیازی به او ندارد. بنابراین، آنچه از بعضی از متکلمین اهل سنت، نقل شده که عالم در بقاء خودش نیازی به خدا ندارد، و نیز سخنی که از برخی از فلاسفه غربی نقل شده که جهان طبیعت همانند ساعتی است که یک بار و برای همیشه کوک شده و دیگر کار کردنش نیاز به خدا ندارد، دور از حقیقت است. بلکه جهان هستی همواره در همه شئون و اطوارش نیازمند به خدای متعال می‌باشد و اگر لحظه‌ای از افاضه هستی خودداری کند هیچ چیزی باقی نخواهد ماند «اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها.»

۱. باید دانست که معنای واجد بودن کمالات مخلوقات، این نیست که مفاهیم آنها (مانند مفهوم جسم و انسان) هم قابل صدق بر خدای متعال باشد زیرا اینگونه مفاهیم، حکایت از موجودات محدود و ناقص دارد و از این روی قابل صدق بر خدای متعال که دارای وجود و کمالات بی نهایت است نمی‌باشد.

(صفحه ۷۰)

(صفحه ۷۳)

دانستیم که خدای متعال که علت هستی بخش جهان است همه کمالات وجود را دارد و هر نوع کمالی که در هر موجودی یافت شود از اوست بدون اینکه با افاضه آن، چیزی از کمالات وی کاسته شود و برای تقریب به ذهن می توان از این مثال بهره گرفت که معلم از علم خود به متعلم می آموزد بدون اینکه چیزی از علمش بکاهد. البته افاضه وجود و کمالات وجودی از طرف خدای متعالی، بسی بالاتر از این مثال است، و شاید رساترین تعبیر در این زمینه این باشد که بگوییم: عالم هستی، پرتو و جلوه‌ای از ذات مقدس الهی است چنانکه از این آیه شریفه می توان استفاده کرد: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» ۱.

با توجه به کمالات نامتناهی الهی، هر گونه مفهومی که دلالت بر کمال داشته باشد و مستلزم هیچ نقص و محدودیتی نباشد قابل صدق بر خدای متعال خواهد بود چنانکه در آیات کریمه قرآن و روایات شریفه و ادعیه و مناجاتهای حضرات معصومین علیهم الصلوٰه و السلام مفاهیمی از قبیل نور و کمال و جمال و محبت و بهجت و مانند آنها به خدای متعال، نسبت داده شده است. اما آنچه در کتب عقاید و فلسفه و کلام اسلامی به عنوان صفات الهی، مطرح می شود تعداد معینی از صفات است که به دو دسته (صفات ذاتیه و صفات فعلیه) تقسیم می گردد. از این روی، نخست توضیحی درباره این تقسیم می دهیم و سپس به ذکر و اثبات

۱. سوره نور، آیه ۳۵.

(صفحه ۷۴)

مهمترین آنها می پردازیم.

صفات ذاتیه و فعلیه

صفاتیه که به خدای متعال، نسبت داده می‌شود یا مفاهیمی است که با توجه به نوعی از کمال، از ذات الهی انتزاع می‌شود مانند حیات و علم و قدرت، و یا مفاهیمی است که از نوعی رابطه بین خدای متعال و مخلوقاتش انتزاع می‌شود مانند خالقیت و رزاقیت. دسته اول را «صفات ذاتیه» و دسته دوم را «صفات فعلیه» می‌نامند.

فرق اصلی بین این دو دسته از صفات آنست که در دسته اول، ذات مقدس الهی، مصداق عینی آنهاست، اما دسته دوم حکایت از نسبت و اضافه‌ای بین خدای متعال و آفریدگان دارد و ذات الهی و ذوات مخلوقات به عنوان طرفین اضافه در نظر گرفته می‌شوند مانند صفت خالقیت که از وابستگی وجودی مخلوقات به ذات الهی، انتزاع می‌شود و خدا و مخلوقات، طرفین این اضافه را تشکیل می‌دهند و در خارج، حقیقت عینی دیگری غیر از ذات مقدس الهی و ذوات مخلوقات بنام «آفریدن» وجود ندارد. البته خدای متعال در ذات خود قدرت بر آفریدن دارد ولی «قدرت» از صفات ذات است و «آفریدن» مفهومی است اضافی که از مقام فعل، انتزاع می‌شود و از این روی «آفریدگار» از صفات فعلیه بشمار می‌آید مگر اینکه به معنای «قادر بر آفریدن» در نظر گرفته شود که بازگشت به صفت قدرت می‌کند.

مهمترین صفات ذاتیه الهی، حیات و علم و قدرت است و اما سمیع و بصیر اگر به معنای عالم به مسموعات و مُبصرات، یا قادر بر سمع و ابصار باشد بازگشت به علیم و قدیر می‌کند و اگر منظور از آنها شنیدن و دیدن بالفعل باشد که از رابطه بین ذات شنونده و بیننده با اشیاء قابل شنیدن و دیدن انتزاع می‌شود باید از صفات فعلیه شمرده شود چنانکه گاهی «علم» نیز به همین عنایت بکار می‌رود و بنام «علم فعلی» موسوم می‌گردد.

بعضی از متکلمین، کلام و اراده را نیز از صفات ذاتیه به شمار آورده‌اند که بعداً درباره

آنها بحث خواهد شد.

(صفحه ۷۵)

اثبات صفات ذاتیه

ساده ترین راه برای اثبات حیات و قدرت و علم الهی اینست که این مفاهیم هنگامی که در مورد مخلوقات بکار می رود حکایت از کمالات آنها می کند پس باید کاملترین مرتبه آنها در علت هستی بخش، موجود باشد. زیرا هر کمالی که در هر مخلوقی یافت شود از خدای متعال است و بخشنده آنها باید واجد آنها باشد تا به دیگران افاضه کند و ممکن نیست کسی که حیات را می آفریند خودش فاقد حیات باشد یا کسی که علم و قدرت را به مخلوقات، افاضه می کند خودش جاهل و ناتوان باشد. پس وجود این صفات کمالیه در بعضی از مخلوقات، نشانه وجود آنها در آفریدگار متعال می باشد. بدون اینکه توأم با نقص و محدودیتی باشد. به دیگر سخن: خدای متعال، دارای حیات و علم و قدرت نامتناهی است. اینک به توضیح بیشتری درباره هر یک از این صفات می پردازیم.

حیات

مفهوم حیات (= زنده بودن) در مورد دو دسته از مخلوقات بکار می رود: یکی گیاهان که دارای رشد و نمو هستند، و دیگری حیوانات و انسان که دارای شعور و اراده می باشند. اما معنای اول، مستلزم نقص و نیاز است زیرا لازمه رشد و نمو اینست که موجود رشد یابنده، در آغاز فاقد کمالی باشد و در اثر عوامل خارجی تغییراتی در آن پدید آید و تدریجاً به کمال جدیدی برسد، و چنین اموری را نمی توان به خدای متعال نسبت داد چنانکه در بحث از صفات سلبيه گذشت.

اما معنای دوم حیات، مفهومی است کمالی، و هر چند مصادیق امکانی آن، توأم با

نقصها و محدودیتهایی هستند اما می توان برای آن، مرتبه‌ای نامتناهی در نظر گرفت که هیچ نقص و محدودیت و نیازی نداشته باشد چنانکه مفهوم وجود و مفهوم کمال نیز چنین است.

اساساً حیات به معنایی که ملازم با علم و فاعلیت ارادی است لازمه وجود غیرمادی می باشد زیرا اگر چه حیات به موجودات مادی جاندار، نسبت داده می شود اما در حقیقت، صفت روح آنهاست و بدنشان در اثر تعلق روح، متّصف به آن می گردد و به دیگر سخن: همچنانکه امتداد، لازمه وجود جسمانی است حیات نیز لازمه وجود مجرد (= غیر جسمانی) است و با توجه به این مطلب، دلیل دیگری بر حیات الهی به دست می آید، و آن اینست، ذات مقدس (صفحه ۷۶)

الهی مجرد و غیر جسمانی است چنانکه در درس پیشین به اثبات رسید، و هر موجود مجردی ذاتاً دارای حیات است، پس خدای متعال هم ذاتاً دارای حیات می شاد.

علم

مفهوم علم از بدیهی ترین مفاهیم است ولی مصادیقی که از آن در میان مخلوقات می شناسیم مصادیقی محدود و ناقص می باشد و با این ویژگیها قابل اطلاق بر خدای متعال نخواهد بود. اما چنانکه اشاره شد عقل می تواند برای این مفهوم کمالی، مصداقی را در نظر بگیرد که هیچگونه نقص و محدودیتی نداشته باشد و عین ذات عالم باشد و آن همان علم ذاتی خدای متعال است.

علم خدا را از راه‌های متعددی می توان اثبات کرد: یکی همان راهی است که در اثبات همه صفات ذاتیه، به آن اشاره شد یعنی چون علم در میان مخلوقات، وجود دارد باید کاملترین مرتبه آن در آفریننده آنها موجود باشد.

راه دیگر، کمک گرفتن از دلیل نظم است به این بیان: هر قدر پدیده‌ای نظم و اتقان

بیشتری برخوردار باشد دلالت بیشتری بر علم و دانش پدید آورنده اش دارد چنانکه یک کتاب علمی یا یک شعر زیبا یا هر اثر هنری، دلالت بر دانش و ذوق و مهارت پدید آورده اش دارد و هیچگاه هیچ عاقلی چنین نمی‌پندارد که مثلاً یک کتاب علمی یا فلسفی به وسیله فرد نادان و بی‌سوادی نوشته شده باشد. پس چگونه می‌توان احتمال داد که این جهان عظیم با آن همه اسرار و شگفتیها از موجود بی‌علمی به وجود آمده باشد؟!

و بالاخره راه سوم، استفاده از مقدمات فلسفی نظری (= غیربديهی) است مانند این قاعده که «هر موجود مجرد مستقلاً دارای علم است» چنانکه در کتب مربوطه به اثبات رسیده است.

توجه داشتن به علم الهی، اهمیت زیادی در خودسازی دارد و از این روی مکرراً در قرآن کریم بر آن تأکید شده است و از جمله می‌فرماید: «يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ» ۱ یعنی خدای متعال از چشمهای خیانتکار و راز دلها آگاه است.

۱. سوره مؤمن، آیه ۱۹.

(صفحه ۷۷)

قدرت

در مورد فاعلی که کار خود را با اراده و اختیار خویش انجام می‌دهد گفته می‌شود که نسبت به کار خودش «قدرت» دارد. پس قدرت عبارتست از مبدأیت فاعل مختار برای کاری که ممکن است از او سر بزند و هر قدر فاعل از نظر مرتبه وجودی، کاملتر باشد دارای قدرت بیشتری خواهد بود و طبعاً موجودی که دارای کمال بی‌نهایت باشد قدرتش نامحدود خواهد بود «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» ۱.

در اینجا باید چند نکته را خاطر نشان کنیم:

۱- کاری که متعلق قدرت قرار می‌گیرد باید امکان تحقق داشته باشد پس چیزی که ذاتاً محال یا مستلزم محال باشد مورد تعلق قدرت واقع نمی‌شود و قدرت داشتن خدا بر هر کاری بدین معنی نیست که فی‌المثل بتواند خدای دیگری را بیافریند (زیرا خدا آفریدنی نیست) یا بتواند عدد (۲) بودن از عدد (۳) بزرگتر کند یا فرزندی را با فرض بودن، قبل از پدرش خلق کند.

۲- لازمه قدرت داشتن بر هر کاری این نیست که همه آنها را انجام دهد بلکه هر کاری را که بخواهد انجام خواهد داد و خدای حکیم جز کار شایسته و حکیمانه را نمی‌خواهد و انجام نمی‌دهد هر چند قدرت بر انجام کارهای زشت و ناپسند هم دارد. در درسهای آینده توضیح بیشتری درباره حکمت الهی خواهد آمد.

۳- قدرت به معنایی که گفته شد متضمن اختیار هم هست و خدای متعال همچنانکه بالاترین قدرتها را دارد، کاملترین مراتب اختیار را نیز دارد و هیچ عاملی را نمی‌تواند او را برای انجام کاری تحت فشار قرار دهد یا اختیار را از او سلب کند، زیرا وجود و قدرت هر موجودی از اوست و هیچگاه مغلوب نیرویی که خودش به دیگران داده است واقع نمی‌شود.

۱. سوره بقره، آیه ۲۰ و چندین آیه دیگر.

(صفحه ۷۸)

۱۰ صفات فعلیه

مقدمه

(صفحه ۸۱)

چنانکه در درس قبلی بیان شد صفات فعلیه عبارتست از مفاهیمی که از مقایسه ذات الهی با مخلوقاتش با در نظر گرفتن نسبت و اضافه و رابطه خاصی انتزاع می‌شود و

آفریننده و آفریده، طرفین اضافه را تشکیل می‌دهند مانند خود مفهوم «آفریدن» که از ملاحظه وابستگی وجود مخلوقات به خدای متعال، انتزاع می‌شود و اگر این رابطه در نظر گرفته نشود چنین مفهومی به دست نمی‌آید.

اضافات و روابطی که بین خدا و خلق، در نظر گرفته می‌شود حد و حصری ندارد ولی از یک نظر می‌توان آنها را به دو دسته کلی، تقسیم کرد: یک دسته اضافاتی که مستقیماً بین خدا و مخلوقاتی در نظر گرفته می‌شود مانند ایجاد و خلق و ابداع و مانند آنها و یک دسته اضافاتی که بعد از لحاظ اضافات و روابط دیگری منظور می‌گردد مانند رزق. زیرا باید نخست، رابطه موجود روزی خوار را با چیزی که از آن، ارتزاق می‌کند در نظر گرفت، آنگاه تأمین آن را از طرف خدای متعال، مورد توجه قرار داد تا مفهوم رازق و رزاق به دست آید و حتی ممکن است گاهی قبل از انتزاع صفت فعلی برای خدای متعال چندین نوع رابطه و اضافه، بین مخلوقات، لحاظ گردد و سرانجام، رابطه آنها با خدای متعال در نظر گرفته شود یا اضافه‌ای مترتب بر چند اضافه قبلی بین خدا و خلق شود مانند مغفرت که مترتب بر ربوبیت تشریحی الهی و تعیین احکام تکلیفی از طرف خدای متعال و عصیان آنها از طرف بنده، می‌باشد.

حاصل آنکه

برای به دست آوردن صفات فعلیه، باید مقایسه‌ای بین خدای متعال و

(صفحه ۸۲)

مخلوقات، انجام گیرد و نوعی رابطه و اضافه بین آفریننده و آفریدگان منظور شود تا مفهومی متضایف و قائم به طرفین اضافه به دست آید و از این روی، ذات مقدس الهی، خودبخود و بدون لحاظ این اضافات و نسبتها، مصداق صفات فعلیه نخواهد بود و همین است فرق اساسی بین صفات ذاتیه و فعلیه.

البته همان گونه که قبلاً اشاره شد ممکن است صفات فعلیه را به لحاظ مبادی آنها در

نظر گرفت و در این صورت، بازگشت به صفات ذاتیه می کند چنانکه اگر خالق یا خلاق به معنای کسی که می تواند بیافریند در نظر گرفته شود به صفت «قدیر» باز می گردد یا صفت «سمیع» و «بصیر» اگر به معنای عالم به مسموعات و مبصرات باشد بازگشت به «علیم» می کند.

از سوی دیگر ممکن است بعضی از مفاهیمی که از صفات ذاتیه شمرده می شود به معنای اضافی و فعلی در نظر گرفته شود و در این صورت از صفات فعلیه، محسوب می گردد چنانکه مفهوم «علم» در موارد متعددی در قرآن کریم به صورت صفت فعلی بکار رفته است ۱.

نکته مهمی را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم اینست: هنگامی که رابطه ای بین خدای متعال و موجودات مادی در نظر گرفته می شود و براساس آن، صفت فعلی خاصی برای خدای متعال، انتزاع می گردد صفت مزبور به لحاظ تعلق به موجودات مادی که یک طرف اضافه را تشکیل می دهند مقید به قیود زمانی و مکانی می گردد هر چند به لحاظ تعلق به خدای متعال که طرف دیگر اضافه می باشد منزله از چنین قیود و حدودی خواهد بود.

مثلاً روزی دادن به یک روزی خوار، در ظرف زمانی و مکانی خاصی انجام می گیرد، اما این قیود، در حقیقت، مربوط به موجود روزی خوار است نه روزی دهنده و ذات مقدس الهی از هر گونه نسبت زمانی و مکانی، منزله است.

این، نکته ای است در خور دقت فراوان، و کلیدی است برای حل بسیاری از مشکلات در زمینه شناخت صفات و افعال الهی که مورد اختلاف شدیدی بین اهل بحث و نظر، واقع شده است.

۱. ک: آیه ۱۸۷ و آیه ۲۳۵، از سوره بقره، و آیه ۶۶، از سوره انفال، و آیه ۱۸ و ۲۷ از سوره الفتح و آیه ۱۴۰ و ۱۴۲ از سوره آل عمران و آیه ۹۴ از سوره مائده و آیه ۱۶ از

سوره توبه و آیه ۳۱ از سوره محمد (ص) و ...
(صفحه ۸۳)

خالقیت

بعد از اثبات واجب الوجود به عنوان نخستین علت برای پیدایش موجودات ممکن الوجود و در نظر گرفتن اینکه همگی آنها در هستی خودشان نیازمند به او هستند صفت خالقیت برای واجب الوجود، و مخلوقیت برای ممکنات انتزاع می شود. مفهوم «خالق» که براساس این رابطه وجودی به دست می آید مساوی با علت هستی بخش و موجد (= ایجاد کننده) می باشد و همه موجودات ممکن و نیازمند، طرف اضافه آن بوده، متّصف به مخلوقیت می گردند.

ولی گاهی واژه «خلق» به معنای محدودتری در نظر گرفته می شود و تنها موجوداتی که از ماده قبلی به وجود آمده اند طرف اضافه آن، قرار می گیرد و در مقابل آن، مفهوم «ابداع» در مورد موجوداتی که مسبوق به ماده قبلی نیستند (مانند مجردات و ماده نخستین) بکار می رود و بدین ترتیب، ایجاد به دو قسم خلق و ابداع، تقسیم می گردد. به هر حال، خلق کردن خدا مانند تصرفات انسان در اشیاء و ساختن مصنوعات نیست که نیازی به حرکت و بکار گرفتن اندامهای بدن داشته باشد و حرکت به عنوان «فعل» و پدیده حاصل از آن به عنوان «نتیجه فعل» تلقی شود و چنان نیست که «آفریدن» چیزی و «آفریده» چیز دیگری باشد زیرا علاوه بر اینکه خدای متعال از حرکت و خواص موجودات جسمانی، منزّه است اگر آفریدن خدا مصداق عینی زائد بر ذات آفریده می داشت موجودی ممکن الوجود و مخلوقی از مخلوقات خدا به شمار می رفت و سخن درباره آفریدن آن، تکرار می شد. بلکه همان گونه که در تعریف صفات فعلیه گفته شد اینگونه صفات، مفاهیمی هستند که از صفات و نسبتهایی بین خدا و خلق، انتزاع می شوند و قوام اضافه و نسبت به لحاظ عقل است.

ربوبیت

از جمله روابطی که بین خدا و خلق، لحاظ می شود اینست که مخلوقات نه تنها در اصل وجود و پیدایششان نیازمند به خدا هستند بلکه همه شئون وجودی آنها وابسته به خدای متعال است و هیچگونه استقلالی ندارد و او به هر نحوی که بخواهد در آنها تصرف می کند و

(صفحه ۸۴)

امورشان را تدبیر می نماید.

هنگامی که این رابطه را به صورت کلی در نظر بگیریم مفهوم ربوبیت، انتزاع می شود که لازمه آن تدابیر امور است و مصادیق فراوانی، مانند حفظ و نگهداری کردن، حیات بخشیدن و میراندن، روزی دادن، به رشد و کمال رساندن، راهنمایی کردن و مورد امر و نهی قرار دادن و ... دارد.

شئون مختلف ربوبیت را می توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: ربوبیت تکوینی که شامل اداره امور همه موجودات و تأمین نیازمندیهای آنها و در یک کلمه «کارگردانی جهان» می شود، و ربوبیت تشریحی که اختصاص به موجودات ذی شعور و مختار دارد و شامل مسائلی از قبیل فرستادن انبیاء و نازل کردن کتب آسمانی و تعیین وظایف و تکالیف و جعل احکام و قوانین می گردد.

حاصل آنکه: ربوبیت مطلقه الهی بدین معنی است که مخلوقات در همه شئون وجودی، وابسته به خدای متعال هستند وابستگیهایی که به یکدیگر دارند سرانجام، به وابستگی همه آنها به آفریننده، منتهی می شود و اوست که بعضی از آفریدگان را به وسیله بعضی دیگر اداره می کند و روزی خواران را به وسیله روزیهای که می آفریند روزی می دهد، و موجودات ذی شعور را با وسایل درونی (مانند عقل و سایر قوای ادراکی) و با وسایل بیرونی (مانند پیامبران و کتب آسمانی) هدایت می کند و برای مکلفین، احکام و قوانینی

وضع، و وظایف و تکالیفی تعیین می‌کند. ربوبیت نیز مانند خالقیت، مفهومی است اضافی با این تفاوت که در موارد مختلف آن، اضافات خاصی بین خود مخلوقات هم در نظر گرفته می‌شود چنانکه در مورد رزاقیت گفته شد.

با دقت در مفهوم خالقیت و ربوبیت و اضافی بودن آنها روشن می‌شود که این دو با یکدیگر تلازم دارند و محال است ربّ جهان غیر از خالق آن باشد بلکه همان کسی که مخلوقات را با ویژگیهای خاص و وابستگی به یکدیگر می‌آفریند آنها را نگهداری و اداره هم می‌کند و در حقیقت، مفهوم ربوبیت و تدبیر، از کیفیت آفرینش مخلوقات و همبستگی آنها انتزاع می‌شود.

(صفحه ۸۵)

الوهیت

درباره مفهوم «اله» و «الوهیت» بحثهای زیادی میان صاحب‌نظران، انجام گرفته که در کتب تفسیر قرآن، مضبوط است. معنایی که به نظر ما رجحان دارد اینست که «اله» به معنای «پرستیدنی» یا «شایسته عبادت و اطاعت» است مانند «کتاب» به معنای «نوشتنی» و چیزی که شأنیت نوشتن را دارد.

طبق این معنی، الوهیت صفتی است که برای انتزاع آن باید اضافه عبادت و اطاعت بندگان را نیز در نظر گرفت و هر چند گمراهان، معبودهای باطلی را برای خودشان برگزیده‌اند اما کسی که شایستگی عبادت و اطاعت را دارد همان کسی است که خالق و ربّ ایشان می‌باشد و این حدّ نصاب اعتقادی است که می‌بایست هر کسی درباره خدای متعال داشته باشد یعنی علاوه بر اینکه خدا را به عنوان واجب الوجود و آفریدگار و کردگار و صاحب اختیار جهان می‌شناسد باید او را شایسته عبادت و

اطاعت نیز بداند و به همین جهت، این مفهوم در شعار اسلام (لا اله الا الله) اخذ شده است.

۱۱ سایر صفات فعلیه

مقدمه

(صفحه ۸۹)

یکی از مسائل جنجالی علم کلام، مسأله اراده الهی است که از جهات متعددی مورد بحث و اختلاف، واقع شده است مانند اینکه: آیا اراده از صفات ذاتی است یا از صفات فعلی و آیا قدیم است یا حادث و آیا واحد است یا متعدد و... و این همه، علاوه بر مباحثی است که در فلسفه، پیرامون مطلق اراده و به ویژه اراده الهی، مطرح شده است.

بدیهی است بحث گسترده پیرامون این موضوع، متناسب با این کتاب نیست. از این روی، نخست توضیحی درباره مفهوم اراده می دهیم و آنگاه به بیان فشرده‌ای پیرامون اراده الهی می پردازیم.

اراده

واژه «اراده» در محاورات عرفی، دست کم به دو معنی استعمال می شود: یکی دوست داشتن، و دیگری تصمیم گرفتن بر انجام کار.

معنای اول از نظر مورد، خیلی وسیعتر است و شامل دوست داشتن اشیا خارجی ۱ و افعال خود شخص و افعال دیگران نیز می شود. به خلاف معنای دوم که تنها در مورد افعال خود

۱. مانند این آیه شریفه «تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ» سوره انفال، آیه ۸۷.

شخص بکار می‌رود.

اراده به معنای اول (= محبت) هر چند در مورد انسان، از قبیل اعراض و کیفیات نفسانی است اما عقل می‌تواند با تجرید جهات نقص، مفهوم عامی را به دست بیاورد که قابل اطلاق بر موجودات جوهری و حتی بر خدای متعال باشد چنانکه در مورد علم نیز همین کار انجام می‌دهد و از این روی می‌توان «حب» را که قابل اطلاق بر محبت الهی نسبت به ذات خودش هم می‌باشد یکی از صفات ذاتیه به شمار آورد. پس اگر منظور از اراده الهی، حبّ کمال باشد که در مرتبه اول به کمال نامتناهی الهی، تعلق می‌گیرد و در مراتب بعدی به کمالات سایر موجودات از آن جهت که آثاری از کمال او هستند می‌توان آن را از صفات ذاتیه، قدیم و واحد و عین ذات مقدس الهی دانست.

و اما اراده به معنای تصمیم گرفتن بر انجام کاری، بدون شک از صفات فعلیه می‌باشد که به لحاظ تعلق به امر حادث، مقید به قیود زمانی می‌گردد چنانکه در استعمالات قرآنی ملاحظه می‌شود مانند «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» ۱.

ولی باید توجه داشت که اتّصاف خدای متعال به صفات فعلیه، به این معنی نیست که تغییری در ذات الهی حاصل شود یا عرضی در آن، پدید آید بلکه بدین معنی است که اضافه و نسبتی بین ذات الهی و مخلوقاتش از دیدگاه خاص و در شرایط معینی لحاظ می‌شود و مفهوم اضافی ویژه‌ای به عنوان یکی از صفات فعلیه، انتزاع می‌گردد.

در مورد اراده، این رابطه در نظر گرفته می‌شود که هر مخلوقی از آن جهت که دارای کمال و خیر و مصلحتی بوده آفریده شده است پس وجود آن در زمان و مکان خاص و یا کیفیت مخصوص، متعلق علم و محبت الهی قرار گرفته و به خواست خودش آن را آفریده است نه اینکه کسی او را مجبور کرده باشد. ملاحظه این رابطه، موجب انتزاع مفهومی اضافی بنام «اراده» می‌گردد که از نظر تعلق به شیء محدود و مقید، دارای حدود و قیودی خواهد بود، و همین مفهوم اضافی است که متّصف به حدوث و کثرت

می‌شود زیرا اضافه، تابع طرفین است و حدوث و کثرت یکی از طرفین، کافی است که این اوصاف به اضافه هم سرایت کند.

۱. سوره یس، آیه ۸۲.

(صفحه ۹۱)

حکمت

با توجه به توضیحی که درباره اداره الهی داده شد ضمناً روشن گردید که این اراده به صورت گزافی و بی حساب، به ایجاد چیزی تعلق نمی‌گیرد بلکه آنچه اصالتاً مورد تعلق اراده الهی واقع می‌شود جهت کمال و خیر اشیاء است و چون تراحم مادیات، موجب نقض و زیان بعضی از آنها به وسیله بعضی دیگر می‌شود مقتضای محبت الهی به کمال اینست که پیدایش مجموع آنها به گونه‌ای باشد که خیر و کمال بیشتری بر آنها مترتب گردد، و از سنجیدن اینگونه روابط، مفهوم «مصلحت» به دست می‌آید و گر نه مصلحت، امری مستقل از وجود مخلوقات نیست که تأثیری در پیدایش آنها داشته باشد چه رسد به اینکه در اراده‌ی الهی اثر بگذارد.

حاصل آنکه: چون افعال الهی از صفات ذاتیه او مانند علم و قدرت و محبت به کمال و خیر، سرچشمه می‌گیرد همیشه به صورتی تحقق می‌یابد که دارای مصلحت باشد یعنی بیشترین کمال و خیر بر آنها مترتب گردد و چنین اراده‌ای به نام «اراده حکیمانه» نامیده می‌شود و از اینجا صفت دیگری برای خدای متعال در مقام فعل، به نام صفت «حکیم» انتزاع می‌گردد که مانند دیگر صفات فعلیه، قابل بازگشت به صفات ذاتیه خواهد بود. البته باید توجه داشت که انجام کار به خاطر مصلحت به این معنی نیست که مصلحت، علت غایی برای خدای متعال باشد بلکه نوعی هدف فرعی و تبعی به شمار می‌رود و علت غایی اصلی برای انجام کارها همان حبّ به کمال نامتناهی ذاتی است که بالتبع به

آثار آن یعنی کمال موجودات هم تعلق می‌گیرد، و از اینجاست که گفته می‌شود: علت غایی برای افعال الهی همان علت فاعلی است و خدای متعال، هدف و غرضی زائد بر ذات ندارد. اما این مطلب، منافاتی ندارد با اینکه کمال و خیر و مصلحت موجودات به عنوان هدف فرعی و تبعی به حساب آورده شود و به همین معنی است که افعال الهی در قرآن کریم، تعلیل به اموری شده که بازگشت همه آنها به کمال و خیر مخلوقات است چنانکه آزمایش شدن و انتخاب بهترین

(صفحه ۹۲)

کارها و بندگی خدا کردن و رسیدن به رحمت خاص و جاودانی الهی ۱، به عنوان اهدافی برای آفرینش انسان، ذکر شده که به ترتیب، هر کدام از آنها مقدمه دیگری می‌باشد.

کلام الهی

یکی از مفاهیمی که به خدای متعال، نسبت داده می‌شود مفهوم تکلم و سخن گفتن است و بحث درباره کلام الهی از دیرباز، میان متکلمین مطرح بوده و حتی گفته شده که علت نامیده شدن «علم کلام» به این نام، همین است که اصحاب این علم، درباره کالم الهی بحث می‌کرده‌اند و اشاعره، آن را از صفات ذاتیه و معتزله آن را از صفات فعلیه می‌شمرده‌اند و یکی از موارد اختلاف شدید بین این دو دسته از متکلمین همین مسأله بوده که آیا قرآن که کلام خدا می‌باشد مخلوق است یا غیر مخلوق و حتی گاهی یکدیگر را بر سر این موضوع، تکفیر می‌کرده‌اند!

با توجه به تعریفی که برای صفات ذاتیه و صفات فعلیه شد به آسانی می‌توان دریافت که سخن گفتن از صفات فعل است که باید برای انتزاع آن، مخاطبی را در نظر گرفت که مقصود گوینده را به وسیله شنیدن صورت یا دیدن مکتوب یا یافتن مفهومی در ذهن خودش و یا به صورت دیگری دریابد و در حقیقت، این مفهوم از رابطه بین خدا

که می خواهد حقیقتی را بر کسی مکشوف سازد با مخاطبی که آن حقیقت را درک می کند انتزاع می شود. مگر اینکه برای تکلم، معنای دیگری منظور گردد و مثلاً به قدرت بر سخن گفتن یا علم به مفاد سخن، بازگردانده شود که در این صورت، بازگشت به صفات ذاتیه می کند چنانکه نظیر آن در مورد بعضی دیگر از صفات فعلیه گفته شد.

و اما قرآن، به معنای خطوط یا الفاظ یا مفاهیم موجود در اذهان یا حقیقت نورانی و مجرد آن، از مخلوقات است. مگر اینکه کسی علم ذاتی الهی را به عنوان حقیقت قرآن تلقی کند که در این صورت، بازگشت آن به صفت ذاتی علم خواهد بود. ولی اینگونه تأویلات در مورد کلام

۱. ک: سوره هود: آیه ۷، سوره ملک: آیه ۲، سوره کهف: آیه ۷، سوره ذاریات: آیه ۵۶، سوره هود: آیه ۱۰۸ و ۱۱۹، سوره جاثیه: آیه ۲۳، سوره آل عمران: آیه ۱۵، سوره توبه: آیه ۷۲.
(صفحه ۹۳)

الهی و قرآن کریم و مانند آنها، خارج از عرف محاوره است و باید از آنها اجتناب کرد.

صدق

سخنان الهی اگر به صورت امر و نهی و انشاء باشد وظایف عملی بندگان را تعیین می کند و جای اتّصاف به صدق و کذب را ندارد. اما اگر به صورت اخبار از حقایق موجود یا حوادث گذشته و آینده باشد متّصف به صدق می گردد چنانکه قرآن کریم می فرماید: «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا» ۱ و هیچکس هیچ گونه عذری برای عدم قبول آنها نخواهد داشت.

این صفت، اساس اعتبار نوع دیگری از استدلال (استدلال نقلی و تعبّدی) برای اثبات مسائل فرعی جهان بینی و بسیاری از مسائل ایدئولوژی را تشکیل می‌دهد. از جمله دلایل عقلی که برای اثبات این صفت می‌توان اقامه کرد اینست که سخن گفتن خدا از شئون ربوبیت الهی و تدبیر جهان و انسان، و براساس علم و حکمت، و به منظور هدایت مخلوقات و فراهم کردن وسیله شناختهای صحیح برای مخاطبین است و اگر امکان مخالفت با واقع داشته باشد اعتمادی بر آنها نخواهد بود و موجب نقض غرض شده خلاف حکمت الهی خواهد بود.

۱.سوره نساء، آیه ۸۷.

(صفحه ۹۴)

۲ بررسی علل انحراف

مقدمه

(صفحه ۹۷)

در نخستین درس، اشاره شد که جهان بینی‌ها را می‌توان به دو دسته کلی (جهان بینی الهی و جهان بینی مادی) تقسیم کرد و مهمترین اختلاف میان آنها مسأله وجود آفریدگار دانا و تواناست که جهان بینی الهی به عنوان یک اصل اساسی، بر آن پای می‌فشرد و جهان بینی مادی، آن را انکار می‌کند. در درسهای قبلی در حدودی که متناسب با این کتاب بود به اثبات وجود خدا و بیان مهمترین صفات سلبيه و ثبوتیه و ذاتیه و فعلیه الهی پرداختیم و اینک برای مضاعف شدن اعتقاد به این اصل اساسی، به نقد کوتاهی از جهان بینی مادی می‌پردازیم تا علاوه بر تثبیت موضع جهان بینی الهی، سستی و بی‌پایگی جهان بینی مادی نیز مستقیماً روشن گردد.

برای این منظور، نخست به علل و عوامل انحراف از بینش الهی و گرایش به الحاد، اشاره‌ای می‌کنیم و سپس مهمترین نقاط ضعف جهان بینی مادی را توضیح می‌دهیم.

علل انحراف

الحاد و مادّیگری، سابقه‌ای طولانی در تاریخ بشر دارد و علیرغم اینکه همواره در جوامع بشری تا آنجا که شواهد تاریخی و دیرینه‌شناسی نشان می‌دهد اعتقاد به آفریدگار، وجود داشته است از زمانهای قدیم، افراد یا گروه‌های ملحد و منکر خدا هم یافت می‌شده‌اند. ولی رواج بی‌دینی از قرن هجدهم میلادی در اروپا آغاز شد و اندک اندک به سایر مناطق جهان،

(صفحه ۹۸)

سرایت کرد.

این پدیده هر چند به صورت عکس‌العملی در برابر دستگاه کلیسا و بر ضدّ مسیحیت، شروع شد اما موج آن، سایر ادیان و مذاهب را نیز در بر گرفت و گرایش به بی‌دینی همراه با صنعت و هنر و تکنولوژی مغرب زمین به دیگر سرزمینها صادر گردید و در قرن اخیر، توأم با اندیشه‌های اجتماعی اقتصادی مارکسیسم در بسیاری از کشورها شیوع یافت و بزرگترین آفت را برای انسانیت پدید آورد.

علل و عواملی که موجب پیدایش یا رشد گسترش این پدیده انحرافی شده فراوان است و بررسی همه آنها نیاز به کتاب مستقلی دارد ۱ ولی به طور کلی می‌توان از سه دسته علل و عوامل، یاد کرد:

اعل روانی

یعنی انگیزه‌هایی که ممکن است برای بی‌دینی و گرایش به الحاد، در شخص وجود داشته باشد هر چند خودش از تأثیر آنها آگاه نباشد و مهمترین آنها راحت طلبی و میل

به بی بند و باری و نداشتن مسئولیت است. یعنی از یک سوی، زحمت تحقیق و پژوهش به خصوص درباره اموری که لذت مادی و محسوسی ندارد مانع از این می شود که افراد تنبل و راحت طلب و دون همت، درصدد تحقیق برآیند، و از سوی دیگر، میل به آزادی حیوانی و بی بند و باری و نداشتن مسئولیت و محدودیت، آنان را از گرایش به جهان بینی الهی، باز می دارد. زیرا پذیرفتن بینش الهی و اعتقاد به آفریدگار حکیم، ریشه یک سلسله اعتقادات دیگر را تشکیل می دهد که لازمه آنها مسئولیت انسان در همه رفتارهای اختیاری است، و چنین مسئولیتی اقتضاء دارد که در بسیاری از موارد، از خواسته های خودش چشم پوشی کند و محدودیتهایی را بپذیرد، و پذیرفتن این محدودیتها با میل به بی بند و باری، سازگار نیست. از این روی، این میل حیوانی، هر چند به صورت ناخودآگاه، موجب می شود که ریشه این مسئولیتها را بزند و اساساً وجود خدای متعال را انکار کند.

عوامل روانی دیگری نیز در گرایش به بی دینی مؤثر است که به دنبال سایر عوامل ظاهر می گردد.

۱. بخشی از این علل و عوامل از مرحوم استاد مطهری در کتاب «علل گرایش مادیگری» مورد بررسی قرار داده اند.
(صفحه ۹۹)

۲. علل اجتماعی

یعنی اوضاع و احوال اجتماعی نامطلوبی که در پاره ای از جوامع، پدید می آید و متصدیان امور دینی، نقشی در پیدایش یا گسترش آنها دارند. در چنین شرایطی بسیاری از مردم که از نظر تفکر عقلانی، ضعیف هستند و نمی توانند مسائل را به درستی تجزیه و تحلیل کنند و علل واقعی رویدادها را تشخیص دهند این نابسامانیها را به دلیل دخالت

دینداران در وقوع آنها، به حساب مکتب و دین می گذارند و چنین می پندارند که اعتقادات دینی، موجب پیدایش اینگونه اوضاع و احوال نامطلوب شده است و از این روی، از دین و مذاهب بیزار می شوند.

نمونه‌های بارز این دسته از علل و عوامل را می توان در اوضاع اجتماعی اروپا در عهد رنسانس، ملاحظه کرد که رفتارهای ناشایست کلیسائیان در زمینه‌های مذهبی و حقوقی و سیاسی، عامل مهمی برای بیزاری مردم از مسیحیت و به طور کلی از دین و دینداری گردید.

توجه به تأثیر این دسته از عوامل، برای همه دست اندرکاران امور دینی، ضرورت دارد تا حساسیت موقعیت و اهمیت مسئولیت خودشان را درک کنند و بدانند که لغزشهای آنان می تواند موجب گمراهی و بدبختی جامعه‌ای شود.

۳ علل فکری

یعنی اوهام و شبهاتی که به ذهن شخص می آید یا از دیگران می شنود و در اثر ضعف نیروی تفکر و استدلال، قدرت بر دفع آنها را ندارد و کمابیش تحت تأثیر آنها قرار می گیرد و دست کم، موجب تشویش و اضطراب ذهن، و مانع از حصول اطمینان و یقین می گردد.

این دسته از عوامل نیز به نوبه خود، قابل تقسیم به دسته‌های فرعی است مانند شبهات مبنی بر حس گرایی، شبهات ناشی از عقاید خرافی، شبهات ناشی از تبیینهای نادرست و استدلالهای ضعیف، شبهات مربوط به حوادث و رویدادهای ناگواری که پنداشته می شود خلاف حکمت و عدل الهی است، شبهات ناشی از فرضیه‌های علمی که مخالف با عقاید دینی، تلقی می شود و شبهاتی که مربوط به پاره‌ای از احکام و مقررات دینی به خصوص در زمینه مسائل حقوقی و سیاسی است.

و گاهی دو یا چند عامل، مجموعاً موجب شک و تردید، یا انکار و الحاد می شود

چنانکه گاهی ناهنجاریهای گوناگون روانی، زمینه را برای دامن زدن به شبهات و اوهام، فراهم می‌کند (صفحه ۱۰۰)

و بیماری روانی «وسواس فکری» را پدید می‌آورد و در نتیجه، شخص بیمار، به هیچ دلیل و برهانی قانع نمی‌شود چنانکه شخص مبتلی به وسواس در عمل، به صحت‌کاری که انجام می‌دهد مطمئن نمی‌گردد و مثلاً دهها بار دستش را در آب فرو می‌برد و باز هم اطمینان به طهارت آن پیدا نمی‌کند با اینکه چه بسا از اول، طاهر بوده و نیازی به تطهیر نداشته است!

مبارزه با عوامل انحراف

با توجه به تنوع و گونه‌گونی علل و عوامل انحراف، روشن می‌شود که مبارزه و برخورد با هر یک از آنها شیوه خاص و محل و شرایط ویژه‌ای را می‌طلبد. مثلاً علل روانی و اخلاقی را باید به وسیله تربیت صحیح و توجه دادن به ضررهایی که بر آنها مترتب می‌شود علاج کرد چنانکه در درس دوم و سوم، ضرورت پی‌جویی دین و ضرر بی‌تفاوتی نسبت به آن را بیان کردیم. همچنین برای جلوگیری از تأثیر سوء عوامل اجتماعی علاوه بر جلوگیری عملی از بروز چنین عواملی می‌بایست فرق بین نادرستی دین با نادرستی رفتار دینداران را روشن ساخت. ولی بهر حال، توجه به تأثیر عوامل روانی و اجتماعی، دست کم این فایده را دارد که شخص، کمتر به صورت ناخودآگاه، تحت تأثیر آنها واقع شود. نیز برای جلوگیری از تأثیرات سوء عوامل فکری باید شیوه‌های متناسبی را اتخاذ کرد و از جمله، عقاید خرافی را از عقاید صحیح، تفکیک کرد، و از بکار گرفتن استدلال‌ات ضعیف و غیرمنطقی برای اثبات عقاید دینی، اجتناب ورزید و نیز باید روشن کرد که ضعف دلیل، نشانه نادرستی مدعا نیست و...

بدیهی است بررسی همه علل و عوامل انحراف، و بیان روش مناسب برای مبارزه با هر یک از آنها مناسب این مبحث نیست. از این روی، تنها به ذکر پاره‌ای از علل فکری گرایش به الحاد و پاسخ به شبهات مربوط به آنها بسنده خواهیم کرد. (صفحه ۱۰۱)

۱۳ حل چند شبهه

شبهه ۱ اعتقاد به موجود نامحسوس

(صفحه ۱۰۵)

یکی از شبهات ساده در زمینه خداشناسی اینست که چگونه می‌توان به وجود موجودی معتقد شد که قابل درک حسی نیست؟

این شبهه، در ذهن افراد ساده اندیش به صورت «استبعاد» پدید می‌آید ولی اندیشمندی نیز پیدا شده‌اند که اساس تفکر خود را بر «اصالت حس» قرار داده‌اند و موجود نامحسوس را انکار کرده‌اند یا دست کم، آن را قابل شناخت یقینی ندانسته‌اند. پاسخ این شبهه آنست که ادراکات حسی، در اثر ارتباط اندامهای بدن با اجسام و جسمانیات، حاصل می‌شود و هر کدام از حواس ما نوعی از پدیده‌های مادی و متناسب با خودش را در شرایط معینی درک می‌کند و همان گونه که نمی‌توان توقع داشت که چشم، صداها را درک کند یا گوش، رنگها را ببیند نباید انتظار داشت که مجموع حواس ما هم همه موجودات را درک کند.

زیرا اولاً در میان موجودات مادی هم چیزهایی وجود دارد که قابل درک حسی نیست چنانکه حواس ما از درک انوار ماوراء بنفش و مادون قرمز و امواج الکترومغناطیک و ... عاجز است.

ثانیاً ما بسیاری از حقایق را از غیر راه حواس ظاهری، درک می‌کنیم و اعتقاد یقینی به وجود آنها پیدا می‌کنیم با اینکه قابل درک حسی نیستند. مثلاً از حالت ترس و محبت،

یا اراده و تصمیم خودمان آگاه هستیم و اعتقاد یقینی به وجود آنها داریم در صورتی که این پدیده های (صفحه ۱۰۶)

روانی همانند خود روح، قابل درک حسی نیستند و اساساً خود «ادراک» امری غیرمادی و نامحسوس است. پس درک نشدن چیزی به وسیله اندامهای حسی، نه تنها دلیلی بر عدم وجود آن نیست بلکه حتی نباید موجب استبعاد هم بشود.

شبهه ۲ نقش ترس و جهل در اعتقاد به خدا

شبهه دیگری که از سوی بعضی از جامعه شناسان، مطرح شده اینست که اعتقاد به وجود خدا در اثر ترس از خطرها به ویژه خطرهای ناشی از زلزله و صاعقه و مانند آنها پدید آمده است و در واقع، بشر برای آرامش روانی خودش (العیاذ باللّٰه) یک موجود خیالی را بنام «خدا» ساخته و به پرستش آن پرداخته است و به همین جهت، هر قدر علل طبیعی پدیده‌ها و راه ایمنی از خطرها بیشتر شناخته شود اعتقاد به وجود خدا ضعیفتر می‌گردد.

مارکسیستها این شبهه را با آب و تاب زیاد، در کتابهای خودشان به عنوان یکی از دستاوردهای «علم جامعه شناسی» مطرح می‌کنند و آن را وسیله‌ای برای فریفتن ناآگاهان، قرار می‌دهند. در پاسخ باید گفت:

اولاً مبنای این شبهه، فرضیه‌ای است که بعضی از جامعه شناسان، طرح کرده‌اند و هیچ دلیل علمی بر صحت آن، وجود ندارد.

ثانیاً در همین عصر، بسیاری از اندیشمندان بزرگ که بیش از دیگران، از علل پدیده‌ها آگاه بوده و هستند اعتقاد جزمی و یقینی به وجود خدای حکیم داشته و دارند ۱. پس

چنان نیست که اعتقاد به وجود خدا، ناشی از ترس و جهل باشد.
ثالثاً اگر ترس از پاره‌ای رویدادها یا نشناختن علل طبیعی پاره‌ای از پدیده‌ها موجب توجه به خدا گردد بدین معنی نخواهد بود که خدا، زاییده ترس و جهل انسان است.
چنانکه بسیاری

۱. مانند انیشتاین و کرسی موریس و الکسیس کارل و دانشمندان برجسته دیگری که مقالاتی پیرامون جود خدا نوشته‌اند و بخشی از آنها در کتاب «اثبات وجود خدا» گردآوری شده است.
(صفحه ۱۰۷)

از انگیزه‌های روانی مانند لذت طلبی و شهرت طلبی و ... موجب تلاشهای علمی و فنی و فلسفی می‌شود ولی زیانی به اعتبار آنها نمی‌زند.
رابعاً اگر کسانی خدا را به عنوان پدیدآورنده پدیده‌های مجهول العله شناخته‌اند و حتی اگر با کشف علل طبیعی آنها از ایمانشان کاسته شده است باید آن را دلیل ضعف بینش و ایمان آنان دانست نه دلیل بی‌اعتباری اعتقاد به خدا، زیرا حقیقت اینست که علیت خدای متعال نسبت به پدیده‌های جهان از سنخ تأثیر علت‌های طبیعی و در عرض آنها نیست بلکه علیتی است فراگیر و در طول تأثر همه علت‌های مادی و غیرمادی ۱ و شناختن و نشناختن علل طبیعی، تأثیری در اثبات و نفی آن ندارد.

شبهه ۳ آیا اصل علیت، یک اصل کلی است

شبهه دیگری که بعضی از اندیشمندان غربی، مطرح کرده‌اند اینست که اگر اصل علیت، دارای کلیت باشد باید برای خدا هم علتی در نظر گرفت در صورتی که فرض اینست که او علت نخستین می‌باشد و علتی ندارد. پس پذیرفتن خدای بی‌علت، نقض قانون علیت و دلیل بر عدم کلیت آن است، و اگر کلیت آن را نپذیریم نمی‌توانیم برای

اثبات واجب الوجود، از این اصل، استفاده کنیم. زیرا ممکن است کسی بگوید که اصل ماده یا انرژی، خودبخود و بدون علت به وجود آمده و تحولات آن به پیدایش سایر پدیده‌ها انجامیده است.

این شبهه همان گونه که در درس هفتم اشاره شد در اثر تفسیر نادرست برای اصل علیت، پدید آمده است. یعنی چنین پنداشته‌اند که مفاد اصل مزبور اینست که «هر چیزی احتیاج به علت دارد» در صورتی که تعبیر صحیح آن اینست که «هر ممکن الوجود یا هر موجود وابسته و نیازمندی احتیاج به علت دارد» و این قاعده‌ای است کلی و ضروری و استثناء ناپذیر. اما فرض اینکه اصل ماده یا انرژی بدون علت، پدید آمده و تحولات آن، موجب پیدایش پدیده‌های جهان شده است اشکالات زیادی دارد که در درس‌های آینده به بیان آنها خواهیم پرداخت.

۱. در درس‌های آینده توضیح بیشتری در این باره خواهد آمد.

(صفحه ۱۰۸)

شبهه ۴ دستاوردهای علوم تجربی

یکی دیگر از شبهات اینست که اعتقاد به وجود آفریدگار برای جهان و انسان، با پاره‌ای از دستاوردهای علوم جدید، سازگار نیست. مثلاً در شیمی، ثابت شده که مقدار ماده و انرژی، همواره ثابت است و بنابراین، هیچ پدیده‌ای از نیستی به وجود نمی‌آید و هیچ موجودی هم به کلی نابود نمی‌گردد، در صورتی که خداپرستان معتقدند که خدا آفریدگان را از نیستی به هستی آورده است.

همچنین در زیست‌شناسی، ثابت شده که موجودات زنده، از موجودات بی‌جان پدید آمده‌اند و تدریجاً تطوّر و تکامل یافته‌اند تا به پیدایش انسان انجامیده است در صورتی که خداپرستان معتقدند که خدا هر یک از آنها را جداگانه آفریده است.

در پاسخ باید گفت:

اولاً قانون بقاء ماده و انرژی به عنوان یک قانون علمی و تجربی، تنها در مورد پدیده‌های قابل تجزیه، معتبر است و نمی‌توان براساس آن، این مسأله فلسفی را حل کرد که آیا ماده و انرژی، ازلی و ابدی است یا نه؟

ثانیاً همیشگی بودن و ثابت بودن مقدار مجموع ماده و انرژی، به معنای بی‌نیازی از آفریننده نیست بلکه هر قدر عمر جهان، طولانی‌تر باشد نیاز بیشتری به آفریدگار خواهد داشت زیرا ملاک احتیاج معلول به علت، امکان و وابستگی ذاتی آن است نه حدوث و محدودیت زمانی آن.

به دیگر سخن: ماده و انرژی علت مادی جهان را تشکیل می‌دهند نه علت فاعلی آن را، و خودشان نیز محتاج به علت فاعلی هستند.

ثالثاً ثابت بودن مقدار ماده و انرژی، مستلزم نفی پیدایش پدیده‌های جدید و افزایش و کاهش آنها نیست و پدیده‌هایی از قبیل روح و حیات و شعور و اراده و ... از قبیل ماده و انرژی نیستند تا افزایش و کاهش آنها منافاتی با قانون بقاء ماده و انرژی داشته باشد. رابعاً فرضیه تکامل علاوه بر اینکه هنوز هم از اعتبار علمی کافی، برخوردار نشده و از طرف بسیاری از دانشمندان بزرگ، مردود شناخته شده است منافاتی با اعتقاد به خدا ندارد و حداکثر، نوعی علیت اعدادی را میان موجودات زنده، اثبات می‌کند نه اینکه رابطه آنها را با

(صفحه ۱۰۹)

خدای هستی بخش، نفی نماید و شاهد آن اینست که بسیاری از طرفداران همین فرضیه، معتقد به خدای آفریدگار برای جهان و انسان بوده و هستند.

۱۴ جهان بینی مادی و نقد آن

اصول جهان بینی مادی

(صفحه ۱۱۳)

برای جهان بینی مادی می توان اصولی را بدین شرح در نظر گرفت:
نخست آنکه هستی، مساوی با ماده ۱ و مادیات است و چیزی را می توان موجود دانست که یا ماده و دارای حجم و امتدادات سه گانه (طول و عرض و ضخامت) باشد، یا از خواص ماده به شمار آید و به تبع خود ماده، دارای کمیت و قابل انقسام باشد. براساس همین اصل، وجود خدا به عنوان یک موجود غیرمادی و فوق طبیعی، انکار می گردد. دوم آنکه ماده، ازلی و ابدی و ناآفریدنی است و احتیاج به هیچ علتی ندارد، و طبق اصطلاح فلسفی ما «واجب الوجود» است.

سوم آنکه برای جهان، هدف و علت غایی نمی توان قائل شد زیرا فاعل با شعور و اراده ای ندارد که بتوان هدفی را به او نسبت داد.

چهارم آنکه پدیده های جهان (نه اصل ماده) در اثر انتقال ذرات ماده و تأثیر آنها بر یکدیگر، پدید می آیند و از این روی می توان پدیده های قبلی را نوعی شرط و علت اعدادی برای پدیده های بعدی دانست و حداکثر می توان نوعی فاعلیت طبیعی را در میان مادیات پذیرفت و مثلاً درخت را فاعل طبیعی برای میوه به حساب آورد یا پدیده های فیزیکی و شیمیایی را به

۱. برای آشنایی با مفهوم و تعریف ماده رجوع کنید به: پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، جهان بینی مادی ص ۲۹۲ ۲۹۷، و آموزش فلسفه، جلد دوم، درس چهل و یکم.

(صفحه ۱۱۴)

عاملهای آنها نسبت داد ولی هیچ پدیده ای احتیاج به فاعل الهی و هستی بخش ندارد. اصل پنجمی را نیز می توان بر اصول یاد شده افزود که مربوط به شناخت شناسی است و از یک نظر، تقدّم بر سایر اصول دارد و آن اینست: تنها شناختی اعتبار دارد که برخاسته

از تجربه حسّی باشد، و چون تجارب حسّی، تنها وجود مادّه و مادیات را اثبات می‌کند و وجود هیچ چیز دیگری قابل قبول نخواهد بود. اما نادرستی این اصل، در درس سابق آشکار شد ۱ و دیگر احتیاج به نقد مجرد ندارد، از این روی به بررسی سایر اصول می‌پردازیم:

بررسی اصل ۱

این اصل که اساسی‌ترین اصل در جهان بینی مادّی به شمار می‌رود چیزی جز ادّعای گزاف و بی‌دلیل نیست و هیچگونه برهانی بر نفی ماوراء طبیعت نمی‌توان اقامه کرد مخصوصاً بر اساس معرفت‌شناسی ماتریالیستی که بر اصالت حسّ و تجربه، استوار است. زیرا روشن است که هیچ تجربه حسّی نمی‌توان در ماوراء قلمرو خودش که مادّه و مادیات می‌باشد سخنی بگوید و چیزی را اثبات یا نفی کند، و حداکثر چیزی که بر اساس منطق حسّ‌گرایی می‌توان اظهار داشت اینست که بر طبق آن نمی‌توان وجود ماوراء طبیعت را اثبات کرد، پس دست کم باید احتمال وجود آن را پذیرند و قبلاً اشاره کردیم که انسان، بسیاری از امور غیرمادّی را که دارای ویژگیهای مادّه و خواص مادّه نیستند و از جمله خود روح را با علم حضوری، درک می‌کند، و نیز براهین عقلی زیادی بر وجود امور مجرد، اقامه شده که در کتب فلسفی، مضبوط است ۲ و از بهترین شواهد بر وجود روح مجرد، رؤیاهای صادقانه و بسیاری از کارهای مرتاضان و نیز معجزات و کرامات انبیاء و اولیاء خدا (علیهم الصلوٰة و السلام) است ۳. به هر حال، براهینی که بر وجود خدای متعال و جسمانی نبودن او اقامه شده ۴ برای ابطال این اصل، کفایت می‌کند.

۱. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: ایدئولوژی تطبیقی، درس هشتم تا شانزدهم، و آموزش فلسفه، درس سیزدهم تا هیجدهم.

۲. برای نمونه، رجوع کنید به: آموزش فلسفه، جلد دوم، درس چهل و چهارم و چهل و نهم.

۳. ک: نقدی فشرده بر اصول مارکسیسم، درس دوم.

۴. ک: درس هفتم و هشتم از همین کتاب، درس شصت و دوم و شصت سوم از آموزش فلسفه.
(صفحه ۱۱۵)

بررسی اصل ۲

در این اصل بر ازلی و ابدی بودن ماده، تأکید و سپس نتیجه گیری شده که ماده، ناآفریدنی است.

ولی اولاً ازلی و ابدی بودن ماده، براساس دلایل علمی و تجربی، قابل اثبات نیست، زیرا بُرد تجربه، محدود است و هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند بی نهایت بودن جهان را از نظر زمان یا مکان، اثبات کند.

و ثانیاً فرض ازلی بودن ماده، مستلزم بی نیازی آن از آفریننده نیست چنانکه فرض یک حرکت مکانیکی ازلی، مستلزم فرض نیروی محرک ازلی است نه بی نیازی آن از نیروی محرک.

افزون بر این، ناآفریدنی بودن ماده به معنای واجب الوجود بودن آن است و در درس هشتم اثبات کردیم که محال است ماده، واجب الوجود باشد.

بررسی اصل ۳

اصل سوم، انکار هدفمندی جهان است که نتیجه طبیعی انکار آفریدگار می‌باشد و طبعاً با اثبات وجود خدای حکیم، این اصل هم ابطال می‌شود. علاوه بر این، جای این سؤال هست که چگونه هر انسان عاقلی با مشاهده نظام شگفت آن چیز جهان و هماهنگی

پدیده‌های آن و فواید و مصالح بیشماری که بر آنها مترتب می‌شود، پی به هدفمندی جهان نمی‌برد؟!!

بررسی اصل ۴

چهارمین اصل جهان بینی مادّی، منحصر دانستن علیت در روابط مادّی پدیده هاست که اشکالات زیادی بر آن، وارد می‌شود و مهمترین آنها از این قرار است:

نخست: آنکه طبق این اصل نباید هیچ گاه موجود جدیدی در جهان به وجود بیاید در صورتی که ما همواره شاهد پیدایش موجودات نوینی به خصوص در عالم حیوانات و انسان هستیم که مهمترین آنها حیات و شعور و عواطف و احساسات و فکر و ابتکار و اراده است.

(صفحه ۱۱۶)

ماتریالیستها می‌گویند: این پدیده‌ها هم چیزی جز خواصّ مادّه نیستند!

در جواب می‌گوییم: اولاً ویژگی تفکیک ناپذیر مادّه و مادیات، امتداد و قسمت پذیری است و این ویژگی در پدیده‌های یاد شده، یافت نمی‌شود.

ثانیاً این پدیده‌ها را که بنام «خواصّ مادّه» می‌نامید شک در مادّه بی جان، موجود نبوده است، و به دیگر سخن: زمانی مادّه، فاقد این خواصّ بوده و بعد، واجد آنها شده است، پس پدید آمدن این موجوداتی که به نام خواصّ مادّه نامیده می‌شود نیاز به پدیدآورنده‌ای دارد که آنها را در مادّه به وجود آورد، و این همان علت ایجادی و هستی بخش است.

یکی دیگر از اشکالات مهم این قول آنست که براساس آن باید همه پدیده‌های جهان، جبری باشد زیرا در تأثیر و تأثرات مادّه، جایی برای اختیار و انتخاب، وجود ندارد و انکار اختیار، علاوه بر اینکه خلاف بداهت و وجدان است مستلزم انکار هر گونه مسئولیت و هر گونه ارزش اخلاقی و معنوی است و ناگفته پیداست که انکار

مسئولیت و ارزشها چه پیامدهایی را برای زندگی انسانی خواهد داشت. و سرانجام، با توجه به اینکه ماده نمی‌تواند واجب الوجود باشد چنانکه قبلاً به اثبات رسید باید علتی را برای وجود آن در نظر گرفت، و چنین علتی از قبیل علل طبیعی و اعدادی نخواهد بود زیرا این چونه ارتباطات و همبستگیها تنها در میان مادیات با یکدیگر تصور می‌شود اما کل ماده نمی‌تواند چنین رابطه‌ای را با علت خودش داشته باشد. پس علتی که ماده را به وجود آورده است علتی ایجادی و ماوراء مادی می‌باشد.

۱۵ ماتریالیسم دیالکتیک و نقد آن

ماتریالیسم مکانیکی و دیالکتیکی

(صفحه ۱۱۹)

ماتریالیسم، شاخه‌های مختلفی دارد که هر کدام، پیدایش جهان و پدیده‌های آن را به شکل خاصی بیان می‌کنند. در آغاز عصر جدید، ماتریالیستها با استفاده از مفاهیم فیزیک نیوتنی، پیدایش پدیده‌های جهان را براساس حرکت مکانیکی، توجیه می‌کردند و هر حرکتی را معلول نیروی محرکه خاصی می‌دانستند که از خارج، وارد جسم متحرک می‌شود، به دیگر سخن: جهان را همانند ماشین بزرگی تصور می‌کردند که نیروی محرک از جزیی به جزء دیگر، منتقل می‌شود و در نتیجه، کل این ماشین عظیم به حرکت در می‌آید.

این فرضیه که بنام «ماتریالیسم مکانیکی» نامیده شد نقطه ضعفهایی داشت که مورد انتقاد مخالفین، قرار می‌گرفت. از جمله آنکه: اگر هر حرکتی معلول نیروی خارجی باشد باید برای حرکت ماده اولیه جهان، نیز نیرویی را در نظر گرفت که از خارج، وارد آن شده باشد، و لازمه آن، پذیرفتن موجودی ماوراء مادی است که دست کم، منشأ نخستین حرکت در عالم ماده شده باشد.

دیگر آنکه: تنها حرکات وضعی و انتقالی را می‌توان با نیروی مکانیکی توجیه کرد در

صورتی که همه پدیده‌های جهان را نمی‌توان منحصر به تغییرات مکانی دانست و ناچار باید علت و عامل دیگری را برای پیدایش سایر پدیده‌ها پذیرفت.

ناتوانی ماتریالیسم مکانیکی از پاسخ دادن به این اعتراضات، موجب شد که ماتریالیست‌ها در صدد یافتن عامل دیگری برای دگرگونی‌های جهان برآیند و دست کم، بعضی از حرکات را به (صفحه ۱۲۰)

دینامیکی تفسیر کنند و نوعی خودجُنبی برای ماده در نظر بگیرند.

از جمله، بنیانگذاران مکتب ماتریالیسم دیالکتیک (مارکس و انگلس) با استفاده از مفاهیم فلسفی هگل، عامل حرکت را تضاد درونی پدیده‌های مادی، قلمداد کردند و علاوه بر پذیرفتن اصول: جاودانی و ناآفریدنی بودن ماده، و حرکت همگانی، و تأثیر متقابل پدیده‌ها بر یکدیگر؛ سه اصل موضوع را برای تبیین فرضیه خودشان مطرح کردند:

۱- اصل تضاد داخلی.

۲- اصل جهش یا تبدیل تغییرات کمی به تغییرات کیفی.

۳- اصل نفی نفی یا قانون تکاپوی طبیعت

در اینجا توضیح مختصری پیرامون هر یک از اصول یاد شده می‌دهیم و سپس به نقد آنها می‌پردازیم ۱:

اصل تضاد و نقد آن

ماتریالیسم دیالکتیک بر آنست که هر پدیده‌ای مرکب از دو ضد (تز و آنتی تز) است و تضاد آنها موجب حرکت و دگرگونی پدیده می‌شود تا اینکه «آنتی تز» غالب می‌گردد و پدیده جدیدی که «سنتز» آنهاست به وجود می‌آید. مثلاً تخم مرغ، دارای نطفه‌ای است که تدریجاً رشد می‌کند و مواد غذایی را در خودش هضم می‌کند و

سپس جوجه که سنتز آنهاست به وجود می‌آید.

الکتریسته مثبت و منفی، نمونه‌ای از تضاد در پدیده‌های فیزیکی است چنانکه جمع و تفریق، تضادی در ریاضیات ابتدایی، و مشتق و انتگرال، تضادی در ریاضیات عالی به شمار می‌رود.

این جریان در پدیده‌های اجتماعی و تاریخی هم وجود دارد و از جمله در جامعه سرمایه داری، طبقه کارگر که آنتی تز طبقه سرمایه دار است رشد می‌کند و تدریجاً بر آن غالب می‌شود و سنتز آنها که جامعه سوسیالیستی و کمونیستی است تحقق می‌یابد.

۱. برای اطلاع بیشتر به کتاب پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، مقالات حرکت و دیالکتیک و جهان بینی مادّی، مراجعه کنید.

(صفحه ۱۲۱)

*نقد

نخست باید توجه داشت که قرار گرفتن دو موجود مادّی در کنار یکدیگر به گونه‌ای که یکی از آنها دیگری را تضعیف کند و حتی به نابودی آن، منتهی شود مورد انکار هیچ کسی نیست چنانکه در آب و آتش، ملاحظه می‌شود ولی اولاً این جریان، کلیت ندارد و نمی‌توان آن را به عنوان قانونی جهان شمول پذیرفت زیرا صدها و هزارها مثال برخلاف آن می‌توان یافت و ثانیاً وجود چنین تضادی در میان برخی از پدیده‌های مادّی، ربطی به تضاد و تناقضی که در منطق کلاسیک و فلسفه متافیزیک، محال شمرده شده ندارد زیرا آنچه محال دانسته شده اجتماع ضدّین و نقیضین در «موضوع واحد» است و در مثالهای یاد شده موضوع واحدی وجود ندارد. بگذریم از مثالهای مضحکی که مارکسیستها برای اجتماع ضدّین آورده‌اند مانند اجتماع جمع و تفریق یا مشتق و انتگرال و ... و یا غیگوئیهای کاذبی که درباره تشکیل حکومت کارگری در کشورهای سرمایه داری کرده‌اند و ثالثاً اگر هر پدیده‌ای مرکب از دو ضدّ باشد باید

برای هر یک از تز و آنتی تز هم ترکیب دیگری در نظر گرفت زیرا هر یک از آنها پدیده‌ای هستند و طبق اصل مزبور می‌بایست مرکب از دو ضد باشند و در نتیجه باید هر پدیده محدودی مرکب از بی نهایت تضاد باشد!

و اما اینکه تضاد درونی را به عنوان عامل حرکت، معرفی کرده‌اند و خواسته‌اند بدینوسیله نقطه ضعف ماتریالیسم مکانیکی را جبران کنند کمترین اشکالش اینست که هیچ دلیل علمی بر چنین فرضیه‌ای وجود ندارد. علاوه بر اینکه وجود حرکت‌های مکانیکی که در اثر نیروی خارجی به وجود می‌آید به هیچ وجه قابل انکار نیست مگر اینکه حرکت توپ فوتبال را هم در اثر تضاد درونی توپ بدانند و نه در اثر برخورد پای فوتبالیست به آن!!

اصل جهش و نقد آن

با توجه به اینکه همه دگرگونیهای جهان، تدریجی و در خط واحدی نیست و در بسیاری از موارد، پدیده جدیدی به وجود می‌آید که شبیه پدیده پیشین نیست و نمی‌توان آن را دنباله حرکت و دگرگونی سابق، تلقی کرد مارکسیستها به اصل دیگری به نام «جهش» یا «گذار از تغییرات کمی به تغییرات کیفی» تمسک و چنین وانمود کرده‌اند که تغییرات کمی هنگامی که

(صفحه ۱۲۲)

به نقطه خاصی رسید موجب پیدایش تغییر کیفی و نوعی می‌شود چنانکه بالا رفتن درجه حرارت آب به حد معینی که برسد آب تبدیل به بخار می‌شود و هر فلزی نقطه ذوب خاصی دارد و هنگامی که در درجه حرارتش به آن نقطه برسد تبدیل به مایع می‌گردد. در جامعه هم هنگامی که اختلافات، شدت یابد و به حد معینی برسد انقلاب، رخ می‌دهد.

*نقد

اولاً در هیچ موردی کمیت، تبدیل به کیفیت نمی‌شود و حداکثر اینست که پیدایش پدیده خاصی مشروط به وجود کمیت معینی باشد مثلاً درجه حرارت آب، تبدیل به بخار نمی‌شود بلکه تبدیل شدن آب به بخار، مشروط به وجود مقدار معینی از حرارت است.

ثانیاً ضرورتی ندارد که این کمیت لازم، در اثر افزایش تدریجی کمیت‌های سابق، حاصل شود بلکه ممکن است در اثر کاهش کمیت پیشین، تحقق یابد چنانکه تبدیل شدن بخار به آب، مشروط به کاهش حرارت است.

ثالثاً تغییرات کیفی همیشه به صورت دفعی و ناگهانی نیست بلکه در بسیاری از موارد به صورت تدریجی حاصل می‌شود چنانکه ذوب شدن موم و شیشه، تدریجی است.

بنابراین، آنچه را می‌توان پذیرفت لزوم کمیت خاصی برای تحقق برخی از پدیده‌های طبیعی است، نه تبدیل کمیت به کیفیت، و نه لزوم افزایش تدریجی کمیت، و نه کلیت چنین شرطی برای همه تغییرات کیفی و نوعی. پس قانون جهان شمولی به نام جهش یا گذار از تغییرات کمی به تغییرات کیفی، وجود ندارد.

اصل نفی نفی و نقد آن

منظور از اصل نفی نفی که گاهی به نام قانون تکامل ضدین یا تکاپوی طبیعت نیز نامیده می‌شود اینست که در جریان تحولات فراگیر دیالکتیکی همواره «تز» به وسیله «آنتی تز» نفی می‌شود و «آنتی تز» نیز به نوبه خود به وسیله «سنتز» نفی می‌گردد. چنانکه گیاه، دانه را نفی می‌کند و خود آن با دانه‌های جدید، نفی می‌شود و نطفه، تخم مرغ را نفی می‌کند و خود به وسیله جوجه، نفی می‌گردد. اما هر پدیده نوری کاملتر از پدیده کهنه است و به دیگر سخن

(صفحه ۱۲۳)

سیر دیالکتیکی، همیشه صعودی و رو به تکامل می‌باشد، و اهمیت این اصل در همین

نکته، نهفته است که جهت سیر تحولات را نشان می‌دهد و بر صعودی بودن و تکاملی بودن جریان تحولات، تأکید می‌کند.

*نقد

شکی نیست که در هر دگرگونی و تحولی وضع و موقعیت سابق از بین می‌رود و وضع و موقعیت جدیدی پیش می‌آید و اگر اصل نفی نفی را به همین معنی بگیریم چیزی بیش از بیان لازمه تحول نخواهد بود، اما با توجه به تفسیری که برای این اصل کرده‌اند و آن را مبین جهت حرکت و تکاملی بودن آن دانسته‌اند باید گفت: تکاملی بودن همه حرکات و تحولات جهان به این معنی که هر پدیده جدیدی لزوماً کاملتر از پدیده پیشین باشد قابل قبول نیست. آیا اورانیوم که در اثر تشعشع، تبدیل به سرب می‌شود کاملتر می‌گردد؟ آیا آب که تبدیل به بخار می‌شود تکامل می‌یابد، یا بخار که تبدیل به آب می‌گردد؟ آیا گیاه و درختی که می‌خشکد و هیچ دانه و میوه‌ای از آن باقی نمی‌ماند کاملتر می‌شود؟ پس تنها چیزی را که می‌توان پذیرفت اینست که برخی از موجودات طبیعی در اثر حرکت و تحول، کاملتر می‌شوند. بنابراین، تکامل را هم به عنوان یک قانون کلی برای همه پدیده‌های جهان نمی‌توان پذیرفت.

در پایان، خاطر نشان می‌کنیم: به فرض اینکه همه این اصول به صورت کلی و جهان شمول، ثابت می‌بود تنها می‌توانست مانند قوانین ثابت شده در علوم طبیعی، چگونگی پیدایش پدیده‌ها را بیان کند. اما وجود قوانین کلی و ثابت در جهان به معنای بی‌نیازی پدیده‌ها از پدیدآورنده و علت هستی بخش نیست و چنانکه در درسهای گذشته بیان کردیم چون ماده و مادیات، ممکن الوجود هستند، بالضروره نیازمند به واجب الوجود خواهند بود.

(صفحه ۱۲۴)

۱۶ ایگانی خدا

(صفحه ۱۲۷)

در درسهای گذشته، ضرورت وجود خدای جهان آفرین، ثابت گردید خدای دانا و توانایی که پدیده آورنده و نگهدارنده و تدبیر کننده جهان است و در درسهای اخیر، به بررسی جهان بینی مادّی پرداختیم و با بیان اشکالات انواع این جهان بینی، روشن شد که فرض جهان بی خدا، فرض نامعقولی است و توجیه قابل قبولی ندارد. اکنون، نوبت آن رسیده است که به مسأله توحید پردازیم و نادرستی اندیشه‌های مشرکان را آشکار سازیم.

درباره اینکه عقاید شرک آمیز چگونه در میان انسانها پدید آمده و چگونه تحول یافته، نظرهای مختلفی از طرف جامعه شناسان، اظهار شده است ولی هیچکدام از آنها دلیل روشن و قابل اعتمادی ندارد.

شاید بتوان گفت: نخستین عامل گرایش به شرک و چند خدایی، مشاهده تنوع پدیده‌های آسمانی و زمینی بوده که چنین تصویری را به وجود آورده است که هر نوع از آنها تحت تدبیر خدای خاصی قرار داد، و از جمله، بعضی پنداشتند که خوبیها مستند به خدای خیر، و بدیها مستند به خدای شرّ است و بدین ترتیب، قائل به دو مبدأ برای جهان شدند.

از سوی دیگر با توجه به تأثیری که نور خورشید و ماه و ستارگان در پدیده‌های زمینی دارد چنین پنداری به وجود آمد که آنها نوعی ربوبیت، نسبت به موجودات زمینی دارند.

و از سوی دیگر، میل به داشتن معبود محسوس و ملموس، موجب این شد که برای

(صفحه ۱۲۸)

خدایان مفروض، مجسمه‌ها و نشانه‌های سمبولیک بسازند و به پرستش آنها پردازند و

کم کم، خودبتها در میان توده‌های کوتاه فکر، جنبه اصالت پیدا کردند و هر ملت بلکه هر قبیله‌ای براساس توهمات خودشان آیینهایی برای پرستش بتها وضع نمودند تا از طرفی گرایش فطری به خداپرستی را به صورت بدلی، ارضاء کنند و از طرف دیگر، به تمایلات حیوانی و هوسهای خودشان رنگ تقدس ببخشند و آنها را در قالب مراسم مذهبی بریزند و هنوز هم برگزاری جشنهای توأم با رقص و پایکوبی و میگساری و شهوترانی به عنوان مراسم مذهبی در میان بت پرستان، رواج دارد.

افزون بر همه اینها اغراض خودخواهانه و برتری جویانه قدرتمندان و جباران بود که موجب سوء استفاده از افکار و عقاید ساده لوحانه توده‌های مردم می‌شد و از این روی، برای توسعه قدرت و سلطه خودشان افکار شرک آمیز را القاء و ترویج می‌کردند و برای خودشان نیز نوعی ربوبیت قائل می‌شدند و پرستش طاغوتها را جزء مراسم مذهبی، قلمداد می‌نمودند. چنانکه نمودهای روشنی از این انگیزه‌ها را در میان سلاطین چین و هند و ایران و مصر و دیگر کشورها می‌توان یافت.

به هر حال، آیینهای شرک آمیز، تحت تأثیر علل و عوامل مختلفی در میان انسانها شکل گرفت و رواج یافت و مانع رشد و تکامل واقعی انسانها در سایه پیروی از دین الهی و توحیدی گردید و از این روی، بخش عظیمی از تلاشهای پیامبران خدا به مبارزه با شرک و مشرکان، اختصاص داده شد، چنانکه داستانهای ایشان در قرآن کریم مکرراً بیان شده است.

بنابراین، اساس عقاید شرک آمیز را اعتقاد به ربوبی موجودی غیر از خدای متعال برای برخی از پدیده‌های جهان، تشکیل می‌داده است و حتی بسیاری از مشرکان، معتقد به یگانگی آفریننده جهان بوده‌اند و در واقع، توحید در خالقیت را پذیرفته بوده‌اند ولی در مرتبه نازلتر،خدایان درجه دومی قائل بوده‌اند که به گمان ایشان، اداره و تدبیر جهان را مستقلاً به عهده دارند و خدای آفریننده را خدای خدایان و ربّ الارباب می‌نامیده‌اند. این خدایان کارگردان به گمان بعضی، فرشتگان هستند که اعراب مشرک، ایشان را

دختران خدا می‌پنداشتند، و به گمان بعضی جنیان و پریان هستند، و به گمان بعضی دیگر، ارواح ستارگان یا ارواح بعضی از انسانهای پیشین یا نوع خاصی از موجودات نامرئی.

(صفحه ۱۲۹)

در درس دهم اشاره کردیم که خالقیت و ربوبیت حقیقی، قابل انفکاک از یکدیگر نیستند و اعتقاد به خالقیت خدا با اعتقاد به ربوبیت دیگری سازگار نیست و کسانی که چنین اعتقادات متناقضی داشته‌اند توجه به تناقض آنها نداشته‌اند و برای ابطال عقایدشان کافی است که وجه تناقض آنها بیان شود.

برای اثبات یگانگی خدای متعال، براهین متعددی اقامه شده که در کتب مختلف کلامی و فلسفی، مذکور است و ما در اینجا به بیان برهانی می‌پردازیم که مستقیماً ناظر به توحید در ربوبیت و ردّ عقاید مشرکان است.

برهانی بر یگانگی خدا

فرض اینکه جهان، دارای دو یا چند خدا باشد از چند حال، بیرون نخواهد بود: یا اینکه هر یک از پدیده‌های جهان، مخلوق و معلول همه آنها فرض می‌شوند، و یا هر دسته از آنها معلول یکی از خدایان مفروض، به حساب می‌آیند، و یا همگی آفریده یک خدا شمرده شده خدایان دیگر به عنوان مدبّر و کارگردان جهان، فرض می‌شوند.

اما فرض اینکه هر پدیده‌ای دارای چند آفریننده باشد محال است زیرا معنای اینکه دو، یا چند آفریننده (= علت هستی بخش) موجودی را بیافرینند اینست که هر کدام از آنها وجودی را افاضه کنند و در نتیجه، چند وجود پدید می‌آید در صورتی که هر موجودی فقط یک وجود دارد و گرنه موجود واحدی نخواهد بود.

اما فرض اینکه هر یک از آنها آفریننده یک مخلوق یا مجموعه خاصی از مخلوقات باشند لازمه اش اینست که هر مخلوقی قائم به آفریننده خودش باشد و نیازی به موجود

دیگری نداشته باشد مگر نیازی که در نهایت به آفریننده اش منتهی شود و چنین نیازی تنها به آفریدگان همان آفریننده خواهد بود.

به دیگر سخن: لازمه فرض چند خدا برای جهان، وجود نظامهای متعدد و منعزل از یکدیگر است، در صورتی که جهان، نظام واحدی دارد و هم پدیده‌های همزمان، با یکدیگر مرتبند و بر یکدیگر اثر می‌گذارند و به یکدیگر نیاز دارند، و هم بین پدیده‌های گذشته با پدیده‌های فعلی، و بین پدیده فعلی با پدیده‌های آینده، ارتباط برقرار است و هر پدیده قبلی

(صفحه ۱۳۰)

زمینه پیدایش پدیده بعدی را فراهم می‌کند. پس چنین جهانی که دارای اجزاء همبسته و مرتبط می‌باشد و نظام واحدی بر آن حکمفرماست نمی‌تواند معلول چند علت هستی بخش باشد.

و اگر فرض شود که آفریننده همه آفریدگان، یکی است و دیگران عهده دار اداره و تدبیر جهان می‌باشند چنین فرضی هم صحیح نخواهد بود زیرا هر معلولی با تمام شئون هستیش قائم به علت هستی بخش می‌باشند و هیچ موجود مستقل دیگری راهی برای تصرف در آن ندارد مگر تأثیر و تأثراتی که بین معلولات یک علت، حاصل می‌شود و همگی در حیطه قدرت و سیطره فاعل هستی بخش، قرار دارد و با اذن تکوینی او انجام می‌گیرد و در این صورت، هیچکدام از آنها در حقیقت «رب» نخواهد بود زیرا معنای حقیقی ربّ اینست که تصرف استقلالی در مربوب خود انجام دهد و فرض اینست که اینگونه تصرفات و تأثیرات، استقلالی نیست بلکه همگی آنها در شعاع ربوبیت آفریننده و با نیرویی که او می‌دهد انجام می‌گیرد و فرض چنین ارباب و کارگردانانی منافاتی با توحید در ربوبیت ندارد چنانکه خالقیتی هم که به اذن الهی باشد منافاتی با توحید در خالقیت نخواهد داشت و در قرآن کریم و روایات شریفه، وجود اینگونه خلق و تدبیرهای تطفلی و غیر استقلالی برای بعضی از بندگان خدا ثابت شده است چنانکه

درباره حضرت عیسی (ع) می فرماید:

«وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي» ۱ و نیز می فرماید: «فَالْمُدَّبَّرَاتِ امْرَأًا» ۲.

حاصل آنکه: توهم امکان چند خدا برای جهان، از مقایسه خدا با علل مادی و اعدادی برخاسته است که تعدد آنها برای معلول واحد، اشکالی ندارد. در صورتی که علت هستی بخش را نمی توان به اینگونه علتها تشبیه کرد و برای هیچ معلولی نمی توان چند علت هستی بخش یا چند ربّ و مدبّر استقلالی فرض نمود.

بنابراین، برای دفع این توهم باید از یک سوی، در معنای علت هستی بخش و ویژگیهای این نوع علیت، دقت کرد تا معلوم شود که تعدد چنین علتی برای معلول واحد، محال است، و از سوی دیگر باید در همبستگی جهان، تأمل نمود تا روشن گردد

که چنین نظام همبسته ای

۱.سوره مائده، آیه ۱۱۰.

۲.سوره نازعات، آیه ۵.

(صفحه ۱۳۱)

نمی تواند آفریده چند خدا یا تحت تدبیر چند ربّ مستقلّ باشد.

ضمناً روشن شد که قائل شدن به ولایت تکوینی برای بعضی از بندگان شایسته خدا در صورتی که به معنای خالقیت و ربوبیت استقلالی نباشد منافاتی با توحید نخواهد داشت چنانکه ولایت تشریحی پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمه اطهار (سلام الله علیهم اجمعین) منافاتی با ربوبیت تشریحی الهی ندارد چون از طرف خدای متعال و با اذن الهی است.

۱۷ معانی توحید

(صفحه ۱۳۵)

واژه توحید که از نظر لغوی به معنای «یگانه دانستن و یکتا شمردن» است در لسان اهل فلسفه و کلام و اخلاق و عرفان، به معنای گوناگونی بکار می‌رود که در همه آنها یگانه دانستن خدای متعال در حیثیت خاصی لحاظ می‌گردد و گاهی به عنوان «اقسام توحید» و یا «مراتب توحید» از آنها یاد می‌شود، و بررسی همه آنها متناسب با سبک این نوشتار نیست.

از این روی، در اینجا به بیان معروفترین و مناسبترین اصطلاحات آن با این بحثها بسنده می‌کنیم:

۱ نفی تعدد

نخستین اصطلاح معروف توحید، همان اعتقاد به وحدانیت خدا و نفی تعدد و کثرت برون ذاتی است در برابر شرک صریح و اعتقاد به دو، یا چند خدا به گونه‌ای که هر کدام وجود مستقل و جداگانه‌ای از دیگری داشته باشد.

۲ نفی ترکیب

دومین اصطلاح آن به معنای اعتقاد به احدیت و بساطت درون ذاتی و مرکب نبودن ذات الهی از اجزاء بالفعل و بالقوه است. این معنی را غالباً به صورت صفت سلبی (نفی ترکیب) بیان می‌کنند چنانکه در درس (صفحه ۱۳۶)

دهم اشاره شد زیرا ذهن ما با مفهوم ترکیب و متقابلاً با نفی آن، آشناتر است تا با مفهوم بساطت.

۳ نفی صفات زائد بر ذات

سومین اصطلاح آن به معنای اعتقاد به یگانگی صفات ذاتیه با خود ذات الهی و نفی صفات زائد بر ذات است که به نام «توحید صفاتی» نامیده می‌شود و در لسان روایت به عنوان «نفی صفات» مطرح شده است، در برابر کسانی (مانند اشاعره) که صفات الهی را اموری زائد بر ذات پنداشته و قائل به «قدماء ثمانیه» شده‌اند.

دلیل بر توحید صفاتی اینست که اگر هر یک از صفات الهی، مصداق و «ما بازاء» جداگانه‌ای داشته باشد از چند حال، خارج نخواهد بود: یا مصادیق آنها در داخل ذات الهی فرض می‌شوند و لازمه اش اینست که ذات الهی، مرکب از اجزاء باشد و قبلاً ثابت کردیم که چنین چیزی محال است، و یا اینکه مصادیق آنها خارج از ذات الهی آفریننده، تصور می‌گردند؛ و یا اینکه ممکن الوجود و آفریده خدا انگاشته می‌شوند. اما فرض واجب الوجود بودن آنها به معنای تعدد ذات و شرک صریح است و گمان نمی‌رود که هیچ مسلمانی مستلزم به آن شود و اما فرض ممکن الوجود بودن صفات، مستلزم اینست که ذات الهی که علی‌الفرض فاقد این صفات است آنها را بیافریند و سپس به آنها متّصف گردد، مثلاً با اینکه ذاتاً فاقد حیات است موجودی را به نام «حیات» بیافریند و به وسیله آن، دارای حیات گردد، و همچنین در مورد علم و قدرت و ... در صورتی که محال است علت هستی بخش، ذاتاً فاقد کمالات مخلوقاتش باشد، و از آن رسواتر اینست که در سایه آفریدگانش دارای حیات و علم و قدرت، و متّصف به سایر صفات کمالیه شود!

با بطلان این فرضها روشن می‌شود که صفات الهی مصادیق جداگانه‌ای از یکدیگر و از ذات الهی ندارند بلکه همگی آنها مفاهیمی هستند که عقل، از مصداق واحد بسیطی که همان ذات مقدس الهی است، انتزاع می‌کند.

(صفحه ۱۳۷)

۴ توحید افعالی

اصطلاح چهارم توحید که در لسان فلاسفه و متکلمین «توحید افعالی» نامیده می‌شود اینست که خدای متعال در انجام کارهای خودش نیازی به هیچ کس و هیچ چیز ندارد و هیچ موجودی نمی‌تواند هیچ گونه کمکی به او بکند.

این مطلب با توجه به ویژگی علت هستی بخش که همان قیومیت نسبت به همه معلولاتش می‌باشد ثابت می‌گردد زیرا معلول چنین علتی با تمام وجود، قائم به علت، و به اصطلاح فلسفی «عین ربط و تعلق» به اوست و هیچگونه استقلال از خودش ندارد. به دیگر سخن: هر کس هر چه دارد از او و در حیطه قدرت و سلطنت و مالکیت حقیقی و تکوینی اوست و قدرت و مالکیت دیگران در طول قدرت الهی و از فروع آن است نه اینکه مزاحمتی با آن داشته باشد، چنانکه مالکیت اعتباری «عبد» بر اموالی که کسب می‌کند در طول مالکیت اعتباری «مولی» است «العبد و ما فی یده لمولاه». پس چگونه ممکن است خدای متعال نیازمند به کمک کسانی باشد که تمام هستی و شئون وجود آنها از او و قائم به اوست؟!

تأثیر استقلالی

اصطلاح پنجم توحید، استقلال در تأثیر است ۱ یعنی مخلوقات الهی در کارهای خودشان نیز بی نیاز از خدای متعال نیستند و تأثیرهایی که در یکدیگر دارند به اذن خدا و در سایه نیرویی است که خدای متعال به آنها عطا فرموده و می‌فرماید و در حقیقت، تنها کسی که مستقلا و بدون احتیاج به دیگری در همه جا و در همه چیز، تأثیر می‌بخشد همان ذات مقدس الهی است و فاعلیت و تأثیر دیگران در طول فاعلیت و تأثیر او و در پرتو آن می‌باشد.

بر همین اساس است که قرآن کریم، آثار فاعلهای طبیعی و غیرطبیعی (مانند ملک و جنّ و انسان) را به خدای متعال، نسبت می‌دهد و فی المثل، باریدن باران و رویدن گیاه و میوه دادن درختان را هم مستند به او می‌کند و اصرار دارد که مردم، این استناد به خدا

را که در طول استناد به فاعلهای قریب می‌باشد درک کنند و بپذیرند و همواره به آن، توجه داشته باشند.

۱. عرفا، تعبیر «توحید افعالی» را در این معنی بکار می‌برند.

(صفحه ۱۳۸)

برای تقریب به ذهن، مثالی از امور اعتباری می‌آوریم: اگر رئیس اداره‌ای به کارمند یا خدمتگزار فرمان دهد که کاری را انجام دهد با اینکه کار از دست خدمتگزار انجام می‌یابد در عین حال، در مرتبه بالاتری مستند به رئیس و فرمانده است بلکه عقلاء، استناد کار را به فرمان دهنده، بیشتر و قویتر می‌شمارند.

فاعلیت تکوینی نیز دارای سلسله مراتبی است و از آنجا که وجود هر فاعلی قائم به اراده الهی است و از جهتی نظیر صورتهای ذهنی است که قائم به تصور کننده آنها می‌باشد «و لله المثل الأعلى» از این روی همه آثار وجودی که از هر فاعل و مؤثری پدید می‌آید در مرتبه بالاتری منوط به اذن و اراده تکوینی الهی و مستند به خدای متعال خواهد بود «و لا حول و لا قوة الا بالله العظیم».

دو نتیجه مهم

نتیجه توحید افعالی اینست که انسان، هیچ کس و هیچ چیزی را جز خدای متعال، سزاوار پرستش نداند زیرا چنانکه قبلاً اشاره کردیم جز کسی که خالق و ربّ بنده باشد سزاوار عبادت نخواهد بود و به دیگر سخن: اولوهیت، لازمه خالقیت و ربوبیت است. از سوی دیگر، نتیجه توحید به معنای اخیرش اینست که تمام اعتماد انسان، بر خدا باشد و در همه کارها بر او توکل کند و تنها از او یاری بخواهد و ترس و امید جز از او و به او نداشته باشد، و حتی هنگامی که اسباب عادی برای تأمین خواسته‌ها و نیازمندیهایش فراهم نباشد باز هم نومید نشود زیرا خدا می‌تواند از راه‌های غیر عادی هم

نیاز او را تأمین کند.

چنین انسانی تحت ولایت خاص الهی قرار می‌گیرد و از آرامش روحی بی‌نظیری برخوردار می‌گردد «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» ۱.
این دو نتیجه در این آیه شریفه که هر مسلمانی روزانه دست کم ده مرتبه آن را تکرار می‌کند گنجانیده شده است: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ.»

۱. سوره یونس، آیه ۶۲.

(صفحه ۱۳۹)

دفع یک شبهه

در اینجا ممکن است شبه‌های به ذهن بیاید که اگر مقتضای توحید کامل اینست که انسان از هیچ‌کسی جز خدا یاری نخواهد پس نباید توسل به اولیاء خدا هم صحیح باشد.

جواب اینست که متوسل شدن به اولیاء خدا اگر به این عنوان باشد که ایشان مستقلاً و بدون نیاز به اذن خدا کاری برای توسل کننده انجام می‌دهند چنین توسلی با توحید، سازگار نیست. اما اگر به این عنوان باشد که خدا ایشان را وسیله‌ای برای رسیدن به رحمت‌های خودش قرار داده و به مردم هم دستور داده است که متوسل به ایشان شوند نه تنها منافاتی با توحید ندارد بلکه از شئون توحید در عبادت و اطاعت خواهد بود زیرا به امر او انجام می‌گیرد.

و اما اینکه چرا خدای متعال چنین وسایلی را قرار داده و چرا مردم را امر به توسل به ایشان کرده است؟ پاسخ اینست که این امر الهی، حکمتهایی دارد و از جمله آنها می‌توان این امور را برشمرد: معرفی مقام والای بندگان شایسته، و تشویق دیگران به عبادت و اطاعتی که موجب رسیدن آنان به چنین مقامی شده است، و جلوگیری از

اینکه کسانی به عبادتهای خودشان مغرور شوند و خود را در عالیترین مقامات و دارای برترین کمالات انسانی بپندارند، چنانکه متأسفانه برای کسانی که از نعمت ولایت اهل بیت (علیهم الصلوٰه و السلام) و توسل به ایشان محروم بوده‌اند رخ داده است.

۱۸ جبر و اختیار

مقدمه

(صفحه ۱۴۳)

چنانکه در درس پیشین، اشاره شد توحید در تأثیر استقلالی، از معارف ارزشمندی است که نقش عظیمی در سازندگی انسانها دارد و به همین جهت، در قرآن کریم، مورد تأکید فراوان واقع شده و با بیانات گوناگونی زمینه فهم صحیح آن، فراهم گردیده است و از جمله آنها منوط دانستن همه پدیده‌ها به اذن و مشیت و اراده و قضا و قدر الهی است.

اما درک صحیح این مطلب، از یک سوی، نیاز به رشد فکری و عقلانی، و از سوی دیگر، نیاز به تعلیم و تبیین صحیح دارد و کسانی که یا فاقد رشد عقلی کافی بوده‌اند و یا از تعالیم پیشوایان معصوم و مفسرین حقیقی قرآن، استفاده نکرده‌اند دچار لغزش شده و آن را به معنای اختصاص هر گونه تأثیر و علیت، به خدای متعال پنداشته و برخلاف صریح بسیاری از آیات محکمه قرآن، هر گونه تأثیر و علیتی را از اسباب و وسایط، نفی نموده‌اند و چنین وانمود کرده‌اند که مثلاً عادت الهی بر این، جاری شده که هنگام وجود آتش، حرارت را ایجاد کند یا هنگام خوردن غذا و نوشیدن آب، سیری و سیرابی را به وجود آورد و گرنه، آتش و غذا و آب، تأثیری در حرارت و سیری و سیرابی ندارند؟

آثار شوم این انحراف فکری هنگامی آشکار می‌گردد که پی آمدهای آن را در مورد افعال اختیاری انسان و مسئولیت وی مورد بررسی قرار دهیم. یعنی نتیجه چنین طرز

فکری اینست.

افعال انسانی هم مستقیماً مستند به خدای متعال گردد و فاعلیت انسان نسبت به آنها به (صفحه ۱۴۴)

دیگر سخن: یکی از نتایج تباه کننده این کژاندیشی، جبرگرایی و سلب مسئولیت از انسان است که به معنای نفی مهمترین ویژگی انسان، و پوچی و بیهودگی هر نظام تربیتی و اخلاقی و حقوقی و از جمله نظام تشریحی اسلام است. زیرا در صورتی که انسان، اختیاری در انجام کارهایش نداشته باشد دیگر جایی برای وظیفه و تکلیف و امر و نهی و پاداش و کیفر، باقی نخواهد ماند. بلکه مستلزم پوچی و بی هدف بودن نظام تکوین نیز می باشد زیرا چنانکه از آیات کریمه ۱ و روایات شریفه و براهین عقلی به دست می آید هدف از آفرینش جهان طبیعت، فراهم شدن زمینه آفرینش انسان است تا با فعالیت اختیاری و عبادت و بندگی خدای متعال، به والاترین کمالات امکانی و مقام قرب الهی نائل گردد و شایسته دریافت رحمت‌های ویژه پروردگار شود، و در صورتی که انسان، اختیار و مسئولیتی نداشته باشد شایسته دریافت پاداش و نعمت‌های جاودانی و رضوان الهی نخواهد شد و هدف آفرینش، نقض خواهد گردید و دستگاه آفرینش به صورت یک صحنه وسیع خیمه شب بازی در خواهد آمد که انسانها عروسک‌های آن را تشکیل می دهند و بی اختیار، حرکاتی در آنان پدید می آید و سپس بعضی مورد نکوهش و کیفر، و برخی مورد ستایش و پاداش، قرار می گیرند.

مهمترین عاملی که موجب رواج و گسترش این گرایش خطرناک شد اغراض سیاسی حکومت‌های ستمگری بود که می توانستند به وسیله این افکار، رفتارها و کردارهای ناشایست خودشان را توجیه کنند و توده‌های ناآگاه را به پذیرفتن سلطه و سیادتشان وادار نمایند و ایشان را از مقاومت و حرکت و قیام باز دارند و به راستی باید جبرگرایی را مهمترین عامل تخدیرکننده ملت‌ها به حساب آورد.

از سوی دیگر، کسانی که کمابیش به نقاط ضعف این گرایش، پی برده بودند ولی نه

خودشان توان جمع بین توحید کامل و بین نفی جبر را داشتند و نه از تعالیم اهل بیت عصمت و طهارت (سلام الله علیهم اجمعین) بهره می گرفتند معتقد به تفویض شدند و افعال اختیاری انسان را از دایره فاعلیت الهی، خارج دانستند و به نوع دیگری از انحراف و کژاندیشی مبتلی شدند و از معارف بلند اسلامی و نتایج والای آن، محروم گردیدند. ****

۱. به این آیات، مراجعه کنید: سوره هود: آیه ۷، سوره ملک: آیه ۲، سوره کهف: آیه ۷، سوره ذاریات: آیه ۵۶، سوره توبه: آیه ۷۲.

(صفحه ۱۴۵)

اما کسانی که هم استعداد کافی برای درک این معارف را داشتند و هم معلمین و مفسرین حقیقی قرآن را شناخته بودند از این کژاندیشی مصون ماندند و از طرفی فاعلیت اختیاری خود را در شعاع قدرتی که خدای متعال به ایشان عطا فرموده و مسئولیت مترتب بر آن را پذیرفتند، و از طرف دیگر، تأثیر عالی و استقلال الهی را در مرتبه بالاتری درک کردند و به نتایج این معرفت ارزشمند، دست یافتند. در روایاتی که از خاندان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به ما رسیده است بیانات روشنگری در این زمینه، یافت می شود که در کتب حدیث، تحت عنوان استطاعت و نفی جبر و تفویض، و نیز در ابواب اذن و مشیت و اراده و قضاء و قدر الهی، مضبوط است و همچنین روایاتی یافت می شود که افراد کم استعداد را از غور در این مسائل دقیق، نهی کرده اند تا دچار انحراف و لغزش نگردند. باری، مسأله جبر و اختیار، ابعاد گوناگونی دارد که بررسی همه آنها متناسب با این نوشتار نیست ولی با توجه به اهمیت موضوع، می کوشیم بیان ساده ای پیرامون بعضی از ابعاد مورد حاجت آن، ارائه دهیم و به کسانی که علاقه به تحقیق بیشتر دارند توصیه می کنیم که برای آموختن مبانی عقلی و فلسفی مسأله، شکیبایی داشته باشند.

توضیح اختیار

قدرت تصمیم گیری و انتخاب، یکی از یقینی ترین اموری است که مورد شناسایی انسان، واقع می شود زیرا هر کسی آن را در درون خویش با علم حضوری خطاناپذیر، می یابد چنانکه از سایر حالات روانی خودش با چنین علمی آگاه می شود و حتی هنگامی که درباره چیزی شک دارد وجود خود «شک» را با علم حضوری درک می کند و نمی تواند درباره آن تردیدی به خود، راه دهد.

همچنین هر کسی با اندک توجهی به درون خویش می یابد که می تواند سخنی را بگوید یا نگوید، یا دستش را حرکت دهد یا ندهد، یا غذایی را تناول کند یا نکند و

...

تصمیم گرفتن بر انجام کاری، گاهی در جهت تمایلات غریزی و حیوانی است مانند گرسنه ای که اراده خوردن غذا می کند یا تشنه ای که تصمیم بر نوشیدن آب می گیرد؛ و گاهی

(صفحه ۱۴۶)

در جهت ارضاء خواسته های عقلانی و تحقق بخشیدن به آرمانهای بلند انسانی است مانند مریضی که برای باز یافتن سلامتی داروی تلخی را می خورد و از خوردن غذای لذیذی خودداری می کند، یا دانش پژوهی که در راه تحصیل علم و کشف حقایق، چشم از لذایذ مادی می پوشد و رنجهای فراوانی را بر خود همواره می کند، یا سرباز فداکاری که حتی حیات خودش را در راه رسیدن به آرمانهای والایش فدا می کند.

در واقع، ارزش انسانی هنگامی ظاهر می شود که بین خواسته های گوناگون، تزامنی پدید آید و شخص برای رسیدن به فضایل اخلاقی و کمالات روحی و ابدی و قرب و رضوان الهی، از خواسته های پست و حیوانی خودش بگذرد و هر کاری که با اختیار بیشتر و انتخاب آگاهانه تر انجام گیرد تأثیر بیشتری در تکامل یا تنزل روحی و معنوی خواهد داشت و استحقاق بیشتری را برای پاداش و کیفر، پدید خواهد آورد.

البته قدرت مقاومت در برابر تمایلات نفسانی، در همه افراد و نسبت به همه چیز یکسان

نیست ولی هر انسانی کمابیش از این موهبت خدادادی (اراده آزاد) بهره‌ای دارد و هر قدر بیشتر تمرین کند می‌تواند آن را تقویت نماید.

بنابراین، جای هیچ تردیدی در وجود اراده و اختیار نیست و نباید شبهات گوناگون، موجب تشویش ذهن و شک درباره چنین امر وجدانی و بدیهی گردد و چنانکه اشاره کردیم وجود اختیار به عنوان یک اصل بدیهی در همه نظامهای تربیتی و اخلاقی و ادیان و شرایع آسمانی پذیرفته شده، و بدون آن، جایی برای وظیفه و تکلیف و نکوهش و ستایش و کیفر و پاداش، وجود نخواهد داشت.

آنچه موجب انحراف از این حقیقت بدیهی و گرایش به جبر شده شبهاتی است که باید به آنها پاسخ داده شود تا جایی برای وسوسه و تردید، باقی نماند. از این روی، در اینجا به طور فشرده به دفع مهمترین آنها می‌پردازیم.

دفع شبهات جبرگرایان

مهمترین شبهات جبرگرایان از این قرار است:

- اراده انسان در اثر برانگیخته شدن میل‌های درونی، شکل می‌گیرد، و نه وجود این میلها

(صفحه ۱۴۷)

در اختیار انسان است و نه برانگیخته شدن آنها به وسیله عوامل بیرونی. پس جایی برای اختیار و انتخاب، باقی نمی‌ماند.

پاسخ اینست که برانگیخته شدن میلها زمینه را برای اراده و تصمیم‌گیری، فراهم می‌کند نه اینکه تصمیم بر انجام کاری، نتیجه جبری برانگیخته شدن میلها باشد به طوری که قدرت مقاومت را سلب کند و شاهدش اینست که در بسیاری از موارد، حالت تردید و دودلی برای انسان، دست می‌دهد و تصمیم‌گیری، احتیاج به تأمل و سنجش سود و زیان کار دارد و گاهی به دشواری انجام می‌گیرد.

۲- برحسب آنچه در علوم مختلف، ثابت شده عوامل گوناگونی از قبیل وراثت، ترشح غدد (که تحت تأثیر مواد غذایی و دارویی خاصی می‌باشد) و نیز عوامل محیطی و اجتماعی، در شکل گرفتن اراده انسان، مؤثر است و اختلاف رفتار انسانها تابع اختلاف این عوامل می‌باشد. چنانکه در متون دینی نیز این مطالب کمابیش مورد تأیید، واقع شده است. بنابراین، نمی‌توان افعال انسان را برخاسته از اراده آزاد وی دانست. پاسخ اینست که پذیرفتن اختیار و اراده آزاد، به معنای نفی تأثیر این عوامل نیست بلکه بدین معنی است که با وجود همه این عوامل، انسان می‌تواند مقاومت کند و هنگام تراحم انگیزه‌های مختلف، یکی را برگزیند.

البته قوت برخی از این عوامل، گاهی مقاومت و گزینش کاری که در جهت خلاف آنهاست را دشوار می‌سازد ولی در عوض، چنین مقاومت و گزینشی تأثیر بیشتری در کمال داشته استحقاق پاداش را افزایش می‌دهد چنانکه هیجانانگیز فوق العاده و دیگر شرایط دشوار، موجب کاهش کیفر و تخفیف جرم می‌گردد.

۳- شبهه دیگر جبرگرایان اینست که خدای متعال، به همه پدیده‌های جهان، و از جمله افعال انسان، قبل از وقوع آنها آگاه است، و علم الهی، خطا بردار نیست. پس ناچار همه حوادث بر طبق علم ازلی الهی، واقع خواهد شد و تخلف از آن، ممکن نیست. بنابراین جایی برای اختیار و انتخاب انسان، وجود نخواهد داشت.

پاسخ اینست که علم الهی بر هر حادثه‌ای آنچنان که واقع می‌شود تعلق گرفته است، و افعال اختیاری انسان هم به وصف اختیاریت، برای خدای متعال، معلوم است پس اگر به (صفحه ۱۴۸)

وصف جبریت، تحقق یابد برخلاف علم الهی، واقع می‌شود.

مثلا خدای متعال می‌داند که فلان شخص در فلان شرایطی تصمیم بر انجام کاری خواهد گرفت و آن را انجام خواهد داد، نه اینکه علم الهی فقط به وقوع فعل، صرف نظر از ارتباط آن با اراده و اختیار فاعل، تعلق گرفته باشد، پس علم ازلی الهی، منافاتی

با اختیار و اراده آزاد انسان ندارد.

یکی دیگر از شبهات جبرگرایان، مربوط به مسأله قضاء و قدر است که به گمان آنان با اختیار انسان، سازگار نیست و ما در درس آینده به توضیح این مسأله خواهیم پرداخت.

۱۹ دین چیست؟

مفهوم قضا و قدر

(صفحه ۱۵۱)

واژه «قدر» به معنای اندازه، و «تقدیر» به معنای سنجش و اندازه گیری و چیزی را با اندازه معینی ساختن است و واژه «قضاء» به معنای یکسره کردن و به انجام رساندن و داوری کردن (که آن هم نوعی به انجام رساندن اعتباری است) استعمال می شود و گاهی این دو واژه به صورت مترادف و به معنای «سرشت» بکار می رود. منظور از تقدیر الهی اینست که خدای متعال برای هر پدیده‌ای اندازه و حدود کمی و کیفی و زمانی و مکانی خاصی قرار داده است که تحت تأثیر علل و عوامل تدریجی، تحقق می یابد و منظور از قضاء الهی اینست که پس از فراهم شدن مقدمات و اسباب و شرایط یک پدیده، آن را به مرحله نهایی و حتمی می رساند.

طبق این تفسیر، مرحله تقدیر، قبل از مرحله قضاء و دارای مراتب تدریجی است و شامل مقدمات بعید و متوسط و قریب می شود و با تغییر بعضی از اسباب و شرایط، تغییر می یابد، مثلاً سیر تدریجی جنین از نطفه و علقه و مضغه تا حد یک چنین کامل، مراحل مختلف تقدیر آنست که شامل مشخصات زمانی و مکانی نیز می شود، و سقوط آن در یکی از مراحل، تغییری در تقدیر آن بشمار می رود. ولی مرحله قضاء، دفعی و مربوط به فراهم شدن همه اسباب و شرایط، و نیز حتمی و غیرقابل تغییر است

(صفحه ۱۵۲)

«إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» ۱.

اما چنانکه اشاره شد گاهی «قضاء و قدر» به صورت مترادف بکار می‌رود، و از این روی، تقسیم به حتمی و غیر حتمی می‌گردد، و بدین لحاظ است که در روایات و ادعیه، از تغییر قضاء، یاد شده، و صدقه و برّ به والدین و صله رحم و دعاء، از عوامل تغییر قضاء، معرفی گردیده است.

قضاء و قدر علمی و عینی

گاهی تقدیر و قضاء الهی، به معنای علم خدا به فراهم شدن مقدمات و اسباب و شرایط پیدایش پدیده‌ها و نیز علم به وقوع حتمی آنها بکار می‌رود، و آن را «قضاء و قدر علمی» می‌نامند، و گاهی به معنای انتساب سیر تدریجی پدیده‌ها و نیز انتساب تحقق عینی آنها به خدای متعال، استعمال می‌شود و «قضاء و قدر عینی» نام می‌گیرد. بر حسب آنچه از آیات و روایات، استفاده می‌شود علم الهی به همه پدیده‌ها به صورتی که عیناً در خارج، تحقق می‌یابد در مخلوقی شریف و متعالی به نام «لوح محفوظ» منعکس است و هر کس به اذن الهی، با آن، تماس پیدا کند از حوادث گذشته و آینده، آگاه می‌گردد، و نیز الواح نازلتری هست که حوادث را به صورت ناتمام و مشروط، منعکس می‌سازد و کسانی که بر آنها اشراف یابند اطلاعات محدودی به دست می‌آورند که مشروط و قابل تغییر است و شاید این آیه شریفه، ناظر به این دو نوع سرنوشت باشد: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» ۲ و تغییر یافتن تقدیرات مشروط و غیر حتمی، در لسان روایات، به نام «بداء» نامیده شده است. به هر حال، اعتقاد به قضاء و قدر علمی، مشکلی را بیش از آنچه در مورد علم ازلی الهی گفته شد به وجود نمی‌آورد، و در درس سابق، شبهه جبرگرایان مربوط به علم الهی، مورد بررسی واقع شد و سستی و بی‌مایگی آن، روشن گردید.

۱. سوره آل عمران به آیه ۴۷ و به این آیات نیز رجوع کنید: سوره بقره: آیه ۱۱۷،

سوره مریم: آیه ۳۵، سوره غافر: آیه ۶۸.

۲. سوره رعد، آیه ۳۹.

(صفحه ۱۵۳)

اما اعتقاد به قضاء و قدر عینی، مخصوصاً اعتقاد به سرنوشت حتمی، اشکال دشوارتری دارد که باید به پاسخ آن پردازیم هر چند پاسخ اجمالی آن در بحث از توحید به معنای تأثیر استقلالی، دانسته شد.

رابطه قضاء و قدر با اختیار انسان

دانستیم که مقتضای اعتقاد به قضاء و قدر عینی الهی اینست که وجود پدیده‌ها را از آغاز پیدایش تا دوران شکوفایی و تا پایان عمر، بلکه از هنگام فراهم شدن مقدمات بعیده تحت تدبیر حکیمانه الهی بدانیم و فراهم شدن شرایط پیدایش و رسیدن به مرحله نهایی را مستند به اراده الهی بشماریم ۱.

به دیگر سخن: همان‌گونه که وجود هر پدیده‌ای انتساب به اذن و مشیت تکوینی خدا دارد و بدون اذن او هیچ موجودی پا به عرصه وجود نمی‌نهد همچنین پیدایش هر چیزی مستند به تقدیر و قضاء الهی است و بدون آن، هیچ موجودی شکل و حدود ویژه خودش را نمی‌یابد و به سرانجام خودش نمی‌رسد و بیان این انتساب و استنادات، در واقع، تعلیم تدریجی توحید به معنای استقلال در تأثیر است که از والاترین درجات توحید می‌باشد و نقش عظیمی در سازندگی انسانها دارد چنانکه قبلاً اشاره کردیم.

اما استناد پدیده‌ها به اذن و حتی به مشیت خدا، آسان‌یابتر و قابل فهم‌تر است به خلاف استناد مرحله نهایی و تعیین قطعی آنها به قضاء الهی که به دلیل دشواریابی آن، بیشتر مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است. زیرا جمع بین چنین اعتقادی با پذیرفتن اختیار انسان در رقم زدن سرنوشت خویش بسیار مشکل است و از این روی، گروهی از متکلمین (اشاعره) که شمول قضاء الهی را نسبت به رفتار انسانها پذیرفته بودند گرایش

به جبر پیدا کردند، و گروهی دیگر (معتزله) که نمی‌توانستند جبر و پی آمدهای و خیم آن را بپذیرند منکر شمول قضاء الهی نسبت به افعال اختیاری انسان شدند و هر دسته، آیات و روایات مخالف با نظریه خودشان را

۱۱. انطباق اراده و قضاء الهی بر یکدیگر (بحسب مورد) از تطبیق آیه (۴۷) آل عمران بر آیه (۸۲) از سوره یس «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» روشن می‌شود. (صفحه ۱۵۴)

مورد تأویل قرار دادند چنانکه در کتب مفصل کلامی و در رساله‌های خاصی که درباره جبر و تفویض نوشته شده، آمده است.

نقطه اصلی اشکال اینست که اگر کار انسان، واقعاً اختیاری و مستند به اراده اوست چگونه می‌توان آن را مستند به اراده و قضاء الهی دانست و اگر مستند به قضاء الهی است چگونه می‌توان آن را تابع اختیار و انتخاب انسان بشمار آورد؟

بنابراین، برای رفع این اشکال و بیان جمع بین استناد فعل به اراده و اختیار انسان و استناد آن به اراده و قضاء الهی، باید توضیحی پیرامون انواع استناد معلول واحد به چند علت بدهیم تا نوع استناد فعل اختیاری به انسان و خدای متعال، آشکار گردد.

انواع تأثیر علل متعدد

تأثیر چند علت در پیدایش یک پدیده، به چند صورت تصور می‌شود:

- ۱- چند علت با هم و در کنار یکدیگر، تأثیر کنند مانند اینکه اجتماع بذر و آب و حرارت و ... موجب شکفتن بذر و رویدن گیاه می‌شود.
- ۲- هر یک از آنها متناوباً مؤثر باشد که به نوبت، تأثیر خود را می‌بخشند چنانکه چند موتور، علی‌التناوب روشن شوند و موجب ادامه حرکت هواپیما گردند.
- ۳- تأثیر آنها مترتب بر یکدیگر باشد چنانچه در برخورد چند توپ با یکدیگر یا در

تصادفات زنجیره‌ای ملاحظه می‌شود و نمونه دیگر آن، تأثیر اراده انسان در حرکت دست، و تأثیر دست در حرکت قلم، و تأثیر قلم در پیدایش نوشته است. به طوری که طول عمر پدیده بر تعداد آنها تقسیم می‌شود و هر بخشی از آن معلول یکی از عواملی باشد.

۴- تأثیر مترتب چند عامل طولی، به گونه‌ای که وجود هر یک از آنها وابسته به وجود دیگری باشد برخلاف فرض قبلی که وجود قلم، وابسته به وجود دست نبود و وجود دست هم وابسته به اراده انسان نبود.

در همه این صورتها اجتماع چند علت برای پیدایش معلول واحد، ممکن بلکه لازم است و تأثیر اراده الهی و اراده انسان در فعل اختیاری از همین قسم اخیر می‌باشد زیرا وجود انسان و اراده او وابسته به اراده الهی است.

و اما آن صورتی که اجتماع دو علت بر معلول واحد، ممکن نیست عبارتست از اجتماع دو

(صفحه ۱۵۵)

علت هستی بخش یا دو علت مانع الجمع که در عرض هم و علی البدل تأثیر می‌کنند مانند فرض اینکه اراده واحدی از دو فاعل مرید، سر بزند یا دو پدیده واحدی مستند به دو مجموعه علل (دو علت تامه) باشد.

دفع شبهه

با توضیحاتی که داده شد روشن گردید که استناد وجود افعال اختیاری انسان به خدای متعال، منافاتی با استناد آنها به خود وی ندارد زیرا این استنادها در طول یکدیگر هستند و تزاممی با هم ندارند.

به دیگر سخن: استناد فعل به فاعل انسانی در یک سطح است و استناد وجود آن به خدای متعال در سطح بالاتری است که در آن سطح، وجود خود انسان و وجود ماده‌ای

که کارش را روی آن انجام می‌دهد و وجود ابزارهایی که کار را به وسیله آنها انجام می‌دهد همگی مستند به اوست.

پس تأثیر اراده انسان به عنوان «جزء اخیر از علت تامه» در کار خودش منافاتی با استناد وجود همه اجزاء علت تامه، به خدای متعال ندارد و این، خدای متعال است که وجود جهان و انسان و همه شئون وجودی او را در یدِ قدرت خود دارد و همواره به آنها وجود می‌بخشد و نو به نو آنها را می‌آفریند و هیچ موجودی در هیچ حالی و در هیچ زمانی بی نیاز از او نیست و استقلالی از او ندارد. بنابراین، کارهای اختیاری انسان هم بی نیاز از خدای متعال، و خارج از قلمرو اراده او نخواهد بود و همه صفات و ویژگیها و حدود و مشخصات آنها نیز وابسته به تقدیر و قضاء الهی می‌باشد و چنان نیست که یا باید مستند به اراده انسان باشند و یا مستند به اراده خدا. زیرا این دو اراده در عرض یکدیگر و مانع الجمع نیستند و تأثیر آنها در تحقق کارها علی‌البدل انجام نمی‌گیرد بلکه اراده انسان مانند اصل وجودش وابسته به اراده الهی است و اراده خدای متعال برای تحقق آن، ضرورت دارد «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» ۱.

۱.سوره تکویر، آیه ۲۹.

(صفحه ۱۵۶)

آثار اعتقاد به قضاء و قدر

اعتقاد به قضاء و قدر الهی، علاوه بر اینکه درجه ارزشمندی از معرفت خدا و موجب تکامل انسان در بُعد عقلی بشمار می‌رود آثار عملی فراوانی دارد که به برخی از آنها اشاره شد و اینک به بیان برخی دیگر از آنها می‌پردازیم:

کسی که پیدایش حوادث را تابع اراده حکیمانه خدای متعال و مستند به تقدیر و قضاء الهی می‌داند از پیشامدهای ناگوار نمی‌هراسد و در برابر آنها خود را نمی‌بازد و به جزع

و فرع نمی افتد بلکه توجه به اینکه این حوادث، جزئی از نظام حکیمانه جهان است و طبق مصالح و حکمتهایی رخ داده و می دهد با آغوش باز از آنها استقبال می کند و ملکات فاضله‌ای از قبیل صبر و توکل و رضا و تسلیم را به دست می آورد.

و نیز شیفته و فریفته خوشیها و شادیهای زندگی نمی شود و به آنها مغرور و سرمست نمی گردد و نعمتهای خدا داده را وسیله فخر فروشی و به خود بالیدن، قرار نمی دهد.

این آثار ارزنده، همان است که در این آیه شریفه، به آنها اشاره شده است:

«مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يَجِبُ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» ۱.

در عین حال، باید توجه داشته باشیم که برداشت نادرست از مسأله قضاء و قدر و توحید در تأثیر استقلالی، موجب سستی و تنبلی و زبونی و ستم پذیری و تهی کردن شانه از زیر بار مسئولیت نشود و بدانیم که سعادت و شقاوت جاودانی اینان در گرو فعالیت‌های اختیاری خود اوست: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» ۲ «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» ۳.

۱. سوره حدید، آیه ۲۲ و ۲۳.

۲. سوره بقره، آیه آخر.

۳. سوره نجم، آیه ۳۹.

(صفحه ۱۵۷)

۲۰ عدل الهی

مقدمه

(صفحه ۱۶۱)

در درسهای گذشته، در موارد متعددی به اختلاف بین دو نحله کلامی (اشعری و معتزلی) برخورد کردیم که از جمله آنها مسائل کلام و اراده الهی و توحید صفاتی و جبر و اختیار و قضاء و قدر بود و غالباً نظریات ایشان در دو طرف افراط و تفریط قرار داشت.

یکی دیگر از موارد اختلاف اساسی بین این دو گروه، مسأله عدل الهی است که در این مسأله، نظر شیعه موافق گروه معتزله، تلقی شده و مجموعاً در برابر اشاعره، بنام «عدلیه» نامیده شده‌اند و نظر به اهمیتی که این مسأله در علم کلام دارد از مسائل محوری بشمار آمده و حتی از اصول عقاید و از مشخصات مذهب کلامی شیعه و معتزله، محسوب شده است.

باید توجه داشت که اشاعره نیز عدل الهی را نفی نمی‌کنند و چنان نیست که (العیاذ بالله) خدا را ظالم بدانند در حالی که آیات صریح و غیرقابل تأویل قرآن کریم، عدل الهی را اثبات و هر گونه ظلمی را از ساحت مقدسش نفی می‌کند، بلکه بحث بر سر این است که آیا عقل انسان می‌تواند به خودی خود و صرف نظر از بیانات شرعی (کتاب و سنت) ضوابطی را برای افعال، و بخصوص افعال الهی، در نظر بگیرد و براساس آنها حکم به لزوم انجام کاری و ترک کار دیگری بکند و مثلاً بگوید: «لازم است خدای متعال، مؤمنان را به بهشت و کافران را به دوزخ ببرد» یا اینگونه قضاوتها تنها براساس وحی، صورت می‌گیرد و صرف نظر از آنها عقل نمی‌تواند قضاوتی داشته باشد؟ پس نقطه اصلی اختلاف، همان است که بنام مسأله «حسن و قبح عقلی» نام گذاری شده،

(صفحه ۱۶۲)

و اشاعره آن را انکار کرده و معتقد شده‌اند که (در امور تکوینی) آنچه را خدا انجام می‌دهد نیکو است، و (در امور تشریحی) آنچه را خدا امر می‌کند خوب است نه اینکه

چون کاری خوب است خدا آن را انجام می‌دهد یا به آن، امر می‌کند. اما عدلیه معتقدند که افعال، صرف نظر از انتساب تکوینی و تشریحی آنها به خدای متعال متّصف به حسن و قبح می‌شوند و عقل انسان هم تا حدودی می‌تواند جهت حسن و قبح افعال را درک کند و ساحت الهی را از انجام افعال قبیح، تنزیه نماید، البته نه بدان معنی که (العیاذ باللّٰه) به خدا فرمان بدهد و امر و نهی کند بلکه بدین معنی که تناسب کاری را با آنها کشف می‌کند و بر این اساس، صدور کارهای قبیح را از خدای متعال محال می‌داند.

بدیهی است بررسی تفصیلی این مسأله و پاسخ به شبهاتی که موجب انکار حسن و قبح عقلی از طرف اشاعره شده و سرانجام، ایشان را رویاروی عدلیه قرار داده است در حوصله این نوشتار نیست. همچنین ممکن است سخنان معتزله در این زمینه نیز نقطه ضعفهایی داشته باشد که باید در جای خودش مورد بررسی قرار گیرد. ولی اصل اعتقاد به حسن و قبح عقلی، مورد قبول شیعیان و تأیید کتاب و سنت و تأکید پیشوایان معصوم (علیهم الصلوٰة و السلام) می‌باشد.

از این روی، ما در اینجا نخست توضیحی پیرامون مفهوم عدل می‌دهیم و سپس اشاره‌ای به دلیل عقلی بر این صفت که از صفات فعلیه الهی است می‌کنیم و در پایان، به حل مهمترین شبهاتی که پیرامون این مسأله، وجود دارد می‌پردازیم.

مفهوم عدل

معنای لغوی عدل، برابری و برابر کردن است، و در عرف عام به معنای رعایت حقوق دیگران، در برابر ظلم (= تجاوز به حقوق دیگران) بکار می‌رود، و از این روی، عدل را به این صورت، تعریف کرده‌اند:

«إعطاء كل ذي حق حقه» و بنابراین باید نخست موجودی را در نظر گرفت که دارای حقی باشد تا رعایت آن «عدل» و تجاوز به آن «ظلم» نامیده شود. ولی گاهی توسعه‌ای

در مفهوم

(صفحه ۱۶۳)

عدل داده می‌شود و به معنای «هر چیزی را بجای خود نهادن، یا هر کاری را به وجه شایسته، انجام دادن» بکار می‌رود و به این صورت، تعریف می‌شود: «وَضْعُ كُلِّ شَيْءٍ فِي مَوْضِعِهِ» و طبق این تعریف، عدل مرادف با حکمت، و کار عادلانه، مساوی با کار حکیمانه می‌گردد. اما درباره اینکه چگونه «حق صاحب حق» و «جایگاه شایسته هر چیزی» تعیین می‌شود سخن بسیار است که بخش مهمی از فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق را به خود، اختصاص داده است و طبعاً در اینجا نمی‌توان به تحقیق پیرامون اینگونه مسائل پردازیم.

آنچه لازم است در اینجا به آن، توجه شود این است که هر عاقلی درک می‌کند که اگر کسی بدون هیچ علتی لقمه نانی را از دست طفل یتیمی برآید یا خون انسان بی‌گناهی را بریزد ظلم کرده و مرتکب کار قبیحی شده است، و برعکس اگر لقمه نان ربنده شده را از دست رباینده بگیرد و به طفل یتیم برگرداند و قاتل جنایتکار را به کیفر برساند کار عادلانه و شایسته‌ای انجام داده است و این قضاوت، متکی به امر و نهی الهی نیست و حتی اگر کسی معتقد به وجود خدا هم نباشد چنین قضاوتی را خواهد داشت. اما اینکه راز این قضاوت چیست و چه نیروی درک‌کننده‌ای این حسن و قبح را درک می‌کند و مانند اینها، مسائلی است که باید در شاخه‌های مختلف فلسفه، مورد بررسی قرار گیرد.

حاصل آنکه: برای عدل می‌توان دو مفهوم خاص و عام در نظر گرفت: یکی رعایت حقوق دیگران، و دیگری انجام دادن کار حکیمانه که رعایت حقوق دیگران هم از مصادیق آن می‌باشد.

بنابراین، لازمه عدل، برابر قرار دادن همه انسانها یا همه اشیاء نیست، و مثلاً معلم عادل کسی نیست که همه شاگردان را، خواه کوشا باشند و خواه تنبل، به طور یکسان مورد

تشویق یا توبیخ قرار دهد، و قاضی عادل کسی نیست که مال مورد نزاع را به طور مساوی بین طرفین دعوی تقسیم کند، بلکه معلم عادل کسی است که هر کدام از شاگردان را به اندازه استحقاقشان ستایش یا نکوهش کند، و قاضی عادل کسی است که مال مورد نزاع را به صاحبش بدهد.

همچنین مقتضای حکمت و عدل الهی این نیست که همه مخلوقات را یکسان بیافریند و مثلاً به انسان هم شاخ و یال و بال و ... بدهد بلکه اقتضای حکمت آفریدگار اینست که جهان را به گونه‌ای بیافریند که بیشترین خیر و کمال، بر آن مترتب گردد و موجودات مختلف را که

(صفحه ۱۶۴)

اجزاء همبسته آن را تشکیل می‌دهند به گونه‌ای بیافریند که متناسب با آن هدف نهایی باشد و نیز مقتضای حکمت و عدل الهی اینست که هر انسانی را به اندازه استعدادش مورد تکلیف قرار دهد ۱ و سپس با توجه به توانایی و تلاش اختیاری وی درباره او قضاوت کند ۲ و سرانجام، پاداش یا کیفری در خور کارهایش به او عطا فرماید ۳.

دلیل عدل الهی

چنانکه اشاره شد عدل الهی، طبق یک تفسیر، بخشی از حکمت الهی، و طبق تفسیر دیگر، عین آنست و طبعاً دلیل اثبات آن هم همان دلیلی خواهد بود که حکمت الهی را اثبات می‌کند و در درس یازدهم به آن اشاره شد و در اینجا به توضیح بیشتری درباره آن می‌پردازیم:

دانستیم که خدای متعال، بالاترین مراتب قدرت و اختیار را دارد و هر کار ممکن الوجودی را می‌تواند انجام دهد یا ندهد بدون اینکه تحت تأثیر هیچ نیروی مجبور کننده و مقهور کننده‌ای قرار بگیرد. ولی همه آنچه را می‌تواند انجام نمی‌دهد بلکه آنچه را می‌خواهد و اراده می‌کند انجام می‌دهد.

و نیز دانستیم که اراده او گزافی و بی حساب نیست، بلکه آنچه را که مقتضای صفات کمالیه اش باشد اراده می کند و اگر صفات کمالیه او اقتضای کاری را نداشته باشد هرگز آن را انجام نخواهد داد و چون خدای متعال، کمال محض است اراده او اصالتاً به جهت کمال و خیر مخلوقات، تعلق می گیرد و اگر لازمه وجود مخلوقی پیدایش شرور و نقایصی در جهان باشد جهت شرّ آن، مقصود بالتبع خواهد بود یعنی چون لازمه انفکاک ناپذیر خیر بیشتری است بالتبع آن خیر غالب، مورد اراده الهی واقع می شود.

پس مقتضای صفات کمالیه الهی اینست که جهان به گونه ای آفریده شود که مجموعاً دارای بیشترین کمال و خیر ممکن الحصول باشد، و از اینجا صفت حکمت برای خدای متعال، ثابت

« ۱. لا یكلفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا. » سوره بقره، آیه ۲۸۶.
« ۲. وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا یظْلَمُونَ. » سوره یونس، آیه ۵۴.
« ۳. فَالْیَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ. » سوره یس، آیه ۵۴
(صفحه ۱۶۵)

می گردد.

بر همین اساس، اراده الهی به آفرینش انسان در شرایطی که امکان وجود داشته باشد و وجود او منشأ بیشترین خیرات باشد تعلق گرفته است، و یکی از امتیازات اصلی انسان، اختیار و اراده آزاد است و بی شک، داشتن نیروی اختیار و انتخاب، یکی از کمالات وجودی بشمار می رود و موجودی که واجد آن باشد کاملتر از موجود فاقد آن، محسوب می شود. اما لازمه مختار بودن انسان اینست که هم بتواند مرتکب کارهای زشت و ناپسند گردد و بسوی خسران و شقاوت جاودانی، سقوط کند و البته آنچه اصالتاً مورد اراده الهی قرار می گیرد همان تکامل اوست ولی چون لازمه تکامل

اختیاری انسان، امکان تنزل و سقوط هم هست که در اثر پیروی از هواهای نفسانی و انگیزه‌های شیطانی حاصل می‌شود چنین سقوط اختیاری هم بالتبع مورد اراده الهی واقع خواهد شد.

و چون انتخاب آگاهانه، نیازمند به شناخت صحیح راه‌های خیر و شرّ است خدای متعال، انسان را به آنچه موجب خیر و مصلحت اوست امر فرموده و از آنچه موجب فساد و سقوط اوست نهی کرده است تا وسیله حرکت تکاملی او فراهم گردد و چون تکالیف الهی به منظور رسیدن انسان به نتایج عمل به آنها وضع شده و نفعی برای خدای متعال در بر ندارد از این روی، حکمت الهی اقتضاء دارد که این تکالیف، متناسب با تواناییهای مکلفین باشد، زیرا تکلیفی که امکان اطاعت نداشته باشد لغو و بیهوده خواهد بود.

بدین ترتیب، نخستین مرحله عدل (به معنای خاص) یعنی عدالت در مقام تکلیف، به این دلیل، ثابت می‌شود که اگر خدای متعال تکلیفی فوق طاعت بندگان، تعیین کند امکان عمل نخواهد داشت و کار بیهوده‌ای خواهد بود.

و اما عدالت در مقام قضاوت بین بندگان، با توجه به این نکته، ثابت می‌شود که این کار به منظور مشخص شدن استحقاق افراد برای انواع پاداش و کیفر، انجام می‌گیرد و اگر برخلاف قسط و عدل باشد نقض غرض خواهد شد.

و سرانجام، عدالت در مقام دادن پاداش و کیفر با توجه به هدف نهایی آفرینش، ثابت می‌گردد. زیرا کسی که انسان را برای رسیدن به نتایج کارهای خوب و بدش آفریده است اگر او را

(صفحه ۱۶۶)

برخلاف اقتضای آنها پاداش یا کیفر دهد به هدف خودش نخواهد رسید.

پس دلیل عدل الهی به معنای صحیح و در همه مظاهرش اینست که صفات ذاتیه او

موجب رفتار حکیمانه و عادلانه می‌باشد و هیچ صفتی که اقتضای ظلم و ستم یا لغو و عبث را داشته باشد در او وجود ندارد.

حل چند شبهه

۱۱ - اختلافاتی که در آفرینش مخلوقات و به ویژه انسانها وجود دارد چگونه با عدل و حکمت الهی سازگار است و چرا خدای حکیم و عادل، همه مخلوقات را یکسان نیافریده است؟

پاسخ اینست که اختلاف آفریدگان در بهره‌های وجودی، لازمه نظام آفرینش و تابع قوانین علی و معلولی حاکم بر آنست، و فرض یکسان بودن همه آنها پندار خامی است و اگر اندکی دقت کنیم خواهیم دانست که چنین فرضی مساوی با ترک آفرینش است زیرا اگر مثلاً همه انسانها مرد یا زن بودند توالد و تناسل انجام نمی‌گرفت و نسل انسان، منقرض می‌گردید، و اگر همه مخلوقات، انسان بودند چیزی برای خوردن و تأمین سایر نیازمندیها نمی‌یافتند، و نیز اگر همه حیوانات یا نباتات یک نوع و یک رنگ و دارای خواص یکسان می‌بودند این همه فواید بشمار و زیباییهای خیره کننده پدید نمی‌آمد و پدید آمدن این یا آن نوع از پدیده‌ها، با این یا آن شکل و ویژگی، تابع اسباب و شرایطی است که در جریان حرکت و تحول ماده، فراهم می‌شود و هیچ کس را قبل از آفرینش، حقی بر خدا نیست که او را چنین یا چنان بیافریند یا در این یا در آن مکان، و در این یا آن زمان قرار دهد تا جایی برای عدل و ظلم داشته باشد.

۱۲ - اگر حکمت الهی اقتضای حیات انسان را در این جهان داشته است پس چرا او را می‌میراند و به حیات او خاتمه می‌دهد؟

پاسخ اینست که اولاً مرگ و حیات موجودات در این جهان هم تابع قوانین تکوینی و روابط علی و معلولی، و لازمه نظام آفرینش است و ثانیاً اگر موجودات زنده نمی‌مردند زمینه پیدایش موجودات بعدی فراهم نمی‌شد و آیندگان از نعمت وجود و حیات،

محروم می گردیدند و ثالثاً اگر تنها فرض کنیم که همه انسانها زنده بمانند طولی نمی کشد که پهنه زمین برای (صفحه ۱۶۷)

زندگی ایشان، تنگ می شود و از رنج و گرسنگی، آرزوی مرگ خواهند کرد و رابعاً هدف اصلی آفرینش انسان، رسیدن به سعادت ابدی است و تا انسانها به وسیله مرگ، از این جهان منتقل نشوند به آن هدف نهایی نخواهند رسید.

۳- وجود این همه رنجها و امراض و بلاهای طبیعی (مانند سیل و زلزله) و گرفتاریهای اجتماعی (مانند جنگها و ستمها) چگونه با عدل الهی، سازگار است؟ پاسخ اینست که اولاً حوادث ناگوار طبیعی، لازمه فعل و انفعالات و تراحمات عوامل مادی است و چون خیرات آنها بر شرورشان غلبه دارد مخالف حکمت نیست، و نیز پدید آمدن فسادهای اجتماعی، لازمه مختار بودن انسان است که مقتضای حکمت الهی می باشد و در عین حال، مصالح زندگی اجتماعی، بیش از مفسد آن است و اگر مفسد، غالب بود انسانی در زمین باقی نمی ماند.

ثانیاً وجود این رنجها و گرفتاریها از یک سوی، موجب تلاش انسان برای کشف اسرار طبیعت و پدید آمدن دانشها و صنایع مختلف می شود، و از سوی دیگر، دست و پنجه نرم کردن با سختیها عامل بزرگی برای رشد و شکوفایی استعدادها و ترقی و تکامل انسانها می گردد و بالاخره، تحمل هر سختی و رنجی در این جهان اگر به منظور صحیحی باشد پاداش بسیار ارزنده ای در جهان ابدی خواهد داشت و به نحو احسن، جبران خواهد شد.

۴- عذاب ابدی برای گناهان محدودی که در این جهان، ارتکاب می شود چگونه با عدل الهی، سازگار است؟

پاسخ اینست که بین اعمال نیک و بد و بین پاداش و کیفر اخروی نوعی رابطه علیت وجود دارد که به وسیله وحی الهی، کشف و به مردم گوشزد شده است و همچنانکه در

این جهان، بعضی از جنایات، موجب آثار شوم طولانی می‌شود و مثلاً کور کردن چشم خود یا دیگران در یک لحظه، انجام می‌گیرد اما نتیجه آن، تا پایان عمر ادامه دارد، همچنین گناهان بزرگ هم دارای آثار اخروی جاویدان است و اگر کسی وسایل جبران آنها را در همین جهان (مثل توبه) فراهم نکند آثار سوء آن تا ابد، دامنگیر وی خواهد شد و همان‌گونه که کور ماندن انسانها تا پایان عمر به وسیله یک جنایت لحظه‌ای، منافاتی با عدل الهی ندارد مبتلی شدن به عذاب ابدی هم در اثر گناهان بزرگ، منافاتی با عدل الهی نخواهد داشت زیرا نتیجه عملی است که

(صفحه ۱۶۸)

شخص گنهکار، آگاهانه به آن، اقدام کرده است.

نبوت

۲۱ در آمدی بر مسائل نبوت

مقدمه

(صفحه ۱۷۱)

دانستیم که اساسی ترین مسائلی که هر شخص عاقلی باید آنها را حل کند تا بتواند یک زندگی انسانی و خردپسند داشته باشد عبارتست از:

۱- هستی جهان و انسان از کیست و تدبیر و اراده آنها به دست چه کسی است؟

۲- سرانجام زندگی و مقصد نهایی انسان کجاست؟

۳- با توجه به نیازی که هر انسانی برای شناختن راه صحیح زندگی دارد تا با پیمودن

آن، به سعادت حقیقی و کمال مطلوبش برسد چه وسیله تضمین شده‌ای برای تحصیل

این شناخت وجود دارد و در اختیار چه کسانی است؟

پاسخ صحیح به این پرسشها همان اصول سه گانه (توحید، معاد، نبوت) است که اصلی

ترین عقاید در همه ادیان آسمانی بشمار می‌رود.

در نخستین بخش از این کتاب، به بررسی مسائل «خداشناسی» پرداختیم و به این نتیجه رسیدیم که همه آفریدگان، هستی خود را از آفریدگار یگانه، دریافت می‌دارند و همگی تحت تدبیر حکیمانه او هستند و هیچکدام در هیچ شأنی و در هیچ کاری و در هیچ زمان و مکانی بی‌نیاز از او نیستند.

این مطالب را با براهین عقلی، اثبات کردیم ۱ و توضیح دادیم که اینگونه مسائل را تنها از

۱. اشاره به بعضی از آیات کریمه قرآن در خلال بحثها به عنوان استدلال نبود بلکه به منظور توجه دادن به موارد طرح این مسائل قرآن کریم بود.

(صفحه ۱۷۲)

راه عقل می‌توان اثبات کرد، زیرا استدلال تعبّدی و استناد به کلام خدا، هنگامی صحیح است که وجود خدا و سخن وی و نیز اعتبار آن سخن، با دلیل عقلی ثابت شده باشد چنانکه استناد به سخن پیامبر و امام، متوقف بر اثبات نبوّت و امامت و حجت سخنان ایشان است. پس اصل نبوّت را نیز باید از راه وحی، ثابت کرد اگر چه اصل معاد، هم با دلیل عقلی و هم با دلیل نقلی، قابل اثبات است.

بنابراین، برای تبیین مسائل این دو بخش (نبوّت و معاد) می‌توان نخست، اصل معاد و اصل نبوّت را با دلیل عقلی اثبات کرد و هنگامی که نبوّت پیامبر اسلام و حقانیت قرآن کریم به ثبوت رسید تفصیل مسائل هر دو بخش را براساس مضامین کتاب و سنت، تبیین کرد. ولی نظر به اینکه تفکیک مسائل بخشها از یکدیگر، برای آموزش، مناسبتر و دلنشینتر است ما هم طبق روش سنتی، نخست به بیان مسائل نبوّت، و سپس به بیان مسائل معاد می‌پردازیم و اگر در بعضی از موارد نیاز به مطلبی بود که باید بعداً ثابت

شود آن مطلب مورد نیاز در استدلال را به عنوان «اصل موضوع» می‌پذیریم تا در جای خودش به اثبات برسد.

هدف از مباحث این بخش

نخستین هدف از مباحث این بخش، اثبات این مطلب است که برای شناختن حقایق هستی و راه صحیح زندگی، وسیله دیگری غیر از حسّ و عقل، وجود دارد که خطا و اشتباهی در آن، راه ندارد، و آن عبارتست از «وحی» که نوعی تعلیم الهی می‌باشد و اختصاص به بعضی از بندگان برگزیده خدای متعال دارد و عموم مردم، از حقیقت آن، آگاه نیستند زیرا نمونه آن را در خودشان نمی‌یابند ولی می‌توانند از راه آثار و علائمی به وجود آن، پی ببرند و ادعای انبیاء (علیهم السلام) را مبنی بر دریافت وحی الهی، تصدیق کنند و طبعاً هنگامی که نزول وحی بر کسی ثابت شد و پیام آن به دیگران رسید آنان موظفند آن را بپذیرند و بر طبق آن، عمل کنند و هیچکس در مخالفت با آن، معذور نخواهند بود مگر اینکه پیامی اختصاص به فرد یا گروه خاصی داشته باشد و یا مخصوص به زمان معینی باشد.

بنابراین، مسائل بنیادی این بخش، عبارتست از: ضرورت بعثت انبیاء، ضرورت مصونیت وحی از هر گونه تصرف عمدی و سهوی تا هنگام رسیدن محتوای آن به مردم، و به (صفحه ۱۷۳)

دیگر سخن: وجوب عصمت انبیاء در تلقی و ابلاغ پیام الهی، و همچنین لزوم وجود راهی برای اثبات نبوت پیامبران برای دیگران.

پس از آنکه مسائل بنیادی وحی و نبوت به وسیله دلیل عقلی، تبیین شد آنگاه نوبت می‌رسد به مسائل دیگری از قبیل تعدّد انبیاء و کتب و شرایع آسمانی، و تعیین آخرین پیامبر و آخرین کتاب آسمانی، و نیز تعیین جانشینان او.

اما اثبات همه این مسائل با برهان عقلی، میسر نیست و در بسیاری از موارد باید از دلایل نقلی و تعبّدی، بهره گرفت.

متد تحقیق در علم کلام

با توجه به آنچه گفته شد فرقه‌های اساسی بین فلسفه و علم کلام، روشن می‌شود زیرا فلسفه، تنها از مسائلی است که با دلیل عقلی، اثبات می‌گردد ولی علم کلام، شامل مسائلی است که جز با دلیل نقلی و تعبّدی، قابل اثبات نیست.

به دیگر سخن: نسبت بین مسائل فلسفه و مسائل علم کلام «عموم و خصوص من وجه» است. یعنی در عین حال که فلسفه و کلام، دارای مسائل مشترکی هستند با اسلوب تعقلی، اثبات می‌شود هر کدام از آنها مسائل ویژه خود دارند ولی مسائل ویژه فلسفه نیز که با اسلوب تعقلی، بیان می‌شود. به خلاف مسائل ویژه کلام که با اسلوب نقلی و تعبّدی، اثبات می‌گردد، و به دیگر سخن: متد تحقیق در علم کلام «تلفیقی» و «دو گانه» است و در این علم، هم از اسلوب تعقلی و هم از اسلوب تعبّدی، استفاده می‌شود.

یکی آنکه هر کدام از آنها علاوه بر مسائل مشترک (مانند مسائل خداشناسی) دارای مسائل ویژه‌ای است که در دیگری مورد بحث واقع نمی‌شود.

دو دیگر آنکه: متد تحقیق در همه مسائل فلسفه، متد تعقلی است بخلاف علم کلام که در پاره‌ای از مسائل (مانند مسائل مشترک بین فلسفه و کلام) از متد تعقلی استفاده می‌کند و در پاره‌ای از مسائل (مانند مسائل امامت) از اسلوب نقلی، بهره می‌گیرد و در پاره‌ای دیگر از هر دو روش (مانند اثبات اصل معاد). لازم به تذکر است که مسائل خاص علم کلام که با

(صفحه ۱۷۴)

روش نقلی و تعبّدی، اثبات می‌شوند همگی در یک سطح نیستند بلکه یک دسته از مطالب، و از جمله، حجیت رفتار و گفتار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) =

سنت» مستقیماً به وسیله آیات کریمه قرآن، ثابت می‌شود (بعد از آنکه حقانیت قرآن کریم به وسیله دلیل عقلی به ثبوت رسید) سپس مسائل دیگری مانند تعیین جانشین آن حضرت و حجیت سخنان ائمه اطهار (سلام الله علیهم اجمعین) تبیین می‌شود. بدیهی است نتیجه‌ای که از دلایل نقلی به دست می‌آید در صورتی یقینی خواهد بود که سند آنها قطعی و دلالت آنها صریح باشد.

۲۲ نیاز بشر به وحی و نبوت

ضرورت بعثت انبیاء

(صفحه ۱۷۷)

این مسأله را که بنیادی ترین مسائل بخش نبوت است می‌توان با برهانی اثبات کرد که از سه مقدمه، تشکیل می‌یابد:

۱- هدف از آفرینش انسان این است که با انجام دادن افعال اختیاری، مسیر تکامل خود را بسوی کمال نهایی پیماید کمالی که جز از مجرای اختیار و انتخاب به دست نمی‌آید. به دیگر سخن: انسان برای این، آفریده شده که با عبادت و اطاعت خدای متعال، شایستگی دریافت رحمت‌هایی را پیدا کند که ویژه انسانهای کامل است و اراده حکیمانه الهی اصالتاً به کمال و سعادت انسان، تعلق گرفته است اما از آنجا که این کمال و سعادت والا و ارجمند جز از راه انجام دادن افعال اختیاری، حاصل نمی‌شود مسیر زندگی بشر، دو راهه و دو سویه قرار داده شده تا زمینه انتخاب و گزینش برای وی فراهم شود و طبعاً یک راه آن هم بسوی شقاوت و عذاب خواهد بود که بالتبع (و نه بالاصاله) مورد اراده الهی واقع می‌شود.

این مقدمه ضمن بحث از حکمت و عدل الهی ۱ روشن شد.

۲- اختیار و انتخاب آگاهانه، علاوه بر قدرت بر انجام کار و فراهم شدن زمینه‌های بیرونی برای کارهای گوناگون و وجود میل و کشش درونی بسوی آنها، نیاز به شناخت

صحیح نسبت به کارهای خوب و بد و راه‌های شایسته و ناشایسته دارد و در صورتی

انسان می‌تواند راه

۱. ا. ک: درس یازدهم و درس بیستم.

(صفحه ۱۷۸)

تکامل خویش را آزادانه و آگاهانه، انتخاب کند که هم هدف و هم راه رسیدن به آن را بشناسد و از فراز و نشیبها و پیچ و خمها و لغزشگاه‌های آن، آگاه باشد. پس مقتضای حکمت الهی این است که ابزار و وسایل لازم برای تحصیل چنین شناختهایی را در اختیار بشر قرار دهد و گرنه همانند کسی خواهد بود که مهمانی را به مهمانسرای دعوت کند ولی محل مهمانسرایش و راه رسیدن به آن را به او نشان ندهد! و بدیهی است که چنین رفتاری خلاف حکمت و موجب نقض غرض است.

این مقدمه هم روشن و بی نیاز از تفصیل و توضیح بیشتر است.

- ۳ شناختهای عادی و متعارف انسانها که از همکاری حس و عقل، به دست می‌آید هر چند نقش مهمی را در تأمین نیازمندیهای زندگی، ایفاء می‌کند اما برای باز شناختن راه کمال و سعادت حقیقی در همه ابعاد فردی و اجتماعی، و مادی و معنوی، و دنیوی و اخروی، کافی نیست و اگر راه دیگری برای رفع این کمبودها وجود نداشته باشد هدف الهی از آفرینش انسان، تحقق نخواهد یافت.

با توجه به مقدمات سه گانه، به این نتیجه می‌رسیم که مقتضای حکمت الهی این است که راه دیگری ورای حس و عقل برای شناختن مسیر تکامل همه جانبه، در اختیار بشر، قرار دهد تا انسانها بتوانند مستقیماً یا با وساطت فرد یا افراد دیگری از آن، بهره مند شوند ۱ و آن همان راه وحی است که در اختیار انبیاء (علیهم السلام) قرار داده شده و ایشان به طور مستقیم، و دیگران به وسیله ایشان، از آن بهره مند می‌شوند و آنچه را برای رسیدن به سعادت و کمال نهایی، لازم است فرا می‌گیرند.

در میان مقدمات این برهان، ممکن است مقدمه اخیر، مورد تشکیک واقع شود، از این روی به توضیح بیشتری پیرامون آن می‌پردازیم تا نارسایی دانش بشری برای تشخیص مسیر تکامل همه جانبه انسان، و نیاز وی به راه وحی کاملاً روشن گردد.

۱۰. این برهان از موارد استنتاج قضیه عملی (باید) از قضیه نظری (هست) و از مصادیق اثبات ضرورت بالقیاس برای معلول از راه ضرورت علت، و نیز از موارد جریان براهین گمی در الهیات است.

(صفحه ۱۷۹)

نارسایی دانش بشر

برای اینکه راه صحیح زندگی در همه ابعاد و جوانبش شناخته شود باید آغاز و انجام وجود انسان و پیوندهایی که با موجودات دیگر دارد و روابطی که می‌تواند با هم‌نوعان و سایر آفریدگان برقرار کند و تأثیراتی که انواع روابط گوناگون می‌تواند در سعادت یا شقاوت او داشته باشد، معلوم گردد و نیز باید کسر و انکسار بین سودها و زیانها و مصالح و مفساد مختلف، شناخته شود و مورد ارزیابی قرار گیرد تا وظایف میلیاردها انسانی که دارای ویژگیهای بدنی و روانی متفاوت هستند و در شرایط مختلف طبیعی و اجتماعی، زندگی می‌کنند مشخص شود. ولی احاطه بر همه این امور، نه تنها برای یک یا چند فرد، میسر نیست بلکه هزارها گروه متخصص در رشته‌های علوم مربوط به انسان هم، نمی‌توانند چنین فرمولهای پیچیده‌ای را کشف و به صورت قوانین و مقررات دقیق و اخروی همه انسانها تضمین گردد و در صورت تراحم بین انواع مصالح و مفساد که فراوان اتفاق می‌افتد مصلحت اهمّ دقیقاً تعیین و مقدم داشته شود.

روند تغییرات حقوقی و قانونی در طول تاریخ بشر، نشان می‌دهد که با وجود پژوهشها و تلاشهای هزاران دانشمند متخصص، در طول هزارها سال هنوز هم یک نظام حقوقی

صحیح و کامل و همه جانبه به وجود نیامده است و همواره محافل حقوقی و قانونگذاری جهان به نقص قوانین خود ساخته شان پی می‌برند و با لغو و نسخ ماده‌ای یا اضافه کردن ماده و تبصره جدیدی به اصلاح و تکمیل آنها می‌پردازند.

نباید فراموش کنیم که برای تدوین همین قوانین هم، بهره‌های فراوانی از نظامهای حقوقی الهی و شرایع آسمانی برده‌اند و نیز باید توجه داشته باشیم که تمام همّ و تلاش حقوقدانان و قانونگذاران، صرف تأمین مصالح دنیوی و اجتماعی شده و می‌شود و هرگز اهمیتی به تأمین مصالح اخروی و کسر و انکسار آنها با مصالح مادی و دنیوی نداشته و ندارد و اگر می‌خواستند این جهت را هم که مهمترین جهات مسأله است رعایت کنند هرگز نمی‌توانستند به نتیجه قطعی، دست یابند زیرا مصالح مادی و دنیوی را تا حدودی می‌توان به وسیله تجارب عملی، تشخیص داد اما مصالح معنوی و اخروی، قابل تجربه حسّی نیست و

(صفحه ۱۸۰)

نیز نمی‌توان آنها را دقیقاً ارزشیابی کرد و در صورت تراحم با مصالح مادی و دنیوی، میزان اهمیت هر یک را باز شناخت.

با توجه به وضع فعلی قوانین بشری می‌توان میزان کارآیی دانش انسانها را در هزاران یا صدها هزار سال قبل، حدس زد و به این نتیجه قطعی رسید که بشر ابتدایی، برای تشخیص راه صحیح زندگی بسیار ناتوانتر از بشر این عصر بوده است و به فرض اینکه انسان این عصر با استفاده از تجارب هزاران ساله توانسته بود. به نظام حقوقی صحیح و کامل و فراگیری دست یابد و به فرض اینکه چنین نظامی ضامن سعادت ابدی و اخروی هم بود تازه، جای این سؤال باقی می‌ماند که رها کردن میلیاردها انسان در طول تاریخ و وانهادن ایشان با جهل خودشان، چگونه با حکمت الهی و غرض از آفرینش آنان سازگار است؟!

حاصل آنکه: هدف از آفرینش انسانها آغاز تا انجام، هنگامی قابل تحقق است که راه

دیگری ورای حسی و عقل برای شناختن حقایق زندگی و وظایف فردی و گروهی، وجود داشته باشد و آن، چیزی جز راه وحی نخواهد بود. ضمناً روشن است که مقتضای این برهان، آن است که نخستین انسان، پیامبر خدا باشد تا راه صحیح زندگی را به وسیله وحی بشناسد و هدف آفرینش در مورد شخص او تحقق یابد و سپس دیگر انسانها بواسطه او هدایت شوند.

فواید بعثت انبیاء

انبیاء الهی علاوه بر نشان دادن راه صحیح برای تکامل حقیقی انسان، و دریافت وحی و ابلاغ آن به مردم، تأثیرات مهم دیگری نیز در تکامل انسانها داشته‌اند که مهمترین آنها از این قرار است:

- بسیاری از مطالب هست که عقل انسان، توانایی درک آنها را دارد ولی یا نیاز به گذشت زمان و تجارب فراوان دارد و یا در اثر اهتمام افراد به امور مادی و غلبه گرایشهای حیوانی بر ایشان مورد غفلت و فراموشی قرار می‌گیرد و یا در اثر بدآموزیها و تبلیغات سوء، بر توده‌های مردم، پنهان می‌ماند. چنین مطالبی نیز به وسیله انبیاء، بیان می‌گردد و با تذکرات و یادآوریهای پی‌در پی، از فراموش شدن کلی آنها جلوگیری بعمل می‌آید و با آموزشهای صحیح و منطقی،

(صفحه ۱۸۱)

جلوی مغالطات و بدآموزیها گرفته می‌شود. از اینجا نکته نامیده شدن انبیاء به «مذکر» و «نذیر» و نامیده شدن قرآن کریم به «ذکر» و «تذکره» روشن می‌گردد.

امیر مؤمنان (علیه السلام) در مقام بیان حکمت‌های بعثت انبیاء می‌فرماید:

«لِیَسْتَأْذُوهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَ یَذْکُرُوهُمْ مَنْسِی نِعْمَتِهِ، وَ یَحْتَجُّوْا عَلَیْهِمْ بِالتَّبْلِیغِ» یعنی خدای متعال، پیامبران خود را پی‌در پی فرستاد تا وفاداری به پیمان فطرت را از مردم

بخوانند، و نعمتهای فراموش شده را به یادشان آورند، و با تبلیغ و بیان حقایق، حجت را برایشان تمام کنند.

- ۲ یکی از مهمترین عوامل تربیت و رشد و تکامل انسان، وجود الگو و نمونه رفتار است که اهمیت آن، در مباحث روانشناسی به ثبوت رسیده است. انبیاء الهی به عنوان انسانهای کامل و تربیت شده الهی، این نقش را به بهترین وجهی ایفاء می کنند و علاوه بر تعلیمات و آموزشهای مختلف، به تربیت و تزکیه مردم نیز می پردازند و می دانیم که در قرآن کریم «تعلیم و تزکیه» توأماً ذکر شده و حتی در بعضی از موارد «تزکیه» مقدم بر «تعلیم» آمده است.

- ۳ یکی دیگر از برکات وجود انبیاء در میان مردم این است که در صورت فراهم بودن شرایط لازم، رهبری اجتماعی و سیاسی و قضایی مردم را به عهده می گیرند و بدیهی است که رهبر معصوم، یکی از بزرگترین نعمتهای الهی برای جامعه می باشد و به وسیله او جلو بسیاری از نابسامانیهای اجتماعی گرفته می شود و جامعه از اختلاف و پراکندگی و کجروی نجات می یابد و به سوی کمال مطلوب رهبری می گردد.

(صفحه ۱۸۲)

۲۳ حل چند شبهه

حل چند شبهه

(صفحه ۱۸۵)

پیرامون برهانی که برای ضرورت بعثت انبیاء (علیهم السلام) بیان شده، سؤالات و شبهاتی مطرح می شود که اینک به ذکر و پاسخ آنها می پردازیم:

چرا بسیاری از مردم، از هدایت انبیاء محروم مانده اند؟

۱۱ - اگر حکمت الهی، اقتضای بعثت انبیاء برای هدایت همه انسانها را دارد پس چرا همگی ایشان در یک منطقه خاص جغرافیایی (خاورمیانه) مبعوث شده‌اند و سایر بخشهای روی زمین از این نعمت، محروم مانده‌اند؟ مخصوصاً با توجه به اینکه در روزگارهای پیشین، وسایل ارتباط و تبادل اطلاعات، خیلی محدود بوده و انتقال اخبار از نقطه‌ای به نقطه دیگر به کندی، انجام می‌گرفته است و شاید اقوام و مللی بوده‌اند که اصلاً اطلاعی از دعوت انبیاء، پیدا نکرده‌اند.

پاسخ این است که اولاً ظهور انبیاء (علیهم السلام) اختصاص به منطقه خاصی نداشته و آیات کریمه قرآن، دلالت دارد بر اینکه هر قوم و امتی پیامبری داشته‌اند، چنانکه در آیه (۲۴) از سوره فاطر می‌فرماید:

«وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» و در آیه (۳۶) از سوره نحل می‌فرماید: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» و اگر در قرآن مجید تنها نام عده معدودی از انبیاء عظام (علیهم السلام) برده شده، بدین معنی نیست که تعداد ایشان منحصر به همین افراد بوده است، بلکه در خود قرآن، تصریح شده به اینکه بسیاری از پیامبران بوده‌اند که نامی از ایشان در این کتاب شریف به میان نیامده است. چنانکه در آیه (۱۶۴) از سوره نساء می‌فرماید:

(صفحه ۱۸۶)

«وَرَسُولًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ.»

ثانیاً مقتضای برهان مزبور این است که باید راهی و رای حس و عقل باشد که بتوان از آن برای هدایت مردم، استفاده کرد. اما فعلیت یافتن هدایت افراد، مشروط به دو شرط است: یکی آنکه خودشان بخواهند از این نعمت الهی، بهره مند شوند؛ دوم آنکه دیگران موانعی برای هدایت آنان فراهم نکنند و محروم ماندن بسیاری از مردم از هدایت انبیاء، در اثر سوء اختیار خودشان بوده است، چنانکه محرومیت بسیاری دیگر، در اثر موانعی بوده که دیگران در راه گسترش دعوت انبیاء به وجود آورده بودند و

می‌دانیم که پیامبران الهی همواره برای برداشتن این موانع می‌کوشیده‌اند و با دشمنان خدا و به ویژه زورمندان و مستکبران به ستیز بر می‌خاسته‌اند و بسیاری از ایشان در راه ابلاغ رسالت الهی و هدایت مردم، جان خود را فدا کرده‌اند و در مواردی که پیروان و یارانی یافته‌اند به جنگ و نبرد نظامی با جباران و ستمگران که مهمترین عامل ایجاد موانع برای گسترش دین خدا بوده‌اند پرداخته‌اند.

نکته قابل توجه این است که ویژگی اختیاری بودن حرکت تکاملی انسان، ایجاب می‌کند که همه این جریان‌ها به صورتی انجام یابد که زمینه حسن یا سوء انتخاب برای طرفین حق و باطل، فراهم باشد مگر اینکه تسلط زورمندان و اهل باطل بجایی برسد که راه هدایت دیگران را بکلی مسدود کنند و نور حق و هدایت را در جامعه، خاموش سازند که در این صورت، خدای متعال از راه‌های غیبی و غیرعادی، طرفداران حق را یاری خواهد فرمود.

حاصل آنکه: اگر چنین موانعی بر سر راه انبیاء نمی‌بود دعوت ایشان بگوش همه جهانیان می‌رسید و همگی از نعمت هدایت الهی به وسیله وحی و نبوت، بهره مند می‌شدند. پس گناه محرومیت بسیاری از مردم از هدایت انبیاء، بگردن کسانی است که جلو گسترش دعوت ایشان را گرفته‌اند.

چرا خدای متعال جلو اختلافات و انحرافات را نگرفته است؟

- ۱۲ اگر انبیاء برای تتمیم شرایط کامل انسانها مبعوث شده‌اند چرا با وجود ایشان این همه فساد و انحطاط، پدید آمده و اکثریت مردم در اکثر زمانها مبتلی به کفر و عصیان شده‌اند و حتی پیروان ادیان آسمانی نیز به دشمنی و ستیز با یکدیگر برخاسته‌اند و جنگهای خونین و خانمان براندازی برپا ساخته‌اند؟ آیا حکمت الهی، اقتضاء نداشت که خدای متعال اسباب دیگری نیز فراهم کند که جلو این فسادها گرفته شود و دست کم، پیروان انبیاء به نبرد با

یکدیگر برنخیزند؟

پاسخ این سؤال از تأمل در ویژگی اختیاری بودن تکامل انسان، روشن می‌شود زیرا چنانکه گفته شد حکمت الهی، اقتضاء دارد که اسباب و شرایط تکامل اختیاری (و نه جبری) برای انسانها فراهم شود تا کسانی که بخواهند، بتوانند راه حق را بشناسند و با پیمودن آن به کمال و سعادت خودشان برسند، ولی فراهم شدن اسباب و شرایط برای چنین تکاملی بدین معنی نیست که همه انسانها از آنها حسن استفاده کرده لزوماً راه صحیح را برگزینند و به تعبیر قرآن کریم، خدای متعال انسانها را در شرایط این جهانی بدین منظور، آفریده است که ایشان را بیازماید که کدامیک نیکوکارترند ۱ و همچنانکه مکرراً در قرآن کریم، تأکید شده است اگر خدای متعال می‌خواست می‌توانست همه را به راه راست بدارد و جلو انحراف و کجروی را به طور کلی بگیرد ۲، ولی در این صورت، زمینه‌ای برای انتخاب و گزینش، باقی نمی‌ماند و رفتار انسانها فاقد ارزش انسانی می‌شد و غرض الهی از آفرینش انسان مختار و انتخابگر، نقض می‌گشت.

حاصل آنکه: گرایش انسانها به فساد و تبهکاری و کفر و عصیان، مستند به سوء اختیار خودشان است و داشتن قدرت بر چنین رفتارهایی در متن آفرینش ایشان ملحوظ است و رسیدن به لوازم و تبعات آنها مقصود بالتبع می‌باشد و هر چند اراده الهی اصالت به تکامل انسانها تعلق گرفته است ولی چون متعلق این اراده مشروط به اختیاریت می‌باشد سقوط و انحطاط ناشی از سوء اختیار را نفی نمی‌کند و مقتضای حکمت الهی، این نیست که همه انسانها خواه ناخواه در مسیر صحیح به حرکت در آیند هر چند برخلاف میل و اراده ایشان باشد.

چرا انبیا دارای امتیازات صنعتی و اقتصادی نبودند؟

- ۳ با توجه به اینکه حکمت الهی اقتضاء دارد که انسانها هر چه بیشتر و هر چه بهتر، به کمال و سعادت برسند آیا بهتر این نبود که خدای متعال، اسرار طبیعت را به وسیله

وحی، بر

۱. ک: آیات (۷) از سوره هود، و (۷) از سوره کهف، و (۲) از سوره ملک، و (۴۸) از سوره مائده، و (۱۶۵) از سوره انعام.

۲. ک: آیات (۳۵، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۳۷، ۱۲۸) از سوره انعام، (۹۹) از سوره یونس، (۱۱۸) از سوره هود، (۹ و ۹۳) از سوره نحل، (۸) از سوره شوری، (۲) از سوره شعراء، و (۲۵۳) از سوره بقره.

(صفحه ۱۸۸)

مردم مکشوف سازد تا با بهره گیری از انواع نعمتها بتوانند به سیر تکاملی خودشان شتاب بخشند؟ چنانکه کشف بسیاری از نیروهای طبیعی در چند قرن اخیر و اختراع اسباب و وسایل زندگی، تأثیر شگرفی در پیشرفت تمدن داشته و آثار مطلوبی را در حفظ سلامتی و مبارزه با امراض و نیز تبادل اطلاعات و توسعه ارتباطات و مانند آنها به ارمغان آورده است. بدیهی است اگر انبیاء با ارائه علوم و صنایع شگفت انگیز و فراهم کردن وسایل آسایش، به مردم کمک می کردند می توانستند بر نفوذ اجتماعی و قدرت سیاسی خودشان بیفزایند و بهتر به اهدافشان برسند.

پاسخ این است که نیاز اصلی به وجود وحی و نبوت، در اموری است که بشر با ابزار و شناختهای عادی نتواند به آنها پی ببرد و در صورت جهل به آنها، نتواند جهت حرکت خود را به سوی کمال حقیقی، تعیین کند و در مسیر آن، گام بردارد. به دیگر سخن: وظیفه اصلی انبیاء (علیهم السلام) این است که انسانها را در جهت دادن به زندگی و حرکت تکاملی، یاری دهند تا بتوانند در هر شرایطی وظیفه خود را بشناسند و نیروهایشان را در راه رسیدن به هدف مطلوب بکار بگیرند، خواه مردمی بیابانگرد و

چادر نشین باشند و خواه مردمی اقیانوس پیما و فضانورد، ارزشهای اصیل انسانی را بشناسند و بدانند چه وظایفی در مورد پرستش خدای متعال و درباره فرد فرد خودشان و نیز نسبت به هموعان و سایر آفریدگان دارند تا با انجام دادن آنها به کمال و سعادت حقیقی و ابدی، نائل گردند، اما اختلاف استعدادها و امکانات طبیعی و صنعتی، چه در زمان واحد و چه در زمانهای مختلف، امری است که بر طبق اسباب و علل خاصی پدید می آید و نقش تعیین کننده ای در تکامل حقیقی و سرنوشت ابدی ندارد چنانکه پیشرفتهای علمی و صنعتی امروز که موجب گسترش و افزایش بهره های مادی و دنیوی شده، تأثیری در تکامل معنوی و روحی مردم نداشته بلکه می توان گفت که با آن، تناسب معکوس داشته است.

حاصل آنکه: مقتضای حکمت الهی این است که انسانها بتوانند با بهره گیری از نعمتهای مادی، به زندگی دنیوی خودشان ادامه دهند و با بهره گیری از عقل و وحی، جهت حرکت خود را به سوی کمال حقیقی و سعادت ابدی، تعیین کنند، اما اختلاف در توانشهای بدنی و روحی و نیز اختلاف در شرایط طبیعی و اجتماعی و همچنین اختلاف در بهره مندی از علوم و صنایع، تابع اسباب و شرایط تکوینی خاصی است که بر طبق نظام علی و معلولی، پدید می آید و این

(صفحه ۱۸۹)

اختلافات، نقش تعیین کننده ای در سرنوشت ابدی انسانها ندارد و چه بسا فردی یا گروهی که به ساده ترین وجهی زندگی کرده و از حداقل نعمتهای مادی و دنیوی، بهره مند شده و در عین حال، به درجات والایی از کمال و سعادت، نائل گشته است و چه بسا فرد یا گروهی که از پیشرفته ترین صنایع و علوم و بهترین وسایل زندگی، برخوردار بوده و در اثر ناسپاسی و غرور و استکبار و ستم به دیگران در پست ترین درکات شقاوت، سقوط کرده است.

البته انبیاء الهی غیر از انجام وظیفه اصلی یعنی هدایت بشر بسوی کمال و سعادت

حقیقی و ابدی کمکهای فراوانی به بهتر زیستن مردم در همین زندگی دنیا کرده‌اند و هر جا حکمت الهی، اقتضاء داشته تا حدودی پرده از حقایق ناشناخته و اسرار طبیعت برداشته‌اند و به پیشرفت تمدن بشر کمک کرده‌اند چنانکه نمونه‌های این گونه کمکها را در زندگی حضرات داود و سلیمان و ذوالقرنین (علیهم السلام) می‌توان یافت ۱ و یا در اداره جامعه و حُسن تدبیر امور، تلاشهایی انجام داده‌اند چنانکه حضرت یوسف (علیه السلام) در سرزمین مصر، انجام داد ۲ ولی همه اینها خدماتی زائد بر وظیفه اصلی ایشان بوده است.

و اما درباره اینکه چرا انبیاء الهی برای پیشبرد مقاصدشان از قدرت صنعتی و اقتصادی و نظامی، استفاده نکردند باید گفت: هدف انبیاء (علیهم السلام) همان گونه که بارها گفته شد فراهم کردن زمینه برای انتخاب آگاهانه و آزادانه بوده است و اگر می‌خواستند با توسل به قدرتهای غیرعادی، قیام کنند رشد معنوی و تکامل آزادانه برای انسانها حاصل نمی‌شد بلکه مردم تحت فشار قدرت ایشان تن به پیروی در می‌دادند نه با انگیزه الهی و براساس انتخاب آزاد.

امیر مؤمنان (علیه السلام) در این باره می‌فرماید:

«اگر خدای متعال می‌خواست هنگامی که پیامبران را برمی‌انگیخت گنجینه‌های زر و سیم و معادن گوهرهای ناب و باغ و بستانهای پرمیوه را در اختیار ایشان قرار می‌داد و پرندگان هوا و چرندگان زمین را به خدمت ایشان می‌گماشت و اگر چنین می‌کرد

زمینه

۱. ک: سوره انبیاء: آیه ۷۸ - ۸۲، سوره کهف: آیه ۸۳ - ۹۷، سوره سبأ: آیه ۱۰ - ۱۳، لازم به تذکر است که بر حسب روایت ذوالقرنین پیامبر نبوده بلکه از اولیاء خدا بوده است.

۲. ک: سوره یوسف، آیه ۵۵.

(صفحه ۱۹۰)

آزمایش و پاداش از بین می‌رفت.

... و اگر می‌خواست به پیامبران، قدرتی دست نیافتنی و عزتی شکست ناپذیر و ملک و سلطنتی عطا می‌کرد که دیگران از روی ترس یا طمع، تسلیم ایشان شوند و دست از گردنکشی و بزرگی فروشی بردارند و در آن صورت، انگیزه‌ها و ارزشها همسان می‌شد ولی خدای متعال چنین خواسته است که پیروی از پیامبران و تصدیق کتابهای او و کرنش و فروتنی و تسلیم مردم، تنها با انگیزه الهی و بدون شائبه باشد. هر قدر بلاء و آزمایش، بزرگتر باشد پاداش و ثواب الهی فراوانتر و افزونتر خواهد بود» ۱.

البته هنگامی که مردمی با میل و رغبت و با گزینش آزاد، به دین حق گرویدند و جامعه‌ای الهی و خداپسند تشکیل دادند استفاده از انواع قدرتها در راه پیشبرد اهداف الهی به ویژه برای سرکوبی تجاوزگران و دفاع از حقوق مؤمنان، مطلوب خواهد بود چنانکه نمونه آن در حکومت حضرت سلیمان (علیه السلام) ملاحظه می‌شود ۲.

۲۴ عصمت انبیاء

ضرورت مصونیت وحی

(صفحه ۱۹۳)

بعد از آنکه ضرورت وحی به عنوان راه دیگری برای دستیابی به شناختهای لازم، و جبران نارسایی حس و عقل انسانی، به ثبوت رسید مسأله دیگری مطرح می‌شود و آن این است:

با توجه به اینکه افراد عادی انسان مستقیماً از این وسیله شناخت، بهره مند نمی‌شوند و استعداد و لیاقت دریافت وحی الهی را ندارند و ناچار پیام الهی به وسیله افراد خاصی (پیامبران) باید به ایشان ابلاغ شود چه ضمانتی برای صحّت چنین پیامی دارد و از کجا می‌توان مطمئن شد که شخص پیامبر، وحی الهی را درست دریافت کرده و آن را

درست به مردم رسانده است و نیز اگر واسطه‌ای بین خدا و پیامبر، وجود داشته، او نیز رسالت خود را به طور صحیح انجام داده است؟ زیرا راه وحی، در صورتی کارآیی لازم را دارد، و می‌تواند نارسایی دانش بشری را جبران کند که از مرحله صدور تا مرحله وصول به مردم، از هر گونه تحریف و دستبرد عمدی و سهوی، مصون باشد و گرنه با وجود احتمال سهو و نسیان در واسطه یا وسائط، یا تصرف عمدی در مفاد آن، باب احتمال خطاء و نادرستی در پیام واصل به مردم، باز می‌شود و موجب سلم اعتماد از آن می‌گردد. پس از ۱ چه راهی می‌توان اطمینان یافت که وحی الهی به طور صحیح و سالم به دست مردم می‌رسد؟

بدیهی است هنگامی که حقیقت وحی، بر مردم مجهول باشد و استعداد دریافت و

آگاهی

۱. اقرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ

يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ». سوره آل عمران، آیه ۱۷۹.

(صفحه ۱۹۴)

از آن را نداشته باشند راهی برای کنترل و نظارت بر درستی کار و وسائط نخواهند داشت و تنها در صورتی که محتوای پیامی مخالف احکام یقینی عقل باشد خواهند فهمید که خللی در آن، وجود ندارد. مثلاً اگر کسی ادعا کرد که از طرف خدا به او وحی شده که اجتماع نقیضین جایز یا واجب است یا (العیاذ بالله) تعدد یا ترکیب یا زوال، در ذات الهی راه دارد می‌توان به کمک حکم یقینی عقل به بطلان چنین مطالبی کذب ادعای وی را اثبات کرد اما نیاز اصلی به وحی، در مسائلی است که عقل، راهی برای اثبات یا نفی آنها ندارد و نمی‌تواند با ارزیابی مفاد و محتوای پیام، صحت و سقم آن را تشخیص دهد. در چنین مواردی از چه راهی می‌توان صحت محتوای وحی و مصونیت آن را از تصرف عمدی یا سهوی وسائط، اثبات کرد؟

جواب این است: همان گونه که عقل، با توجه به حکمت الهی طبق برهانی که در درس بیست و دوم بیان شد درمی یابد که باید راه دیگری برای شناختن حقایق و وظایف عملی، وجود داشته باشد هر چند از حقیقت و کنه آن راه، آگاه نباشد به همین ترتیب درک می کند که مقتضای حکمت الهی این است که پیامهای او سالم و دست نخورده به دست مردم برسد و گرنه نقض غرض خواهد شد.

به دیگر سخن: بعد از آنکه معلوم شد که باید پیامهای الهی با یک یا چند واسطه به مردم برسد تا زمینه تکامل اختیاری انسانها فراهم شود و هدف الهی از آفرینش بشر تحقق یابد با استناد به صفات کمالیه الهی ثابت می شود که این پیامها مصون از تصرفات عمدی و سهوی خواهد بود. زیرا اگر خدای متعال نخواهد که پیامهایش به طور صحیح به بندگانش برسد خلاف حکمت خواهد بود و اراده حکیمانه الهی، آن را نفی می کند، و اگر خدا نداند که پیام خود را از چه راهی و به وسیله چه کسانی بفرستد که سالم به بندگانش برسد با علم نامتناهی او منافات خواهد داشت، و اگر نتواند وسایط شایسته ای را برگزیند و ایشان را از هجوم شیاطین، حفظ کند با قدرت نامحدود او سازگار نخواهد بود.

پس با توجه به اینکه خدای متعال، عالم به همه چیز است نمی توان احتمال داد که واسطه ای را برگزیده که از خطا کاریهای او آگاه نبوده است ۱، و با توجه به قدرت نامحدود الهی نمی توان

۱. قرآن کریم در این باره می فرماید: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ». سوره انعام، آیه ۱۲۴.

(صفحه ۱۹۵)

احتمال داد که نتوانسته است وحی خود را از دستبرد شیاطین و تأثیر عوامل سهو نسیان، حفظ کند ۱، چنانکه با توجه به حکمت الهی نمی توان پذیرفت که نخواسته است پیام

خود را مصون از خطا بدارد ۲. بنابراین، مقتضای علم و قدرت و حکمت الهی آن است که پیام خود را سالم و دست نخورده به بندگانش برساند و بدین ترتیب؛ مصونیت وحی با برهان عقلی، ثابت می‌شود.

با این بیان، مصونیت فرشته یا فرشتگان وحی و نیز مصونیت پیامبران در مقام دریافت وحی، و همچنین عصمت آنان از خیانت عمدی یا سهو و نسیان در مقام ابلاغ پیام الهی، به اثبات می‌رسد.

و از اینجا نکته تأکیدات قرآن کریم بر امین بودن فرشته وحی و نیرومندی وی بر حفظ امانت الهی و دفع تصرفات شیاطین و امین بودن پیامبران و به طور کلی تأکید بر حراست وحی تا هنگام رسیدن به مردم، روشن می‌شود ۳.

سایر موارد عصمت

عصمتی که بر اساس برهان مزبور، برای فرشتگان و انبیاء (علیهم السلام) ثابت می‌شود اختصاص به تلقی و ابلاغ وحی دارد، لیکن موارد دیگری برای عصمت هست که با این برهان، ثابت نمی‌شود و آنها را می‌توان به سه دسته، تقسیم کرد: یک دسته، مربوط به عصمت فرشتگان است، و دسته دیگر مربوط به عصمت پیامبران، و دسته سوم مربوط به عصمت بعضی دیگر از انسانها مانند ائمه معصومین (علیهم السلام) و حضرت مریم و حضرت فاطمه زهراء (سلام الله علیهما).

در مورد عصمت فرشتگان در غیر تلقی و ابلاغ وحی، دو مسأله را می‌توان مطرح ساخت:

۱. قرآن مجید در این باره می‌فرماید: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا. إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْأَلُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا. لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَ أَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا.»

سوره جن، آیه ۲۶ - ۲۸.

« ۲. لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ. »

سوره انفال، آیه ۴۲

۳. سوره شعراء: آیه ۱۹۳، سوره تکویر: آیه ۲۱، سوره اعراف: آیه ۶۸، سوره شعراء:

آیات ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۴۳، ۱۶۲، ۱۷۸، سوره دخان: آیه ۱۸، سوره تکویر: آیه ۲۰، سوره

نجم: آیه ۵، سوره الحاقه: آیه ۴۴ - ۴۷، سوره جن: آیه ۲۶ - ۲۸.

(صفحه ۱۹۶)

یکی عصمت فرشتگان وحی در آنچه مربوط به دریافت و رساندن وحی نیست، و دیگری عصمت سایر فرشتگان که ارتباطی با موضوع وحی ندارند مانند موکلین ارزاق و کتابت اعمال و قبض ارواح ...

درباره عصمت انبیاء در آنچه مربوط به رسالتشان نیست نیز دو مسأله، مطرح است: یکی عصمت پیامبران از گناه و عصیان عمدی، و دیگری عصمت ایشان از سهو و نسیان، عین این دو مسأله را درباره غیر انبیاء نیز می توان مورد بحث قرار داد.

اما مسائل مربوط به عصمت فرشتگان در غیر تلقی و ابلاغ وحی، در صورتی به وسیله برهان عقلی، قابل حل است که ماهیت ملائکه، شناخته شود. ولی بحث درباره ماهیت ایشان نه آسان است و نه متناسب با مباحث این بخش. از این روی تنها به ذکر دو آیه شریفه از قرآن کریم که دلالت بر عصمت ملائکه دارد بسنده می کنی: یکی آیه (۲۷)

از سوره انبیاء است که می فرماید: «بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ. لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ» و دیگری آیه (۶) از سوره تحریم است که می فرماید: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ

وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ». این دو آیه بصراحت، دلالت دارند بر اینکه ملائکه، بندگانی ارجمندند که تنها به فرمان الهی کارشان را انجام می دهند و هرگز از فرمان او سرپیچی نمی کنند، هر چند عمومیت آیات، نسبت به همه فرشتگان، قابل بحث است.

و اما بحث درباره عصمت بعضی از انسانهای دیگر (غیر از پیامبران) با مباحث امامت،

مناسبت‌تر است. از این جهت در اینجا به مسائل مربوط به عصمت پیامبران می‌پردازیم هر چند بعضی از این مسائل را تنها به وسیله دلایل نقلی و تعبّدی می‌توان حل کرد و علی‌القاعده می‌بایست بعد از اثبات حجیت کتاب و سنت، مطرح شود ولی برای رعایت تناسب بین موضوعات مسائل، آنها را در همین جا مورد بحث قرار می‌دهیم و حجیت کتاب و سنت را به عنوان اصل موضوع می‌پذیریم تا در جای خودش به اثبات برسد.

عصمت پیامبران

درباره اینکه پیامبران تا چه اندازه، مصون از ارتکاب گناهان هستند بین طوایف مسلمین، اختلاف است: شیعیان اثناعشری معتقدند که پیامبران از آغاز تولد تا پایان عمر، از همه

(صفحه ۱۹۷)

گناهان، اعم از کبیره و صغیره، معصومند و حتی از روی سهو نسیان هم گناهی از ایشان سر نمی‌زند، ولی بعضی از طوایف دیگر، عصمت انبیاء را تنها از کبائر می‌دانند، و بعضی دیگر از هنگام بلوغ، و برخی از هنگام نبوت و از بعضی از طوایف اهل سنت (حشویه و بعضی از اهل حدیث) نقل شده که اساساً منکر عصمت انبیاء شده‌اند و صدور هر گناهی را از ایشان حتی در زمان نبوت و به صورت عمدی هم ممکن پنداشته‌اند.

پیش از آنکه منظور از معصوم بودن پیامبران یا بعضی دیگر از انسانها تنها عدم ارتکاب گناه نیست، زیرا ممکن است یک فرد عادی هم مرتکب گناهی نشود مخصوصاً اگر عمرش کوتاه باشد.

بلکه منظور این است که شخص، دارای ملکه نفسانی نیرومندی باشد که در سخت‌ترین شرایط هم او را از ارتکاب گناه، بازدارد ملکه‌ای که از آگاهی کامل و دائم به زشتی گناه و اراده قوی بر مهار کردن تمایلات نفسانی، حاصل می‌گردد و چون چنین

ملکه‌ای با عنایت خاص الهی، تحقق می‌یابد فاعلیت آن، به خدای متعال نسبت داده می‌شود و گرنه، چنان نیست که خدای متعال، انسان معصوم را جبراً از گناه، باز دارد و اختیار را از او سلب کند. عصمت کسانی که دارای مناصب الهی مانند نبوت و امامت هستند و به معنای دیگری نیز به پروردگار، نسبت داده می‌شود و آن اینکه او مصونیت آنان را تضمین کرده است.

نکته دیگر آنکه: لازمه عصمت هر شخص، ترک اعمالی است که بر او حرام باشد مانند گناهانی که در همه شرایع، حرام است و کارهایی که در شریعت متبوع او در زمان ارتکاب، حرام باشد. بنابراین، عصمت یک پیامبر با انجام دادن عملی که در شریعت خود وی و برای شخص او جایز است و در شریعت قبلی حرام بوده، یا بعداً حرام می‌شود خدشه دار نمی‌گردد.

و نکته سوم آنکه: منظور از «گناه» که شخص معصوم، مصونیت از ارتکاب آن دارد عملی است که در لسان فقه «حرام» نامیده می‌شود و همچنین ترک عملی که در لسان فقه «واجب» شمرده می‌شود. اما واژه «گناه» و معادل‌های آن، مانند «ذنب» و «عصیان» کاربرد وسیعتری دارد که شامل «ترک اولی» هم می‌شود و انجام دادن چنین گناهانی منافات با عصمت ندارد.

(صفحه ۱۹۸)

۲۵ دلایل عصمت انبیاء

مقدمه

(صفحه ۲۰۱)

اعتقاد به عصمت انبیاء (علیهم السلام) از گناهان عمدی و سهوی، یکی از عقاید قطعی و معروف شیعه است که ائمه اطهار (علیهم السلام) آن را به پیروانشان تعلیم داده‌اند و با بیانات گوناگونی به احتجاج با مخالفان پرداخته‌اند و یکی از معروفترین احتجاجات

ایشان در این زمینه احتجاج حضرت رضا (صلوات الله و سلامه علیه) است که در کتب حدیث و تاریخ، مضبوط می‌باشد.

و اما نفی سهو و نسیان از ایشان در امور مباح و عادی کمابیش مورد اختلاف، واقع شده و ظاهر روایات منقول از اهل بیت (علیهم السلام) هم خالی از اختلاف نیست و تحقیق درباره آنها نیاز به مجالی گسترده تر دارد و بهر حال، نمی‌توان آن را یکی از اعتقادات ضروری قلمداد کرد.

و اما دلایلی که برای عصمت انبیاء (علیهم السلام) آورده شده به دو دسته، تقسیم می‌شود: یکی دلایل عقلی، و دیگری دلایل نقلی.

هر چند بیشترین اعتماد، بر دلایل نقلی است. ما در اینجا به ذکر دو دلیل عقلی، مبادرت می‌ورزیم و سپس به ذکر بعضی از دلایل قرآنی می‌پردازیم.

دلایل عقلی بر عصمت انبیاء

نخستین دلیل عقلی بر لزوم عصمت انبیاء (علیهم السلام) از ارتکاب گناهان این است که هدف اصلی از بعثت ایشان راهنمایی بشر بسوی حقایق و وظایفی است که خدای متعال برای

(صفحه ۲۰۲)

انسانها تعیین فرموده است و ایشان در حقیقت، نمایندگان الهی در میان بشر هستند که باید دیگران را به راه راست، هدایت کنند. حال اگر چنین نمایندگان و سفیرانی پای بند به دستورات الهی نباشند و خودشان بر خلاف محتوای رسالتشان عمل کنند مردم، رفتار ایشان را بیانی مناقض با گفتارشان تلقی می‌کنند و دیگر به گفتارشان هم اعتماد لازم را پیدا نمی‌کنند، و در نتیجه، هدف از بعثت ایشان به طور کامل، تحقق نخواهد یافت. پس حکمت و لطف الهی اقتضاء دارد که پیامبران، افرادی پاک و معصوم از گناه باشند و حتی کار ناشایسته‌ای از روی سهو و نسیان هم از ایشان سر نزنند تا مردم،

گمان نکنند که ادعای سهو و نسیان را بهانه‌ای برای ارتکاب گناه، قرار داده‌اند. دومین دلیل عقلی بر عصمت انبیاء (علیهم السلام) این است که ایشان علاوه بر اینکه موظفند محتوای وحی و رسالت خود به مردم، ابلاغ کنند و راه راست را به ایشان نشان دهند همچنین وظیفه دارند که به تزکیه و تربیت مردم پردازند و افراد مستعد را تا آخرین مرحله کمال انسانی برسانند. به دیگر سخن: ایشان علاوه بر وظیفه تعلیم و راهنمایی، وظیفه تربیت و راهبری را نیز به عهده دارند آن هم تربیتی همگانی که شامل مستعدترین و برجسته ترین افراد جامعه نیز می‌شود و چنین مقامی در خور کسانی است که خودشان به عالیترین مدارج کمال انسانی رسیده باشند و دارای کاملترین ملکات نفسانی (ملکه عصمت) باشند.

افزون بر این، اساساً نقش رفتار مربی در تربیت دیگران بسی مهمتر از نقش گفتار اوست و کسی که از نظر رفتار، نقصها و کمبودهایی داشته باشد گفتارش هم تأثیر مطلوب را نمی‌بخشد. پس هنگامی هدف الهی از بعثت پیامبران به عنوان مربیان جامعه، به طور کامل تحقق می‌یابد که ایشان از هر گونه لغزشی در گفتار و کردارشان مصون باشند.

دلایل نقلی بر عصمت انبیاء

- اقرآن کریم، گروهی از انسانها را مُخْلِص ۱، (= خالص شده برای خدا) نامیده است که

۱. باید توجه داشت که مَخْلِص (به فتح لام) غیر از مَخْلِص (به کسر لام) است و اولی دلالت دارد بر اینکه خدا شخص را خالص کرده است، و معنای دومی این است که شخص اعمالش را با اخلاص انجام می‌دهد.

(صفحه ۲۰۳)

ابلیس هم طمعی در گمراه کردن ایشان نداشته و ندارد و در آنجا که سوگند یاد کرده که همه فرزندان آدم (ع) را گمراه کند مخلصین را استثناء کرده است چنانکه در آیه (۸۲ و ۸۳) از سوره ص از قول وی می‌فرماید: «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ. إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» و بی شک، طمع نداشتن ابلیس در گمراهی ایشان بخاطر مصونیتی است که از گمراهی و آلودگی دارند و گرنه دشمنی وی شامل ایشان هم می‌شود و در صورتی که امکان می‌داشت هرگز دست از گمراه کردن ایشان بر نمی‌داشت.

بنابراین، عنوان «مُخْلَص» مساوی با «معصوم» خواهد بود و هر چند دلیلی بر اختصاص این صفت به انبیاء (علیهم السلام) نداریم ولی بدون تردید، شامل ایشان هم می‌شود، چنانکه قرآن کریم تعدادی از انبیاء را از مخلصین شمرده و از جمله در آیه (۴۵ و ۴۶) از سوره ص می‌فرماید:

«وَ اذْکُرْ عِبَادَنَا اِبْرَاهِيْمَ وَ اِسْحٰقَ وَ يَعْقُوْبَ اَوْلٰى الْاَيْدِى وَ الْاَبْصَارِ. اِنَّا اَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ» و در آیه (۵۱) از سوره مردم می‌فرماید: «وَ اذْکُرْ فِى الْکِتَابِ مُوسٰى اِنَّهٗ كَانَ مُخْلَصًا وَ كَانَ رَسُوْلًا نَّبِيًّا» و نیز علت مصونیت حضرت یوسف (ع) را که در سخت‌ترین شرایط لغزش، قرار گرفته بود مُخْلَص بودن وی دانسته و در آیه (۲۴) سوره یوسف می‌فرماید:

«كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهٗ السُّوْءَ وَ الْفَحْشَآءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ.»

- ۲ قرآن کریم، اطاعت پیامبران را به طور مطلق، لازم دانسته، و از جمله در آیه (۶۳) از سوره نساء می‌فرماید: «وَ مَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَسُوْلٍ اِلَّا لِيَطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ» و اطاعت مطلق از ایشان در صورتی صحیح است که در راستای اطاعت خدا باشد و پیروی از آنان منافاتی با اطاعت از خدای متعال نداشته باشد و گرنه امر به اطاعت مطلق از خدای متعال و اطاعت مطلق از کسانی که در معرض خطا و انحراف باشند موجب تناقض خواهد بود.

- ۳ قرآن کریم، مناصب الهی را اختصاص به کسانی داده است که آلوده به «ظلم» نباشند و در پاسخ حضرت ابراهیم (ع) که منصب امامت را برای فرزندانش درخواست کرده بود (صفحه ۲۰۴)

می فرماید: «لا ینالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ» ۱، و می دانیم که هر گناهی دست کم، ظلم به نفس می باشد و هر گنهکاری در عرف قرآن کریم «ظالم» نامیده می شود پس پیامبران یعنی صاحبان منصب الهی نبوت و رسالت هم منزله از هر گونه ظلم و گناهی خواهند بود.

از آیات دیگر و نیز از روایات فراوانی می توان عصمت انبیاء (علیهم السلام) را استفاده کرد که از پرداختن به آنها صرف نظر می کنیم.

راز عصمت انبیاء

در پایان این درس، مناسب است اشاره ای به راز عصمت انبیاء (علیهم السلام) داشته باشیم. اما راز مصونیت ایشان در مقام دریافت وحی این است که اساساً ادارک وحی از قبیل ادراکات خطابردار نیست و کسی که استعداد دریافت آن را داشته باشد واجد یک حقیقت علمی می شود که حضوراً آن را با وحی کننده خواه فرشته ای واسطه باشد یا نباشد مشاهده می کند ۲ و امکان ندارد که گیرنده وحی، دچار تردید شود که آیا وحی را دریافت داشته یا نه و یا چه کسی به او وحی کرده است و یا مفاد و محتوای آن چیست و اگر در پاره ای از داستانهای ساختگی آمده است که پیامبری در پیامبری خودش شک کرد یا مفاد وحی را درک نکرد یا وحی کننده را نشناخت کذب محض است و چنین اباطیلی شبیه آن است که گفته شود کسی در وجود خودش یا در امور حضوری و وجدانش شک کرده است!!

اما بیان راز عصمت انبیاء (علیهم السلام) در انجام وظایف الهی و از جمله ابلاغ پیام و

رسالت پروردگار به مردم نیاز به مقدمه‌ای دارد، و آن این است:
کارهای اختیاری بشر به این صورت، انجام می‌گیرد که میلی در درون انسان نسبت به
امر مطلوبی پدید می‌آید و در اثر عوامل مختلفی برانگیخته می‌شود و شخص به کمک
علوم و ادراکات گوناگونی راه رسیدن به هدف مطلوب را تشخیص می‌دهد و اقدام به
کاری متناسب با آن می‌کند و در صورتی که میلهای متعارض و کششهای متزاحمی
وجود داشته باشد سعی

۱. سوره بقره، آیه ۱۲۴.

۲. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «ما كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى». سوره نجم، آیه ۱۱

(صفحه ۲۰۵)

می‌کند بهترین و ارزنده‌ترین آنها را تشخیص دهد و آن را برگزیند. ولی گاهی در اثر
نارسایی دانش، در ارزیابی و تشخیص بهتر، اشتباه می‌کند یا غفلت از امر برتر یا عادت
و انس به امر پست‌تر، موجب سوء‌گزینش می‌شود و مجالی برای اندیشه صحیح و
انتخاب اصلح، باقی نمی‌ماند.

پس هر قدر انسان، حقایق را بهتر بشناسد و نسبت به آنها آگاهی و توجه بیشتر و زنده
تر و پایدارتری داشته باشد و نیز اراده نیرومندتری بر مهار کردن تمایلات و هیجانات
درونی داشته باشد حسن انتخاب بیشتری خواهد داشت و از لغزشها و کجرویها بیشتر
در امان خواهد بود.

و به همین جهت است که افراد مستعد با برخورداری از دانش و بینش لازم و بهره
مندی از تربیت صحیح، مراتب مختلفی را از کمال و فضیلت به دست می‌آورند تا آنجا
که به مرز عصمت، نزدیک می‌شوند و حتی خیال گناه و کار زشت را هم در سر
نمی‌پرورانند چنانکه هیچ فرد عاقلی به فکر نوشیدن داروهای سمی و کشنده یا خوردن
مواد پلید و گندیده نمی‌افتد.

اکنون اگر فرض کنیم که استعداد فردی برای شناختن حقایق در نهایت شدت باشد و نیز صفای روح دلش در حد اعلا باشد و به تعبیر قرآن کریم همانند روغن زیتون خالص و زلال و آماده احتراقی باشد که گویی خودبخود و بدون نیاز به تماس با آتشی در حال شعله ور شدن است. «يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ» و بخاطر همین استعداد قوی و صفای ذاتی، تحت تربیت الهی قرار گیرد و به وسیله روح القدس تأیید شود چنین فردی با سرعت غیرقابل وصفی مدارج کمال را طی خواهد کرد و ره صد ساله را یک شبه خواهد پیمود و حتی در دوران طفولیت بلکه در شکم مادر هم بر دیگران برتری خواهد یافت. برای چنین فردی، بدی و زشتی همه گناهان همانقدر روشن است که زیان نوشیدن زهر، و زشتی اشیاء پلید و آلوده برای دیگران، و همان گونه که اجتناب افراد عادی از چنین کارهایی جنبه جبری ندارد اجتناب معصوم از گناهان هم به هیچ وجه منافاتی با اختیار وی نخواهد داشت.

(صفحه ۲۰۶)

۲۶ حل چند شبهه

اشاره

(صفحه ۲۰۹)

پیرامون عصمت انبیاء (علیهم السلام) شبهاتی مطرح شده اینک به ذکر و پاسخ آنها می پردازیم:

معصوم چه استحقاقی برای پاداش دارد؟

- نخستین شبهه این است که اگر خدای متعال انبیاء را از ارتکاب گناهان، مصون و معصوم داشته و لازمه آن، ضمانت انجام دادن وظایف هم هست در این صورت، امتیاز اختیاری برای ایشان ثابت نمی شود و استحقاق پاداشی برای انجام وظایف و اجتناب از

گناهان نخواهند داشت. زیرا اگر خدال متعال هر شخص دیگری را هم معصوم قرار می داد مانند ایشان می بود.

پاسخ این شبهه از بیانات گذشته به دست می آید و حاصل این است که معصوم بودن به معنای مجبور بودن بر انجام وظایف و ترک گناهان نیست چنانکه در درس گذشته روشن شد و خدا را عاصم و حافظ دانستن برای معصومین نیز به معنای نفی استناد کارهای اختیاری به خود ایشان نمی باشد زیرا هر چند همه پدیده ها در نهایت، مستند به اراده تکوینی الهی است چنانکه توضیح خاصی از سوی خدای متعال، وجود داشته باشد استناد کار به او وجه مضاعفی خواهد داشت ولی اراده الهی در طول اراده انسان است نه در عرض آن و نه به عنوان جانشینی برای اراده وی.

اما عنایت خاص الهی نسبت به معصومین مانند دیگر اسباب و شرایط و امکانات ویژه ای که برای افراد خاصی فراهم می شود مسئولیت ایشان را سنگین تر می کند و همچنانکه پاداش

(صفحه ۲۱۰)

کارشان افزایش می یابد کیفر مخالفت را نیز افزایش می دهد و بدین ترتیب، تعادل بین پاداش و کیفر، برقرار می گردد هر چند شخص معصوم با حسن اختیار خودش استحقاق کیفری پیدا نخواهد کرد. نظیر این تعادل را در مورد همه کسانی که از نعمت ویژه ای برخوردار هستند می توان ملاحظه کرد چنانکه علماء و وابستگان به خاندان پیامبر اکرم (ص) ۱ دارای مسئولیت حساستر و سنگین تری هستند و همان گونه که پاداش اعمال نیکشان بیشتر است کیفر گناهانشان (به فرض ارتکاب) افزونتر می باشد ۲ و به همین جهت است که هر کس مقام معنوی بالاتر داشته باشد خطر سقوطش بیشتر و بیم هراسش از لغزش، زیادتر است.

چرا معصومین اقرار به گناه می کرده اند؟

۲- شبهه دیگر آنکه: بر حسب آنچه از دعاها و مناجاتهای انبیاء و سایر معصومین (علیهم السلام) نقل شده، ایشان خودشان را گنهکار می دانسته‌اند و از گناهانشان استغفار می کرده‌اند و با وجود چنین اقرارها و اعترافاتی چگونه می توان آنان را معصوم دانست؟ پاسخ این است که حضرات معصومین (علیهم الصلاة و السلام) که با اختلاف درجات، در اوج کمال و قرب الهی قرار داشتند برای خودشان وظایفی فوق وظایف دیگران قائل بودند و بلکه هر گونه توجهی به غیر معبود و محبوبشان را گناهی عظیم می شمردند و از این روی در مقام عذرخواهی و استغفار برمی آمدند و قبلاً گفته شد که منظور از عصمت انبیاء، مصون بودن از هر کاری که بتوان به وجهی آن را گناه نامید، بلکه منظور، مصونیت ایشان از مخالفت با تکالیف الزامی و از ارتکاب محرمات فقهی است.

تصرف شیطان در مورد انبیاء چگونه با عصمت ایشان سازگار است؟

۳- شبهه سوم آنکه: در یکی از استدلالات قرآنی برای عصمت انبیاء (علیهم السلام) آمده است که ایشان، از «مُخْلِصِينَ» هستند و شیطان را طمعی در آنان نیست در صورتی که در خود قرآن کریم تصرفاتی برای شیطان در مورد انبیاء (علیهم السلام) ذکر شده است: از جمله در آیه (۲۷) از سوره اعراف می فرماید: «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ» که فریفتن حضرت آدم و حواء و در نتیجه، بیرون کردن ایشان از بهشت را به شیطان، نسبت می دهد، و در آیه (۴۱) از سوره ص از قول حضرت ایوب (علیه السلام) می فرماید: «إِذْ

۱. قرآن کریم در این باره می فرماید: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ...». سوره

احزاب، آیه ۳۰ - ۳۲

۲. چنانکه در روایت آمده است: «يَغْفَرُ لِلْجَاهِلِ سَبْعُونَ ذَنْبًا قَبْلَ أَنْ يَغْفَرَ لِلْعَالِمِ ذَنْبًا».

واحد.»

(صفحه ۲۱۱)

نادی رَبُّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ» و در آیه (۵۲) از سوره حج نوعی القائنات شیطانی برای همه انبیاء ثابت می کند زیرا می فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَ لَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ.»

پاسخ این است که در هیچ یک از این آیات، تصرفی که موجب مخالفت انبیاء (علیهم السلام) با تکالیف الزامی شود به شیطان، نسبت داده نشده است. اما آیه (۲۷) از سوره اعراف، اشاره به وسوسه شیطان در مورد تناول از «شجره منیه» است که نهی تحریمی به خوردن از آن، تعلق نگرفته بود و فقط به آدم و حواء تذکر داده شده بود که خوردن از آن، موجب خروج از آن «جنت» و هبوط به «ارض» خواهد شد و وسوسه شیطان، سبب مخالفت آنان با این نهی ارشادی گردید و اساساً آن عالم، عالم تکلیف نبود و هنوز شریعتی نازل نشده بود و اما آیه (۴۱) از سوره ص اشاره به رنجها و گرفتاریهایی است که از ناحیه شیطان، متوجه به حضرت ایوب (علیه السلام) گردید و دلالتی بر هیچ نوع مخالفت آن حضرت با اوامر و نواهی الهی ندارد و اما آیه (۵۲) از سوره حج، مربوط به کارشکنیهایی است که شیطان در مورد فعالیتهای همه انبیاء (علیهم السلام) می کند و اخلاهایی است که در راه تحقق یافتن آرزوهای ایشان در مورد هدایت مردم، انجام می دهد و سرانجام، خدای متعال مکر و حيله های وی را ابطال، و دین حق را استوار می سازد.

نسبت عصیان و نسیان به حضرت آدم (ع)

- ۴ شبهه چهارم آنکه، در آیه (۱۲۱) از سوره طه نسبت عصیان، و در آیه (۱۱۵) از همین سوره، نسبت نسیان به حضرت آدم (علیه السلام) داده است، و چنین نسبتهایی چگونه با عصمت آن حضرت، سازگار است؟

جواب این شبهه از بیانات گذشته معلوم شد که این عصیان و نسیان، مربوط به تکلیف الزامی نبوده است.

نسبت دروغ به بعضی از انبیاء

- شبهه پنجم این است که در قرآن کریم، نسبت دروغ به بعضی از انبیاء (علیهم السلام) داده شده است و از جمله در آیه (۸۹) از سوره صافات از قول حضرت ابراهیم (علیه السلام) می‌فرماید: «فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ» در حالی که مریض نبود، و در آیه (۶۳) از سوره انبیاء از قول آن حضرت می‌فرماید: «قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا» در حالی که خودش بتها را شکسته بود و در آیه (۷۰) از سوره یوسف می‌فرماید: «ثُمَّ أَدْنَىٰ مَوْذَنًا أَيَّتَها الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» در حالی که برادران (صفحه ۲۱۲)

یوسف، مرتکب دزدی نشده بودند.

جواب اینست که اینگونه سخنان که بحسب بعضی از روایات از روی «توریه» = اراده معنای دیگر» گفته شده بخاطر مصالح مهمتری بوده و از بعضی از روایات می‌توان استظهار کرد که با الهام الهی بوده است چنانکه در داستان حضرت یوسف (علیه السلام) می‌فرماید: «كَذَلِكَ كَدْنَا لِيُوسُفَ» و بهر حال، چنین دروغهایی گناه و مخالف با عصمت نیست.

قتل قبطی به وسیله حضرت موسی (ع)

- شبهه ششم آنکه: در داستان حضرت موسی (علیه السلام) آمده است که یک فرد قبطی را که با یکی از بنی اسرائیل درگیر شده بود به قتل رسانید و به همین جهت از مصر فرار کرد و هنگامی که از طرف خدای متعال، مأمور به دعوت فرعونیان شد عرض کرد: «وَلَهُمْ عَلَىٰ ذَنْبٍ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ» ۱ و سپس در پاسخ فرعون که قتل

مزبور را به او گوشزد کرد فرمود: «فَعَلَّتْهَا إِذَا وَ أَنَا مِنَ الضَّالِّينَ» ۲. این داستان چگونه با عصمت انبیاء حتی قبل از بعثشان سازگار است؟

جواب این است که اولاً قتل فرد قبطنی، عمدی نبود بلکه در اثر نواختن مستی بر وی اتفاق افتاد. ثانیاً جمله «وَلَهُمْ عَلَى ذَنْبٍ» بر طبق نظر فرعونیان گفته شده و منظور این است که ایشان مرا قاتل و گنهکار می دانند و می ترسم به عنوان قصاص مرا بکشند و ثالثاً جمله «وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ» یا از روی مماشات با فرعونیان گفته شده که گیرم در آن موقع، من گمراه بودم ولی اینک خدا مرا هدایت کرده و با براهین قاطع بسوی شما فرستاده است، و یا منظور از «ضلال» ناآگاهی از عواقب آن کار بوده است و در هر صورت، دلالتی بر مخالفت حضرت موسی (علیه السلام) با تکلیف الزامی الهی ندارد.

نهی پیامبر اکرم (ص) از شک در رسالتش

- ۷ شبهه هفتم آنکه: در آیه (۹۴) از سوره یونس، خطاب به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می فرماید: «فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ» و در آیات (۱۴۷) از سوره بقره و (۶۰) از آل عمران و (۱۱۴) از انعام و (۱۷) از هود و (۲۳) از سوره سجده نیز آن حضرت را از شک و تردید، نهی می فرماید، پس چگونه می توان گفت که ادراک وحی، غیرقابل شک و تردید

۱. سوره شعراء، آیه ۱۴.

۲. سوره شعراء، آیه ۲۰.

(صفحه ۲۱۳)

است؟

پاسخ این شبهه آن است که این آیات، دلالتی بر روی دادن شک برای آن حضرت

ندارد بلکه در مقام بیان این نکته است که رسالت آن حضرت و حقانیت قرآن کریم و محتوای آن، جای شک و تردیدی ندارد و در حقیقت، اینگونه خطابها از قبیل «ایاک أَعْنَى وَ اسْمَعَى یا جَارَةٌ» (= در بزن دیوار تو بشنو) می باشد.

نسبت گناهانی به پیامبر (ص) در قرآن کریم

- ۸ شبهه هشتم آنکه: در قرآن کریم گناهانی به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت داده شده است که خدا آنها را آمرزیده است در آنجا که می فرماید: «لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» ۱.

جواب این است که منظور از «ذنب» در این آیه شریفه، گناهی است که مشرکان برای آن حضرت پیش از هجرت و پس از آن، قائل بودند که به معبودهای ایشان، توهین کرده است و منظور از مغفرت آن، دفع آثاری است که ممکن بود بر آن، مترتب شود و شاهد این تفسیر، آن است که فتح مکه را علت آمرزش آن شمرده، می فرماید: «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا لِيُغْفِرَ...» و بدیهی است که اگر منظور از آن، گناه مصطلح می بود تعلیل آمرزش آن به فتح مکه، وجهی نمی داشت.

نکوهش پیامبر (ص) در ازدواج با همسر مطلقه زید!

- ۹ شبهه نهم آنکه: قرآن کریم در داستان ازدواج پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با همسر مطلقه زید (پسر خوانده آن حضرت) می فرماید: «وَ تَخَشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ» ۲ و چگونه چنین تعبیری با مقام عصمت، سازگار است؟
جواب این است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بیم آن داشتند که مردم در اثر ضعف ایمان، این اقدام را که به دستور خدای متعال و برای شکستن یکی از سنتهای غلط جاهلیت (همسان شمردن فرزند خوانده با فرزند حقیقی) انجام می گرفت حمل بر تمایل شخصی آن حضرت کنند و موجب ارتداد ایشان از دین شود، و خدای متعال در

این آیه شریفه، پیامبر خود را آگاه می‌سازد که مصلحت این سنت شکنی، مهمتر و ترس از مخالفت با اراده الهی مبنی بر مبارزه عملی پیامبرش با این پندار غلط، سزاوارتر است. پس این آیه شریفه

۱. سوره فتح، آیه ۲.

۲. سوره احزاب، آیه ۳۷.

(صفحه ۲۱۴)

به هیچ وجه در مقام نکوهش و سرزنش آن حضرت نیست.

عتاب قرآن کریم به پیامبر (ص) در مواردی

- ۱۰ شبهه دهم آنکه: قرآن کریم در مواردی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را مورد عتاب، قرار داده است از جمله در مورد اجازه‌ای که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) مبنی بر ترک شرکت در جنگ، به بعضی از افراد داده بود می‌فرماید: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ» ۱ و در مورد تحریم بعضی از امور حلال، بخاطر جلب رضایت بعضی از همسرانش می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ» ۲ و چنین عتابهایی چگونه با عصمت آن حضرت، سازگار است؟ پاسخ این است که اینگونه خطابها در واقع «مدح در قالب عتاب» است و دلالت بر نهایت عطف و دلسوزی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) دارد که حتی منافقان و بیماردلان را نیز ناامید نمی‌کرد و پرده از رازشان برنمی‌داشت و نیز رضایت خاطر همسرانش را مقدم بر خواسته‌های خودش می‌داشت و کار مباحی را به وسیله سوگند بر خودش حرام می‌کرد نه اینکه (العیاذ بالله) حکم خدا را تغییر دهد و حلالی را بر مردم حرام سازد.

در حقیقت، این آیات از یک نظر، شبیه آیاتی است که به تلاش و دلسوزی فوق العاده

آن حضرت برای هدایت کافران، اشاره می کند مانند: «لَعَلَّكَ بِاٰخِذِ نَفْسِكَ اَلَّا يَكُوْنُوْا مُؤْمِنِيْنَ» ۳ یا آیاتی که دلالت بر تحمل رنج فراوان در راه عبادت خدای متعال دارد مانند «طه. ما اَنْزَلْنَا عَلَیْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى» ۴ و به هر حال، منافاتی با عصمت آن حضرت ندارد.

۱. سوره توبه، آیه ۴۳.

۲. سوره تحریم، آیه اول.

۳. سوره شعراء، آیه ۳.

۴. سوره طه، آیه اول.

(صفحه ۲۱۵)

۲۷ معجزه

راه‌های اثبات نبوت

(صفحه ۲۱۹)

سومین مسأله بنیادی در بخش نبوت این است که صدق ادعای پیامبران راستین و کذب مدعیان دروغین را چگونه می توان برای دیگران اثبات کرد؟ بدون شك اگر فردی تبه‌کار و آلوده به گناهانی باشد که عقل هم زشتی آنها را درک می کند چنین کسی قابل اعتماد و تصدیق نخواهد بود و با توجه به شرط عصمت در پیامبران می توان کذب ادعای وی را اثبات کرد مخصوصاً اگر دعوت به اموری کند که مخالف عقل و فطرت انسان باشد یا در سخنانش تناقضاتی یافت شود. از سوی دیگر، ممکن است حسن سوابق فرد به گونه‌ای باشد که افراد بی غرض، اطمینان به صدق وی پیدا کنند به ویژه اگر عقل هم به صحت محتوای دعوت او گواهی دهد. نیز ممکن است پیامبری کسی با پیشگویی و معرفی پیامبر دیگر، ثابت

شود به طوری که برای افراد حقیقت جو، جای شک و شبه‌های باقی نمی‌ماند. اما در صورتی که مردمی قرائن اطمینان بخشی در دست نداشتند و بشارت و تأییدی هم از دیگر پیامبران به ایشان نرسیده بود طبعاً نیاز به راه دیگری برای اثبات نبوت خواهند داشت و خدای متعال بر حسب حکمت بالغه اش این راه را گشوده و معجزاتی به پیامبران داده است که نشانه‌هایی بر صدق ادعای ایشان باشد و از این روی، آنها را «آیات» ۱ (= نشانه‌ها) نامیده

۱. اوژه «آیات» کاربردهایی نیز دارد که از جمله آنها نشانه‌های علم و قدرت و حکمت الهی در پدیده‌های هستی است خواه عادی و خواه غیرعادی. (صفحه ۲۲۰)

است.

- حاصل آنکه: صدق ادعای پیامبر راستین را از سه راه می‌توان ثابت کرد:
- ۱- از راه قرائن اطمینان بخش، مانند راستی و درستی و عدم انحراف از مسیر حق و عدالت در طول زندگی. اما این راه در مورد پیامبرانی وجود دارد که سالها در میان مردم، زندگی کرده و دارای منش شناخته شده‌ای باشند. ولی اگر پیامبری مثلاً در عنفوان جوانی و پیش از آنکه مردم پی به شخصیت و منش ثابت او ببرند مبعوث به رسالت شد نمی‌توان صحت ادعای او را از راه چنین قرائنی شناخت.
 - ۲- معرفی پیامبر پیشین یا معاصر. این راه هم اختصاص به مردمی دارد که پیامبر دیگری را شناخته و از بشارت و تأیید وی اطلاع یافته باشند و طبعاً درباره نخستین پیامبر هم موردی نخواهد داشت.
 - ۳- از راه ارائه معجزه که می‌تواند کارآیی گسترده و همگانی داشته باشد. از این روی به توضیح این راه می‌پردازیم.

تعریف معجزه

معجزه عبارتست از: امر خارق العاده‌ای که با اراده خدای متعال از شخص مدعی نبوت، ظاهر شود و نشانه صدق ادّعی وی باشد.

چنانکه ملاحظه می‌شود این تعریف، مشتمل بر سه مطلب است:

الف - پدیده‌های خارق العاده‌ای وجود دارد که از راه اسباب و علل عادی و متعارف، پدید نمی‌آید.

ب - برخی از این امور خارق العاده، با اراده الهی و با اذن خاص خدای متعال، از پیامبران، ظهور می‌کند.

ج - چنین امر خارق العاده‌ای می‌تواند نشانه صدق ادّعی پیامبر باشد و در این صورت، اصطلاحاً «معجزه» نامیده می‌شود.

(صفحه ۲۲۱)

اینک به توضیحی پیرامون عناصر سه گانه تعریف فوق می‌پردازیم.

امور خارق العاده

پدیده‌هایی که در این جهان، پدید می‌آید غالباً از راه اسباب و عللی است که با آزمایشهای گوناگون، قابل شناخت می‌باشد مانند اکثریت قریب به اتفاق پدیده‌های فیزیکی و شیمیایی و زیستی و روانی. ولی در موارد نادری، پاره‌ای از این پدیده‌ها به گونه دیگری تحقق می‌یابد و می‌توان کلیه اسباب و علل آنها را به وسیله آزمایشهای حسی شناخت و شواهدی یافت می‌شود که در پیدایش اینگونه پدیده‌ها نوع دیگری از عوامل، مؤثر است مانند کارهای شگفت‌انگیزی که مرتاضان، انجام می‌دهند و متخصصان علوم مختلف، گواهی می‌دهند که این کارها براساس قوانین علوم مادی و تجربی، انجام نمی‌یابد. چنین اموری را «خارق العاده» می‌نامند.

خارق العاده‌های الهی

امور خارق العاده را می‌توان به دو بخش کلی، تقسیم کرد: یکی اموری که هر چند اسباب و علل عادی ندارد، اما اسباب غیرعادی آنها کم و بیش در اختیار بشر قرار می‌گیرد و می‌توان با آموزشها و تمرینهای ویژه‌ای به آنها دست یافت مانند کارهای مرتاضان. بخش دیگر، کارهای خارق العاده‌ای است که تحقق آنها مربوط به اذن خاص الهی می‌باشد و اختیار آنها به دست افرادی که ارتباط با خدای متعال ندارند سپرده نمی‌شود و از این روی دارای دو ویژگی اساسی است. اولاً قابل تعلیم و تعلم نیست، و ثانیاً تحت تأثیر نیروی قویتری قرار نمی‌گیرد و مغلوب عامل دیگری واقع نمی‌شود. اینگونه خوارق عادت، مخصوص بندگان برگزیده خداست و هرگز در دام گمراهان و هوسبازان نمی‌افتد ولی اختصاص به پیامبران ندارد بلکه گاهی سایر اولیاء خدا هم از آنها برخوردار می‌شوند و از این روی، باصطلاح کلامی، همه آنها را «معجزه» نمی‌خوانند و معمولاً چنین کارهایی که از غیر پیامبران سر می‌زند بنام «کرامت» موسوم می‌گردد چنانکه علمهای غیرعادی الهی هم منحصر به «وحي نبوت» نیست و هنگامی که چنین علمهایی به دیگران داده شود بنام «الهام» و «تحدیث» و مانند آنها نامیده می‌شود.

(صفحه ۲۲۲)

ضمناً راه بازشناسی این دو نوع از خوارق عادت «الهی و غیرالهی» نیز معلوم شد یعنی اگر انجام دادن امر خارق العاده‌ای قابل تعلیم و تعلم باشد یا فاعل دیگری بتواند جلو ایجاد یا ادامه آن را بگیرد و اثرش را خنثی سازد از قبیل خوارق عادت الهی نخواهد بود. چنانکه تبهکاری و فساد عقاید و اخلاق شخص را می‌توان نشانه دیگری بر عدم ارتباط وی با خدای متعال، و شیطانی یا نفسانی بودن کارهایش بحساب آورد. در اینجا مناسب است به نکته دیگری اشاره کنیم که فاعل کارهای خارق العاده الهی را می‌توان خدای متعال دانست (علاوه بر فاعلیتی که نسبت به همه مخلوقات و از جمله پدیده‌های عادی دارد) از این نظر که تحقق آنها منوط به اذن خاص وی می‌باشد، و

می توان آنها را به وسایطی مانند فرشتگان یا پیامبران، نسبت داد به لحاظ نقشی که به عنوان واسطه یا فاعل قریب دارند چنانکه در قرآن کریم، احیاء مردگان و شفاء بیماران و خلق طیر، به حضرت عیسی (علیه السلام) نسبت داده شده است ۲ و بین این دو نسبت، تعارض و تضادی وجود ندارد زیرا فاعلیت الهی در طول فاعلیت بندگان است.

ویژگی معجزات انبیاء

سومین مطلبی که در تعریف معجزه، به آن اشاره شد که معجزات پیامبران، نشانه صدق ادّعی ایشان است و از این روی، هنگامی که امر خارق العاده‌ای باصطلاح خاصّ کلامی «معجزه» نامیده می‌شود که علاوه بر استناد به اذن خاص الهی، به عنوان دلیلی بر پیامبری پیامبران پدید آید و با اندکی تعمیم در مفهوم آن، شامل امور خارق العاده‌ای نیز می‌شود که به عنوان دلیل بر صدق ادّعی امامت، انجام یابد و بدین ترتیب، اصطلاح «کرامت» اختصاص می‌یابد به سایر خارق العاده‌های الهی که از اولیاء خدا صادر می‌شود در برابر خوارق عادت‌ی که مستند به نیروهای نفسانی و شیطانی است مانند سحر و کهنات و اعمال مرتاضان، اینگونه اعمال، هم قابل تعلیم و تعلّم است و هم به وسیله نیروی قویتری مغلوب می‌گردد و معمولاً الهی نبودن آنها را می‌توان از راه فساد عقاید و اخلاق صاحبانشان نیز شناخت.

۱. ک: سوره رعد آیه ۳۷، سوره غافر آیه ۷۸.

۲. ک: سوره آل عمران آیه ۴۹، سوره مائده آیه ۱۱۰.

(صفحه ۲۲۳)

نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه کرد این است که آنچه را معجزات انبیاء (علیهم السلام) مستقیماً اثبات می‌کند صدق ایشان در ادّعی نبوت است و اما صحّت محتوای رسالت، و لزوم اطاعت از فرمانهایی که ابلاغ می‌کنند مع الواسطه و به طور غیرمستقیم،

ثابت می شود و به دیگر سخن: نبوت انبیاء (علیهم السلام) با دلیل عقلی، و اعتبار محتوای پیامهایشان با دلیل تعبدی، اثبات می گردد ۱

۲۸ حل چند شبهه

اشاره

(صفحه ۲۲۷)

پیرامون مسأله اعجاز، شبهاتی مطرح می شود که اینک به ذکر و توضیح آنها می پردازیم:

آیا اعجاز، اصل علیت را نقض نمی کند؟

- ۱ شبهه اول آنکه: هر پدیده مادّی، علت خاصی دارد که می توان آن را به کمک آزمایشهای علمی شناخت، و ناشناخته بودن علت پدیده‌ای که معلول نقص ابزارهای آزمایشگاهی می باشد را نمی توان دلیلی بر عدم وجود علت عادی برای پدیده‌ای قلمداد کرد. بنابراین، پدیده‌های خارق العاده را تنها به این عنوان می توان پذیرفت از علل و عوامل ناشناخته‌ای به وجود می آیند و حداکثر، آگاهی از علل آنها در زمانی که هنوز ناشناخته هستند را می توان امری اعجاز‌آمیز بحساب آورد و اما انکار علل قابل شناخت به وسیله آزمایشهای علمی، به معنای نقض اصل علیت و مردود است. پاسخ این است که اصل علیت، بیش از این، اقتضایی ندارد که برای هر موجود وابسته و معلولی، علتی اثبات شود و اما اینکه هر علتی باید لزوماً قابل شناخت به وسیله آزمایشهای علمی باشد به هیچ وجه لازمه اصل علیت نیست و دلیلی هم بر آن نمی توان یافت زیرا بُرد آزمایشهای علمی، محدود به امور طبیعی است و هرگز نمی توان وجود یا عدم امور ماوراء طبیعی یا عدم تأثیر آنها را به وسیله ابزارهای آزمایشگاهی، ثابت کرد.

و اما تفسیر اعجاز به آگاهی از علل ناشناخته، صحیح نیست زیرا اگر این آگاهی از راه علل عادی، به دست آمده باشد تفاوتی با سایر پدیده‌های عادی نخواهد داشت و به هیچ وجه نمی‌توان آن را امری خارق العاده بحساب آورد، و اگر آگاهی مزبور به صورت غیر عادی، حاصل شده باشد

(صفحه ۲۲۸)

هر چند امری خارق العاده خواهد بود و در صورتی که مستند به اذن خاص خدای متعال و به عنوان دلیلی بر صدق نبوت باشد یکی از اقسام معجزه (معجزه علمی) بشمار خواهد رفت چنانکه آگاهی حضرت عیسی (علیه السلام) از خوراکیها و اندوخته‌های مردم، یکی از معجزات آن حضرت شمرده شده است ۱، ولی نمی‌توان معجزه را منحصر به همین قسم دانست و سایر اقسام آن را نفی کرد. سرانجام، جای این سؤال، باقی می‌ماند که فرق بین این پدیده با سایر پدیده‌های خارق العاده، در ارتباط با اصل علیت چیست؟

آیا خرق عادت، بمنزله تغییر در سنت الهی نیست؟

- ۲ شبهه دوم آنکه: سنت الهی بر این، جاری شده که هر پدیده‌ای را از راه علت خاصی به وجود بیاورد، و طبق آیات کریمه قرآن سنتهای الهی، تغییر و تبدیلی نخواهد یافت ۲. بنابراین، خرق عادت که بمنزله تغییر و تبدیل در سنت الهی است به وسیله چنین آیاتی نفی می‌شود.

این شبهه، نظیر شبهه پیشین است با این تفاوت که در آنجا صرفاً از راه عقل، استدلال می‌شود و در اینجا به آیات قرآنی، استناد شده است و پاسخ آن اینست: انحصار اسباب و علل پدیده‌ها در اسباب و علل عادی را یکی از سنتهای تغییرناپذیر الهی شمردن، سخنی است بی دلیل، و نظیر اینست که کسی ادعا کند که منحصر بودن علت حرارت در آتش، یکی از سنتهای تغییرناپذیر الهی است! و در برابر چنین ادعاهایی می‌توان

گفت که تعدّد انواع علل برای انواع معلولها و جانشین شدن اسباب غیر عادی برای اسباب عادی، امری است که همیشه در جهان وجود داشته و از این روی باید آن را یکی از سنن الهی بشمار آورد و منحصر شدن اسباب به اسباب عادی را تغییری برای آن تلقی کرد که در آیات کریمه قرآن، نفی شده است.

بهر حال، تفسیر کردن آیاتی که دلالت بر نفی تغییر و تحول در سنتهای الهی دارد به صورتی که جانشین ناپذیری اسباب عادی به عنوان یکی از آن سنتهای تغییرناپذیر بحساب آید تفسیری است بی دلیل. بلکه آیات فراوانی که دلالت بر وقوع معجزات و خوارق عادت دارد

۱. ک: سوره آل عمران، آیه ۴۹.

۲. ک: سوره اسراء: آیه ۷۷، سوره احزاب: آیه ۶۲، سوره فاطر: آیه ۴۳، سوره فتح:

آیه ۲۳.

(صفحه ۲۲۹)

دلیل محکمی بر عدم صحّت این تفسیر می باشد و تفسیر صحیح آیات مزبور را باید از کتب تفسیر، جستجو کرد و در اینجا به طور اجمال، اشاره می کنیم که این دسته از آیات شریفه، ناظر به نفی تخلف معلول از علت است نه نفی تعدّد علت و جانشین شدن علت غیر عادی نسبت به علت عادی، بلکه شاید بتوان گفت که قدر متیقّن از مورد این آیات، تأثیر اسباب و علل غیر عادی است.

چرا پیامبر اسلام از ارائه معجزات، خودداری می کرد؟

- ۳ شبهه سوم آنکه: در قرآن کریم آمده است که مردم مکرراً از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) درخواست معجزات و خوارق عادت می کردند و آن حضرت از اجابت چنین درخواستهایی خودداری می کرد ۱ و اگر ارائه معجزات، راهی برای اثبات

نبوت است چرا پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از این راه، استفاده نمی کرد؟ پاسخ اینست که اینگونه آیات، مربوط به درخواستهایی است که بعد از اتمام حجت و اثبات نبوت آن حضرت از هر سه راه (قرائن صدق، بشارات پیامبران پیشین، و ارائه معجزه) و از سر لجاج و عناد یا اغراض دیگری غیر از کشف حقیقت انجام می گرفت ۲ و حکمت الهی، اقتضاء اجابت چنین درخواستهایی را نداشت.

توضیح آنکه: هدف از ارائه معجزات که امری استثنایی در نظام حاکم بر این جهان است و گاهی به عنوان اجابت درخواست مردم (مانند ناقة حضرت صالح (علیه السلام)) و گاهی به طور ابتدایی (مانند حضرت عیسی (علیه السلام)) انجام می گرفت شناساندن پیامبران خدا و اتمام حجت بر مردم بود نه الزام بر پذیرفتن دعوت انبیاء (علیهم السلام) و تسلیم و انقیاد جبری در برابر ایشان، و نه فراهم کردن وسیله‌ای برای سرگرمی و بر هم زدن نظام اسباب و مسببات عادی و چنان هدفی اقتضاء پاسخ مثبت به هر درخواستی را ندارد بلکه اجابت بعضی از آنها خلاف حکمت و نقض غرض می باشد مانند درخواستهایی که مربوط به کارهایی بود که راه گزینش را مسدود می ساخت و مردم را برای پذیرفتن دعوت انبیاء (علیهم السلام) تحت فشار

۱. ک: سوره انعام: آیه ۳۷، ۱۰۹، سوره یونس: آیه ۲۰، سوره رعد: آیه ۷، سوره

انبیاء: آیه ۵.

۲. ک: سوره انعام: آیه ۳۵، ۱۲۴، سوره طه: آیه ۱۳۳، سوره صافات: آیه ۱۴، سوره

قمر: آیه ۲، سوره شعراء: آیه ۳ و ۴، ۱۹۷، سوره اسراء: آیه ۵۹، سوره روم: آیه ۵۸.

(صفحه ۲۳۰)

قرار می داد یا درخواستهایی که از سر عناد و لجاج و یا با انگیزه‌های دیگری غیر از حقیقت جویی، انجام می گرفت. زیرا از سویی، ارائه معجزات، به ابتدال کشیده می شد و مردم به عنوان سرگرمی به تماشای آنها روی می آوردند، یا برای تأمین منافع شخصی،

گرد پیامبران اجتماع می کردند؛ و از سوی دیگر، باب امتحان و آزمایش و گزینش آزاد، مسدود می شد و مردم از روی کراهت و تحت تأثیر عامل فشار، پیروی انبیاء (علیهم السلام) را می پذیرفتند و این هر دو، برخلاف حکمت و هدف از ارائه معجزات بود. اما در غیر این موارد و در جایی که حکمت الهی، اقتضاء می کرد درخواستهای ایشان را می پذیرفتند چنانکه معجزات فراوانی از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز ظاهر گشت که بسیاری از آنها با نقل با متواتر، ثابت شده است و در رأس آنها معجزه جاودانی آن حضرت یعنی قرآن کریم قرار دارد و توضیح آن خواهد آمد.

آیا معجزات، برهان عقلی است یا دلیل اقلایی؟

- ۴ شبهه چهارم آنکه: معجزه از آن جهت که منوط به اذن خاص الهی است می تواند نشانه‌ای بر وجود ارتباط خاصی بین خدای متعال و آورنده معجزه باشد به این دلیل که آن اذن خاص را به او داده، و به تعبیر دیگر: کار خود را به دست او و از مجرای اراده او تحقق بخشیده است. اما لازمه عقلی این نوع ارتباط، آن نیست که ارتباط دیگری هم بین خدای متعال و آورنده معجزه، به عنوان فرستادن و گرفتن وحی، برقرار باشد. پس نمی توان معجزه را دلیلی عقلی بر صحّت ادّعای نبوت شمرد و حداکثر باید آن را نوعی دلیل ظنی و اقلایی بحساب آورد.

پاسخ این است که کار خارق العاده هر چند خارق العاده الهی باشد خودبخود دلالتی بر وجود رابطه وحی ندارد و از این روی نمی توان کرامات اولیاء خدا را دلیلی بر پیامبری ایشان دانست ولی سخن درباره کسی است که ادّعای نبوت کرده و معجزه را به عنوان نشانه‌ای بر صدق ادّعای خودش انجام داده است. اگر فرضاً چنین کسی به دروغ، ادّعای نبوت می کرد یعنی بزرگترین و زشت ترین گناهایی که موجب بدترین مفساد دنیا و آخرت می شود را انجام می داد ۱ هرگز صلاحیت و شایستگی چنان ارتباطی را با خدای متعال نمی داشت و حکمت

۱. ار. ک: سوره انعام: آیه ۲۱، ۹۳، ۱۴۴، سوره اعراف: آیه ۳۷، سوره یونس: آیه ۱۷،
سوره هود: آیه ۱۸، سوره کهف: آیه ۱۵، سوره عنکبوت: آیه ۶۸، سوره شوری: آیه
۲۴.

(صفحه ۲۳۱)

الهی اقتضاء نمی کرد که قدرت بر ارائه معجزه را به او بدهد تا موجبات گمراهی
بندگان را فراهم آورد. ۱

حاصل آنکه: عقل به روشنی درمی یابد که کسی شایستگی ارتباط خاص با خدای
متعال و اعطاء قدرت بر انجام معجزات را دارد که به مولای خودش خیانت نکند و
موجبات گمراهی و بدبختی ابدی او را فراهم نیاورد.
بنابراین، آوردن معجزه، دلیل عقلی قاطعی بر صحّت ادعای نبوت خواهد بود.

۲۹ ویژگیهای پیامبران

کثرت پیامبران

(صفحه ۲۳۵)

تاکنون سه مسأله بنیادی از مسائل نبوت و راهنماشناسی را مورد بحث قرار دادیم و به
نتیجه رسیدیم که با توجه به نارسایی دانش بشری برای دستیابی به همه معلوماتی که
نقش اساسی را در سعادت دنیا و آخرت دارد مقتضای حکمت الهی این است که
پیامبر یا پیامبرانی را برگزیند و حقایق مورد نیاز را به ایشان تعلیم دهد تا آنها را سالم و
دست نخورده به سایر انسانها برسانند، و از سوی دیگر: آنان را برای دیگران به گونه‌ای
معرفی کند که حجت بر ایشان تمام شود، و عمومی ترین راه آن، ارائه معجزات
می‌باشد.

این مطالب را با براهین عقلی، اثبات کردیم. ولی براهین مزبور، دلالتی بر لزوم تعدّد

انبیاء و کتب و شرایع آسمانی نداشت، و اگر فرضاً شرایط زندگی بشر به گونه‌ای بود که یک پیامبر می‌توانست همه نیازمندیهای انسانها را تا پایان جهان، بیان کند به طوری که هر فردی و هر گروهی در طول تاریخ بتواند وظیفه خود را به وسیله پیامهای همان پیامبر بشناسند خلاف مقتضای این براهین نبود.

اما می‌دانیم که: اولاً عمر هر انسانی و از جمله پیامبران محدود است و مقتضای حکمت آفرینش، این نبوده که نخستین پیامبر تا پایان جهان، زنده بماند و همه انسانها را شخصاً راهنمایی کند.

ثانیاً شرایط و اوضاع و احوال زندگی انسانها در زمانها و مکانهای مختلف یکسان نیست و این اختلاف و تغییر شرایط و به ویژه، پیچیده شدن تدریجی روابط اجتماعی می‌تواند در کیفیت

(صفحه ۲۳۶)

و کمیت احکام و قوانین و مقررات اجتماعی، مؤثر باشد و در پاره‌ای از موارد، تشریح قوانین جدیدی را می‌طلبد و اگر این قوانین به وسیله پیامبری که هزاران سال قبل، مبعوث شده بیان می‌شد کار لغو و بیهوده‌ای می‌بود چنانکه حفظ و تطبیق آنها بر موارد خاص، کار بسیار سخت و دشواری می‌باشد.

ثالثاً در بسیاری از زمانهای گذشته امکانات تبلیغ و نشر دعوت انبیاء (علیهم السلام) به گونه‌ای نبوده که یک پیامبر بتواند پیامهای خود را به همه جهانیان ابلاغ نماید. رابعاً تعالیم یک پیامبر در میان همان مردمی که آنها را دریافت می‌داشتند به مرور زمان و تحت تأثیر عوامل مختلفی دستخوش تحریف ۱ و تفسیرهایی نادرست قرار می‌گرفت و پس از چندی تبدیل به یک آیین انحرافی می‌شد، چنانکه آیین توحیدی عیسی بن مریم (علیهما السلام) پس از چندی تبدیل به آیین تثلیث و سه گانگی گردید.

با توجه به این نکات، حکمت تعدد انبیاء (علیهم السلام) و اختلاف شرایع آسمانی در پاره‌ای از احکام عبادی یا قوانین اجتماعی، روشن می‌شود ۲ با اینکه همه آنها علاوه بر

یکسانی در اصول عقاید و مبانی اخلاقی، در کلیات احکام فردی و اجتماعی نیز هماهنگی داشته‌اند ۳. مثلاً نماز در همه ادیان آسمانی، وجود داشته هر چند کیفیت اداء یا قبله نماز آنها متفاوت بوده است، یا زکوة و انفاق در همه شرایع بوده گرچه مقدار یا موارد آن یکسان نبوده است.

بهر حال، ایمان به همه پیامبران و فرق نگذاشتن بین آنها از نظر تصدیق نبوت و نیز پذیرفتن همه پیامها و معارفی که بر آنان نازل شده و عدم تبعیض بین آنها، بر هر انسانی لازم است ۴ و تکذیب هیچیک از پیامبر، بمنزله تکذیب همه ایشان، و انکار یک حکم الهی، به مثابه انکار همه احکام خداست ۵. البته وظیفه عملی هر امتی و در زمانی، پیروی از دستورالعملهای پیامبر همان امت و همان زمان می‌باشد. نکته‌ای را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم این است که هر چند عقل انسان می‌تواند با

۱. برای آگاهی از نمونه‌هایی از این تحریفات، به کتاب «الهدی الی دین المصطفی»

تألیف علامه شیخ محمد جواد بلاغی نجفی، مراجعه کنید.

۲. ک: مائده: آیه ۴۸، سوره حج: آیه ۶۷.

۳. ک: سوره بقره: آیه ۱۳۱، ۱۳۷، ۲۸۵، سوره آل عمران: آیه ۱۹، ۲۰.

۴. ک: سوره شوری: آیه ۱۳، سوره نساء: آیه ۱۳۶، ۱۵۲، سوره آل عمران: آیه ۸۴.

۸۵.

۵. ک: سوره نساء: آیه ۱۵۰، سوره بقره: آیه ۸۵.

(صفحه ۲۳۷)

توجه به نکات یاد شده، حکمت تعدد انبیاء و کتب آسمانی و تفاوت شرایع الهی را درک می‌کند اما نمی‌تواند فرمول دقیقی برای تعداد پیامبران و شرایع آسمانی به دست بیاورد به گونه‌ای که بتواند قضاوت کند که در چه زمان و در چه مکانی می‌بایست پیامبر دیگری مبعوث شود یا شریعت جدیدی نازل گردد. همین اندازه می‌توان فهمید

که هر گاه شرایط زندگی بشر به گونه‌ای باشد که دعوت پیامبر به همه جهانیان برسد و پیامهای او برای آیندگان، محفوظ و مصون بماند و دگرگونی شرایط اجتماعی، مستلزم تشریحات اساسی جدید و تغییر احکام و قوانین موجود نباشد ارسال پیامبر دیگری ضرورت نخواهد داشت.

تعداد پیامبران

چنانکه اشاره شد عقل ما، راهی برای تعیین تعداد پیامبران و کتب آسمانی ندارد و اثبات اینگونه مطالب، جز از راه دلیل نقلی، میسر نیست. در قرآن کریم هم با اینکه تأکید شده بر اینکه خدای متعال برای هر امتی پیامبری مبعوث فرموده ۱، اما شماره امتهای و پیامبران ایشان مشخص نگردیده و تنها نام بیست و چند نفر از انبیاء الهی (علیهم السلام) ذکر شده و به داستان چند نفر دیگر بدون ذکر نام ایشان نیز اشاره شده است ۲. ولی در چند روایت منقول از اهل بیت عصمت و طهارت (سلام الله علیهم اجمعین) آمده است ۳ که خدای متعال یکصد و بیست و چهار هزار پیامبر، مبعوث فرموده، و سلسله انبیاء با حضرت آدم ابوالبشر (علیه السلام) آغاز، و با حضرت محمد بن عبدالله (صلی الله علیه و آله و سلم) پایان یافته است.

پیامبران خدا علاوه بر عنوان «نبی» که نشانه این منصب خاص الهی است دارای صفات دیگری از قبیل «نذیر» و «مُنذِر» و «بشیر» و «مُبَشِّر» ۴ بوده‌اند و نیز از «صالحین» و «مُخْلِصین» به شمار می‌رفته‌اند و شماری از ایشان، منصب «رسالت» را هم داشته‌اند و در بعضی از روایات، عده رسولان الهی سیصد و سیزده نفر، تعیین شده است ۵.

۱. ک: سوره فاطر: آیه ۲۴، سوره نحل: آیه ۳۶.

۲. ک: سوره بقره: آیه ۲۴۶ و ۲۵۶.

۳. ک: رساله اعتقادات صدوق، و بحارالانوار (طبع جدید): ج ۱۱، ص ۲۸، ص ۳۰،

ص ۳۲، ص ۴۲.

۴. ک: سوره بقره: ۲۱۳، سوره نساء: آیه ۱۶۵.

۵. ک: بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۳۲.

(صفحه ۲۳۸)

به همین مناسبت، در اینجا به توضیحی پیرامون مفهوم نبوت و رسالت و فرق بین «نبی» و «رسول» می‌پردازیم.

نبوت و رسالت

واژه «رسول» به معنای «پیام آور»، و واژه «نبی» اگر از ماده «نبا» باشد به معنای «صاحب خبر مهم» و اگر از ماده «نبو» باشد به معنای «دارای مقام والا و برجسته» است. بعضی گمان کرده‌اند که مفهوم نبی، اعم از مفهوم رسول است به این بیان: نبی یعنی کسی که از طرف خدای متعال به او وحی شده باشد خواه مأمور به ابلاغ به دیگران هم باشد و خواه نباشد، ولی رسول یعنی کسی که مأموریت ابلاغ وحی را هم داشته باشد. اما این ادعا، صحیح نیست، زیرا در بعضی از آیات قرآن کریم، صفت «نبی» بعد از صفت «رسول» آمده است ۱ در صورتی که طبق بیان مزبور، باید صفتی که مفهوماً عام باشد (نبی) قبل از صفت خاص (رسول) ذکر شود. افزون بر این، دلیلی بر اختصاص مأموریت ابلاغ وحی، به رسولان نداریم.

در پاره‌ای از روایات آمده است که مقتضای مقام نبوت این است که فرشته وحی را در حال خواب ببیند و در حال بیداری، فقط صدای او را بشنود در حالی که صاحب مقام رسالت، فرشته وحی را در حال بیداری هم می‌بیند ۲.

اما این فرق را هم به حساب مفهوم لفظ نمی‌توان گذاشت و بهر حال، آنچه را می‌توان پذیرفت این است که «نبی» از نظر مصداق (و نه از نظر مفهوم) اعم از رسول است.

یعنی همه پیامبران، دارای مقام نبوت بوده‌اند ولی مقام رسالت اختصاص به گروهی از

ایشان داشته است و به حسب روایتی که قبلاً اشاره شد تعداد رسولان، سیصد و سیزده نفر می‌باشد و طبعاً مقام ایشان بالاتر از مقام سایر انبیاء خواهد بود، چنانکه خود رسولان هم از نظر مقام و فضیلت، یکسان نبوده‌اند ۳ و بعضی از ایشان به مقام «امامت» نیز مفتخر گردیده‌اند ۴.

۱. ک: سوره مریم: آیه ۵۱ و آیه ۵۴.

۲. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷۶.

۳. ک: سوره بقره: آیه ۲۵۳، سوره اسراء: آیه ۵۵.

۴. ک: سوره بقره: آیه ۱۲۴، سوره انبیاء: آیه ۷۳، سوره سجده: آیه ۲۴.

(صفحه ۲۳۹)

پیامبران اولوالعزم

در قرآن کریم، گروهی از پیامبران خدا به عنوان «اولوالعزم» معرفی شده‌اند ۱ ولی ویژگی‌های آنان مشخص نشده است و به حسب آنچه از روایات اهل بیت (علیهم الصلوٰه و السلام) به دست می‌آید پیامبران اولوالعزم پنج نفر بوده‌اند به این ترتیب: حضرت نوح، حضرت ابراهیم، حضرت موسی، حضرت عیسی و حضرت محمد بن عبدالله (علیهم الصلوٰه و السلام) ۲ و ویژگی ایشان علاوه بر صبر و استقامت ممتاز که در قرآن کریم نیز به آن، اشاره شده این بوده که هر کدام از ایشان کتاب و شریعت مستقلی داشته‌اند و پیامبران معاصر یا متأخر، از شریعت آنان تبعیت می‌کرده‌اند تا هنگامی که یکی دیگر از پیامبران اولوالعزم، مبعوث به رسالت می‌شد و کتاب و شریعت جدیدی می‌آورد.

ضمناً روشن شد که اجتماع دو پیامبر در زمان واحد، ممکن است چنانکه حضرت لوط، معاصر حضرت ابراهیم (علیهما السلام) بود و حضرت هارون با حضرت موسی (علیهما

السلام) به پیامبری رسید و حضرت یحیی در زمان حضرت عیسی (علیهما السلام) می زیست.

چند نکته

در پایان این درس به چند نکته پیرامون مسأله نبوت فهرست وار اشاره می کنیم:
الف - پیامبران خدا یکدیگر را تصدیق می کرده اند و به آمدن پیامبری بشارت می داده اند ۳. بنابراین، اگر کسی ادعای نبوت کرد و پیامبران پیشین یا معاصر را تکذیب نمود دروغگو خواهد بود.

ب - پیامبران خدا اجر و مزدی بر انجام وظایف پیامبری، از مردم نمی خواستند ۴ و تنها

۱. ک: سوره احقاف: آیه ۳۵.

۲. ک: بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۳۳ - ۳۴، و معلم النبوة: ص ۱۱۳.

۳. ک: سوره آل عمران، آیه ۸۱.

۴. ک: سوره انعام: آیه ۹۰، سوره یس: آیه ۲۱، سوره طور: آیه ۴۰، سوره قلم: آیه

۴۶، سوره یونس: آیه ۷۲، سوره هود: آیه ۲۹، ۵۱، سوره فرقان: آیه ۵۷، سوره شعراء:

آیه ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۴۵، ۱۶۴، ۱۸۰، سوره یوسف: آیه ۱۰۴.

(صفحه ۲۴۰)

پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) مودت اهل بیتش را به عنوان اجر رسالت، به امت خویش توصیه فرمود ۱ تا تأکید بر پیروی از آنان باشد و در حقیقت، نفع آن به خود امت، باز می گردد ۲.

ج - بعضی از پیامبران خدا مناصب الهی دیگری مانند قضاوت و حکومت داشته اند که

در میان پیامبران پیشین می توان به عنوان نمونه از حضرت داود و حضرت سلیمان

(علیهما السلام) یاد کرد و از آیه (۶۴) از سوره نساء، که اطاعت هر رسولی را به طور

مطلق، واجب فرموده است می توان استفاده کرد که همه رسولان دارای چنین مقامهایی بوده اند.

د - جنیان که نوعی از مخلوقات مختار و مکلف هستند و در حال عادی، مورد رؤیت انسانها قرار نمی گیرند از دعوت بعضی از انبیاء الهی آگاه می شده اند و افراد صالح و پرهیزگارشان به آنان ایمان می آوردند و در میان ایشان پیروان حضرت موسی (علیه السلام) و پیروان حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) وجود ندارد ۳ چنانکه برخی دیگر به تبعیت از ابلیس، به پیامبران خدا کفر ورزیده اند ۴.

۱. ک: سوره شوری، آیه ۲۳.

۲. ک: سوره سبأ: آیه ۴۷.

۳. ک: سوره احقاف: ۲۹ - ۳۲.

۴. ک: سوره جن: آیه ۱ - ۱۴.

(صفحه ۲۴۱)

۳۰ مردم و پیامبران

مقدمه

(صفحه ۲۴۵)

قرآن کریم هنگامی که از پیامبران پیشین یاد می کند و گوشه هایی از زندگی درخشان و پربرکت ایشان را شرح می دهد و زنگار تحریفات عمدی و غیر عمدی را از صفحات نورانی تاریخ ایشان می زداید اهتمام فراوانی به بیان واکنش های امتها در برابر انبیاء (علیهم السلام) مبذول می دارد: از یک سوی، به بیان موضع گیریهای مردم در برابر پیامبران خدا و علل و عوامل مخالفتهای ایشان می پردازد؛ و از سوی دیگر به روشهای هدایت و تربیت انبیاء و مبارزه آنان بر ضد عوامل کفر و شرک و انحراف، اشاره

می‌کند و نیز سنتهای الهی را در تدبیر جوامع، به ویژه از نظر ارتباط متقابل مردم با انبیاء یادآور می‌شود که حاوی نکاتی بس آموزنده و روشنگر است.

این مباحث هر چند ارتباط مستقیم با مسائل اعتقادی و کلامی ندارد ولی هم به جهت خصلت روشنگرانه‌ای که پیرامون مسائل نبوت دارد و بسیاری از ابهامها را در این زمینه می‌زداید و هم از نظر اهمیتی که در آموزندگی و سازندگی انسانها و پند و عبرت گرفتن از حوادث مهم تاریخی دارد از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار می‌باشد. از این روی، در این درس به مهمترین آنها اشاره می‌کنیم.

(صفحه ۲۴۶)

واکنش مردم در برابر پیامبران

هنگامی که پیامبران الهی بپا می‌خاستند و مردم را به پرستش خدای یگانه ۱ و اطاعت از دستورات او، بیزاری از بتها و معبودهای باطل و پرهیز از شیاطین و طاغوتها و ترک ظلم و افساد و گناهان و کارهای زشت، دعوت می‌کردند عموماً با انکار و مخالفت مردم مواجه می‌شدند ۲ و مخصوصاً فرمانروایان و ثروتمندان جامعه که سرمست عیش و نوش ۳ و مغرور به مال و مکنت یا علم و دانش خودشان ۴ بودند، سرسختانه کمر مبارزه با ایشان را می‌بستند و بسیاری از قشرهای دیگر را به دنبال خودشان می‌کشاندند و از پیروی راه حق باز می‌داشتند ۵ و تدریجاً گروه اندکی که غالباً از محرومان جامعه بودند به انبیاء الهی ایمان می‌آوردند ۶ و کمتر اتفاق می‌افتاد که جامعه‌ای بر پایه عقاید صحیح و موازین عدل و قسط و مطیع فرمان خدا و پیامبران، تشکیل گردد آنچنان که فی‌المثل در زمان حضرت سلیمان (علیه السلام) تشکیل شد. هر چند بخشهایی از تعالیم انبیاء تدریجاً در فرهنگ جوامع، نفوذ می‌کرد و از جامعه‌ای به جامعه دیگر، انتقال می‌یافت و مورد اقتباس، قرار می‌گرفت و احیاناً به عنوان ابتکارات سردمداران کفر،

ارائه می‌شد چنانکه بسیاری از نظام‌های حقوقی جهان، از شرایع آسمانی اقتباس کرده‌اند و بدون ذکر منبع و مآخذ، و بنام افکار و آراء خودشان عرضه داشته و می‌دارند.

علل و انگیزه‌های مخالفت با انبیاء

مخالفت با انبیاء (علیهم السلام) علاوه بر انگیزه کلی «میل به بی بند و باری و پیروی از هواهای نفسانی» ۷ علل و انگیزه‌های دیگری نیز داشته است. از جمله خودخواهی و غرور و خود برتر بینی (استکبار) بود که بیشتر در میان اشراف و نخبگان و ثروتمندان، بروز می‌کرد ۸.

۱. ک: سوره نحل: آیه ۳۶، سوره انبیاء: آیه ۲۵، سوره فصلت: آیه ۱۴ و سوره احقاف: آیه ۲۱.

۲. ک: سوره ابراهیم: آیه ۹، سوره مؤمنون: آیه ۴۴.

۳. ک: سوره سبأ: آیه ۳۴.

۴. ک: سوره غافر: آیه ۸۳، سوره قصص: آیه ۷۸، سوره زمر: آیه ۴۹.

۵. ک: سوره احزاب: آیه ۶۷، سوره سبأ: آیه ۳۱ - ۳۳.

۶. ک: سوره هود: آیه ۴۰، و آیات ۲۷ - ۳۱.

۷. ک: سوره مائده: آیه ۷۰.

۸. ک: سوره غافر: آیه ۵۶، سوره اعراف: آیه ۷۶.

(صفحه ۲۴۷)

دیگری تعصبات و پابندی به سنت‌های پیشینیان و نیاکان و ارزشهای غلطی بود که در میان جوامع مختلف، رواج داشت ۱.

همچنین حفظ منابع اقتصادی و موقعیتهای اجتماعی، انگیزه نیرومندی برای ثروتمندان و حکمرانان و دانشمندان بود ۲، و از سوی دیگر، جهل و ناآگاهی توده‌های مردم،

عامل بزرگی برای فریب خوردن از سردمداران کفر، و پیروی از بزرگان و اکثریت جامعه بود و موجب این می شد که به اوهام و پندارهای خودشان دل، خوش کنند و از ایمان به آیینی که جز افراد معدودی آن را نپذیرفته بودند سرباز زنند آن هم افرادی که غالباً از موقعیت اجتماعی چشمگیری بهره مند نبودند و از طرف بزرگان قوم و اکثریت جامعه، طرد می شدند. ضمناً فشار قشر حاکم و زورگویان را نباید از نظر دور داشت ۳.

شیوه‌های برخورد با انبیاء

مخالفان انبیاء برای جلوگیری از پیشرفت کار ایشان با شیوه‌های گوناگون به مبارزه می پرداختند:

الف - تحقیر و استهزاء نخست گروهی می کوشیدند که شخصیت پیام آوران الهی را به وسیله تحقیر و استهزاء و توهین و مسخره کردن بکوبند ۴ تا توده‌های مردم نسبت به ایشان بی اعتناء شوند.

ب - افتراء و نسبتهای ناروا سپس دست به دروغ و افتراء می زدند و نسبتهای ناروا به ایشان می دادند و از جمله آنان را «سفیه» و «مجنون» می خواندند ۵ و هنگامی که معجزه‌ای را اظهار می کردند تهمت سحر و افسون به ایشان می زدند ۶

۱. ک: سوره بقره: آیه ۱۷۰، سوره مائده: آیه ۱۰۴، سوره اعراف: آیه ۲۸، سوره یونس: آیه ۷۸، سوره انبیاء: آیه ۵۳، سوره شعراء: آیه ۷۴، سوره لقمان: آیه ۲۱، سوره لقمان: آیه ۲۱، سوره زخرف: آیه ۲۲ - ۲۳.
۲. ک: سوره هود: آیه ۸۴ - ۸۶، سوره قصص: آیه ۷۶ - ۷۹، سوره توبه: آیه ۳۴.
۳. ک: سوره ابراهیم: آیه ۲۱، سوره فاطر: آیه ۴۷، سوره هود: آیه ۲۷، سوره شعراء: آیه ۱۱۱.
۴. ک: سوره حجر: آیه ۱۱، سوره یس: آیه ۳۰، سوره زخرف: آیه ۷، سوره

مُطَفِّين: آیه ۲۹ - ۳۲.

۵. ک: سوره اعراف: آیه ۶۶، سوره بقره: آیه ۱۳، سوره مؤمنون: آیه ۲۵.

۶. ک: سوره الذاریات: آیه ۳۹، ۵۲، ۵۳، سوره انبیاء: آیه ۳، سوره قمر: آیه ۲.

(صفحه ۲۴۸)

و افسانه‌ها می‌نامیدند ۱.

ج - مجادله و مغالطه هنگامی که فرستادگان خدا با لسان حکمت و استدلال برهانی

سخن می‌گفتند یا با شیوه «جدال احسن» به بحث و گفتگو می‌پرداختند یا مردم را

موعظه و نصیحت می‌کردند و نسبت به پیامدهای کفر و شرک و طغیان، هشدار

می‌دادند و نتایج سودمند و خوش فرجام خداپرستی را بازگو می‌نمودند و مژده سعادت

دنیا و آخرت به مؤمنان و صالحان می‌دادند و در چنین موقعی سردمداران کفر مردم را

از گوش دادن به سخنان ایشان منع می‌کردند و سپس با منطقی ضعیف و ابلهانه به ایشان

پاسخ می‌دادند و می‌کوشیدند توده‌های مردم را با سخنان آراسته بفریبند ۲ و از پیروی

انبیاء (علیهم السلام) باز دارند و غالباً به روش و منش پیشینیان و نیاکان، استناد

می‌کردند ۳ و مال و ثروت و پیشرفتهای مادی خودشان را به رخ آنان می‌کشیدند و

ضعف و عقب ماندگیهای مادی پیروان انبیاء را دلیل نادرستی، عقاید و رفتارشان قلمداد

می‌کردند ۴ و بهانه‌هایی را دستاویز خودشان قرار می‌دادند از این قبیل که چرا خدا

رسولان و سفیران خود را از میان فرشتگان، انتخاب نکرده است؟ یا چرا فرشته‌ای را به

همراه آنان نفرستاده است؟ یا چرا ایشان را از مزایای مالی و اقتصادی چشمگیری بهره

مند نساخته است؟ ۵ و گهگاه لجاجت را بدان جا می‌رساندند که می‌گفتند: ما در

صورتی ایمان می‌آوریم که به خودمان وحی شود یا خدا را ببینیم و سخنانش را

بیواسطه بشنویم! ۶

د - تهدید و تطمیع شیوه دیگری که در قرآن کریم از بسیاری از امتهای نقل شده این

است که پیامبران خدا و پیروانشان را تهدید به انواع شکنجه و اخراج از شهر و وطن و

۱. ک: سوره انعام: آیه ۲۵، سوره انفال: آیه ۲۴، سوره مؤمنون: آیه ۸۳، سوره فرقان: آیه ۵، سوره نمل: آیه ۶۸، سوره احقاف: آیه ۱۷، سوره قلم: آیه ۱۵، سوره مُطَفِّفین: آیه ۱۳.
۲. ک: سوره نوح: آیه ۷، سوره فصلت: آیه ۲۶، سوره انعام: آیه ۱۱۲، ۱۲۱، سوره غافر: آیه ۵، ۳۵، سوره اعراف: آیه ۷۰، ۷۱، سوره کهف: آیه ۵۶.
۳. ک: سوره بقره: آیه ۱۷۰، سوره مائده: آیه ۱۰۴، سوره اعراف: آیه ۲۸، سوره انبیاء: آیه ۵۳، سوره یونس: آیه ۷۸، سوره لقمان: آیه ۲۱.
۴. ک: سوره یونس: آیه ۸۸، سوره سباء: آیه ۳۵، سوره قلم: آیه ۱۴، سوره مریم: آیه ۷۷، سوره مدثر: آیه ۱۲، سوره مزمل: آیه ۱۱، سوره احقاف: آیه ۱۱.
۵. ک: سوره انعام: آیات ۷ - ۹، سوره اسراء: آیات ۹۰ - ۹۵، سوره فرقان: آیات ۴ - ۸.

۶. ک: سوره بقره: آیه ۱۱۸، سوره انعام: آیه ۱۲۴، سوره نساء: آیه ۱۵۳.

(صفحه ۲۴۹)

کردن و کشتن می کردند ۱ و از سوی دیگر ابزار تطمیع را بکار می گرفتند و مخصوصاً با صرف اموال هنگفتی مردم را از پیروی انبیاء باز می داشتند ۲.

ه خشونت و قتل و سرانجام با دیدن صبر و استقامت و صلابت و متانت انبیاء (علیهم السلام) ۳ و جدیت و پایمردی پیروان راستینشان، و با نومییدی از تأثیر تبلیغات سوء و حربه هایی که بکار می گرفتند اقدام به عملی کردن تهدیداتشان می کردند و دست به اعمال خشونت آمیز می زدند چنانکه بسیاری از پیامبران خدا را به قتل رساندند ۴ و جامعه انسانی را از بزرگترین نعمتها و مواهب الهی و شایسته ترین مصلحان و رهبران اجتماعی، محروم ساختند.

برخی از سنتهای الهی در تدبیر جامعه

هر چند هدف اصلی از بعثت انبیا (علیهم السلام) این بود که مردم به شناختهای لازم برای تحصیل سعادت دنیا و آخرتشان دست یابند و نارسایی عقل و تجاربشان به وسیله وحی، جبران شود و به دیگر سخن: حجت بر ایشان تمام گردد ۵. اما خدای متعال از فرط رحمت خودش هنگام ظهور پیامبران، با تدابیرات حکیمانه اش زمینه‌های روانی خاصی برای پذیرفتن دعوت ایشان فراهم می‌کرد تا کمکی برای حرکت تکاملی مردم باشد و چون بزرگترین عامل کفر و روگردانی از خدا و پیامبران، احساس بی‌نیازی ۶، و غفلت از نیازمندیهای فراگیر و همه‌جانبه خلق بود پروردگار حکیم، شرایطی فراهم می‌کرد که مردم، توجه به نیازمندی خودشان پیدا کنند و از مرکب غفلت و غرور و نخوت، فرود آیند و از این روی، سختیها و گرفتاریهایی پیش می‌آورد خواه ناخواه به ناتوانی خودشان پی ببرند و رو بسوی خدا آورند ۷.

اما این عامل هم تأثیر کلی و همگانی نداشت و بسیاری از مردم، به ویژه کسانی که از امکانات مادی بیشتری برخوردار بودند و سالیان درازی با ظلم و ستم بر دیگران، وسایل

عیش

۱. ک: سوره ابراهیم: آیه ۱۳، سوره هود: آیه ۹۱، سوره مریم: آیه ۴۶، سوره یس:

آیه ۱۸، سوره غافر: آیه ۲۶.

۲. ک: انفال: آیه ۳۶.

۳. ک: سوره ابراهیم: آیه ۱۲.

۴. ک: سوره بقره: آیات ۶۱، ۸۷، ۹۱، سوره آل عمران: آیات ۲۱، ۱۱۲، ۱۸۱، سوره

مائده: آیه ۷۰، سوره نساء: آیه ۱۵۵.

۵. ک: سوره نساء: آیه ۶۵، سوره طه: آیه ۱۳۴.

۶. ک: سوره علق: آیه ۶.

۷. ک: سوره انعام: آیه ۴۲، سوره اعراف: ۹۴.

(صفحه ۲۵۰)

و نوش زیادی برای خودشان فراهم کرده بودند و به تعبیر قرآن کریم دل‌های ایشان سخت همانند سنگ شده بود، بخود نمی‌آمدند ۱ و همچنان در خواب غفلت، فرو می‌ماندند و به راه باطلشان ادامه می‌دادند. چنانکه مواعظ و اندرزها و هشدارهای پیامبران هم تأثیری در ایشان نمی‌بخشید و هنگامی که خدای متعال بلاها و گرفتاریها را رفع می‌فرمود و بار دیگر نعمتهای خود را بر مردم، ارزانی می‌داشت می‌گفتند: این گونه دگر گونیها و نوسانات و جابجا شدن سختی و آسایش و غم و شادی، لازمه زندگی است و برای پیشینیان هم رخ داده است ۲ و مجدداً به ستمگری و اندوختن ثروت و توسعه نیروها می‌پرداختند غافل از اینکه همین افزایش امکانات، دامی است الهی برای شقاوت دنیا و آخرت ایشان ۳.

بهر حال، در صورتی که پیروان انبیاء از نظر شما و توان بحدی می‌رسیدند که بتوانند جامعه مستقلی تشکیل دهند و از خودشان دفاع کنند و با دشمنان خدا به مبارزه برخیزند مأمور به جهاد می‌شدند ۴ و به دست ایشان عذاب الهی بر سر کافران و ستمگران فرود می‌آمد ۵ و در غیر این صورت، مؤمنان به دستور پیامبران، از کافران کناره می‌گرفتند و سپس عذاب الهی از مجاری دیگری بر جامعه‌ای که امید خیر و بازگشتی درباره آن نمی‌رفت نازل می‌شد ۶ و این است سنت تغییرناپذیر الهی در تدبیر جوامع بشری ۷.

۳۱ پیامبر اسلام

مقدمه

(صفحه ۲۵۳)

دهها هزار پیامبر الهی در مقاطع مختلف تاریخی و در نقاط گوناگون زمین، مبعوث شدند و نقش ممتاز خود را در هدایت و تربیت انسانها ایفاء کردند و آثار درخشانی در

جامعه بشری بجای نهادند و هر کدام، گروهی را براساس عقاید صحیح و ارزشهای والا، تربیت کردند و تأثیرات غیر مستقیمی نیز بر دیگران بخشیدند و بعضی از ایشان موفق شدند که جامعه‌ای توحیدی و عادلانه نیز به وجود آورند و رهبری آن را بعهدہ بگیرند.

در میان ایشان، حضرت نوح و حضرت ابراهیم و حضرت موسی و حضرت عیسی (علیهم الصلاة والسلام) از طرف خدای متعال، کتابهایی مشتمل بر احکام و مقررات فردی و اجتماعی و وظایف اخلاقی و قانونی متناسب با شرایط زمان، در دسترس بشر قرار دادند. ولی این کتابها یا به مرور زمان بکلی محو شد و از میان رفت، و یا دستخوش تحریفهای لفظی و معنوی قرار گرفت، و در نتیجه، آیینها و شریعتهای آسمانی به صورت مسخ شده‌ای در آمد. چنانکه تورات موسی (علیه السلام) مورد تحریفهای فراوانی واقع شد و چیزی به نام انجیل عیسی (علیه السلام) باقی نماند بلکه از دست نویسهای افرادی که از پیروان آن حضرت شمرده می‌شدند مجموعه‌هایی تهیه شد و به نام کتاب مقدس، قلمداد گردید.

هر شخص بی غرضی که نظری بر عهدین (تورات و انجیل فعلی) بیفکند خواهد دانست که هیچکدام از آنها کتابی که بر موسی یا عیسی (علیهم السلام) نازل شده نیست. اما تورات، علاوه بر اینکه خدای متعال را (العیاذ باللّٰه) به صورت انسانی ترسیم می‌کند که نسبت به بسیاری

(صفحه ۲۵۴)

از امور، آگاهی ندارد ۱ و بارها از کار خودش پشیمان می‌شود ۲ و با یکی از بندگانش (حضرت یعقوب) کشتی می‌گیرد و نمی‌تواند بر او غالب شود و سرانجام التماس می‌کند که از او دست بردارد تا مردم، خدایشان را در چنین حالی نبینند ۳ و علاوه بر اینکه نسبتهای ناروایی به پیامبران الهی می‌دهد چنانکه (العیاذ باللّٰه) نسبت زنای محصنه به حضرت داود (علیه السلام) ۴ و نسبت شرب خمر و زنای با محارم به حضرت لوط

(علیه السلام) می دهد ۵. علاوه بر همه اینها جریان مرگ حضرت موسی (علیه السلام) یعنی آورنده کتاب تورات را نیز شرح می دهد که چگونه و در کجا از دنیا رفت ۶. آیا تنها همین نکته، کافی نیست که ما بفهمیم این کتاب، از حضرت موسی (علیه السلام) نیست؟!!

و اما وضع انجیل، از تورات هم رسواتر است زیرا اولاً چیزی به نام کتابی که بر حضرت عیسی (علیه السلام) نازل شده در دست نیست و خود مسیحیان هم چنین ادعایی ندارند که انجیل فعلی، کتابی است که خدا بر حضرت عیسی (علیه السلام) نازل کرده است، بلکه محتوای آن، گزارشاتی است منسوب به چند تن از پیروان آن حضرت.

و علاوه بر تجویز شرب خمر، ساختن آن را به عنوان معجزه عیسی قلمداد می کند ۷. در یک جمله، وحیهای نازل شده بر این دو پیامبر بزرگوار، تحریف شده و نمی تواند نقش خود را در هدایت مردم، ایفاء کند.

و اما اینکه چرا و چگونه این تحریفها و دستبردها انجام گرفته، داستانهای مفصّلی دارد که در اینجا مجال بیان آنها نیست ۸.

باری، در ششمین سده بعد از میلاد مسیح (علیه السلام) در حالی که سراسر جهان را تیرگیهای جهل و ظلم، فرا گرفته بود و مشعلهای هدایت الهی در همه سرزمینها به

خاموشی

۱. ک: تورات، سفر پیدایش، باب سوم، شماره ۸ - ۱۲.

۲. ک: تورات، سفر پیدایش، باب ششم، شماره ۶.

۳. ک: تورات، سفر پیدایش، باب ۳۲، شماره ۲۴ - ۳۲.

۴. ک: عهد قدیم، کتاب دوم سموئیل، باب ۱۱.

۵. ک: تورات، سفر پیدایش، باب ۱۹، شماره ۳۰ - ۳۸.

۶. ک: تورات، سفر تثئیه، باب ۳۴.

۷. ک: انجیل یوحنا، باب دوم.

۸. ک: اظهار الحق، نوشته رحمه الله هندی، الهدی الی دین المصطفی، از علامه

بلاغی، راه سعادت از علامه شعرانی.

(صفحه ۲۵۵)

گراییده بود خدای متعال آخرین و برترین پیامبران خود را در تاریکترین و منحط ترین جوامع آنروز، برانگیخت تا مشعل پر فروغ وحی را فرا راه همه انسانها و برای همیشه برافروزد و کتاب الهی جاویدان و مصون از تحریف و نسخ را در دسترس بشر قرار دهد، و معارف حقیقی و حکمتهای آسمانی و احکام و قوانین الهی را به مردم بیاموزد، و همه انسانها را بسوی سعادت دنیا و آخرت، رهبری کند ۱.

امیر مؤمنان (علیه السلام) در بخشی از سخنانش در وصف اوضاع و احوال جهان، هنگام ظهور پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین می فرماید:

«خدای متعال، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را هنگامی به رسالت برگزید که دیر زمانی از بعثت انبیاء پیشین گذشته بود، مردمان در خوابی عمیق و طولانی فرو رفته بودند، شعله های فتنه و آشوب در سراسر دنیا برافروخته، و رشته کارها از هم گسیخته بود. آتش جنگ، شعله ور؛ و تاریکی جهل و گناه، فراگیر؛ و نیرنگ و تزویر، آشکار بود. برگهای درخت زندگی بشر به زردی گراییده، امید باروبری از آن نبود. آبها فرو رفته؛ مشعلهای هدایت، سرد و خاموش گشته؛ پرچمهای ضلالت و گمراهی برافراشته بود. پستی و بدبختی به بشر، هجوم آورده چهره زشت خود را نمایان ساخته بود. این فساد و تیره روزی، چیزی جز فتنه و آشوب، بار نمی آورد و مردمی که بیم و هراس و ناامنی برایشان چیره گشته بود پناهگاهی جز شمشیر خون آشام نمی دیدند ۲.

از زمان ظهور پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) مهمترین موضوع برای هر انسان حقیقت جویی (بعد از خداشناسی) تحقیق درباره نبوت و رسالت آن حضرت و

حقانیت دین مقدس اسلام است و با اثبات این موضوع که توأم با اثبات حقانیت قرآن کریم و اعتبار آن به عنوان تنها کتاب آسمانی موجود در دست بشر و محفوظ از تحریف و تغییر خواهد بود راه تضمین شده‌ای برای اثبات سایر عقاید صحیح و تبیین نظام ارزشی و وظایف عملی همه انسانها تا پایان جهان، شناخته می‌شود و کلید حلّ سایر مسائل جهان بینی و ایدئولوژی به دست می‌آید.

۱. ک: سوره جمعه: آیه ۲، ۳.

۲. ک: نهج البلاغه، خطبه ۱۸۷.

(صفحه ۲۵۶)

اثبات رسالت پیامبر اسلام

در درس بیست و هفتم گفته شد که پیامبری پیامبران، از سه راه قابل اثبات است: یکی از راه آشنایی با منش ایشان و استفاده از قرائن اطمینان بخش. دوم از راه پیشگویی پیامبران پیشین و سوم راه ارائه معجزه.

در مورد پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) هر سه راه، وجود داشت: از سویی مردم مکه، چهل سال زندگی پرافتخار آن حضرت را از نزدیک دیده بودند که کوچکترین نقطه تاریکی در آن، یافت نمی‌شد و آنچنان او را به راستگویی و درست کرداری شناخته بودند که لقب «امین» به آن حضرت داده بودند و طبعاً در مورد چنین شخصی احتمال دروغ و ادّعی کذب، داده نمی‌شد.

از سوی دیگر، پیامبران پیشین، بشارت بعثت آن حضرت را داده بودند ۱ و گروهی از اهل کتاب، انتظار ظهور او را می‌کشیدند و نشانه‌های روشن و گویایی از وی در دست داشتند ۲ و حتی به مشرکان عرب می‌گفتند که از میان فرزندان حضرت اسماعیل (علیه السلام) (که قبایلی از عرب را تشکیل می‌دادند) کسی مبعوث به رسالت خواهد شد که

پیامبران پیشین و ادیان توحیدی را تصدیق خواهد کرد ۳ و بعضی از دانشمندان یهود و نصاری، با استناد به همان پیشگوییها، به آن حضرت ایمان آوردند ۴ هر چند بعضی دیگر در اثر انگیزه‌های نفسانی و شیطانی از پذیرفتن دین اسلام سرباز زدند. قرآن کریم، با اشاره به این راه می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ» ۵.

شناسایی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به وسیله علماء بنی اسرائیل و براساس پیشگوییها و معرفیهای پیامبران پیشین، همان گونه که دلیل روشنی بر صحت رسالت آن

۱. ک: سوره صف، آیه ۶.

۲. ک: سوره اعراف: آیه ۱۵۷، سوره بقره: آیه ۱۴۶، سوره انعام: آیه ۲۰.

۳. ک: سوره بقره، آیه ۸۹.

۴. ک: سوره مائده: آیه ۸۳، سوره احقاف: آیه ۱۰.

۵. ک: سوره شعراء، آیه ۱۹۷.

(صفحه ۲۵۷)

حضرت برای همه اهل کتاب بود حجت قانع کننده‌ای، هم بر حقانیت پیامبران بشارت دهنده، و هم بر حقانیت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) برای دیگران بشمار می‌رفت زیرا صدق این پیشگوییها و انطباق شواهد و علامات معرفتی شده را بر آن حضرت، با چشم خود می‌دیدند و با عقل خودشان تشخیص می‌دادند. و عجیب این است که در همین تورات و انجیل تحریف شده، با همه تلاش و کوششی که برای محو کردن این گونه بشارتها بعمل آمده نکته‌هایی یافت می‌شود که حجت را بر حق جوینان، تمام می‌کند چنانکه بسیاری از علماء یهود و نصاری که طالب حق و حقیقت بودند با استفاده از همین نکات و بشارات، هدایت شدند و به دین مقدس

اسلام، ایمان آوردند ۱.

همچنین از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) معجزات فراوانی ظاهر گشت که در کتب تاریخ و حدیث، ضبط شده و نقل بسیاری از آنها به حد تواتر رسیده است ۲. اما عنایت الهی در مورد معرفی آخرین پیامبر و دین جاودانی او، اقتضاء داشت که علاوه بر معجزاتی که حجت را بر حاضرین تمام می کرد و دیگران می بایست از راه نقل، از آنها آگاه شوند معجزاتی جاودانی به او بدهد که برای همیشه، حجت را بر جهانیان تمام کند، و آن قرآن کریم است.

از این روی، در درس آینده به بیان اعجاز این کتاب عزیز می پردازیم.

۳۲ اعجاز قرآن

معجزه بودن قرآن

(صفحه ۲۶۱)

قرآن کریم، تنها کتاب آسمانی است که با صراحت و قاطعیت تمام، اعلام داشته که هیچکس توان آوردن کتابی همانند آن را ندارد، و حتی اگر همه آدمیان و جنیان با یکدیگر همکاری کنند قدرت چنین کاری را نخواهند داشت ۱ و نه تنها قدرت بر آوردن کتاب کاملی مثل کل قرآن را ندارند بلکه قدرت بر آوردن ده سوره ۲ و حتی یک سوره یک سطری را هم نخواهند داشت ۳.

سپس با بیشترین تأکیدات، همگان را مورد «تحدی» قرار داده و به معارضه طلبیده و عدم قدرت ایشان را بر چنین کاری، دلیل بر خدایی بودن این کتاب و رسالت پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) دانسته است ۴.

پس جای شکی نیست که این کتاب شریف، ادعای معجزه بودن خوش را دارد و آورنده این کتاب، آن را به عنوان معجزه‌ای جاودانی و برهانی قاطع بر پیامبری خودش، به همه جهانیان و برای همیشه، عرضه داشته است و هم اکنون بعد از گذشتن

چهارده قرن، این ندای الهی هر صبح و شام به وسیله فرستنده‌های دوست و دشمن، به گوش جهانیان می‌رسد و حجت را بر ایشان تمام می‌کنند.

۱. ک: سوره اسراء، آیه ۸۸.

۲. ک: سوره هود، آیه ۱۳.

۳. ک: سوره یونس، آیه ۳۸.

۴. ک: سوره بقره، آیه ۲۳، ۲۴.

(صفحه ۲۶۲)

از سوی دیگر می‌دانیم که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) از نخستین روز اظهار دعوتش، با دشمنان سرسخت و کینه توزی مواجه شد که از هیچگونه تلاش و کوششی برای مبارزه با این آیین الهی، کوتاهی نکردند و پس از نومید شدن از تأثیر تهدیدات و تطمیعات، کمر به قتل آن حضرت بستند. که با تدبیر الهی، این توطئه هم از هجرت شبانه و مخفیانه آن بزرگوار بسوی مدینه، خنثی شد و بعد از هجرت هم بقیه عمر شریفش را در جنگهای متعدد با مشرکان و همدستان یهودی آنان سپری کرد و از هنگام رحلت آن حضرت تا امروز هم همواره منافقین داخلی و دشمنان خارجی در صدد خاموش کردن این نور الهی بوده و هستند و از هیچ کاری در این راه، فروگذار نکرده و نمی‌کنند و اگر آوردن کتابی مانند قرآن کریم، امکان می‌داشت هرگز از آن، صرف نظر نمی‌کردند.

در این عصر هم که همه دولتهای بزرگ دنیا اسلام را بزرگترین دشمن برای سلطه ظالمانه خودشان شناخته و کمر مبارزه جدی با آن را بسته‌اند و همه گونه امکانات مالی و علمی و سیاسی و تبلیغاتی را در اختیار دارند اگر می‌توانستند اقدام به تهیه یک سطر مشابه یکی از سوره‌های کوچک قرآن می‌کردند و آن را به وسیله رسانه‌های گروهی و وسایل تبلیغات جهانی عرضه می‌داشتند. زیرا این کار، ساده‌ترین و کم هزینه‌ترین و

مؤثرترین راه برای مبارزه با اسلام و جلوگیری از گسترش آن است. بنابراین، هر فرد عاقلی که جویای حقیقت باشد با توجه به این نکات، یقین خواهد کرد که قرآن کریم، کتابی استثنایی و غیرقابل تقلید است و هیچ فرد یا گروهی با هیچ آموزش و تمرینی نمی‌تواند مانند آن را بیاورد. یعنی همه ویژگیهای یک معجزه (خارق العاده بودن، الهی و غیرقابل تقلید بودن، و به عنوان دلیلی بر صحت نبوت ارائه شدن) را داراست و از این روی، بهترین دلیل قاطع بر صدق دعوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و حقانیت دین مقدس اسلام می‌باشد و از بزرگترین نعمتهای الهی بر جامعه انسانی همین است که این کتاب شریف را به گونه‌ای نازل فرموده که همواره به صورت معجزه‌ای جاویدان باقی بماند و دلیل صدق و صحتش را با خودش داشته باشد. دلیلی که درک دلالت آن، نیازی به تحصیل و تخصص ندارد و برای هر فردی قابل فهم و پذیرش است.

(صفحه ۲۶۳)

جهات اعجاز قرآن

اکنون که اجمالا و سر بسته دانستیم که قرآن مجید، سخنی الهی و اعجاز آمیز است به توضیح بعضی از جهات اعجاز آن می‌پردازیم.

الف. فصاحت و بلاغت قرآن

نخستین وجه اعجاز قرآن کریم، شیوایی (فصاحت) و رسایی (بلاغت) آن است. یعنی خدای متعال برای بیان مقاصد خود در هر مقامی شیواترین و زیباترین الفاظ، و سنجیده ترین و خوش آهنگ ترین ترکیباتی را بکار گرفته که به بهترین و رساترین وجهی معانی مورد نظر را به مخاطبین می‌فهماند و گزینش چنین الفاظ و ترکیبات متناسب و هماهنگ با معانی بلند و دقیق، برای کسی میسر است که احاطه کافی بر همه ویژگیهای

الفاظ و دقایق معانی و روابط متقابل آنها داشته باشد و بتواند با در نظر گرفتن همگی اطراف و ابعاد معانی مورد نظر و رعایت مقتضیات حال و مقام، بهترین الفاظ و عبارات را انتخاب کند و چنین احاطه علمی بدون وحی و الهام الهی برای هیچ انسانی فراهم نمی‌شود.

زیبایی آهنگ جذّاب و ملکوتی قرآن برای همگان، و شیوایی و رسایی آن برای آشنایان به زبان عربی و فنون فصاحت و بلاغت، قابل درک است اما تشخیص معجزه بودن فصاحت و بلاغت، قابل درک است اما تشخیص معجزه بودن فصاحت و بلاغت آن از کسانی ساخته است که مهارت و تخصص در فنون مختلف سخنوری داشته باشد و آن را با دیگر سخنان فصیح و بلیغ، مقایسه کنند و توان خودشان را در برابر آن بیازمایند و این، کاری بود که از شعراء و چکامه سرایان عرب برمی‌آمد، زیرا بزرگترین هنر اعراب، سخن سرایی بود که در عصر نزول قرآن، به اوج شکوفایی رسیده بود و نمونه‌هایی از بهترین اشعار را پس از نقد ادبی به عنوان بهترین و ارزشمندترین دستاوردهای هنری، گزینش و معرفی می‌کردند.

اساساً حکمت و عنایت الهی، اقتضاء دارد که معجزه هر پیامبری متناسب با علم و هنر رایج در آن زمان باشد تا امتیاز و برتری اعجاز‌آمیز آن را بر آثار بشری، به خوبی درک کنند چنانکه امام هادی (علیه السلام) در پاسخ «ابن سکیت» که پرسید: «چرا خدای متعال، معجزه حضرت موسی (علیه السلام) را ید بیضاء و اژدها کردن عصا، و معجزه حضرت عیسی

(صفحه ۲۶۴)

(علیه السلام) را شفاء دادن بیماران، و معجزه پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) را قرآن کریم قرار داد؟» فرمود: «هنر رایج حضرت موسی (علیه السلام) سحر و جادو بود از این روی، خدای متعال معجزه آن حضرت را شبیه کارهای آنان قرار داد تا عجز و ناتوانی خودشان را از آوردن آن دریابند و هنر رایج زمان حضرت عیسی (علیه

السلام) فنّ پزشکی بود از این روی، خدای متعال معجزه آن حضرت را شفاء دادن بیماران علاج ناپذیر، قرار داد تا جهت اعجاز آن را بخوبی درک کنند. اما هنر رایج در زمان پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) سخنوری و چکامه سرایی بود از این جهت، خدای متعال قرآن کریم را با زیباترین اسلوب، نازل فرمود تا برتری اعجاز آمیز آن را باز شناسند ۱.»

باری، بزرگترین سخن شناسان آن عصر، مانند ولید بن مغیره مخزومی و عتبّه بن ربیع و طفیل بن عمرو، به نهایت فصاحت و بلاغت قرآن و برتری آن بر شیواترین سخنان بشری، گواهی دادند ۲ و در حدود یک قرن بعد، کسانی امثال ابن ابی العوجاء و ابن مقفّع و ابوشاکر دیصانی و عبدالملک بصری، تصمیم گرفتند که توان خود را در معارضه با قرآن بیازمایند و یک سال تمام، نیروی خود را بر سر این کار گذاشتند ولی کوچکترین کاری از پیش نبردند و سرانجام، همگی در برابر عظمت این کتاب الهی، زانوی عجز و حیرت به زمین زدند و هنگامی که در مسجد الحرام جلسه‌ای برای بازرسی کارهای یک ساله شان تشکیل داده بودند امام صادق (علیه السلام) از کنار ایشان عبور کرد و این آیه شریفه را تلاوت فرمود:

«قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَا كُنَّا مِنْهُمْ لَبِغْضٍ ظَهِيرًا» ۳.

ب. امّی بودن آورنده

قرآن کریم، کتابی است که با وجود کوچکی نسبی حجم، مشتمل بر انواعی از معارف و علوم و احکام و قوانین فردی و اجتماعی است و بررسی کامل هر دسته از آنها نیازمند به گروه‌های متخصصی است که در طول سالیان دراز، به تحقیق و تلاش علمی

۱. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۲۴.

۲. ک: اعلام الوری، ص ۲۷، ۲۸ و ص ۴۹ و سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۲۹۳، و ص ۴۱۰.

۳. سوره اسراء، آیه ۸۸، و نورالثقلین در ذیل همین آیه.

(صفحه ۲۶۵)

درباره آنها پردازند و تدریجاً رازهای نهفته آن را کشف کنند و به حقایق بیشتری دست یابند هر چند کشف همه حقایق و اسرار آن، جز به وسیله کسانی که دارای علم الهی و تأیید خدایی باشند میسر نخواهد بود.

این مجموعه‌های گوناگون که شامل ژرفترین و بلندترین معارف، و والاترین و ارزشمندترین دستورات اخلاقی، و عادلانه‌ترین و استوارترین قوانین حقوقی و جزایی، و حکیمانه‌ترین مناسک عبادی و احکام فردی و اجتماعی، و سودمندترین مواعظ و اندرزها، و آموزنده‌ترین نکات تاریخی، و سازنده‌ترین شیوه‌های تعلیم و تربیت، و در یک جمله: حاوی همه اصول مورد نیاز بشر برای سعادت دنیا و آخرت است با اسلوبی بدیع و بی سابقه، در هم آمیخته شده، به گونه‌ای که همه قشرهای جامعه بتوانند به فراخور استعدادشان از آن، بهره مند شوند.

فراهم آوردن همه این معارف و حقایق در چنین مجموعه‌ای، فراتر از توان انسانهای عادی است. ولی آنچه بر شگفتی آن می‌افزاید این است که این کتاب عظیم به وسیله یک فرد درس نخوانده و تعلیم ندیده که هرگز قلمی بر کاغذ نیاورده و در محیطی دور از تمدن و فرهنگ، پرورش یافته بود عرضه شد و عجیب تر آنکه در زندگی چهل ساله قبل از بعثت نمونه‌ای از این سخنان، از وی شنیده نشده بود و در دوران رسالتش هم آنچه را به عنوان وحی الهی، ارائه می‌کرد اسلوب ویژه و هماهنگ و موزونی داشت که کاملاً آن را از دیگر سخنانش متمایز می‌ساخت و تفاوت آشکاری میان این کتاب با سایر سخنان وی مشهود و محسوس بود.

قرآن کریم با اشاره به این نکات می‌فرماید: «وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا

تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ» ۱.

و در جای دیگر می فرماید: «قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» ۲ یعنی: اگر خدا خواسته بود این کتاب را بر شما تلاوت نمی کردم و شما را از آن، آگاه نمی ساختم، چه اینکه قبلا عمری را در میان شما سپری کردم (در حالی که نمونه ای از این سخنان از من نشیدند) مگر نمی فهمید؟! ****

۱. ک: سوره عنکبوت، آیه ۴۸.

۲. ک: سوره یونس، آیه ۱۶.

(صفحه ۲۶۶)

و به احتمال قوی، آیه (۲۳) از سوره بقره «فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» نیز اشاره به همین جهت اعجاز است یعنی احتمال قوی دارد که ضمیر «مثله» به «عبدنا» برگردد. حاصل آنکه: اگر به فرض محال، امکان داشته باشد که صدها گروه دانشمند و متخصص با همکاری و همیاری یکدیگر، چنین کتابی را تهیه کنند اما هرگز یک فرد درس نخوانده، از عهده چنین کاری بر نخواهد آمد. بنابراین، ظهور چنین کتابی با این ویژگیها از فرد تحصیل نکرده ای، مبین جهت دیگری از جهات اعجاز آن می باشد.

ج. هماهنگی و عدم اختلاف

قرآن کریم، کتابی است که در طول بیست و سه سال رسالت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) که دورانی بحرانی و پرماجرا و توأم با فراز و نشیبها و حوادث تلخ و شیرین فراوان بود نازل گردید ولی این دگرگونیهای عجیب، تأثیری در انسجام مطالب و شیوه اعجاز آمیز آن نگذاشت و همین هماهنگی و یکنواختی آن از نظر شکل و محتوی، جهت دیگری از جهات اعجاز بشمار می رود که مانند دو جهت دیگر، در

خود قرآن به آن، اشاره شده است در آنجا که می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ
كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» ۱.

توضیح آنکه: هر انسانی دست کم، دستخوش دو نوع دگرگونی قرار می‌گیرد: یکی
آنکه تدریجاً بر معلومات و مهارتهایش افزوده می‌شود و افزایش دانشها و توانشها در
سخنانش انعکاس می‌یابد و طبعاً در فاصله زمانی بیست ساله، تفاوت و اختلاف
چشمگیری بین گفتارهایشان نمایان می‌گردد.

دو دیگر، آنکه حوادث گوناگون زندگی، موجب پیدایش حالات روانی و احساسات
و عواطف مختلفی از قبیل بیم و امید غم و شادی و هیجان و آرامش می‌شود و اختلاف
این حالات، تأثیر بسزایی در اندیشه و گفتار و کردار شخص می‌گذارد و طبعاً با شدت
یافتن این دگرگونیها، سخنان وی هم دچار اختلاف شدیدی می‌گردد و در حقیقت
تغییرات گفتار، تابعی از تغییرات حالات روانی است که آنها هم به نوبه خود، تابع
اوضاع و احوال طبیعی و اجتماعی می‌باشد.

۱. ا. ک: سوره نساء، آیه ۸۲.

(صفحه ۲۶۷)

اکنون اگر فرض کنیم که قرآن کریم، دستبافت شخص پیامبر اکرم (صلی الله علیه و
آله و سلم) به عنوان یک انسان محکوم دگرگونیهای یاد شده، باشد با توجه به شرایط
بسیار متغیر زندگی آن حضرت، می‌بایست از نظر شکل و محتوی، دارای اختلافات
فراوانی باشد در صورتی که اثری از چنین اختلافات، در آن مشاهده نمی‌شود.
پس نتیجه می‌گیریم که هماهنگی و عدم اختلاف در مضامین قرآن و در سطح بلاغت
اعجازآمیز آن، نشانه دیگری از صدور این کتاب شریف، از منبع علم ثابت و نامتناهی
خدای متعال است که حاکم بر طبیعت و نه محکوم پدیده‌های دگرگون شونده آن
می‌باشد.

(صفحه ۲۷۱)

چنانکه قبلاً اشاره شد دلیل ضرورت نبوت، اقتضاء دارد که پیامهای الهی به طور سالم و دست نخورده، در دسترس انسانها قرار گیرد تا بتوانند از آنها برای پیمودن راه سعادت دنیا و آخرتشان بهره بگیرند.

بنابراین، مصونیت قرآن کریم تا هنگام ابلاغ به مردم، مانند هر کتاب آسمانی، بعد از آنکه در اختیار مردم، قرار گرفت کمابیش دستخوش تحریفات و تغییراتی گردید و یا پس از چندی به دست فراموشی سپرده شد چنانکه امروز اثری از کتاب حضرت نوح و حضرت ابراهیم (علیهما السلام) در دست نیست و کتاب حضرت موسی و حضرت عیسی (علیهما السلام) به صورت اصلی، یافت نمی‌شود. با توجه به این مطلب، سؤال مطرح می‌شود که: از کجا بدانیم که آنچه امروز به نام آخرین کتاب آسمانی در دست ماست همان کتابی است که بر پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده و هیچ گونه تغییر و تبدیلی در آن، راه نیافته و نه چیزی بر آن افزوده و نه چیزی از آن، کاسته شده است؟

البته کسانی که اندک آشنایی با تاریخ اسلام و مسلمین داشته باشند و از اهتمام رسول اکرم و جانشینان معصومش (صلی الله علیه و علیهم) به کتابت و ضبط آیات قرآن، آگاه باشند و همچنین از اهتمام مسلمانان به حفظ کردن آیات قرآن، مطلع باشند به طوری که تنها در یک جنگ، عدد شهدایی که حافظ قرآن بودند به هفتاد نفر رسید و نیز از نقل متواتر قرآن در طول چهارده قرن و اهتمام به شمارش آیات و کلمات و حروف و مانند آنها با خبر باشند چنین

(صفحه ۲۷۲)

کسانی احتمال کمترین تحریف در این کتاب شریف را نخواهند داد. ولی صرف نظر از این قرائن یقین آور تاریخی، می توان مصونیت قرآن کریم را با بیانی مرکب از یک دلیل عقلی و یک دلیل نقلی، نیز ثابت کرد یعنی می توان نخست، زیاد نشدن چیزی بر قرآن کریم را با دلیل عقلی ثابت کرد و بعد از ثابت شدن اینکه قرآن موجود، از طرف خدای متعال است با استناد به آیات آن، کاسته نشدن چیزی از آن را نیز به اثبات رساند.

از این روی، موضوع مصونیت قرآن شریف از هر گونه تحریف را در دو بخش جداگانه، مورد بررسی قرار می دهیم.

زیاد نشدن چیزی بر قرآن

زیاد نشدن چیزی بر قرآن کریم، مورد اجماع همه مسلمانان بلکه مورد اتفاق همه آگاهان جهان است و هیچگونه حادثه‌ای که منشأ احتمال افزایش چیزی بر قرآن شود روی نداده، و هیچگونه سندی برای چنین احتمالی، قابل ارائه نیست. در عین حال، می توان فرض افزایش را با دلیل عقلی نیز ابطال کرد به این بیان:

اگر فرض شود که مطلب تامی بر قرآن، افزوده شده معنایش این است که آوردن مثل قرآن، امکان داشته است و چنین فرضی با اعجاز قرآن و عدم توانایی بشر بر آوردن مثل آن، سازگار نیست و اگر فرض شود که تنها یک کلمه یا آیه کوتاهی (مانند «مُدْهَامَّتَانِ») ۱ افزوده شده لازمه اش این است که نظم سخن بهم خورده باشد و از صورت اصلی اعجاز آمیزش خارج شده باشد و در این صورت، قابل تقلید و آوردن مثل آن خواهد بود. زیرا نظم اعجاز آمیز عبارات قرآنی، به انتخاب کلمات و حروف نیز بستگی دارد و با دگرگونی آنها از حالت اعجاز آمیز، خارج می شود.

پس به همان دلیلی که معجزه بودن قرآن کریم، ثابت شد محفوظ بودن آن از اضافات نیز ثابت می شود. چنانکه با همین دلیل، کم شدن کلمات یا جملاتی که موجب خروج

آیات از حالت اعجاز باشد نفی می گردد و اما عدم حذف یک سوره کامل یا یک مطلب تامّ به گونه ای

۱. ک: سوره الرحمن، آیه ۶۴.

(صفحه ۲۷۳)

که موجب خارج شدن بقیه آیات از حالت اعجاز نباشد احتیاج به دلیل دیگری دارد.

کم نشدن چیزی از قرآن

بزرگان علماء اسلام از شیعه و سنی، تصریح و تأکید کرده اند به اینکه: همان گونه که چیزی بر قرآن کریم، افزوده نشده چیزی هم از آن کم نشده است و برای این مطلب، دلایل فراوانی آورده اند. ولی متأسفانه در اثر نقل پاره ای روایات مجعول در کتب حدیث فریقین، و برداشت نادرست از برخی روایات معتبر ۱ بعضی احتمال داده اند و یا حتی تأیید کرده اند که آیاتی از قرآن کریم، حذف شده است. اما علاوه بر وجود قرائن قطعی تاریخی بر مصونیت قرآن کریم از هر گونه تحریفی خواه به زیاد کردن باشد و خواه به حذف کردن و علاوه بر اینکه حذفی که موجب بهم خوردن نظم اعجاز آمیز آن باشد به وسیله دلیل اعجاز، نفی می شود می توان مصونیت از حذف آیه یا سوره مستقل را از خود قرآن کریم، استفاده کرد. یعنی بعد از آنکه ثابت شد که همه قرآن موجود، کلام خداست و چیزی بر آن، افزوده نشده، مفاد آیات آن به عنوان محکمترین دلایل نقلی و تعبّدی، حجت می شود و یکی از مطالبی که از آیات کریمه قرآن به دست می آید همین است که خدای متعال، مصونیت این کتاب را از هر گونه تحریفی ضمانت کرده است برخلاف سایر کتب آسمانی که نگهداری آنها بعهدہ مردم گذاشته شده بود ۲.

این مطلب از آیه (۹) از سوره حجر، استفاده می شود که می فرماید: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ

وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ.»

این آیه شریفه از دو جمله، تشکیل یافته است: در جمله اول «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ» بر این مطلب، تأکید شده که قرآن کریم از طرف خدای متعال، نازل شده و در هنگام نزول، هیچگونه تصرفی

۱. مانند روایاتی که در مقام تفسیر آیات و ذکر بعضی از مصادیق آنها، یا در مقام ابطال تفسیرهای غلط و تحریفهای معنوی است و از آنها چنین برداشت شده که دلالت بر حذف کلمات یا عباراتی از قرآن کریم دارد.

۲. چنانکه در آیه (۴۴) از سوره مائده درباره علماء یهود و نصاری می فرماید: «بِمَا

اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ.»

(صفحه ۲۷۴)

در آن، صورت نگرفته است و در جمله دوم «إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» با استفاده مجدد از ادوات تأکید و هیئتی که دلالت بر استمرار می کند محفوظ بودن همیشگی قرآن از هر گونه تحریفی تضمین شده است.

این آیه هر چند دلالت بر اضافه نشدن چیزی بر قرآن نیز دارد لیکن استدلال به آن برای نفی این قسم از تحریف، نوعی استدلال دوری است زیرا فرض زیاد شدن چیزی بر قرآن، شامل زیاد شدن همین آیه هم می شود و ابطال چنین فرضی با خود این آیه، صحیح نیست. از این روی، ما آن فرض را با استناد به دلیل معجزه بودن قرآن کریم، ابطال کردیم و سپس با استفاده از این آیه شریفه، محفوظ بودن آن را از حذف آیه یا سوره مستقلی (به نحوی که موجب بهم خوردن نظم اعجاز آمیز آن نشود) را نیز ثابت کردیم و بدین ترتیب، مصونیت قرآن کریم از تحریف به زیادی و حذف، با بیانی مرکب از یک دلیل عقلی و یک دلیل نقلی، ثابت می شود.

در پایان لازم است این نکته را خاطر نشان کنیم که منظور از مصونیت قرآن شریف از

تحریف این نیست که هر جا کتابی بنام قرآن یافت شود قرآن کامل و محفوظ از اشتباهات کتابتی یا قرائنی باشد و یا هیچگونه تفسیر غلط و تحریف معنوی درباره آن، امکان نداشته باشد و یا آیات و سوره‌های آن به ترتیب نزول، تنظیم شده باشد، بلکه منظور این است که قرآن کریم چنان در میان بشر باقی بماند که طالبان حقیقت، امکان دسترسی به همه آیات آن بدان گونه که نازل شده است داشته باشند. بنابراین، ناقص بودن یا غلط داشتن بعضی از نسخه‌های قرآن، یا اختلاف قرائن ها، یا تنظیم آیات و سوره‌های آن برخلاف ترتیب نزول، یا وجود تحریفهای معنوی و انواع تفسیر به رأی، منافاتی با مصونیت قرآن کریم از تحریف مورد بحث ندارد.

(صفحه ۲۷۵)

پرسی

- ۱ زمینه طرح مسأله «مصونیت قرآن از تحریف» را بیان کنید.
- ۲ چه شواهد تاریخی بر مصونیت قرآن، وجود دارد؟
- ۳ مصونیت قرآن را با چه بیانی می توان اثبات کرد؟
- ۴ زیاد نشدن چیزی بر قرآن را اثبات کنید.
- ۵ به چه دلیل، چیزی از قرآن، کم نشده است؟
- ۶ آیا با همین دلیل می توان ثابت کرد که چیزی بر قرآن، اضافه نشده است؟ چرا؟
- ۷ توضیح دهید که نقص و غلط در بعضی از نسخه‌های قرآن و اختلافات قرائت، یا اختلاف ترتیب کتابت آیات و سوره‌های آن با ترتیب نزول، یا وجود تفسیرهای نادرست و تحریفهای معنوی، منافاتی با مصونیت قرآن از تحریف مورد بحث ندارد.

۳۴ جهانی و جاودانی بودن اسلام

مقدمه

(صفحه ۲۷۹)

دانستیم که ایمان به همه پیامبران و پذیرفتن همه پیامهای ایشان ضرورت دارد ۱ و انکار یک پیامبر یا انکار یکی از احکام و پیامهای او به معنای انکار ربوبیت تشریحی الهی و نظیر کفر ابلیس می باشد.

بنابراین، بعد از ثابت شدن رسالت پیامبر اسلام (ص) ایمان به آن حضرت و ایمان به همه آیاتی که بر او نازل شده و همه احکام و قوانینی که از طرف خدای متعال آورده است ضرورت دارد.

اما ایمان آوردن به هر پیامبر و کتاب آسمانی او مستلزم ضرورت عمل بر طبق شریعت وی نیست چنانکه مسلمانان، ایمان به همه پیامبران عظام (علیهم السلام) و به همه کتب آسمانی دارند ولی نمی توانند و نباید به شرایع پیشین، عمل کنند و قبلاً نیز اشاره شد که وظیفه عملی هر امتی عمل کردن به دستورات پیامبر همان امت است ۲. پس ضرورت عمل کردن همه مردم به شریعت اسلام در صورتی ثابت می شود که رسالت پیامبر اسلام، اختصاص به قوم خاصی (مانند عرب) نداشته باشد و نیز پیامبر دیگری بعد از آن حضرت مبعوث نشده باشد که شریعت وی را نسخ کند و به دیگر سخن: اسلام، دین

جهانی و جاودانی

(۱) ۱۰ و (۲) درس بیست و نهم از همین کتاب.

(۱) ۲۰ و (۲) درس بیست و نهم از همین کتاب.

(صفحه ۲۸۰)

باشد.

از این روی، لازم است این مسأله را مورد بحث قرار دهیم که: آیا رسالت پیامبر اسلام (ص) جهانی و جاودانی است، یا اختصاص به قوم معین یا زمان محدودی داشته است؟ روشن است که چنین مسأله‌ای را نمی توان با روش عقلی خالص، مورد بررسی قرار داد

بلکه باید از روش تحقیق در علوم نقلی و تاریخی، بهره گرفت یعنی باید به اسناد و مدارک معتبر، مراجعه کرد.

و کسی که حَقّانیت قرآن کریم و نبوّت و عصمت پیامبر اسلام (ص) را احراز کرده باشد برای وی هیچ مدرکی معتبرتر از کتاب و سنت نخواهد بود.

جهانی بودن اسلام

جهانی بودن دین اسلام و عدم اختصاص آن به قوم یا منطقه خاصی، از ضروریات این آیین الهی است و حتی کسانی هم که ایمان به آن ندارند می‌دانند که دعوت اسلام، همگانی بوده و محدود به منطقه جغرافیایی خاصی نبوده است.

افزون بر این، شواهد تاریخی فراوان وجود دارد که پیامبر اکرم (ص) به سران کشورها مانند قیصر روم و پادشاه ایران و فرمانروایان مصر و حبشه و شامات و نیز به رؤسای قبائل مختلف عرب و ... نامه نوشتند و پیک ویژه بسوی آنان گسیل داشتند و همگان را دعوت به پذیرفتن این دین مقدّس کرده از پیامدهای وخیم کفر و استنکاف از پذیرفتن اسلام، بر حذر داشتند ۱ و اگر دین اسلام، جهانی نبود چنین دعوت عمومی انجام نمی‌گرفت و سایر اقوام و امتهای هم‌عذری برای عدم پذیرش می‌داشتند.

بنابراین نمی‌توان بین ایمان به حَقّانیت اسلام و ضرورت عمل بر طبق این شریعت الهی، تفکیکی قائل شد و در نتیجه، کسانی را از موظف بودن به پیروی عملی از این آیین الهی، مستثنی دانست.

۱. نامه‌های پیامبر اکرم (ص) در کتابهای معتبر تاریخی، ضبط شده و مجموعه آنها به صورت کتاب مستقلی بنام «مکاتب الرسول» گردآوری شده است.

(صفحه ۲۸۱)

دلایل قرآنی بر جهانی بودن اسلام

همان گونه که اشاره شد بهترین دلیل و معتبرترین مدرک برای اثبات اینگونه مطالب، قرآن کریم است که حَقانیت و اعتبار آن در درسهای گذشته، واضح گردید و کسی که یک مرور اجمالی بر این کتاب الهی بکند با کمال روشنی در خواهد یافت که دعوت آن، عمومی و همگانی است و اختصاص به قوم و اهل نژاد و زبان معینی ندارد. از جمله، در آیات زیادی همه مردم را به عنوان «یا أَيُّهَا النَّاسُ» ۱ «یا بَنی آدَمَ» ۲ مورد خطاب، قرار داده و هدایت خود را شامل همه انسانها «النَّاسُ ۳ و الْعَالَمِینَ ۴» دانسته است و همچنین در آیات فراوانی رسالت پیامبر اکرم (ص) را برای همه مردم «النَّاسُ ۵ و الْعَالَمِینَ ۶» ثابت کرده، و در آیه‌ای شمول دعوت وی را نسبت به هر کسی که از آن، مطلع شود مورد تأکید قرار داده است ۷ و از سوی دیگر، پیروان سایر ادیان را به عنوان «اهل کتاب» مورد خطاب و عتاب قرار داده ۸ و رسالت پیامبر اکرم (ص) را در مورد آنان تثبیت فرموده، و اساساً هدف از نزول قرآن کریم بر پیامبر اکرم (ص) را پیروزی اسلام بر سایر ادیان، شمرده است ۹.

با توجه به این آیات، جای هیچگونه شک و شبه‌های درباره همگانی بودن دعوت قرآن کریم و جهانی بودن دین مقدس اسلام، باقی نمی‌ماند.

جاودانی بودن اسلام

آیات مزبور همان گونه که با بکار گرفتن الفاظ عامّ (مانند بنی آدم و الناس و العالمین) و با متوجه کردن خطاب به اقوام غیرعرب و پیروان سایر ادیان (مانند «یا أَهْلَ الْکِتَابِ») عمومیت و جهانی بودن اسلام را ثابت می‌کند همچنین با اطلاق زمانی، محدودیت و مقید بودن آن را به

۱. ک: سوره بقره: آیه ۲۱، سوره نساء: آیه ۱، ۱۷۴، سوره فاطر: آیه ۱۵.

۲. ک: سوره اعراف: آیه ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۱، ۳۵، سوره یس: آیه ۶۰.

۳. ک: سوره بقره: آیه ۱۸۵، ۱۸۷، سوره آل عمران: آیه ۱۳۸، سوره ابراهیم: آیه ۱، ۵۲، سوره جاثیه: آیه ۲۰، سوره زمر: آیه ۴۱، سوره نحل: آیه ۴۴، سوره کهف: آیه ۵۴، سوره حشر: آیه ۲۱.
۴. ک: سوره انعام: آیه ۹۰، سوره یوسف: آیه ۱۰۴، سوره تکویر: آیه ۲۷، سوره قلم: آیه ۵۲.
۵. ک: سوره نساء: آیه ۷۹، سوره حج: آیه ۴۹، سوره سبأ: آیه ۲۸.
۶. ک: سوره انبیاء: آیه ۱۰۷، سوره فرقان: آیه ۱.
۷. ک: سوره انعام: آیه ۱۹.
۸. ک: سوره آل عمران: آیه ۶۵، ۷۰، ۷۱، ۷۸، ۹۸، ۹۹، ۱۱۰، سوره مائده: آیه ۱۵، ۱۹.
۹. ک: سوره توبه: آیه ۳۳، سوره فتح: آیه ۳۸، سوره صف: آیه ۹.
- (صفحه ۲۸۲)

زمان معینی نفی می کند و به ویژه، تعبیر «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» ۱ جای هیچگونه شبه‌های باقی نمی گذارد. همچنین می توان به آیه (۴۲) از سوره فصلت، استدلال کرد که می فرماید: «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ. لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» و دلالت دارد بر اینکه هیچگاه قرآن کریم، صحت و اعتبار خود را از دست نخواهد داد. نیز دلایل خاتمیت پیامبر اسلام (ص) (که در درس دیگری مورد بحث، واقع می شود) هر گونه توهمی را نسبت به امکان نسخ شدن این دین الهی به وسیله پیامبر و شریعت دیگری، باطل می سازد و نیز روایات فراوانی به این مضمون، وارد شده است: «حلال محمد حلال الی یوم القيامة، و حرامه حرام الی یوم القيامة» ۲ علاوه بر اینکه جاودانی بودن اسلام، مانند جهانی بودن آن، از ضروریات ان دین الهی و بی نیاز از دلیلی زائد بر دلایل حقانیت اسلام است.

حل چند شبهه

دشمنان اسلام که برای جلوگیری از گسترش این دین الهی، از هیچگونه تلاشی فروگذار نکرده و نمی‌کنند، در صدد برآمدند که با القاء شبهاتی چنین وانمود کنند که دین اسلام فقط برای مردم عربستان نازل شده و رسالتی نسبت به سایر مردم نداشته است!

از جمله به آیاتی تشبّث کرده‌اند که پیامبر اکرم (ص) را مأمور هدایت خویشان و نزدیکان خودش یا اهل مکه و حوالی آن کرده است ۳ و نیز آیه (۶۹) از سوره مائده که بعد از اشاره به یهود و صابئین و نصاری، ملاک سعادت را ایمان و عمل صالح می‌داند و نامی از پذیرفتن دین اسلام به عنوان شرط سعادت نمی‌برد. علاوه بر اینکه در فقه اسلامی اهل کتاب، همسنگ مشرکان نیستند بلکه با پرداختن جزیه (بجای خمس و زکاتی که مسلمانان می‌پردازند) امنیت ایشان در پناه دولت اسلامی حفظ می‌شود و می‌توانند به احکام شریعت خودشان عمل کنند و این، نشانه به رسمیت شناختن این ادیان است.

در پاسخ باید گفت: آیاتی که خویشان پیامبر اکرم (ص) و اهل مکه را ذکر می‌کند در صدد

۱. ک: سوره توبه: آیه ۳۳، سوره فتح: آیه ۳۸، سوره صف: ۹.

۲. ک: کافی: ج ۱، ص ۵۷، ج ۲، ص ۲۶۰، ج ۲۴، ص ۲۸۸، وسایل الشیعه: ج ۱۸، ص ۱۲۴.

۳. ک: سوره شعراء: آیه ۲۱۴، سوره انعام: آیه ۹۲، سوره شوری: آیه ۷، سوره

سجده: آیه ۳، سوره قصص: آیه ۴۶، پس ۵ و ۶.

(صفحه ۲۸۳)

بیان مراحل دعوت است که از خویشان آن حضرت شروع می‌شود و سپس به سایر اهل مکه و حوالی آن، گسترش می‌یابد و سرانجام همه جهانیان را در بر می‌گیرد و چنین

آیاتی را نمی‌توان مختص آیاتی شمرد که رسالت آن حضرت را جهانی می‌داند، زیرا علاوه بر آنکه لحن این آیات، ابای از تخصیص دارد، لازمه چنین تخصیصی «تخصیص اکثر» است که در عرف عقلاء، مستهجن و غیرقابل قبول می‌باشد.

و اما آیه یاد شده از سوره مائده، در مقام بیان این نکته است که صرف انتساب به این یا آن دین، برای رسیدن به سعادت حقیقی، کافی نیست بلکه عامل سعادت، ایمان واقعی و عمل به وظایفی است که خدای متعال برای بندگانش مقرر فرموده است و طبق دلایلی که جهانی بودن و جاودانی بودن اسلام را اثبات می‌کند وظیفه همه مردم بعد از ظهور پیامبر اسلام، عمل به احکام و قوانین این دین است.

و اما امتیازی که در اسلام برای اهل کتاب بر سایر کافران، منظور شده به معنای معاف بودن ایشان از پذیرفتن اسلام و عمل به احکام آن نیست بلکه در واقع، ارفاقی دنیوی است که بنابر مصالحی در حق آنان روا داشته شده و به اعتقاد شیعه، همین ارفاق هم موقتی است و در زمان ظهور ولی عصر عجل الله فرجه الشریف حکم نهایی ایشان اعلام، و با آنان مانند دیگر کافران رفتار خواهد شد و این مطلب را از جمله «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» می‌توان استفاده کرد

(صفحه ۲۸۴)

پرسش

- ۱- در چه صورتی بر همه مردم جهان، لازم است که از شریعت اسلام، پیروی کنند؟
- ۲- دلایل قرآنی بر جهانی و جاودانی بودن اسلام را بیان کنید.
- ۳- چه دلایل دیگری برای این مطلب، وجود دارد؟
- ۴- توضیح دهید آیاتی که پیامبر اسلام (ص) را مأمور هدایت نزدیکان و اهل مکه می‌کند دلیل اختصاص رسالت آن حضرت به ایشان نیست.
- ۵- توضیح دهید که آیه (۶۹) از سوره مائده، دلالتی بر معاف بودن هیچ امتی از پیروی

اسلام ندارد.

- ۶ توضیح دهید که مجاز بودن اهل ذمه به عمل کردن به شریعت خودشان نیز دلیل معذور بودن آنان از پذیرفتن شریعت اسلام نیست.

۳۵ خاتمیت

مقدمه

(صفحه ۲۸۷)

با توجه به جاودانی بودن دین اسلام، احتمال مبعوث شدن پیامبری که شریعت اسلام را نسخ کند نفی می شود اما جای چنین توهمی باقی می ماند که پیامبر دیگری بیاید که مبلغ و مروج اسلام باشد، چنانکه بسیاری از پیامبران پیشین چنین مسئولیتی را بعهدہ داشته اند خواه پیامبرانی که معاصر پیامبر صاحب شریعت بوده اند مانند حضرت لوط (ع) که معاصر حضرت ابراهیم (ع) و تابع شریعت وی بود، و خواه پیامبرانی که بعد از پیامبر صاحب شریعت، مبعوث می شدند و از او تبعیت می کردند مانند اکثر انبیاء بنی اسرائیل، از این روی، باید موضوع خاتمیت پیامبر اسلام (ص) را جداگانه مورد بحث قرار دهیم تا جای چنین توهمی نیز باقی نماند.

دلیل قرآنی بر خاتمیت

یکی از ضروریات اسلام این است که سلسله پیامبران (علیهم الصلوٰة و السلام) با پیغمبر اسلام (ص) ختم شده و بعد از آن حضرت هیچ پیامبری نیامده و نخواهد آمد و حتی بیگانگان نیز می دانند که این موضوع، از جمله اعتقادات اسلامی است که باید هر مسلمان به آن، معتقد باشد و از این روی، مانند سایر ضروریات دین، نیازی به استدلال نخواهد داشت. در عین حال، می توان این مطلب را هم از قرآن کریم هم از روایات متواتر، استفاده کرد.

قرآن کریم می‌فرماید: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ
(صفحه ۲۸۸)

النَّبِيِّينَ» ۱ و صریحاً آن حضرت را خاتم همه پیامبران معرفی می‌کند.
بعضی از دشمنان اسلام درباره دلالت این آیه بر خاتمیت پیامبر اکرم (ص) دو اشکال
را مطرح کرده‌اند:
یکی آنکه: واژه «خاتم» به معنای انگشتی نیز آمده است، و شاید در این آیه هم همین
معنی «انگشتی» منظور باشد.
دو دیگر آنکه: به فرض اینکه خاتم به همان معنای معروف باشد مفاد آیه این است که
سلسله «نبیین» به وسیله آن حضرت ختم شده نه اینکه سلسله «رسولان» هم ختم شده
باشد.

پاسخ اشکال اول این است که خاتم به معنای وسیله ختم کردن و پایان دادن (= ما یختم
به الشی) است و انگشتی هم از این جهت خاتم نامیده شده که به وسیله آن، نامه و
مانند آن را ختم و مهر می‌کرده‌اند.

پاسخ اشکال دوم این است که هر پیامبری که دارای مقام رسالت باشد دارای مقام
نبوت هم هست و با پایان یافتن سلسله انبیاء، سلسله رسولان هم پایان می‌یابد و چنانکه
قبلاً نیز گفته شد ۲ هر چند مفهوم «نبی» اعم از مفهوم «رسول» نباشد اما از نظر مورد،
نبی اعم از رسول است.

دلایل روایی بر خاتمیت

موضوع خاتمیت پیغمبر اسلام (ص) در صدها روایت نیز مورد تصریح و تأکید قرار
گرفته که از جمله آنها حدیث منزلت است ۳ که شیعه و سنی به تواتر، آن را از پیامبر
اکرم (ص) نقل کرده‌اند به طوری که جای هیچ شک و شبه‌های در صدور مضمون
آن، باقی نمی‌ماند و آن این است:

هنگامی که پیامبر اکرم (ص) برای جنگ تبوک از مدینه حرکت می کردند امیر مؤمنان علی

۱. ک: سوره احزاب، آیه ۴۰

۲. ک: درس بیست و نهم از همین کتاب.

۳. ک: بحار الانوار: ج ۳۷، ص ۲۵۴ - ۲۸۹، صحیح بخاری: ج ۳، ص ۵۸، صحیح

مسلم: ج ۲، ص ۳۲۳، سن ابن ماجه: ج ۱، ص ۲۸، مستدرک حاکم: ج ۳، ص ۱۰۹،

مسند ابن حنبل: ج ۱، ص ۳۳۱، و ج ۲، ص ۴۳۷.

(صفحه ۲۸۹)

(علیه السلام) را برای رسیدگی به کارهای مسلمانان بجای خود گماشتند. آن حضرت

از اینکه از فیض شرکت در این جهاد، محروم می شوند اندوهگین شدند و اشک از

چشمانشان جاری شد. پیامبر اکرم (ص) به آن حضرت فرمودند: أما تَرْضَى أَنْ تَكُونَ

مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى أَلَا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي» ۱ آیا راضی نیستی که نسبت به من

همانند هارون نسبت به موسی باشی و بلافاصله این جمله را اضافه کردند: «با این تفاوت

که بعد از من پیامبری نیست» تا جای هیچگونه توهمی باقی نماند.

در روایت دیگری از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که فرمود: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَ

لَا سَنَةَ بَعْدَ سَنَّتِي ...» ۲.

همچنین در چندین خطبه نهج البلاغه ۳ و در روایات و ادعیه زیاراتی که از ائمه اطهار

(عليهم الصلاة والسلام) نقل شده بر این مطلب، تأکید شده است که نقل آنها به درازا

می کشد.

راز ختم نبوت

قبلا اشاره کردیم ۴ که حکمت تعدد پیامبران و پی در پی آمدن آنان این است که از سویی در زمانهای پیشین، تبلیغ رسالت الهی در همه اقطار زمین و در میان همه امتها به وسیله یک فرد، میسر نبوده است؛ و از سوی دیگر، گسترش و پیچیده شدن روابط و پیدایش پدیده‌های اجتماعی نوین، وضع قوانین جدید، یا تغییر قوانین قبلی را می‌طلبیده است؛ و از سوی دیگر، تحریفها و دگرگونیهایی که به مرور زمان و در اثر دخالتهای جاهلانه و مغرضانه افراد و گروه‌هایی پدید می‌آمده نیاز به تصحیح تعالیم الهی را به وسیله پیامبر دیگری به وجود می‌آورده است.

۱. ک: وسایل الشیعه: ج ۱، ص ۱۵، خصال: ج ۱، ص ۳۲۲، خصال: ج ۲، ص ۴۸۷.
۲. ک: وسایل الشیعه: ج ۱۸، ص ۵۵۵، من لا یحضره الفقیه: ج ۴، ص ۱۶۳، بحارالانوار: ج ۲۲، ص ۵۳۱، کشف الغمه: ج ۱، ص ۲۱.
۳. ک: نهج البلاغه، خطبه اول، خطبه ۶۹، ۸۳، ۸۷، ۱۲۹، ۱۶۸، ۱۹۳، ۲۳۰.
۴. ک: درس بیست و نهم از همین کتاب.

(صفحه ۲۹۰)

بنابراین، در شرایطی که تبلیغ رسالت الهی در همه جهان به وسیله یک پیامبر و به کمک یاران و جانشینان وی میسر باشد؛ و احکام و قوانین یک شریعت، پاسخگوی نیازهای حال و آینده جامعه باشد و پیش بینی‌های لازم برای مسائل نوظهور، در آن شریعت شده باشد؛ و نیز تضمینی برای بقاء و مصونیت آن از تحریفات، وجود داشته باشد دیگر موجبی برای مبعوث شدن پیامبر دیگری نخواهد بود.

اما دانشهای عادی انسانها توان تشخیص چنین شرایطی را ندارد و خدای متعال است که با علم نامتناهی خود، زمان تحقق این شرایط را می‌داند و اوست که می‌تواند ختم نبوت را اعلام کند چنانکه این کار را در آخرین کتاب آسمانیش انجام داده است.

ولی ختم نبوت به معنای قطع رابطه هدایت بین خدا و بندگان نیست بلکه هر گاه خدای

متعال صلاح بداند می تواند از علوم غیبی، به بندگان شایسته اش افاضه فرماید هر چند به صورت «وحی نبوت» نباشد چنانکه به عقیده شیعه، چنین علومی را به امامان معصوم (علیهم الصلوٰة و السلام) عطا کرده است و به خواست خدا در درسهای آینده به بررسی مطالب مربوط به امامت خواهیم پرداخت.

پاسخ به یک شبهه

از بیان فوق به دست آمد که راز ختم نبوت این است که اولاً پیامبر اسلام (ص) می توانست به کمک یاران و جانشینانش رسالت خود را به گوش جهانیان برساند، و ثانیاً مصونیت کتاب آسمانی وی از هر گونه تحریفی تضمین شده است، و ثالثاً شریعت اسلام، توان پاسخگویی به نیازهای بشر تا پایان جهان را دارد.

ولی ممکن است کسی درباره مطلب اخیر، شبه‌های را به این صورت، مطرح کند: همان گونه که در گذشته، پیچیده شدن روابط اجتماعی، اقتضای وضع احکام جدید یا تغییر احکام پیشین را داشته و از این روی، پیامبر دیگری مبعوث می شده است و بعد از پیامبر اسلام (ص) هم دگرگونیهای چشمگیری رخ داده و روابط اجتماعی، پیچیده تر شده است، و از کجا این گونه تحولات، اقتضای شریعت جدیدی نداشته باشد؟ در پاسخ باید گفت: همان گونه که اشاره شد تعیین اینکه چگونه تحولاتی اقتضای تغییر

(صفحه ۲۹۱)

قوانین بنیادی را دارد در حدّ توان انسانهای عادی نیست زیرا ما احاطه به علل و حکمتهای احکام و قوانین نداریم بلکه از دلایل جاودانی بودن اسلام و خاتمیت پیامبر اکرم (ص) کشف می کنیم که احتیاجی به تغییر قوانین بنیادی اسلام نخواهد بود. البته ما پیدایش پاره‌ای از پدیده‌های اجتماعی نوین که اقتضای وضع مقررات جدید دارد را نفی نمی کنیم اما در شریعت اسلام برای وضع این گونه مقررات جزئی، اصول

و قواعدی پیش بینی شده که مقامات صلاحیت دار می توانند براساس آنها مقررات لازم را وضع کنند و به اجراء در آورند و تفصیل مطلب را باید در فقه اسلام در مبحث اختیارات حکومت اسلامی (امام معصوم و ولی فقیه) جستجو کرد.

پرسی

- ۱- بعد از اثبات جاودانی بودن اسلام، چه نیازی به بحث درباره خاتمیت، وجود دارد؟
- ۲- چگونه می توان خاتمیت را با دلیل قرآنی، اثبات کرد؟
- ۳- شبهات مربوط به این دلیل را ذکر، و پاسخ آنها را بیان کنید.
- ۴- سه روایت از روایاتی که دلالت بر خاتمیت دارد را بیان کنید.
- ۵- چرا سلسله پیامبران با آمدن پیامبر اسلام (ص) ختم شده است؟
- ۶- آیا ختم نبوت به معنای مسدود شدن راه استفاده از علوم الهی است؟ چرا؟
- ۷- آیا تحولات اجتماعی بعد از ظهور پیامبر اسلام (ص) اقتضای شریعت جدیدی ندارد؟ چرا؟
- ۸- نیاز جامعه به مقرراتی برای پدیده های نوظهور، چگونه رفع می شود؟

امامت

۱۳۶ امامت

مقدمه

(صفحه ۲۹۵)

پیامبر گرامی اسلام (ص) بعد از مهاجرت به مدینه، و حمایت بی دریغ مردم آن شهر از آن حضرت و از مسلمانانی که از مکه مهاجرت می کردند (مهاجرین) که موجب مفتخر شدن ایشان به لقب «انصار» گردید یک جامعه اسلامی را پی نهادند و به تدبیر امور آن پرداختند و مسجدالنبی علاوه بر آنکه محل عبادت و تبلیغ رسالات الهی و

تعلیم و تربیت مردم بود پناهگاه مهاجرین و محرومان نیز بود و در همانجا به وضع اقتصادی ایشان رسیدگی می شد، و همچنین محل قضاوت و فصل خصومت و تصمیم گیری های نظامی و اعزام نیرو به جبهه های جنگ و پشتیبانی از جبهه ها و سایر مسائل حکومتی بود و در یک جمله، اداره امور دین و دنیای مردم به دست پیامبر اکرم (ص) انجام می گرفت و مسلمانان، خود را موظف می دانستند که دستورات آن حضرت را اطاعت کنند زیرا خدای متعال، علاوه بر ایجاب مطلق اطاعت از آن حضرت ۱ در خصوص مسائل سیاسی و قضایی و نظامی، اوامر مؤکدی به فرمانبرداری از رسول اکرم (ص) صادر کرده بود ۲.

به دیگر سخن: پیامبر اکرم (ص) علاوه بر منصب نبوت و رسالت، و منصب تعلیم و

تبیین

۱. ک: سوره آل عمران: آیه ۳۲، ۱۳۲، سوره نساء: آیات ۱۲، ۱۴، ۶۹، ۸۰، سوره مائده: آیه ۹۲، سوره انفال: آیات ۱، ۲۰، ۴۶، سوره توبه: آیه ۷۱، سوره نور: آیات ۵۱، ۵۴، ۵۶، سوره احزاب: آیات ۶۶، ۷۱، سوره حجرات: آیه ۱۴، سوره فتح: آیات ۱۶، ۱۷، سوره محمد: آیه ۳۲، سوره مجادله: آیه ۱۲، سوره ممتحنه: آیه ۱۲، سوره تغابن: آیه ۱۲، سوره جن: آیه ۲۳.

۲. ک: سوره آل عمران: آیه ۱۵۲، سوره نساء: آیات ۴۲، ۵۹، ۶۵، ۱۰۵، سوره مائده: آیه ۴۸، سوره حج: آیه ۶۷، سوره احزاب: آیات ۶، ۳۶، سوره مجادله: آیات ۸، ۹، سوره حشر: آیه ۷.

(صفحه ۲۹۶)

احکام اسلام، منصب الهی دیگری به عنوان فرمانروای جامعه اسلامی نیز داشتند که منصبهای فرعی قضاوت و فرماندهی نظامی و ... از آن، اشتقاق می یافت و همان گونه که دین اسلام، علاوه بر وظایف عبادی و اخلاقی، دارای احکام سیاسی و اقتصادی و

حقوقی و ... بود پیامبر اسلام هم علاوه بر وظایف تبلیغ و تعلیم و تربیت، از طرف خدای متعال عهده دار اجرای احکام و قوانین الهی و دارای همه مقامات حکومتی بودند.

بدیهی است دینی که ادعای رهبری همه جوامع بشری تا پایان جهان را دارد نمی تواند نسبت به اینگونه مسائل، بی تفاوت باشد و جامعه‌ای که براساس این دین به وجود می آید نمی تواند فاقد چنین مناصب سیاسی و حکومتی باشد، مناصبی که تحت عنوان «امامت» مندرج می شود.

اما سخن در این است که بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) چه کسی باید عهده دار این مقام شود و آن را از چه کسی دریافت کند؟

آیا همان گونه که خدای متعال این منصب را به پیامبر اکرم (ص) عطا فرموده بود به کسان دیگری نیز داده است و تصدی این مقام تنها در سایه نصب الهی، مشروعیت می یابد یا اعطاء این مقام از طرف خدای متعال، اختصاص به پیامبر اکرم (ص) داشته و بعد از حضرت، مردم هستند که باید امامی برای خودشان برگزینند و او را فرمانروای خودشان قرار دهند و آیا براستی، مردم دارای چنین حقی هستند یا نه؟

و این، درست همان نقطه اصلی اختلاف بین شیعه و سنی است. یعنی از یک سوی، شیعیان معتقدند که امامت، منصبی است الهی که باید از طرف خدای متعال به کسانی که صلاحیت آن را دارند داده شود و خدای متعال به وسیله پیامبر اکرم (ص) این کار را انجام داده و امیر مؤمنان علی (علیه السلام) را جانشین بلافصل وی قرار داده و سپس یازده نفر از فرزندان او را یکی پس از دیگری برای تصدی مقام امامت، تعیین و نصب فرموده است و از سوی دیگر، اهل سنت معتقدند که امامت الهی همانند نبوت و رسالت، با رحلت پیامبر اکرم (ص) خاتمه یافت و از آن پس، تعیین امام به مردم واگذاشته شد و حتی بعضی از بزرگان اهل سنت، تصریح کرده اند که اگر کسی به زور اسلحه، بر مردم مسلط شود بعد از تسلط، اطاعت وی بر

دیگران لازم خواهد بود ۱ و روشن است که چنین نظرهایی تا چه حد می‌تواند راه را برای سوء استفاده زورمندان و جبّاران و حيله گران، باز کند و موجبات پراکندگی و انحطاط مسلمانان را فراهم آورد.

در حقیقت، اهل سنت با پذیرفتن مشروعیت امامت بدون نصب الهی، نخستین پایه تفکیک دین از سیاست را نهاده‌اند و به عقیده شیعیان، همین امر، بزرگترین نقطه انحراف از مسیر صحیح اسلام راستین و پرستش خدای متعال، در همه ابعاد و شئون زندگی است و نیز خاستگاه هزاران انحراف دیگری است که از زمان رحلت پیامبر اکرم (ص) در میان مسلمانان، رخ داده یا خواهد داد.

از این روی، ضرورت دارد که شخص مسلمان، این موضوع را با کمال جدّیت و دور از هر گونه تقلید و تعصّب، مورد تحقیق و بررسی قرار دهد ۲ و مذهب حق را تشخیص داده با تمام توان، از آن حمایت کند.

ناگفته پیداست که باید مصلحت کلی جهان اسلام را در نظر گرفت و از فراهم کردن زمینه برای بهره برداری دشمنان اسلام از اختلاف و رویارویی طرفداران مذاهب مختلف، دوری جست و نباید کاری کرد که موجب بروز شکاف در صفوف مسلمانان شود و نتیجه‌ای جز ضعف جامعه اسلامی نخواهد داشت. ولی از سوی دیگر، نباید حفظ وحدت و هماهنگی مسلمانان، مانع از تحقیق و تلاش در راه شناختن مذهب حق و ایجاد جوّ سالم برای بررسی مسائل امامت گردد مسائلی که حل صحیح آنها تأثیر بسزایی در سرنوشت مسلمانان و سعادت دنیا و آخرت آنان دارد.

۱. ک: الاحکام السلطانیة از ابویعلی، و ترجمه «السواد الاعظم» از ابوالقاسم

سمرقندی، ص ۴۰ - ۴۲.

۲. خوشبختانه دانشمندان بزرگ در این زمینه هزاران کتاب به زبانهای مختلف و با

شیوه‌های گوناگون نوشته و راه تحقیق را کاملاً بر روی جویندگان حق و حقیقت
گشوده‌اند و برای نمونه می‌توان از این کتابها یاد کرد: عبقات الانوار، الغدیر، دلائل
الصدق، غایه المرام، و اثبأه الهداء.

و به کسانی که فرصت زیادی برای مطالعه ندارند سفارش می‌کنیم که کتاب
«المراجعات» که مجموعه‌ای از مکاتبات بین دو نفر علماء شیعه و سنی است و کتاب
«اصل الشیعه و اصولها» که هر دو به زبان فارسی نیز ترجمه شده را مطالعه کنند.
(صفحه ۲۹۸)

مفهوم امامت

امامت در لغت به معنای پیشوایی و رهبری است و هر کسی که متصدی رهبری
گروهی شود «امام» نامیده می‌شود و خواه در راه حق باشد یا در راه باطل، چنانکه در
قرآن کریم، واژه «أئمة الکفر» ۱ درباره سران کفار بکار رفته است، و کسی که
نماز گزاران به او اقتداء می‌کنند «امام جماعت» نامیده می‌شود.
اما در اصطلاح علم کلام، امامت عبارت است از: «ریاست همگانی و فراگیر بر جامعه
اسلامی در همه امور دینی و دنیوی.»

و ذکر کلمه «دنیوی» برای تأکید بر وسعت قلمرو امامت است، و گرنه تدبیر امور
دنیوی جامعه اسلامی، جزئی از دین اسلام است.

از دیدگاه شیعه، چنین ریاستی هنگامی مشروع خواهد بود که از طرف خدای متعال
باشد، و کسی که اصالتاً (و نه به عنوان نیابت) دارای چنین مقامی باشد معصوم از خطا
در بیان احکام و معارف اسلامی و نیز مصون از گناهان خواهد بود. در واقع، امام
معصوم همه منصب‌های پیامبر اکرم (ص) به جز نبوت و رسالت را دارد و هم سخنان او
در تبیین حقایق و قوانین و معارف اسلام، حجت است و هم فرمانهای وی در امور
مختلف حکومتی واجب‌الاطاعه می‌باشد.

بدین ترتیب، اختلاف شیعه و سنی در موضوع امامت، در سه مسأله ظاهر می‌شود:

نخست آنکه امام باید از طرف خدای متعال باشد.

دوم آنکه باید دارای علم خدادادی و مصون از خطا باشد.

سوم آنکه باید معصوم از گناه باشد.

البته معصوم بودن، مساوی با امامت نیست زیرا به اعتقاد شیعه حضرت فاطمه زهراء

(سلام الله علیها) هم معصوم بودند هر چند مقام امامت را نداشتند، چنانکه حضرت مریم

(سلام الله علیها) نیز دارای مقام عصمت بوده‌اند و شاید در میان اولیاء خدا کسان

دیگری نیز چنین مقامی را داشته‌اند هر چند ما اطلاعی از آنان نداریم و اساساً شناختن

شخص معصوم جز از طریق

۱. ک: سوره توبه، آیه ۱۲

(صفحه ۲۹۹)

معرفی الهی، میسر نیست.

پرسش

۱- پیامبر اسلام (ص) غیر از نبوت و رسالت، چه منصب‌های الهی دیگری داشتند؟

۲- نقطه اصلی اختلاف بین شیعه و سنی چیست؟

۳- پذیرفتن امامت بدون نصب الهی، چه پیامدهایی داشته است؟

۴- معنای لغوی و اصطلاحی امامت را بیان کنید.

۵- مسائل بنیادی امامت کدامند؟

۳۷ نیاز به وجود امام

مقدمه

(صفحه ۳۰۳)

بسیاری از کسانی که تعمق و ژرف نگری در مسائل اعتقادی ندارند چنین می‌پندارند که اختلاف شیعه و سنی درباره امامت، جز این نیست که شیعیان معتقدند پیامبر اکرم (ص) علی بن ابیطالب (ع) را برای جانشینی خود در اداره امور جامعه، تعیین کرده ولی اهل سنت معتقدند که چنین چیزی انجام نگرفته و مردم به دلخواه خود، فرمانروایی را تعیین کردند و او جانشین را شخصاً برگزید، و در مرحله سوم، تعیین فرمانروا به یک گروه شش نفری سپرده شد، و خلیفه چهارم بار دیگر با انتخاب عمومی تعیین گردید و بنابراین، روش خاصی برای تعیین فرمانروا در میان مسلمانان، وجود نداشته است و از این روی، بعد از خلیفه چهارم، هر کسی قدرت نظامی بیشتری داشت متصدی این مقام شد چنانکه در کشورهای غیراسلامی نیز کمابیش امر به همین منوال بود.

و به دیگر سخن: چنین تصور می‌کنند که شیعیان درباره تعیین نخستین امام، همان چیزی را معتقدند که اهل سنت درباره تعیین خلیفه دوم از طرف خلیفه اول، اعتقاد دارند با این تفاوت که نظر پیامبر اکرم (ص) مورد قبول مردم واقع نشد ولی نظر خلیفه اول، از طرف مردم پذیرفته شد!

ولی صرف نظر از این سؤال که خلیفه اول، این حق را از کجا به دست آورده بود و چرا رسول خدا (ص) براساس اعتقاد اهل سنت به اندازه وی برای اسلام، دلسوزی نکرد و جامعه نو بنیاد اسلامی را بی سرپرست رها کرد با اینکه هنگام بیرون رفتن از مدینه برای جهاد،

(صفحه ۳۰۴)

جانشینی برای خودش معین می‌کرد و با اینکه خود آن حضرت از وقوع اختلافات و فتنه‌ها در امتش خبر داده بود، صرف نظر از این سؤال‌ها و سؤال‌های دیگر، اساساً باید توجه داشت که اختلاف شیعه و سنی، قبل از هر چیز در این است، که آیا امامت، یک مقام دینی و تابع تشریح و نصب الهی است یا یک سلطنت دنیوی و تابع عوامل

اجتماعی و شیعیان معتقدند که حتی شخص پیامبر اکرم (ص) هم نقش استدلالی در تعیین جانشین خود نداشتند بلکه آن را به امر الهی، انجام دادند و در واقع، حکمت ختم نبوت با نصب امام معصوم، ارتباط دارد و با وجود چنین امامی است که مصالح لازم الاستیفاء جامعه اسلامی بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) تأمین می‌شود.

از اینجا روشن می‌شود که چرا امامت از دیدگاه شیعه به عنوان یک «اصل اعتقادی» مطرح است نه به عنوان یک حکم فقهی فرعی، و چرا ایشان شرایط سه گانه (علم خدادادی، عصمت، نصب الهی) را در امام، معتبر می‌دانند، و چرا در عرف کلام شیعی، این مفاهیم با مفهوم مرجعیت در شناختن احکام الهی و حکومت و فرمانروایی بر جامعه اسلامی، عجین شده بدان گونه که گویی واژه امامت، بر همگی آنها دلالت می‌کند.

اینک با توجه به مفهوم امامت و موقعیت آن در میان مجموعه عقاید شیعه، به بیان صحت این عقیده می‌پردازیم.

ضرورت وجود امام

در درس بیست و دوم روشن شد که تحقق یافتن هدف از آفرینش انسان، منوط به راهنمایی وی به وسیله وحی است، و حکمت الهی اقتضاء داشته که پیامبرانی را مبعوث فرماید تا راه سعادت دنیا و آخرت را به بشر بیاموزند و این نیاز وی را برطرف سازند، و نیز به تربیت افراد مستعد پردازند و آن را تا آخرین مرحله کمالی که بر ایشان میسر است برسانند، و همچنین در صورتی که شرایط اجتماعی، مساعد باشد اجراء قوانین اجتماعی دین را بعهده بگیرند.

و در درس سی و چهارم و سی و پنجم توضیح دادیم که دین مقدس اسلام، همگانی و جاودانی و نسخ ناشدنی است و بعد از پیامبر اسلام (ص) پیامبری نخواهد آمد و ختم نبوت در

صورتی با حکمت بعثت انبیاء وفق می دهد که آخرین شریعت آسمانی، پاسخگوی همه نیازهای بشر باشد و بقاء آن تا پایان جهان، تضمین شده باشد.

این ضمانت، در مورد قرآن کریم، وجود دارد و خدای متعال، مصونیت این کتاب عزیز را از هر گونه تغییر و تحریفی تضمین کرده است. ولی همه احکام و قوانین اسلام، از ظاهر آیات کریمه استفاده نمی شود و فی المثل تعداد رکعات نماز و کیفیت انجام و صدها حکم واجب و مستحب آن را نمی توان از قرآن کریم به دست آورد و معمولاً قرآن در صدد بیان تفصیل احکام و قوانین نیست و تعلیم و تبیین آنها را بعهده پیامبر اکرم (ص) گذاشته تا با علمی که خدا به او عطا فرموده (غیر از وحی قرآنی) آنها را برای مردم بیان کند ۱ و بدین ترتیب، حجیت و اعتبار سنت آن حضرت به عنوان یکی از منابع اصیل برای شناخت اسلام، ثابت می شود.

اما شرایط دشوار زندگی آن حضرت مانند چند سال محصور بودن در شعب ابیطالب و ده سال جنگ با دشمنان اسلام، اجازه نمی داد که همه احکام و قوانین اسلام را برای عموم مردم، بیان کند و همان اندازه هم که اصحاب فرا می گرفتند ضمانتی برای محفوظ ماندن نداشت و حتی کیفیت وضو گرفتن آن حضرت که سالها در مری و منظر مردم بود مورد اختلاف، واقع شد و در جایی که احکام چنین عملی در معرض اختلاف باشد عملی که روزانه مورد حاجت همه مسلمانان بوده و هست و انگیزه چندان برای تغییر و تحریف عمدی ندارد خطر اشتباه در نقل و تحریفات عمدی در مورد احکام دقیق و پیچیده به ویژه احکام و قوانینی که با هوسهای افراد و منافع گروهها برخورد می کند به مراتب بیشتر خواهد بود ۲.

با توجه به این نکات، روشن می شود که هنگامی دین اسلام می تواند به عنوان یک دین کامل و پاسخگوی نیازهای همه انسانها تا پایان جهان، مطرح باشد که در متن دین، راهی برای تأمین مصالح ضروری جامعه، پیش بینی شده باشد مصالحی که با رحلت پیامبر اکرم (ص) در معرض تهدید و تفویت قرار می گرفت و این راه، چیزی جز نصب

جانشین شایسته

۱. ک: سوره بقره: آیه ۱۵۱، سوره آل عمران: آیه ۱۶۴، سوره جمعه: آیه ۲، سوره

نحل: آیات ۶۴ - ۶۶، سوره احزاب: آیه ۲۱، سوره حشر: آیه ۷.

۲. علامه امینی (ره) نام هفتصد تن از دروغ پردازان و جعل کنندگان حدیث را در کتاب الغدیر آورده‌اند که به بعضی از آنان بیش از یک صد هزار حدیث، نسبت داده شده است. (الغدیر، ج ۵، ص ۲۰۸، به بعد).

(صفحه ۳۰۶)

برای رسول اکرم (ص) نخواهد بود. جانشینی که دارای علم خدادادی باشد تا بتواند حقایق دین را با همه ابعاد و دقایقش بیان کند، و دارای ملکه عصمت باشد تا تحت تأثیر انگیزه‌های نفسانی و شیطانی واقع نشود و مرتکب تحریف عمدی در دین نگردد و نیز بتواند نقش تربیتی پیامبر اکرم (ص) را بعهده بگیرد و افراد مستعد را به عالیترین مدارج کمال برساند و همچنین در صورت مساعد بودن شرایط اجتماعی، متصدی حکومت و تدبیر امور جامعه شود و قوانین اجتماعی اسلام را اجراء کند و حق و عدالت را در جهان گسترش دهد.

حاصل آنکه: ختم نبوت هنگامی که موافق با حکمت الهی خواهد بود که توأم با نصب امام معصوم باشد امامی که همه ویژگیهای پیامبر اکرم (ص) به جز نبوت و رسالت را دارا باشد.

بدین ترتیب، هم ضرورت وجود امام، ثابت می‌شود؛ و هم لزوم علم خدادادی و مقام عصمت برای وی؛ و هم اینکه باید از طرف خدای متعال، نصب شود زیرا اوست که می‌داند چنین علمی و چنین ملکه‌ای را به چه کسی عطا فرموده و اوست که اصالتاً حق ولایت بر بندگانش را دارد و می‌تواند چنین حقی را در مرتبه نازلتر به افراد واجد شرایط بدهد.

لازم به تذکر است که اهل سنت، هیچیک از این ویژگیها را برای هیچیک از خلفاء، قائل نیستند و نه ادّعی منصوب بودن آنان از طرف خدا و پیغمبر را دارند و نه ادّعی علم خدادادی و ملکه عصمت برای خلفاء. بلکه موارد زیادی از لغزشها و اشتباهات و عجز ایشان از پاسخگویی به سؤالات دینی مردم را در کتابهای معتبر خودشان ثبت کرده‌اند و از جمله از خلیفه اول نقل کرده‌اند که گفت: «انّ لی شیطاناً یعتزینی» و از خلیفه دوم نقل کرده‌اند که بیعت با خلیفه اول را «فَلْتَه» (کار عجزلانه و حساب نشده) نامید ۱ و نیز بارها این جمله را به زبان آورد: «لو لا علی لهلک عمر» ۲ و اما لغزشهای خلیفه سوم ۳ و خلفاء بنی امیه و بنی عباس، واضحتر از آن است که نیازی به اشاره داشته باشد و هر کس اندک آشنایی با تاریخ مسلمین داشته باشد به قدر کافی، از این مطالب آگاه می‌باشد.

تنها شیعیان هستند که به وجود شرایط سه گانه در امامان دوازده گانه معتقدند و با توجه به

۱. ک: شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۴۲، ۱۵۸، ج ۳، ص ۵۷.

۲. ک: الغدیر، ج ۶، ص ۹۳ به بعد.

۳. ک: الغدیر، ج ۸، ص ۹۷ به بعد.

(صفحه ۳۰۷)

بیان فوق، صحّت اعتقاد ایشان در مسأله امامت، ثابت می‌شود و دیگر نیازی به دلایل تفصیلی نخواهد بود. در عین حال، در درس آینده به بعضی از دلایل مستفاد از کتاب و سنت، اشاره خواهیم کرد.

پیش

- ۱- دیدگاه شیعه در مسأله امامت و اختلاف آن را با دیدگاه اهل سنت بیان کنید.
- ۲- چرا شیعیان، امامت را به عنوان یک «اصل اعتقادی» معتبر می‌دانند؟
- ۳- ضرورت وجود امام را بیان کنید.
- ۴- چه نتایجی از این بیان به دست می‌آید؟

۳۸ نصب امام

اشاره

(صفحه ۳۱۱)

در درس پیشین توضیح دادیم که ختم نبوت بدون نصب امام معصوم، خلاف حکمت الهی است و کامل بودن دین جهانی و جاودانی اسلام، منوط به این است که بعد از پیامبر اکرم (ص) جانشینان شایسته‌ای برای او تعیین گردند به گونه‌ای که به جز مقام نبوت و رسالت، دارای همه مناصب الهی وی باشند.

این مطلب را می‌توان از آیات کریمه قرآن و روایات فراوانی که شیعه و سنی در تفسیر آنها نقل کرده‌اند استفاده کرد:

از جمله در آیه سوم از سوره مائده می‌فرماید: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا.»

این آیه که به اتفاق مفسرین در حجة الوداع و تنها چند ماه قبل از رحلت پیامبر اکرم (ص) نازل شد بعد از اشاره به ناامیدی کفار از آسیب پذیری اسلام «الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ...» تأکید می‌کند که امروز دین شما را کامل، و نعمتم را بر شما تمام کردم، و با توجه به روایات فراوانی که در شأن نزول این آیه وارد شده کاملاً روشن می‌شود که این «اکمال و اتمام» که توأم با نومید شدن کفار از آسیب پذیری اسلام بوده با نصب جانشین برای پیامبر اکرم (ص) از طرف خدای متعال، تحقق یافته است. زیرا دشمنان اسلام، انتظار داشتند که بعد از وفات رسول خدا (ص) مخصوصاً با توجه

به اینکه فرزند ذکوری نداشتند اسلام بدون سرپرست بماند و در معرض ضعف و زوال قرار گیرد، ولی با نصب جانشین برای وی دین (صفحه ۳۱۲؟)

اسلام به نصاب کمال، و نعمت الهی به سر حدّ تمام رسید و امید کافران بر باد رفت ۱. و کیفیت آن، چنین بود که پیامبر اکرم (ص) هنگام بازگشت از حجه الوداع همه حجاج را در محل «غدیر خم» جمع کردند و ضمن ایراد خطبه مفصلی از ایشان سؤال کردند: «أَلَسْتُ أَوْلَىٰ بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ» ۲ آیا من از طرف خدای متعال بر شما ولایت ندارم؟ همگی یکصدا جواب مثبت دادند، آنگاه زیر بغل علی (ع) را گرفته او را در برابر مردم بلند کردند و فرمودند: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَىٰ مَوْلَاهُ» و به دین ترتیب، ولایت الهی را برای آن حضرت، اعلام فرمودند. سپس همه حضار با آن حضرت بیعت کردند و از جمله، خلیفه دوم ضمن بیعت با امیر مؤمنان علی (ع) به عنوان تهنیت گفت: «يَخَّيْخُ لَكَ يَا عَلِيُّ، أَصْبَحْتَ مَوْلَايَ وَ مَوْلَىٰ كُلِّ مُؤْمِنٍ وَ مُؤْمِنَةٍ» ۳.

و در این روز بود که این آیه شریفه، نازل شد: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» و پیامبر اکرم (ص) تکبیر گفتند و فرمودند: «تَمَامٌ نَبَوَّتِي وَ تَمَامٌ دِينِ اللَّهِ وَ لِيَّةُ عَلِيٍّ بَعْدِي.»

در روایتی که بعضی از بزرگان اهل سنت (حموینی) نیز نقل کرده‌اند آمده است که ابوبکر و عمر از جا برخاستند و از رسول خدا (ص) پرسیدند که آیا این ولایت، مخصوص علی است؟ حضرت فرمودند: مخصوص علی و اوصیاء من تا روز قیامت است. پرسیدند: اوصیاء شما چه کسانی هستند؟ فرمودند: «علیّ اخی و وزیر و وارثی و وصی و خلیفتی فی امتی و ولیّ کلّ مؤمنٍ مِن بَعْدِي، ثمّ ابنی الحسن، ثمّ ابنی الحسین، ثمّ تسعهُ من وُلْدِ ابْنِ الحسینِ و اِحْدًا بَعْدَ وَاِحْدٍ، القرآن معهم و هم مع القرآن، لا یفاری قوْنَهُ و لا یفاری قُھم حَتّٰی یردوا علیّ الحوض» ۴.

بر حسب آنچه از روایات متعدّد، استفاده می‌شود پیامبر اکرم (ص) قبلاً مأمور شده

بودند که امامت امیر مؤمنان (ع) را رسماً اعلام کنند ولی بیم داشتند که مبادا مردم، این کار را حمل بر نظر شخصی آن حضرت کنند و از پذیرفتن آن، سرباز زنند. از این روی، در پی فرصت مناسبی

۱. برای توضیح بیشتر پیرامون دلالت این آیه، به تفسیر المیزان مراجعه کنید.

۲. اشاره به آیه (۶) از سوره احزاب «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ.»

۳. ک: برای اثبات قطعی بودن سند و دلالت این حدیث، رجوع کنید به عباقات

الانوار و الغدير.

۴. ک: غاید امرام، باب ۵۸، حدیث ۴، به نقل از فرائد حموینی.

(صفحه ۳۱۳)

بودن که زمینه این کار فراهم شود تا اینکه این آیه شریفه نازل شد: «يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» ۱ و ضمن تأکید بر لزوم تبلیغ این پیام الهی که همسنگ با همه پیامهای دیگر است و نرساندن آن بمنزله ترک تبلیغ کل رسالت الهی می باشد به آن حضرت مژده داد که خدای متعال تو را از پیامدهای آن، مصون خواهد داشت. با نزول این آیه، پیامبر اکرم (ص) دریافتند که زمان مناسب، فرا رسیده و تأخیر بیش از این، روا نیست. از این روی، در غدیر خم به انجام این وظیفه، مبادرت ورزیدند ۲.

البته آنچه اختصاص به این روز داشت اعلام رسمی و گرفتن بیعت از مردم بود و گرنه رسول خدا (ص) در طول دوران رسالتش بارها و به صورت های گوناگون، جانشینی امیر مؤمنان علی (ع) را گوشزد کرده بودند و در همان سالهای آغازین بعثت، هنگامی که آیه «وَ أُنذِرُ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» ۳ نازل شد در حضور همه خویشاوندان فرمودند: نخستین کسی که دعوت مرا بپذیرد جانشین من خواهد بود و به اتفاق فریقین، نخستین کسی که پاسخ مثبت داد علی بن ابیطالب (ع) بود ۴.

و نیز هنگامی که آیه «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» نازل شد و اطاعت کسانی که به عنوان «اولوالامر» به طور مطلق، واجب کرد و اطاعت ایشان را همسنگ اطاعت پیغمبر اکرم (ص) قرار داد جابر بن عبدالله انصاری از آن حضرت پرسید: این «اولوالامر» که اطاعتشان مقرون به اطاعت شما شده چه کسانی هستند؟ فرمود: «هم خلفایی یا جابر و ائمه المسلمین من بعدی. اولهم علی بن ابی طالب، ثم الحسن، ثم الحسین، ثم علی بن الحسین، ثم محمد بن علی المعروف فی التوراه بالباقر سندرکه یا جابر، فاذا لقیته فاقرأه منی السلام ثم الصادق جعفر بن محمد، ثم موسی بن جعفر، ثم علی بن موسی، ثم محمد بن علی، ثم علی بن محمد، ثم الحسن بن علی، ثم سمی و کنی حجه الله

۱. ک. سوره مائده، آیه ۶۷. برای توضیح بیشتر پیرامون دلالت این آیه، به تفسیر المیزان مراجعه کنید.

۲. این موضوع را بزرگان اهل سنت از هفت نفر از اصحاب رسول خدا (ص) نقل کرده اند: زید بن ارقم، ابوسعید خدری، ابن عباس، جابر بن عبدالله انصاری، براء بن عازب، ابوهریره و ابن مسعود. ر. ک: الغدیر، ج ۱.

۳. ک: سوره شعراء، آیه ۲۱۴.

۴. ک: عبقات الانوار، الغدیر، المراجعات (مراجعه ۲۰).

(صفحه ۳۱۴)

فی أرضیه و بقیته فی عبادہ ابن الحسن بن علی ...» ۱ و طبق پیشگویی پیامبر اکرم (ص) جابر تا زمان امامت حضرت باقر (ع) زنده ماند و سلام رسول خدا (ص) را به ایشان ابلاغ کرد.

در حدیث دیگری از ابوبصیر نقل شده که گفت: درباره آیه اولوالامر از امام صادق (ع) سؤال کردم. فرمود: در شأن علی بن ابیطالب و حسن و حسین نازل شده است.

عرض کردم: مردم می گویند چرا قرآن کریم، علی و اهل بیتش (ع) را بنام، معرفی نکرده است؟ فرمودند: به ایشان بگوی: آیه نماز که نازل شد اسمی از سه رکعت و چهار رکعت نبرد، و این رسول خدا (ص) بود که آن را برای مردم تفسیر کرد، همچنین آیات زکات و حج و ... این آیه را هم می بایست پیامبر اکرم (ص) برای مردم تفسیر کند و او چنین فرمود:

«مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَى مَوْلَاهُ» و نیز فرمود: «أوصيكم بكتاب الله و اهل بيتي، فإني سألتُ الله عزوجل أن لا يفرقَ بينهما حتى يوردَهما على الحوضِ فأعطاني ذلك» یعنی شما را سفارش می کنم به (ملازمت) کتاب خدا و اهل بیتم، همانا از خدای عزوجل درخواست کردم که میان قرآن و اهل بیتم، جدایی نیندازد تا در حوض کوثر ایشان را بر من وارد سازد، و خدای متعال درخواست مرا اجابت کرد و نیز فرمود: «لا تُعلموهم فأنهم أعلمُ منكم إنهم لن يخرجواكم من باب هدى و لن يدخلوكم في باب ضلالة» ۲.

[یعنی: در مقام تعلیم ایشان برنیاید که ایشان از شما داناترند. همانا هرگز شما را از باب هدایت، خارج و در باب ضلالت، وارد نمی سازند].

و همچنین بارها و از جمله در آخرین روزهای حیاتش فرمود: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله و اهل بيتي إنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض» ۳ و نیز فرمود: «ألا إن مثلاً أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا و من تخلف عنها غرق» ۴ و نیز بارها خطاب به علی بن ابیطالب (ع) فرمود: «انت ولي كل مؤمن بعدى» ۵ و نیز دهها حدیث دیگری که مجال

۱. ك: غاية المرام (ط قدیم)، ج ۱۰، ص ۲۶۷، و اثبات الهداء: ج ۳، ص ۱۲۳، و

ینابيع المودة: ص ۴۹۴.

۲. ك: غاية المرام (ط قدیم)، ج ۳، ص ۲۶۵.

۳. این حدیث نیز از روایات متواتر است که بزرگان اهل سنت از جمله ترمذی و نسایی

و صاحب مستدرک به طرق متعدد از رسول خدا (ص) نقل کرده‌اند.

۴. ک: مستدرک حاکم، ج ۳، ص ۱۵۱.

۵. ک: مستدرک حاکم: ج ۳، ص ۱۳۴، ص ۱۱۱، صواعق ابن حجر: ص ۱۰۳،

مسند ابن حنبل: ج ۱، ص ۳۳۱، ج ۴، ص ۴۳۸ و...

(صفحه ۳۱۵)

اشاره به آنها نیست ۱.

پرسی

۱- کدام آیه قرآن، مربوط به نصب امام است؟ دلالت آن را توضیح دهید.

۲- جریان منصوب شدن امیر مؤمنان (ع) به امامت را بیان کنید.

۳- چرا پیامبر اکرم (ص) اعلام امامت آن حضرت را به تأخیر می‌انداختند و چگونه

شد که به این کار، اقدام کردند؟

۴- کدام از روایات، دلالت بر امامت سایر ائمه (ع) دارد؟

۵- سایر روایاتی که اشاره به امامت اهل بیت دارد را بیان کنید.

۱. ک: کمال الدین و تمام النعمه، از مرحوم صدوق و بحارالانوار مجلسی.

۳۹ عصمت و علم امام

مقدمه

(صفحه ۳۱۹)

در درس سی و ششم گفتیم که اختلاف شیعه و سنی پیرامون موضوع امامت، در سه

مسئله است: یکی آنکه امام باید از طرف خدای متعال نصب شود، دیگر آنکه باید

دارای ملکه عصمت باشد، و سوم آنکه باید دارای علم خدادادی باشد و در درس سی

و هفتم هر سه مسأله را با یک بیان عقلی، اثبات کردیم و در درس سی و هشتم به بعضی از دلایل نقلی منصوب بر بودن ائمه (علیهم الصلوٰة و السلام) از طرف خدای متعال، اشاره کردیم و اینک در این درس به بیان عصمت و علم خدادادی ایشان می‌پردازیم.

عصمت امام

بعد از اثبات اینکه امامت، منصبی است الهی که خدای متعال به علی بن ابیطالب و فرزندان ایشان (ع) عطا فرموده است می‌توان عصمت ایشان را از این آیه شریفه، استنباط کرد: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» ۱ که اعطاء مناصب الهی را به کسانی که آلوده به گناه باشند نفی می‌کند.

و نیز از آیه «أُولَى الْأَمْرِ» ۲ که اطاعت مطلق از ایشان را لازم شمرده و آن را قرین اطاعت رسول خدا (ص) قرار داده است استفاده می‌شود که هیچگاه اطاعت ایشان منافاتی با

۱. ک: سوره بقره، آیه ۱۲۴.

۲. ک: سوره نساء، آیه ۵۹.

(صفحه ۳۲۰)

اطاعت خدای متعال نخواهد داشت پس امر به اطاعت ایشان به طور مطلق، به معنای ضمانت عصمت است.

همچنین عصمت اهل بیت (علیهم السلام) را می‌توان با آیه تطهیر، اثبات کرد: «إِنَّمَا يَرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيَطَهِّرَ كُمْ تَطْهِيراً» ۱ با این بیان که اراده تشریحی الهی درباره تطهیر بندگان، اختصاص به کسی ندارد، پس این اراده که اختصاص به اهل بیت (ع) دارد اراده تکوینی الهی و تخلف ناپذیر است چنانکه

می‌فرماید: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» ۲ و تطهیر مطلق و نفی هر گونه رجس و پلیدی از منسوبان پیامبر اکرم (ص) را ندارند به جز شیعه که معتقد به عصمت حضرت زهراء (سلام الله علیها) و ائمه دوازده گانه (علیهم الصلوٰة و السلام) هستند ۳.

لازم به تذکر است که بیش از هفتاد روایت که اغلب آنها را علماء اهل سنت نقل کرده‌اند دلالت دارد بر اینکه این آیه شریفه، در شأن (خمسه طیبه) نازل شده است ۴ و شیخ صدوق از امیر مؤمنان (ع) نقل کرده است که رسول خدا (ص) فرمودند: یا علی! این آیه درباره تو حسن و حسین و امامان از نسل تو نازل شده است.

پرسیدم امامان بعد از شما چند نفرند؟ فرمود: تو یا علی، و بعد حسن، و بعد حسین، و بعد از وی فرزندش علی، و بعد از وی فرزندش محمد، و بعد از وی فرزندش جعفر، و بعد از وی فرزندش موسی، و بعد از وی فرزندش علی، و بعد از وی فرزندش حسن، و سپس فرزندش حجت خدا.

آنگاه اضافه فرمود: این چنین، نامهای ایشان بر ساق عرش الهی نوشته است، و من از خدای متعال پرسیدم که اینها نام چه کسانی است؟ فرمود: یا محمد، ایشان امامان بعد از تو هستند که تطهیر شده و معصومند و دشمنان ایشان مورد لعنت من خواهند بود ۵.

۱. ک: سوره احزاب، آیه ۳۳.

۲. ک: سوره یس، آیه ۸۲.

۳. برای توضیح بیشتر پیرامون این آیه، رجوع کنید به تفسیر المیزان و کتاب «الامامة و

الولاية في القرآن الكريم».

۴. ک: غایة المرام، ص ۲۸۷ - ۲۹۳.

۵. ک: غایة المرام (ط قدیم)، ج ۶، ص ۲۹۳.

(صفحه ۳۲۱)

همچنین حدیث «ثقلین» که پیغمبر اکرم (ص) اهل بیت و عترت خود را همسنگ قرآن قرار دادند و تأکید کردند که هیچگاه از آن، جدا نمی‌شوند دلیل روشنی بر عصمت ایشان می‌باشد زیرا ارتکاب کوچکترین گناه حتی اگر به صورت سهوی باشد مفارقت عملی از قرآن است.

علم امام

بی شک اهل بیت پیغمبر (ص) بیش از سایر مردم از علوم آن حضرت، بهره مند بودند چنانکه درباره ایشان فرمود: «لَا تَعْلَمُوهُمْ فَإِنَّهُمْ أَغْلَمُ مِنْكُمْ» ۱ مخصوصاً شخص امیرمؤمنان (ع) که از دوران کودکی در دامان رسول خدا (ص) پرورش یافته و تا آخرین لحظات عمر آن حضرت ملازم وی، و همواره درصدد فراگرفتن علوم و حقایق از پیامبر اکرم (ص) بود، و درباره وی فرمود: «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلَى بَابِهَا» ۲ و از خود امیرمؤمنان (ع) نقل شده که فرمود: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَّمَنِي أَلْفَ بَابٍ، وَكُلُّ بَابٍ يَفْتَحُ أَلْفَ بَابٍ فَذَلِكَ أَلْفَ بَابٍ، حَتَّى عَلِمْتُ مَا كَانَ وَ مَا يَكُونُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ عَلِمْتُ عِلْمَ الْمَنِيَا وَ الْبَلَايَا وَ فَصَلَ الْخِطَابِ» ۳ یعنی رسول خدا (ص) هزار باب علم به من آموخت که هر بابی هزار باب دیگر می‌گشاید و مجموعاً می‌شود هزار هزار باب، تا آنجا که از هر چه بوده و تا روز قیامت خواهد بود آگاه شدم و علم منیا و بلایا (مرگها و مصیبتها) و فصل الخطاب (داوری بحق) را فرا گرفتیم.

ولی علوم ائمه اهل بیت (ع) منحصر به آنچه از پیامبر اکرم (ص) بی واسطه یا با واسطه شنیده بودند نبوده است بلکه ایشان از نوعی علوم غیر عادی نیز بهره مند بوده‌اند که به صورت «الهام» و «تحدیث» ۴ به ایشان افاضه می‌شده است نظیر الهامی که به خضر و ذوالقرنین ۵ و حضرت مریم و مادر موسی (علیهم السلام) شده ۶ و بعضاً در قرآن

کریم، تعبیر به

۱. ک: غایه المرام: ص ۲۶۵، اصول کافی: ج ۱، ص ۲۹۴.
۲. ک: مستدرک حاکم، ج ۳، ص ۲۲۶، جالب این است که یکی از علماء اهل سنت کتابی بنام «فتح الملک» العلی بصره حدیث مدینه العلم علی نوشته که در سال ۱۳۵۴ ه در قاهره به چاپ رسیده است.
۳. ک: ینابیع الموده: ص ۸۸، اصول کافی: ج ۱، ص ۲۹۶.
۴. ک: اصول کافی، کتاب الحجّه، ص ۲۶۴ و ص ۲۷۰.
۵. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۲۶۸.
۶. ک: سوره کهف: آیه ۶۵ - ۹۸، سوره آل عمران: آیه ۱۷ - ۲۱، سوره طه: آیه ۳۸، سوره قصص: آیه ۷.

(صفحه ۳۲۲)

«وحي» گردیده که البته منظور از آن، وحی نبوت نیست، و با چنین علمی بوده که بعضی از ائمه اطهار (ع) که در سنین طفولیت به مقام امامت می رسیدند از همه چیز آگاه بودند و نیازی به تعلّم و فراگیری از دیگران نداشتند.

این مطلب از روایات فراوانی که از خود ائمه اطهار (علیهم السلام) نقل شده و با توجه به عصمت ایشان، حجیت آنها ثابت است استفاده می شود. ولی پیش از آنکه به ذکر نمونه‌ای از آنها پردازیم به آیه از قرآن کریم، اشاره می کنیم که از شخص یا اشخاصی به عنوان «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» ۱ یاد کرده به عنوان شاهد بر حَقَانِیت پیغمبر اکرم (ص) معرفی می کند، و آن آیه این است: «قُلْ كَفَى بِاللّٰهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» ۲ بگو برای شهادت میان من و شما، خدا و کسی که علم الکتاب دارد کفایت می کند.

بدون شك، چنین کسی که شهادت او قرین شهادت خدای متعال قرار داده شده و داشتن علم الکتاب، او را شایسته چنین شهادتی کرده دارای مقامی بس ارجمند بوده است.

در آیه دیگری نیز اشاره به این شاهد کرده و او را «تالی تلو» رسول خدا (ص) شمرده است: «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَ يُتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ» ۳ و کلمه «منه» دلالت دارد بر اینکه این شاهد از خاندان رسول خدا (ص) و اهل بیت اوست و روایات متعددی از طرق شیعه و اهل سنت، نقل شده که منظور از این شاهد، علی بن ابیطالب (ع) است. از جمله ابن مغزالی شافعی از عبدالله بن عطاء روایت کرده که گفت: روزی در حضور امام باقر (ع) بودم که فرزند «عبدالله بن سلام» (یکی از علماء اهل کتاب که در زمان رسول خدا (ص) اسلام آورد) عبور کرد، از آن حضرت پرسیدم: آیا منظور از «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» پدر این شخص است؟ فرمود: نه، بلکه منظور علی بن ابیطالب (ع) است که آیه «و يُتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ» و آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا ...» ۴ نیز در شأن او نازل شده است و نیز چندین روایت از طرق فریقین نقل شده که منظور از «شاهد» در سوره هود، علی بن

۱. سوره رعد، آیه ۴۳.

۲. سوره رعد، آیه ۴۳.

۳. سوره هود، آیه ۱۷.

۴. سوره مائده، آیه ۵۵.

(صفحه ۳۲۳)

ابطالب (ع) می باشد ۱ و با توجه به ویژگی یاد شده «منه» روشن می شود که مصداق آن جز آن حضرت کسی نبوده است. اهمیت داشتن «علم الکتاب» «هنگامی روشن شود که در داستان حضرت سلیمان (ع) و احضار تخت بلقیس که در قرآن کریم آمده است دقت کنیم در آنجا که می فرماید: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ...» ۲ یعنی کسی که بهره ای از علم الکتاب داشت گفت: من تخت بلقیس را حاضر می کنم پیش

از آنکه چشم به هم زنی ...

از این آیه، استفاده می‌شود که آگاه بودن از برخی از علم‌الکتاب چنین اثر شگفت‌انگیزی داشته است، و از اینجا، می‌توان حدس زد که داشتن همه علم‌الکتاب چه آثار عظیم تری را در بر خواهد داشت و این، نکته‌ای است که امام صادق (ع) در حدیثی که «سدیر» نقل کرده خاطر نشان ساخته‌اند:

سدیر گوید: من و ابوبصیر و یحیای بزّاز و داود بن کثیر در مجلس (بیرونی) امام صادق (ع) بودیم که آن حضرت با حالت غضب، وارد شدند و پس از نشستن فرمودند: تعجب است از مردمی که گمان می‌کنند ما علم غیب داریم! در صورتی که جز خدای متعال کسی علم غیب ندارد، و من خواستم کنیزم را تنبیه کنم، او فرار کرد و ندانستم در کدام اطاق رفته است ۳.

سدیر گوید: هنگامی که حضرت برخاستند که به منزلشان (اندرونی) بروند من و ابوبصیر و میسر، همراه آن حضرت رفتیم و عرض کردیم، فدایت شویم، ما سخنانی که درباره کنیز گفتید شنیدیم، و ما معتقدیم که شما علوم فراوانی دارید ولی ادّعی علم غیب درباره شما نمی‌کنیم.

حضرت فرمود: ای سدیر، مگر قرآن نخوانده‌ای؟ عرض کردم چرا. فرمود: این آیه را خوانده‌ای: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ»

گفتم:

۱. ک: غایة المرام (ط قدیم)، ص ۳۵۹ - ۳۶۱.

۲. سوره نمل، آیه ۴۰.

۳. از دنباله حدیث روشن می‌شود که این سخنان را بخاطر حضور نامحرمان، بیان کرده‌اند و باید دانست که منظور از علم غیبی که اختصاص به خدای متعال دارد علمی است که احتیاج به تعلیم نداشته باشد، چنانکه امیرمؤمنان (ع) در جواب کسی که سؤال

کرد: آیا شما علم غیب دارید؟ فرمود: «أَنتَ هُوَ تَعَلَّمْ مِنْ ذِي عِلْمٍ» و گرنه همه انبیاء و بسیاری از اولیاء خدا از علوم غیبی که به ایشان وحی یا الهام می شده مطلع بوده‌اند، و یکی از موارد تشکیک ناپذیر آن، این خبر غیبی است که به مادر حضرت موسی (ع) الهام شد: «إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَ جَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ» (سوره قصص، آیه ۷).

(صفحه ۳۲۴)

فدایت شوم، خوانده‌ام. فرمود: می دانی که این شخص چه اندازه از علم الکتاب داشت؟ عرض کردم: شما بفرمایید. فرمود: باندازه قطره‌ای از دریای پهناور! سپس فرمود: آیا این آیه را خوانده‌ای «قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ؟» گفتم: آری. فرمود: آن کسی که علم همه کتاب را دارد داناتر است یا کسی که بهره اندکی از علم الکتاب دارد؟ عرض کردم: آن کسی که علم همه کتاب را دارد. پس با اشاره به سینه مبارکش فرمود: به خدا قسم، علم همه کتاب نزد ماست، به خدا قسم علم همه کتاب نزد ماست ۱. اینک به ذکر نمونه‌های دیگری از روایات وارده در علوم اهل بیت (علیهم السلام) اشاره می کنیم.

حضرت رضا (ع) در ضمن حدیث مفصّلی درباره امامت فرمود: هنگامی که خدای متعال کسی را (به عنوان امام) برای مردم برمی گزیند به او سعه صدر، عطا می کند و چشمه‌های حکمت را در دلش قرار می دهد و علم را به وی الهام می کند تا برای جواب از هیچ سؤالی در نماند و در تشخیص حق، سرگردان نشود، پس او معصوم و مورد تأیید و توفیق و تسدید الهی بوده از خطاها و لغزشها در امان خواهد بود و خدای متعال، این خصلتها را به او می دهد تا حجت بر بندگان و شاهد بر آفریدگانش باشد و این، بخشش الهی است که به هر کس بخواهد می دهد.

آنگاه اضافه فرمود: آیا مردم می توانند چنین کسی را (بشناسند) و برگزینند؟! و آیا برگزیده ایشان دارای چنین صفاتی است؟!؟

و از حسن بن یحیای مدائنی نقل شده که از امام صادق (ع) پرسیدم: هنگامی که سؤالی

از امام می شود چگونه (و با چه علمی) جواب می دهد؟ فرمود: گاهی به او الهام می شود، و گاهی از فرشته می شنود و گاهی هر دو ۳.

و در روایت دیگری امام صادق (ع) فرمود: امامی که نداند چه مصیبتی به او می رسد و کار او به کجا می انجامد حجت خدا بر بندگانش نخواهد بود ۴.

و نیز چند روایت از آن حضرت نقل شده است که فرمود: هر گاه امام بخواهد چیزی را بداند

۱. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵۷ (ط دارالکتب الاسلامیه).

۲. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۹۸ - ۲۰۳.

۳. ک: بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۵۸.

۴. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵۸.

(صفحه ۳۲۵)

خدای متعال او را آگاه می سازد ۱.

و همچنین در روایات متعددی از آن حضرت آمده است که فرمود: روح، آفریده ایست اعظم از جبرئیل و میکائیل که با رسول خدا (ص) بود و بعد از وی با ائمه (ع) است و ایشان را تسدید می کند ۲.

پرسش

- ۱- عصمت امام را با چه آیاتی می توان اثبات کرد؟
- ۲- کدام روایت، دلالت بر عصمت امام دارد؟
- ۳- علم خاص امام از چه راههایی است؟
- ۴- در گذشته چه کسانی از این گونه علم، بهره ای داشته اند؟
- ۵- کدام آیه، دلالت بر علم امامت دارد؟ وجه دلالت آن را بیان کنید.

- ۶ اهمیت علم الکتاب را توضیح دهید.

- ۷ چند نمونه از روایات مربوط به علوم ائمه (ع) را ذکر کنید.

۱. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵۸.

۲. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۲۷۳.

۴۰ حضرت مهدی (عج)

مقدمه

(صفحه ۳۲۹)

در ضمن بحثهای گذشته، چند حدیث را که متضمن اسماء ائمه اثنا عشر بود آوردیم ولی روایات فراوان دیگری از طرق شیعه و سنی از پیغمبر اکرم (ص) نقل شده که در بعضی از آنها فقط به تعداد آن بزرگواران اشاره شد، در بعضی اضافه شده که همگی ایشان از قریش هستند، و در بعضی دیگر عدد ایشان را عدد نقباء بنی اسرائیل شمرده، و در بعضی دیگر آمده است که نه نفر ایشان از فرزندان امام حسین (ع) هستند و بالاخره در بعضی از روایات اهل سنت و روایات متواتر از طرق شیعه، اسماء یکایک ایشان بیان شده است ۱ و نیز روایات زیادی از طرق شیعه درباره امامت هر یک از ائمه اطهار (علیهم الصلوٰة و السلام) نقل شده که در این مختصر، مجال ذکر نمونه‌ای از آنها هم نیست ۲. از این روی، آخرین درس از این بخش را به بحث درباره امام دوازدهم حضرت صاحب الزمان (عجل الله فرجه الشریف) اختصاص می‌دهیم و برای رعایت اختصار، تنها به ذکر مهمترین نکات می‌پردازیم.

حکومت الهی جهانی

دانستیم که هدف الهی و اولی از بعثت انبیاء، کامل کردن شرایط برای رشد و تکامل آزادانه و آگاهانه انسانها بوده که به وسیله قرار دادن وحی الهی در دسترس مردم، تحقق یافته است.

۱. ک: منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر، ط ۳، ص ۱۰ - ۱۴۰.

۲. ک: بحار الانوار، غایه المرام، اثبات الهداء، و سایر مجامع حدیث.

(صفحه ۳۳۰)

همچنین اهداف دیگری نیز منظور بوده که از جمله می توان کمک به رشد عقلانی و تربیت روحی و معنوی افراد مستعد را بشمار آورد و در نهایت، انبیاء عظام (علیهم الصلوٰه و السلام) در صدد تشکیل جامعه ایده آل براساس خداپرستی و ارزشهای الهی، و گسترش عدل و داد در سراسر زمین بوده اند و هر کدام در حد امکان، قدمی در این راه برداشته اند و بعضی از ایشان توانسته اند در محدوده جغرافیایی و زمانی خاصی، حکومت الهی را برقرار سازند. ولی برای هیچکدام از ایشان شرایط تشکیل حکومت جهانی، فراهم نشده است.

البته فراهم نشدن چنین شرایطی به معنای نارسایی تعالیم و برنامه های انبیاء یا نقص مدیریت و رهبری ایشان نیست و نیز به معنای تحقق نیافتن هدف الهی از بعثت ایشان نمی باشد زیرا همچنانکه اشاره شد هدف الهی، فراهم شدن زمینه و شرایط برای سیر و حرکت اختیاری انسانهاست «لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» ۱ نه الزام و اجبار مردم بر پذیرفتن دین حق و پیروی از رهبران الهی و این هدف، تحقق یافته است. در عین حال، خدای متعال در کتابهای آسمانیش وعده تحقق حکومت الهی را در پهنه زمین داده است که می توان آن را نوعی پیشگویی نسبت به فراهم شدن زمینه پذیرش دین حق در سطح وسیعی از جامعه انسانی به حساب آورد که با استفاده از افراد و گروه های بسیار ممتاز و از مددهای غیبی الهی، موانع تشکیل حکومت جهانی از سر راه

برداشته شده عدل و داد بر توده‌های ستم‌دیده مردم که از بیداد ستمگران به ستوه آمده و از همه مکتب‌ها و رژیم‌ها ناامید شده‌اند گسترش خواهد یافت و می‌توان آن را تحقق هدف نهایی از بعثت پیامبر خاتم (ص) و دین جهانی و جاودانی او به حساب آورد. زیرا درباره وی فرموده است: «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» ۲.

و با توجه به اینکه امامت، متمم نبوت، و تحقق بخش حکمت خاتمیت است می‌توان نتیجه گرفت که این هدف به وسیله آخرین امام، تحقق خواهد یافت و این همان مطلبی است که در روایات متواتری که درباره حضرت مهدی ارواحنا فداه وارد شده مورد تأکید قرار گرفته

۱. ک: سوره نساء، آیه ۱۶۵.

۲. ک: سوره توبه: آیه ۳۳، سوره فتح: آیه ۲۸، سوره صف: آیه ۹، و ر. ک:

بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۵۰، ح ۲۲، و ص ۶۰، ح ۵۸ و ۸۹.
(صفحه ۳۳۱)

است.

در اینجا نخست به چند آیه از قرآن کریم که متضمن بشارت به تحقق چنین حکومتی است اشاره می‌کنیم و سپس به ذکر نمونه‌ای از روایات مربوط به این بحث می‌پردازیم.

وعدده الهی

خدای متعال در قرآن کریم می‌فرماید: در تورات و زبور نوشته ایم که صالحان، وارث زمین خواهند بود. «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» ۱ و در آیه دیگری نظیر این مضمون، از حضرت موسی (ع) نقل شده است. ۲ و بی شک این وعده، روزی تحقق خواهد یافت.

و در جای دیگر بعد از اشاره به داستان فرعون که مردم را به استضعاف کشانده بود

می فرماید: «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» ۳ این آیه هر چند در مورد بنی اسرائیل و به قدرت رسیدن آنان بعد از رهایی از چنگال فرعونیان است ولی تعبیر «وَنُرِيدُ...» اشاره به یک اراده مستمر الهی دارد و از این روی در بسیاری از روایات، بر ظهور حضرت مهدی عجل الله فرجه الشریف تطبیق شده است ۴.

همچنین در جای دیگر خطاب به مسلمانان می فرماید:

کسانی از شما که ایمان واقعی و اعمال شایسته داشته باشند به خلافت خواهند رسید و با امنیت کامل، به پرستش خدای متعال، خواهند پرداخت: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلِيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» ۵ و در روایات آمده است که مصداق کامل این وعده در زمان ظهور ولی عصر عجل الله فرجه الشریف تحقق خواهد یافت ۶.

۱. ک: سوره انبیاء، آیه ۱۰۵.

۲. ک: سوره اعراف، آیه ۱۲۸.

۳. ک: سوره قصص، آیه ۵.

۴. ک: بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۵۴، ج ۳۵، ص ۶۳، ۶۴.

۵. ک: سوره نور، آیه ۵۵.

۶. ک: بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۵۸، ح ۵۰، ص ۵۴، ح ۳۴، ۶۴.

(صفحه ۳۳۲)

نیز روایات دیگری در تطبیق چندین آیه ۱ بر آن حضرت وارد شده که برای رعایت اختصار، از ذکر آنها صرف نظر می کنیم ۲.

نمونه‌ای از روایات

روایاتی که شیعه و سنی از پیامبر اکرم (ص) درباره حضرت مهدی عجل الله فرجه الشریف نقل کرده‌اند فوق حدّ تواتر است، و تنها روایاتی که اهل سنت نقل کرده‌اند به تصدیق عده‌ای از علماء خودشان به حدّ تواتر می‌رسد! ۳ و گروهی از علماء ایشان اعتقاد به آن حضرت را مورد اتفاق همه فرقه‌های اسلامی دانسته‌اند ۴ و عده‌ای از علماء اهل سنت، کتابهایی درباره آن حضرت و علائم ظهورشان نوشته‌اند ۵. اینکه نمونه‌ای از روایات اهل سنت:

از جمله چندین روایت از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده‌اند که فرمود: اگر یک روز از عمر جهان، بیشتر نمانده باشد خدای متعال آن روز را چنان طولانی خواهد کرد تا مردی از اهل بیت من و همنام من به حکومت برسد (و زمین را پر از عدل و داد کند آن چنانکه پر از ظلم و جور شده است) ۶.

و از ام سلمه روایت کرده‌اند که رسول خدا (ص) فرمود: مهدی از عترت من و از فرزندان فاطمه است ۷.

و از ابن عباس نقل کرده‌اند که رسول خدا (ص) فرمود: همانا علی امام امت، بعد از من

۱. ک: مانند این آیات «وَيَكُونُ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ»، «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ»، «بَقِيَّةُ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ.»

۲. ک: بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۴۴ - ۶۴.

۳. ک: صواعق ابن حجر: ص ۹۹، نورالابصار شبلنجی: ص ۱۵۵، اسعاف الراغبین:

ص ۱۴۰، الفتوحات الاسلامیة: ج ۲، ص ۲۱۱.

۴. ک: شرح ابن ابی الحدید بر نهج البلاغه: ج ۲، ص ۵۳۵، سبائک الذهب سویدی:

ص ۷۸، غایة المأمول: ج ۵، ص ۳۶۲.

۵. مانند کتاب «البيان في اخبار صاحب الزمان» تألیف حافظ محمد بن یوسف گنجی

شافعی که در قرن هفتم می‌زیسته، و کتاب «البرهان في علامات مهدی آخر الزمان»

تألیف متقی هندی که در قرن دهم می‌زیسته است.

۶. ک: صحیح ترمذی: ج ۲، ص ۴۶، صحیح ابو داود: ج ۲، ص ۲۰۷، مسند ابن

حنبل: ج ۱، ص ۳۷۸، ینابیع الموده: ص ۱۸۶، ۲۵۸، ۴۴۰، ۴۸۸، ۴۹۰.

۷. ک: اسعاف الراغبین: ص ۱۳۴، نقل از صحیح مسلم و ابو داود و نسایی و ابن

ماجه و بیهقی.

(صفحه ۳۳۳)

است و از فرزندان او قائم منتظر می‌باشد و هنگامی که ظهور کند زمین را پر از عدل و

داد می‌سازد چنانکه پر از ظلم و جور شده است ۱.

غیبت و راز آن

از ویژگیهای امام دوازدهم عجل الله فرجه الشریف که در روایات وارده از اهل بیت

(علیهم السلام)، مورد تأکید واقع شده غیبت آن حضرت است و از جمله، عبدالعظیم

حسینی از امام محمد تقی از پدرش امیرمؤمنان (علیهم السلام) نقل کرده است که

فرمود: قائم ما غیبتی درازمدت دارد، و گویا شیعیان را می‌بینیم که در زمان غیبت او

همانند حیوان گرسنه‌ای که دنبال چراگاه می‌گردد در جستجوی اویند ولی او را

نمی‌یابند. آگاه باشید که هر کس از ایشان که بر دینش ثابت بماند و در اثر طول غیبت

امامش دچار قساوت قلب نگردد در روز قیامت با من در درجه من خواهد بود. سپس

فرمود: هنگامی که قائم ما قیام می‌کند بیعتی از هیچکس بر گردن او نخواهد بود (و

هیچ حاکم ستمگری تسلطی بر او نخواهد داشت) و بدین منظور، مخفیانه متولد می‌شود

و از چشم مردم، غایب می‌گردد ۲.

و از امام سجاد از پدرش از امیرمؤمنان (علیهم السلام) روایت شده که فرمود: قائم ما دو

غیبت دارد که یکی طولانی تر از دیگری است، و تنها کسانی که یقین قوی و معرفت

صحیح داشته باشند بر امامت او ثابت می‌مانند ۳.

برای روشن شدن راز غیبت، باید نظری به سرگذشت ائمه اطهار (علیهم السلام) بیفکنیم.

چنانکه می‌دانیم بعد از رسول خدا (ص) اکثریت مردم با ابوبکر و بعد با عمر و سپس با عثمان بیعت کردند، و در اواخر حکومت وی که نابسامانیهای فراوانی در اثر تبعیضات ناروا پدید آمد دست به شورش زده او را به قتل رسانیدند و با امیرمؤمنان علی (ع) بیعت کردند.

آن حضرت که خلیفه منصوب از طرف خدا و رسول (ص) بود در طول حکومت خلفاء سه گانه برای رعایت مصالح جامعه نو بنیاد اسلامی دم فرو بست و جز از سر اتمام حجت،

۱. ک: ینابیع الموده، ص ۴۹۴.

۲. ک: منتخب الاثر، ص ۲۵۵.

۳. ک: منتخب الاثر، ص ۲۵۱.

(صفحه ۳۳۴)

سخنی نگفت و در عین حال، از هیچ اقدامی به نفع اسلام و مسلمین دریغ نورزید. اما دوران حکومت چند ساله خودش به جنگ با اصحاب جمل و معاویه و خوارج، سپری شد و سرانجام به دست یکی از خوارج به شهادت رسید.

امام حسن مجتبی (ع) نیز به دستور معاویه مسموم شد و پس از مرگ معاویه فرزندش یزید که اعتنایی به ظواهر اسلام هم نداشت بر اریکه سلطنت اموی تکیه زد و با این روند نزولی می‌رفت که نام و نشانی از اسلام باقی نماند. از این روی، امام حسین (ع) چاره‌ای جز قیام ندید و با شهادت مظلومانه اش مسلمانان را تا اندازه‌ای هوشیار و بیدار کرد و اسلام را از نابودی، نجات داد. ولی شرایط اجتماعی برای تشکیل حکومت عدل اسلامی فراهم نگردید و از این جهت سایر ائمه اطهار (ع) به تحکیم مبانی عقیدتی و

نشر معارف و احکام اسلام و تربیت و تهذیب نفوس مستعد پرداختند و در حدودی که شرایط، اجازه می داد مخفیانه مردم را به مبارزه با ظالمان و جباران، دعوت می کردند و ایشان را به تحقق حکومت الهی جهانی، امیدوار می ساختند و بالاخره یکی پس از دیگری به شهادت رسیدند.

بهر حال، ائمه اطهار (علیهم السلام) در مدت دو قرن و نیم توانستند با تحمل مشکلات و فشارهای فوق العاده حقایق اسلام را برای مردم بیان کنند: بخشی را به صورت عمومی، و بخشی را به صورت خصوصی برای شیعیان و اصحاب خاص خودشان و بدین ترتیب، معارف اسلامی در ابعاد گوناگونش در جامعه، انتشار یافت و بقاء شریعت محمدی، تضمین شد و ضمناً در گوشه و کنار کشورهای اسلامی گروه‌هایی برای مبارزه با حاکمان ستمگر تشکیل گردید و دست کم توانستند تا حدودی جلو ستمها و خودسریهای جباران را بگیرند.

ولی آنچه وحشت و اضطراب حاکمان خودکامه را برمی انگیخت وعده ظهور حضرت مهدی (عج) بود که هستی آنان را تهدید می کرد. از این روی معاصرین امام حسن عسگری (ع) به شدت ایشان را تحت نظر قرار دادند که اگر فرزندی برای آن حضرت متولد شود او را به قتل برسانند و خود آن بزرگوار را در عنفوان جوانی به شهادت رسانند. ولی اراده خدای متعال بر این، قرار گرفته بود که حضرت مهدی (عج) متولد و برای نجات جامعه بشری، ذخیره شوند و به همین جهت بود که در زمان حیات پدرشان تا سن پنج سالگی جز افراد معدودی از خواص شیعه، کسی آن حضرت را زیارت نمی کرد و بعد از وفات پدر بزرگوارشان تماس امام با (صفحه ۳۳۵)

مردم به وسیله چهار نفر ۱ که یکی پس از دیگری به سمت نیابت خاص، مفتخر می شدند برقرار می گردید و از آن پس، برای مدت نامعلومی «غیبت کبری» واقع شد تا روزی که جامعه بشری، آماده پذیرش حکومت الهی جهانی شود و به امر خدای

متعال ظهور فرماید.

بنابراین، راز اصلی غیبت آن حضرت این است که از شرّ جباران و ستمگران محفوظ بماند و در بعضی از روایات به حکمت‌های دیگری نیز اشاره شده که از جمله آنها آزمایش مردم است که بعد از اتمام حجّت، چه اندازه پایدار و استوار می‌مانند. البته در زمان غیبت هم مردم بکلی از فیوضات آن حضرت بی بهره نیستند و به تعبیری که در روایات آمده همانند خورشیدی که پشت ابر باشد ۲. کمابیش از نور او استفاده می‌کنند چنانکه افراد بی شماری هر چند به صورت ناشناس به زیارت ایشان مشرف شده و برای رفع گرفتاریهای مادی و معنوی، از آن بزرگوار، بهره مند شده‌اند و اساساً حیات آن حضرت، عامل مهمی برای دلگرمی و امیدواری مردم است تا خود را اصلاح و آماده ظهور کنند.

پرسی

- ۱ هدف نهایی از بعثت پیامبر اسلام (ص) چیست؟
 - ۲ چگونه این هدف، تحقق پذیر است؟
 - ۳ کدام آیات، بشارت برپایی حکومت الهی جهانی را می‌دهد؟
 - ۴ نمونه‌ای از روایات اهل سنت درباره حضرت مهدی (عج) را ذکر کنید.
 - ۵ نمونه‌ای از روایات اهل بیت (ع) درباره غیبت آن حضرت را بیان کنید.
 - ۶ غیبت صغری و کبری و فرق میان آنها را شرح دهید.
 - ۷ راز غیبت امام زمان (عج) را توضیح دهید.
 - ۸ در زمان غیبت، مردم چه بهره‌هایی می‌توانند از آن حضرت ببرند؟
- *****
۱. عثمان بن سعید، محمد بن عثمان بن سعید، حسین بن روح و علی بن محمد سمري.
 ۲. ک: بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۹۲.

۱۴۱ اهمیت فرجام شناسی

مقدمه

(صفحه ۳۳۹)

در آغاز این کتاب، اهمیت تحقیق درباره دین و مبانی عقیدتی آن (توحید، نبوت، معاد) را بیان کردیم و توضیح دادیم که انسانی بودن زندگی، در گرو حلّ صحیح این مسائل است و در بخش اول، مسائل خداشناسی؛ و در بخش دوم، مسائل راه و راهنما شناسی (نبوت و امامت) را مورد بحث قرار دادیم و اینک به طرح مهمترین مباحث معاد، تحت عنوان «فرجام شناسی» می پردازیم.

نخست، ویژگی این اصل اعتقادی و تأثیر خاص آن را در رفتارهای فردی و اجتماعی انسان، بیان می کنیم. سپس توضیح می دهیم که داشتن تصوّر صحیحی از معاد، منوط به پذیرفتن روح نامحسوس و جاودانی است، و همان گونه که «هستی شناسی» بدون اعتقاد به خدای یگانه، ناقص است؛ «انسان شناسی» هم بدون اعتقاد به روح جاودانی ناتمام است. آنگاه مسائل اساسی معاد را به شیوه ای متناسب با نگارش این کتاب، مورد بررسی قرار خواهیم داد.

اهمیت اعتقاد به معاد

انگیزه فعالیت های زندگی، تأمین نیازها و خواسته ها، و نیل به ارزشها و آرمانها، و در نهایت رسیدن به سعادت و کمال نهایی است و چندی و چونی کارها و کیفیت جهت دادن به آنها بستگی به تشخیص اهدافی دارد که تلاش های زندگی برای رسیدن به آنها انجام می گیرد. بنابراین، شناخت هدف نهایی زندگی برای رسیدن، نقش اساسی را در جهت دادن به فعالیتها و

انتخاب و گزینش کارها ایفاء می‌کند و در واقع، عامل اصلی در تعیین خطّ مشی زندگی را نوع نگرش و بینش و شناخت انسان، نسبت به حقیقت خود و کمال و سعادتش تشکیل می‌دهد و کسی که حقیقت خود را تنها مجموعه‌ای از عناصر مادی و فعل و انفعالات پیچیده آنها می‌پندارد و حیات خود را منحصر به چند روزه زندگی دنیا می‌انگارد و لذت و سعادت و کمالی را ورای بهره‌های مربوط به همین زندگی نمی‌شناسد، رفتارهای خود را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که تنها نیازهای دنیوی و خواسته‌های این جهانیش را تأمین کند، اما کسی که حقیقت خود را فراتر از پدیده‌های مادی می‌داند و مرگ را پایان زندگی ندانسته، آن را نقطه انتقال از جهان گذرا به جهان جاودانی می‌شناسد و رفتارهای شایسته خود را وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت و کمال ابدی می‌شمارد، برنامه زندگی را به گونه‌ای طرح و اجراء می‌کند که هر چه بیشتر و بهتر برای زندگی ابدیش سودمند باشد و از سوی دیگر، سختیها و ناکامیهای زندگی دنیا، او را دل سرد و ناامید نمی‌کند و از تلاش در راه انجام وظایف و کسب سعادت و کمال ابدی، باز نمی‌دارد.

تأثیر این دو نوع انسان شناسی، منحصر به زندگی فردی نیست بلکه در زندگی اجتماعی و رفتارهای متقابل افراد نسبت به یکدیگر نیز تأثیر بسزایی دارد و اعتقاد به حیات اخروی و پاداش و کیفر ابدی، نقش مهمی را در رعایت حقوق دیگران و احساس و ایثار نسبت به نیازمندان، بازی می‌کند و در جامعه‌ای که چنین اعتقادی زنده باشد برای اجرای قوانین و مقررات عادلانه و جلوگیری از ظلم و تجاوز به دیگران، کمتر نیاز به اعمال زور و فشار خواهد بود و طبعاً در صورتی که این اعتقاد، جهانی و همگانی شود، مشکلات بین المللی هم به صورت چشمگیری کاهش خواهد یافت. با توجه به این نکات اهمیت مسأله معاد و ارزش پژوهش و تحقیق درباره آن، روشن می‌شود، و حتی اعتقاد به توحید، به تنهایی (و بدون اعتقاد به معاد) نمی‌تواند تأثیر کامل

و گسترده‌ای در بخشیدن جهت مطلوب به زندگی داشته باشد و از اینجا راز اهتمام ادیان آسمانی و بخصوص دین مقدس اسلام به این اصل اعتقادی، و تلاش فراوان انبیاء الهی برای راسخ کردن این عقیده در دل‌های مردم، آشکار می‌گردد. اعتقاد به زندگی اخروی در صورتی می‌تواند نقش خود را در جهت دادن به رفتارهای (صفحه ۳۴۱)

فردی و اجتماعی، ایفاء کند که نوعی رابطه علیت بین فعالیت‌های این جهانی و سعادت و شقاوت آن جهانی، پذیرفته شود و دست‌کم، نعمتها و عذابهای اخروی به عنوان پاداش و کیفر برای رفتارهای شایسته و ناشایسته این جهان، شناخته گردد و گرنه، در صورتی که چنین پنداشته شود که سعادت اخروی را می‌توان در همان جهان، کسب کرد همچنان که بهره‌های دنیوی را می‌توان در همان جهان به دست آورد اعتقاد به زندگی اخروی، نقش تعیین کننده خود را در رفتارهای این جهانی، از دست خواهد داد. زیرا طبق این پندار می‌توان گفت که: در این دنیا برای تحصیل سعادت دنیوی، کوشش کرده، و برای رسیدن به سعادت اخروی باید پس از مرگ و در همان عالم آخرت به تلاش پرداخت!

بنابراین، لازم است علاوه بر اثبات معاد و زندگی اخروی، رابطه بین دو زندگی (دنیا و آخرت) و تأثیر رفتارهای اختیاری در سعادت یا شقاوت ابدی نیز اثبات گردد.

اهتمام قرآن به مسأله معاد

بیش از ثلث آیات قرآن، ارتباط با زندگی ابدی دارد: در یک دسته از آیات، بر لزوم ایمان به آخرت تأکید شده ۱؛ در دسته دیگر، پی آمدهای انکار آن، گوشزد شده ۲؛ و در دسته سوم، نعمتهای ۳ ابدی، و در دسته چهارمی عذابهای عذابهای جاودانی، بیان شده است ۴. همچنین در آیات فراوانی رابطه بین اعمال نیک و بد با نتایج اخروی آنها ذکر گردیده؛ و نیز با شیوه‌های گوناگونی امکان و ضرورت رستاخیز مورد تأکید و

تیین قرار گرفته و به شبهات منکران، پاسخ داده شده؛ چنانکه منشأ تبہکاریها و کجرویها فراموش کردن یا انکار قیامت و روز حساب، معرفی شده است ۵. از دقت در آیات قرآنی به دست می‌آید که بخش عمده‌ای از سخنان پیامبران و بحثها و جدالهای ایشان با مردم، اختصاص به موضوع معاد داشته است و حتی می‌توان گفت که

۱. سوره بقره: آیه ۴، سوره نمل: آیه ۳ و ...

۲. سوره اسراء: آیه ۱۰، سوره فرقان: آیه ۱۱، سوره صبا: آیه ۸، سوره مؤمنون: آیه ۷۴ و

...

۳. سوره الرحمن: آیه ۴۶ تا آخر، سوره الواقعة: آیه ۱۵ - ۳۸، سوره الدهر: آیه ۱۱ -

۲۱ و ...

۴. سوره الحاقه: آیه ۲۰ - ۲۷، سوره الملک: آیه ۶ - ۱۱، سوره الواقعة: آیه ۴۲، ۵۶ و

...

۵. سوره ص: آیه ۲۶، سوره سجده: آیه ۱۴۰.

(صفحه ۳۴۲)

تلاش آنها برای اثبات این اصل، بیش از تلاشی بوده که برای اثبات توحید کرده‌اند زیرا اکثر مردم، سرسختی بیشتری برای پذیرفتن این اصل، نشان می‌داده‌اند. علت این سرسختی را می‌توان در دو عامل، خلاصه کرد: یکی عامل مشترک در انکار هر امر غیبی و نامحسوس، و دیگری عامل مختص به موضوع معاد یعنی میل به بی بندوباری و عدم مسئولیت. زیرا همان گونه که اشاره شد اعتقاد به قیامت و حساب، پشتوانه نیرومندی برای احساس مسئولیت و پذیرفتن محدودیتهای رفتاری و خودداری از ظلم و تجاوز و فساد و گناه است و با انکار آن، راه برای هوسرانیها و شهوت پرستیها و خودکامگیها باز می‌شود:

قرآن کریم با اشاره به این عامل می‌فرماید:

«أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ. بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نَسُوِّي بَنَانَهُ. بَلْ يَرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ» ۱.

آیا انسان چنین می‌پندارد که استخوانهایش را (پس از متلاشی شدن) جمع نخواهیم کرد؟ چرا (این کار را خواهیم کرد در حالی که) تواناییم که سر انگشتانشان را (مانند اول) هموار سازیم. بلکه انسان می‌خواهد جلوی خویش را باز کند (و بی بندوبار باشد). همین روحیه اباء و امتناع از پذیرفتن معاد به معنای حقیقی را می‌توان در کسانی یافت که در گفتارها و نوشتارهایش می‌کوشند که «رستاخیز» و «روز واپسین» و دیگر تعبیرات قرآنی درباره معاد را بر پدیده‌های این جهانی و رستاخیز ملتها و تشکیل دادن جامعه بی طبقه و ساختن بهشت زمینی، تطبیق کنند یا عالم آخرت و مفاهیم مربوط به آن را مفاهیمی ارزشی و اعتباری و اسطوره‌ای ۲ قلمداد نمایند!

قرآن کریم چنین کسانی را «شیاطین انس» و «دشمنان انبیاء» دانسته است که با سخنان آراسته و فریبنده شان به راهزنی دلها می‌پردازند و مردم را از ایمان و اعتقاد صحیح و پایبندی به احکام الهی، باز می‌دارند:

«وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَ مَا يَفْتُرُونَ وَ لَتَصْنَعِيَ إِلَيْهِ أَفئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

۱. سوره القیامه، آیه ۳ - ۵.

۲. سوره نمل: آیه ۶۸، سوره احقاف، آیه ۱۷.

(صفحه ۳۴۳)

بِالْآخِرَةِ وَ لِيَرْضَوْهُ وَ لِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ» ۱

و بدین سان برای هر پیامبری دشمنی از شیاطین انس و جن قرار دادیم که برای فریفتن مردم پیرایه‌های سخن را به یکدیگر الهام می‌کنند و اگر خدا می‌خواست (جبراً جلوی

آنها را می‌گرفت و) چنین کارهایی انجام نمی‌دادند (ولی خواست خدا این است که مردم در گزینش راه خوب و بد، آزاد باشند) پس آنان را با دروغهایشان واگذار و تا دل‌های کسانی که ایمان به آخرت ندارند به سخنان آراسته آنان فرا داده شود و آنها را بپسندند و آنچه را بخواهند مرتکب شوند.

نتیجه

برای اینکه شخص بتواند راهی را در زندگی برگزیند که به سعادت حقیقی و کمال نهائیش بینجامد باید بیندیشد که: آیا حیات انسانی با مرگ، پایان می‌یابد یا پس از آن، حیات دیگری خواهد داشت و آیا انتقال از این جهان به جهان دیگر، همانند مسافرت از شهری به شهر دیگر است که می‌توان لوازم و وسایل زیستن را در همان جا فراهم کرد یا اینکه حیات این جهان، مقدمه و زمینه ساز خوشیها و ناخوشیهای آن جهان است و کار را باید در این جا انجام داد و نتیجه نهائیش را در آنجا یافت و تا این مسائل، حل نشود نوبت به شناختن راه و گزینش خطّ مشی و برنامه زندگی نمی‌رسد زیرا تا مقصد سیر و سفر، معلوم نشود نمی‌توان راه و وصول به آن را تشخیص داد. در پایان، یادآور می‌شویم که احتمال وجود چنین حیاتی هر قدر ضعیف، فرض شود کافی است که انسان هوشیار و خردمند را وادار به تحقیق و پژوهش درباره آن کند زیرا «مقدار محتمل» بی‌نهایت است.

۱.سوره انعام، آیه ۱۱۲، ۱۱۳.

(صفحه ۳۴۴)

پرسش

- ۱- تفاوت اعتقاد به معاد و عدم آن در جهت دادن به فعالیتهای زندگی را شرح دهید.
- ۲- اعتقاد به زندگی اخروی در چه صورتی می‌تواند نقش عظیم خود را در جهت

- مطلوب بخشیدن به زندگی، ایفاء کند؟
- ۳ اهتمام قرآن به موضوع معاد را شرح دهید.
- ۴ علت سرسختی مردم در برابر پذیرفتن معاد را توضیح دهید.
- ۵ نمونه تلاش بیماردلان برای تحریف اعتقاد به معاد را ذکر، و موضوع قرآن در برابر امثال این تحریفات را بیان کنید.
- ۶ ضرورت تحقیق درباره معاد و برتری آن بر تحقیق در مسائل دنیوی را شرح دهید.

۴۲ وابستگی مسأله معاد به مسأله روح

ملاک وحدت در موجود زنده

(صفحه ۳۴۷)

بدن انسان مانند همه حیوانات، مجموعه‌ای از یاخته‌ها (سلولها) است که هر یک از آنها همواره در حال سوخت و ساز و تحوّل و تبدل می‌باشد و شماره آنها از آغاز تولّد تا پایان زندگی، عوض نشود یا تعداد یاخته هایش همواره ثابت بماند. با توجه به این تغییرات و تحولاتی که در بدن حیوانات و بخصوص انسان، رخ می‌دهد این سؤال، مطرح می‌شود که به چه ملاکی باید این مجموعه متغیر را، موجود واحدی به حساب آورد؛ با اینکه ممکن است اجزاء آن در طول زندگی، چندین بار عوض شود

؟۱

پاسخ ساده‌ای که به این سؤال، داده می‌شود این است که ملاک وحدت در هر موجود زنده‌ای پیوستگی اجزای همزمان و ناهمزمان آن است و هر چند سلولهایی تدریجاً می‌میرند و سلولهای تازه‌ای جای آنها را می‌گیرند اما به لحاظ پیوستگی این جریان می‌توان این مجموعه باز و در حال نوسان را موجود واحدی شمرد.

ولی این، جواب قانع کننده‌ای نیست، زیرا اگر ساختمانی را فرض کنیم که از تعدادی آجر، تشکیل شده و آجرهای آن را تدریجاً عوض می‌کنند، به طوری که بعد از مدتی

هیچ یک از

۱. قبل از طرح این سؤال می‌توان سؤال دیگری را مطرح کرد که اساساً ملاک وحدت در مجموعه‌های ثابت و بسته چیست و ترکیبات شیمیایی و ارگانیک را به چه ملاکی می‌توان موجود واحدی شمرد؟ ولی برای جلوگیری از گسترش بحث، از مطرح کردن آن در اینجا خودداری کردیم. رجوع کنید به: آموزش فلسفه، جلد اول، درس ۲۹. (صفحه ۳۴۸)

آجرهای قبلی، باقی نمی‌ماند؛ نمی‌توان مجموعه آجرهای جدید را همان ساختمان قبلی دانست هر چند از روی مسامحه و به لحاظ شکل ظاهری، چنین تعبیراتی بکار می‌رود مخصوصاً از طرف کسانی که اطلاعی از تعویض اجزای مجموعه ندارند. ممکن است پاسخ گذشته را به این صورت، تکمیل کرد که این تحولات تدریجی در صورتی به وحدت مجموعه، آسیبی نمی‌رساند که براساس یک عامل طبیعی و درونی، انجام بگیرد چنانکه در موجودات زنده، ملاحظه می‌شود. اما تبدیل آجرهای ساختمان به وسیله عامل بیرونی و قشری، حاصل می‌شود و از این رو نمی‌توان وحدت و این همانی حقیقی را در طول جریان تعویض اجزاء، به آنها نسبت داد. این پاسخ، مبتنی بر پذیرفتن عامل طبیعی واحدی است که در جریان تحولات، همواره باقی می‌ماند و نظم و هماهنگی اجزاء و اعضای ارگانیزم را حفظ می‌کند. پس سؤال درباره خود این عامل، مطرح می‌شود که حقیقت آن چیست و ملاک وحدت آن کدام است؟

طبق نظریه فلسفی معروف، ملاک وحدت در هر موجود طبیعی، امر بسیط (= غیر مرکب) و نامحسوسی به نام «طبیعت» یا «صورت» ۱ است که با تحولات ماده، عوض نمی‌شود و در موجودات زنده که افعال مختلف و گوناگونی از قبیل تغذیه و نمو و تولیدمثل، انجام می‌دهند این عامل به نام «نفس» نامیده می‌شود.

فلاسفه پیشین، نفس نباتی و حیوانی را «مادّی» و نفس انسانی را «مجرد» می دانسته اند ولی بسیاری از حکمای اسلامی و از جمله صدرالمتألهین شیرازی، نفس حیوانی را نیز دارای مرتبه‌ای از تجرّد دانسته و شعور و اراده را از لوازم و علائم موجود مجرد، قلمداد کرده اند. ولی ماتریالیستها که وجود را منحصر به ماده و خواص آن می دانند روح مجرد را انکار می کنند و مادّیین جدید (مانند پوزیتویست ها) اساساً منکر هر چیز نامحسوسی هستند و دست کم، امر غیر محسوس را نیز می پذیرند و طبعاً پاسخ صحیحی برای ملاک وحدت در موجودات زنده هم ندارند.

بنابر اینکه ملاک وحدت در نباتات، نفس نباتی آنها باشد زندگی نباتی در گروهی

وجود

۱. باید دانست که هر یک از این واژه ها، معانی اصطلاحی دیگری نیز دارند و منظور از آنها در اینجا همان صورت نوعیه است.

(صفحه ۳۴۹)

صورت و نفس نباتی خاصّ در موادّ مستعدّ می باشد و هنگامی که استعداد موادّ از بین برود صورت یا نفس نباتی هم نابود می شود و اگر فرض کنیم که همان موادّ مجدداً استعداد پذیرفتن صورت نباتی را پیدا کنند نفس نباتی جدیدی به آنها افزوده می شود ولی دو گیاه کهنه و نو با وجود مشابهت کامل نیز، وحدت حقیقی نخواهند داشت و با نظر دقیق نمی توان نبات جدید را همان نبات قبلی دانست.

اما در مورد حیوان و انسان، چون نفس آنها مجرد است می تواند بعد از متلاشی شدن بدن هم باقی باشد و هنگامی که مجدداً به بدن، تعلق بگیرد وحدت و «این همانی» شخص را حفظ کند چنان که قبل از مرگ هم همین وحدت روح، ملاک وحدت شخص می باشد و تبدل موادّ بدن، موجب تعدّد شخص نمی شود. ولی اگر کسی وجود حیوان و انسان را منحصر به همین بدن محسوس و خواصّ و اعراض آن بیندارد و روح

را هم یکی یا مجموعه‌ای از خواصّ بدن بشمارد و حتّی اگر آن را صورتی نامحسوس ولی مادّی بداند که با متلاشی شدن اندامهای بدن، نابود می‌شود چنین کسی نمی‌تواند تصوّر صحیحی از معاد داشته باشد زیرا به فرض اینکه بدن، استعداد جدیدی برای حیات، پیدا کند خواص و اعراض نوینی در آنها پدید می‌آید و دیگر ملاک حقیقی برای وحدت و «این همانی» آنها وجود نخواهد داشت زیرا فرض این است که خواصّ قبلی به کلی نابود شده و خواصّ جدیدی پدید آمده است.

حاصل آنکه: در صورتی می‌توان حیات پس از مرگ را به صورت صحیحی تصوّر کرد که روح را غیر از بدن و خواصّ و اعراض آن بدانیم و حتّی آن را صورت مادّی که در بدن، حلول کرده باشد و با متلاشی شدن آن، نابود شود، ندانیم. پس اولاً باید وجود روح را پذیرفت، و ثانیاً باید آن را امری جوهری دانست نه از قبیل اعراض بدن، و ثالثاً باید آن را قابل استقلال و قابل بقای بعد از متلاشی شدن بدن دانست نه مانند صورتهای حلول کننده (و به اصطلاح، منطبق در مادّه) که با تلاش بدن، نابود می‌شوند.

موقعیت روح در وجود انسان

نکته دیگری را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم این است که ترکیب انسان از روح و بدن، مانند ترکیب آب از اکسیژن و هیدروژن نیست که با جدا شدن آنها از یکدیگر، موجود مرکب به

(صفحه ۳۵۰)

عنوان یک «کل» نابود شود بلکه روح، عنصر اصلی انسان است و تا آن، باقی باشد انسانیت انسان و شخصیت شخص، محفوظ خواهد بود و به همین جهت است که عوض شدن سلولهای بدن، آسیبی به وحدت شخص نمی‌رساند. زیرا ملاک وحدت حقیقی انسان، همان وحدت روح اوست.

قرآن کریم با اشاره به این حقیقت، در پاسخ منکرین معاد که می‌گفتند: «چگونه ممکن

است انسان بعد از متلاشی شدن اجزای بدنش حیات جدیدی بیابد؟» می فرماید:

«قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ» ۱.

بگو (شما نابود نمی شوید بلکه) فرشته مرگ شما را می گیرد.

پس قوام انسانیت و شخصیت هر کسی به همان چیزی است که ملک الموت آن را

قبض و توفی می کند نه برای اجزای بدنش که در زمین، پراکنده می شوند.

۱.سوره سجده، آیه ۱۱.

(صفحه ۳۵۱)

پرسش

- ۱ آیا پیوستگی اجزای متغیر یک مجموعه را می توان ملاک وحدت آن دانست؟
چرا؟

- ۲ چه ملاک دیگری را می توان برای وحدت ترکیبات ارگانیک، ارائه داد؟

- ۳ نظریه فلسفی معروف درباره وحدت موجودات مرکب و بخصوص موجودات
زنده کدام است؟

- ۴ فرق بین صورت طبیعی و نفس چیست؟

- ۵ نفس نباتی چه فرقی با نفس حیوانی و انسانی دارد و این فرق، چه تأثیری در مسأله
معاد می تواند داشته باشد؟

- ۶ تصوّر صحیح معاد، نیازمند به چه اصولی است؟

- ۷ ترکیب انسان از روح و بدن، چه تفاوتی با ترکیبات شیمیایی دارد؟

۴۳ تجرّد روح

مقدمه

(صفحه ۳۵۵)

دانستیم که مسأله معاد، مبتنی بر مسأله روح است، یعنی هنگامی می‌توان گفت: «کسی که بعد از مرگ، زنده می‌شود همان شخص سابق است» که روح او بعد از متلاشی شدن بدن، باقی بماند، و به دیگر سخن: هر انسانی غیر از بدن مادی، دارای یک جوهر غیرمادی و قابل استقلال از بدن می‌باشد. در غیر این صورت، فرض حیات مجدد برای همان شخص، فرض معقولی نخواهد بود.

پس، قبل از پرداختن به اثبات معاد و بیان معاد و بیان مسائل مربوط به آن، باید این مطلب به اثبات برسد. از این رو، این درس را اختصاص به همین موضوع می‌دهیم و برای اثبات آن از دو راه، استدلال می‌کنیم: یکی از راه عقل، و دیگری از راه وحی ۱. ****

۱. ممکن است توهم شود که استدلال از راه وحی برای اثبات مسائل روح و معاد، استدلال دوری است. زیرا در برهانی که برای ضرورت نبوت، اقامه گردید حیات اخروی که (مبتنی بر مسأله روح است) به عنوان «اصل موضوع» در نظر گرفته شد، پس اثبات خود این اصل از راه وحی و نبوت، مستلزم دور است. ولی باید توجه داشت که صحت استدلال به وحی، نیازمند به مسأله «ضرورت نبوت» نیست بلکه مبتنی بر «وقوع» آن است که از راه معجزه، ثابت می‌شود (دقت کنید) و چون قرآن کریم، خودبخود معجزه و دلیل حقانیت پیامبر اسلام (ص) است استدلال به آن، برای اثبات مسأله روح و معاد، صحیح است.

(صفحه ۳۵۶)

دلایل عقلی بر تجرد روح

از دیرباز، فلاسفه و اندیشمندان درباره روح (که در اصطلاح فلسفی «نفس» نامیده می‌شود) ۱ بحثهای فراوانی کرده‌اند و مخصوصاً حکمای اسلامی اهتمام فراوانی به این

موضوع، مبذول داشته‌اند و علاوه بر این که بخش مهمی از کتابهای فلسفی خودشان را به بحث پیرامون آن، اختصاص داده‌اند رساله‌ها و کتابهای مستقلی نیز در این زمینه نوشته‌اند و آرای کسانی که روح را عَرَضی از اعراض بدن یا صورتی مادی (منطبع در ماده بدن) می‌پنداشته‌اند را با دلایل زیادی رد کرده‌اند.

روشن است که بحث گسترده پیرامون چنین موضوعی متناسب با این کتاب نیست از این رو، به بحث کوتاهی بسنده می‌کنیم و می‌کوشیم در این باب بیان روشن و در عین حال متقنی را، ارائه دهیم. این بیان را که مشتمل بر چند برهان عقلی است با این مقدمه، آغاز می‌کنیم:

ما رنگ پوست و شکل بدن خودمان را با چشم می‌بینیم و زبری و نرمی اندامهای آن را با حس لامسه، تشخیص می‌دهیم و از اندرون بدنمان تنها به طور غیرمستقیم می‌توانیم اطلاع پیدا کنیم. اما ترس و مهر و خشم و اراده و اندیشه خودمان را بدون نیاز به اندامهای حسی، درک می‌کنیم و هم چنین از «من»ی که دارای این احساسات و عواطف حالات روانی است بدون بکارگیری اندامهای حسی، آگاه هستیم. پس انسان، به طور کلی، از دو نوع ادراک، برخوردار است: یک نوع، ادراکی که نیازمند به اندامهای حسی است، و نوع دیگری که نیازی به آنها ندارد.

نکته دیگر آنکه: با توجه به انواع خطاهایی که در ادراکات حسی، روی می‌دهد ممکن است احتمال خطا در نوع اول از ادراکات، راه بیابد به خلاف نوع دوم که به هیچ وجه جای خطا و اشتباه و شک و تردید ندارد. مثلاً ممکن است کسی شک کند که آیا رنگ پوستش در واقع، همان‌گونه است که حس می‌کند یا نه. ولی هیچ کس نمی‌تواند شک کند که آیا اندیشه‌ای دارد یا نه؛ آیا تصمیمی گرفته است یا نه؛ و آیا شکی دارد یا ندارد!

این، همان مطلبی است که در فلسفه با این تعبیر، بیان می‌شود: علم حضوری مستقیماً به

۱. باید دانست که اصطلاح فلسفی «نفس» غیر از اخلاقی آن است که در مقابل «عقل» و به عنوان ضد آن بکار می‌رود.

(صفحه ۳۵۷)

خود واقعیت، تعلق می‌گیرد و از این جهت، قابل خطا نیست ولی علم حصولی چون با وساطت صورت ادراکی، حاصل می‌شود ذاتاً قابل شک و تردید است ۱.

یعنی یقینی‌ترین علوم و آگاهی‌های انسان، علوم حضوری و دریافت‌های شهودی است که شامل علم به نفس و احساسات و عواطف و سایر حالات روانی می‌شود. بنابراین، وجود «من» درک‌کننده و اندیشنده و تصمیم‌گیرنده به هیچ وجه قابل شک و تردید نیست چنانکه وجود ترس و مهر و خشم و اندیشه و اراده هم تردیدناپذیر است.

اکنون سؤال این است که آیا این «من» همان بدن مادی و محسوس است و این حالات روانی هم از اعراض بدن می‌باشد یا وجود آنها غیر از وجود بدن است هر چند «من» رابطه نزدیک و تنگاتنگی با بدن دارد و بسیاری از کارهای خود را به وسیله بدن، انجام می‌دهد و هم در آن، اثر می‌گذارد و هم از آن، اثر می‌پذیرد؟

با توجه به مقدمه مزبور، پاسخ این سؤال، به آسانی به دست می‌آید، زیرا:

اولاً «من» را با علم حضوری می‌یابیم ولی بدن را باید به کمک اندامهای حسی بشناسیم، پس من (= نفس و روح) غیر از بدن است.

ثانیاً «من» موجودی است که در طول دهها سال، با وصف وحدت و شخصیت حقیقی، باقی می‌ماند و این وحدت و شخصیت را با علم حضوری خطاناپذیر می‌یابیم در صورتی که اجزای بدن، بارها عوض می‌شود و هیچ نوع ملاک حقیقی برای وحدت و «این همانی» اجزای سابق و لاحق، وجود ندارد.

ثالثاً «من» موجودی بسیط و تجزیه‌ناپذیر است و فی‌المثل نمی‌توان آن را به «نیمه تن» تقسیم کرد در صورتی که اندامهای بدن، متعدد و تجزیه‌پذیر است.

رابعاً هیچ یک از حالات روانی مانند احساس و اراده و ... خاصیت اصلی مادیات یعنی

امتداد و قسمت پذیری را ندارد و چنین امور غیرمادی را نمی‌توان از اعراض ماده
(بدن)

۱. رجوع کنید به: آموزش فلسفه، ج ۱، درس سیزدهم.

(صفحه ۳۵۸)

بشمار آورد. پس موضوع این اعراض، جوهری غیرمادی (مجرد) می‌باشد ۱.
از جمله دلایل اطمینان بخش و دلنشین بر وجود روح و استقلال و بقای آن بعد از
مرگ، رؤیاهای صادقانه‌ای است که اشخاصی بعد از مرگ، اطلاعات صحیحی را در
اختیار خواب بیننده، قرار داده‌اند و نیز از کرامات اولیای خدا و حتی از بعضی از
کارهای مرتاضان هم می‌توان برای اثبات روح و تجرد آن، استفاده کرد و بحث
پیرامون این مطالب در خور کتاب مستقلی است.

شواهد قرآنی

وجود روح انسانی از نظر قرآن کریم، جای تردید نیست روحی که از فرط شرافت، به
خدای متعال نسبت داده می‌شود ۲ چنانکه درباره کیفیت آفرینش انسان می‌فرماید:
«وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» ۳.

پس از پرداختن بدن، از روح منسوب به خودش در آن دمید.

(نه اینکه العیاذ باللّٰه چیزی از ذات خدا، جدا و به انسان، منتقل شود) و در مورد

آفرینش حضرت آدم (ع) می‌فرماید:

«وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» ۴.

همچنین از آیات دیگری استفاده می‌شود که روح، غیر از بدن و خواصّ و اعراض آن
است و قابلیت بقای بدون بدن را دارد. از جمله بعد از نقل سخن کافران که می‌گفتند:

«أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» ۵.

هنگامی که ما (مردیم و) در زمین گم شدیم (و اجزای بدن ما در خاک، پراکنده شد) آیا آفرینش جدیدی خواهیم داشت؟
چنین پاسخ می‌دهد: «قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ»
.۶

۱. ک: آموزش فلسفه، ج ۲، درس چهل و چهارم و چهل و پنجم.

۲. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۴.

۳. سوره سجده، آیه ۹.

۴. سوره حجر، آیه ۲۹.

۵. سوره سجده، آیه ۱۰.

۶. سوره سجده، آیه ۱۱.

(صفحه ۳۵۹)

بگو (شما گم نمی‌شوید بلکه) فرشته مرگ که بر شما گمارده شده شما را می‌گیرد و سپس بسوی پروردگارتان بازگردانده می‌شوید.

پس ملاک هویت انسان، همان روح او است که به وسیله فرشته مرگ، گرفته شود و محفوظ می‌ماند نه اجزای بدن که متلاشی می‌شود و در زمین، پراکنده می‌گردد.
و در جای دیگر می‌فرماید:

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» ۱.

خدای متعال جانها (یا اشخاص) را هنگام مرگشان می‌گیرد و نیز کسی را که در خواب نمرده است (یعنی کسی که به خواب رفته و مرگش فرا نرسیده است) پس آنکه مرگش فرا رسیده، نگه می‌دارد و آن دیگری را تا سرآمد معینی رها می‌کند.
و در بیان کیفیت مرگ ستمکاران می‌فرماید:

«إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ...» ۲.
هنگامی که ستمکاران در سكرات مرگند و فرشتگان دستهایشان را گشوده‌اند (و به آنان می‌گویند) جانهای خود را بیرون کنید (= تسلیم کنید).

از این آیات و آیات دیگری که برای رعایت اختصار، از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم استفاده می‌شود که نفسیت و شخصیت هر کسی به چیزی است که خدا و فرشته مرگ و فرشتگان گمارده بر قبض روح، آن را می‌گیرند و نابودی بدن، آسیبی به بقای روح و وحدت شخصی انسان نمی‌زند.

نتیجه آنکه: اولاً در انسان، چیزی به نام روح وجود دارد، ثانیاً روح انسانی، قابل بقاء و استقلال از بدن می‌باشد نه مانند اعراض و صور مادی که با تلاشی محلّ، نابود می‌شوند، و ثالثاً هویت هر فردی بستگی به روح او دارد، و به دیگر سخن: حقیقت هر انسان همان روح اوست و بدن، نقش ابزار را نسبت به روح، ایفاء می‌کند.

۱. سوره زمر، آیه ۴۲.

۲. سوره انعام، آیه ۹۳.

(صفحه ۳۶۰)

پرسش

- ۱- علم حضوری و حصولی را تعریف و فرقه‌های آنها را بیان کنید.
- ۲- دلایل عقلی بر تجرّد روح را شرح دهید.
- ۳- از چه راه‌های دیگری می‌توان برای اثبات تجرّد روح، استفاده کرد؟
- ۴- آیات مربوط به این بحث را ذکر کنید.
- ۵- چه نتایجی از این آیات به دست می‌آید.

۴۴ اثبات معاد

(صفحه ۳۶۳)

چنانکه در آغاز این کتاب، اشاره کردیم اعتقاد به معاد و زنده شدن هر فرد انسان در عالم آخرت، یکی از اصلی ترین اعتقادات در همه ادیان آسمانی است و انبیای الهی تأکید فراوانی بر این اصل داشته‌اند و برای تثبیت این عقیده در دل‌های مردم، رنج‌های بسیاری برده‌اند و در قرآن کریم، اعتقاد به معاد، عدل و همسنگ اعتقاد به خدای یگانه، دانسته شده و در بیست و چند آیه، کلمات «الله» و «الیوم الآخر» با هم بکار رفته است (علاوه بر مطالبی که در حول و حوش عالم آخرت در بیش از دو هزار آیه آمده است).

در آغاز این بخش، اهمیت تحقیق درباره فرجام شناسی را بیان کردیم و نیز توضیح دادیم که تصور صحیح معاد، مبتنی بر پذیرفتن روحی است که ملاک هویت هر انسانی باشد و بعد از مرگ، باقی بماند تا بتوان گفت: همان شخصی که از دنیا رفته است بار دیگر در عالم آخرت، زنده می‌شود. سپس به اثبات چنین روحی از راه عقل و وحی پرداختیم تا زمینه بحث‌های اصلی پیرامون زندگی ابدی انسان، فراهم شود. اینک نوبت آن رسیده است که به اثبات این اصل مهم اعتقادی پردازیم.

همان گونه که مسأله روح از دو راه (عقل و نقل) اثبات می‌شد این مسأله هم از دو راه، قابل اثبات است و ما در این درس، دو دلیل عقلی بر ضرورت معاد را بیان می‌کنیم و بعداً به ذکر بخشی از بیانات قرآنی در زمینه امکان و ضرورت معاد می‌پردازیم.

(صفحه ۳۶۴)

برهان حکمت

در بخش خداشناسی توضیح دادیم که آفرینش الهی بیهوده و بی هدف نیست بلکه محبت به خیر و کمال که عین ذات الهی است بالاصاله به خود ذات و بالتبع به آثار آن

که دارای مراتبی از خیر و کمال هستند تعلق گرفته، و از این رو، جهان را به گونه‌ای آفریده است که بیشترین خیر و کمال ممکن، بر آن مترتب شود و بدین ترتیب صفت حکمت را اثبات کردیم که مقتضای آن این است که مخلوقات را به غایت و کمال لایق به خودشان برساند. ولی از آنجا که جهان مادی، دار تراحمات است و خیرات و کمالات بیشتری بر آنها طوری تنظیم کند که مجموعاً خیرات و کمالات موجودات مادی با یکدیگر تعارض پیدا می‌کند مقتضای تدبیر حکیمانه الهی این است که به صورتی آنها را تنظیم کند که مجموعاً خیرات و کمالات بیشتری بر آنها مترتب شود، و به دیگر سخن: جهان، دارای نظام احسن باشد و به همین جهت است که انواع عناصر و کمیت و کیفیت و فعل و انفعالات و حرکات آنها طوری تنظیم شده که زمینه آفرینش گیاهان و جانوران، و در نهایت، زمینه آفرینش انسان که کاملترین موجودات این جهانی است فراهم شود و اگر جهان مادی طوری آفریده شده بود که پیدایش و رشد موجودات زنده را ناممکن می‌ساخت خلاف حکمت می‌بود.

اکنون می‌افزاییم: با توجه این که انسان، دارای روح قابل بقاء است و می‌تواند واجد کمالات ابدی و جاودانی گردد آن هم کمالاتی که از نظر مرتبه و ارزش وجودی، قابل مقایسه با کمالات مادی نیست، اگر حیات او منحصر به همین حیات دنیوی محدود باشد با حکمت الهی، سازگار نخواهد بود. مخصوصاً با توجه به اینکه حیات دنیوی، توأم با رنجها و سختیها و ناگواریهای فراوان است و غالباً تحصیل یک لذت بدون تحمل رنج و زحمت، فراهم نمی‌شود به طوری که حسابگران را به این نتیجه می‌رساند که تحمل این همه رنج و ناخوشی برای دستیابی به لذایذ محدود نمی‌ارزد و از همین محاسبات است که گرایش به پوچی و بیهودگی پدید می‌آید و حتی کسانی را با وجود علاقه شدید فطری به زندگی، به سوی خودکشی می‌کشاند.

راستی، اگر زندگی انسان جز این نمی‌بود که پیوسته زحمت بکشد و با مشکلات طبیعی و اجتماعی، دست و پنجه نرم کند تا لحظاتی را با شادی و لذت بگذراند و

آنگاه از فرط خستگی

(صفحه ۳۶۵)

به خواب رود تا هنگامی که بدنش آمادگی فعالیت جدید را پیدا کند و مجدداً «روز از نو روزی از نو» همی تلاش کند تا مثلاً لقمه نانی به دست آورد و لحظه‌ای از خوردن آن، لذت ببرد و دیگر هیچ! چنین تسلسل زیان بار و ملال آوری را عقل نمی‌پسندید و به گزینش آن، فتوی نمی‌داد. مثل چنین حیاتی در بهترین شکل آن این است که راننده‌ای تلاش کند اتومبیل خود را به پمپ بنزین برساند و ظرف بنزینش را پر کند آنگاه با مصرف کردن بنزین موجود، اتومبیل خود را به پمپ بنزین دیگری برساند و این سیر را همچنان ادامه دهد تا هنگامی که اتومبیلش فرسوده شود و از کار بیفتد یا در اثر برخورد با مانع دیگری متلاشی شود!

بدیهی است نتیجه منطقی چنین نگرشی به زندگی انسان، جز پوچ‌گرایی نخواهد بود. از سوی دیگر، یکی از غرایز اصیل انسان، حبّ به بقاء و جاودانگی است که دست آفرینش الهی در فطرت او به ودیعت نهاده است و حکم نیروی محرک فزاینده‌ای را دارد که او را بسوی ابدیت، سوق می‌دهد و همواره بر شتاب حرکتش می‌افزاید. اکنون اگر فرض شود که سرنوشت چنین متحرکی جز این نیست که در اوج شتاب حرکت، به صخره‌ای برخورد کند و متلاشی شود آیا ایجاد آن نیروی فزاینده با چنین غایت و سرنوشتی متناسب خواهد بود؟! پس وجود چنین میل فطری، هنگامی با حکمت الهی سازگار است که زندگی دیگری جز این زندگی محکوم به فنا و مرگ، در انتظار او باشد.

حاصل آنکه: با ضمیمه کردن این دو مقدمه یعنی حکمت الهی، و امکان زندگی ابدی برای انسان به این نتیجه می‌رسیم که می‌باید زندگی دیگری برای انسان، و رای این زندگی محدود دنیوی، وجود داشته باشد تا مخالف حکمت الهی نباشد. و می‌توان میل فطری به جاودانگی را مقدمه دیگری قرار داد و به ضمیمه حکمت الهی،

آن را برهان دیگری به حساب آورد.

ضمناً روشن شد که زندگی ابدی انسان باید دارای نظام دیگری باشد که مانند زندگی دنیا مستلزم رنجهای مضاعف نباشد و گرنه، ادامه همین زندگی دنیوی حتی اگر تا ابد هم ممکن می‌بود با حکمت الهی، سازگار نمی‌بود.
(صفحه ۳۶۶)

برهان عدالت

در این جهان، انسانها در انتخاب و انجام کارهای خوب و بد، آزادند: از یک سو، کسانی یافت می‌شوند که تمام عمر خود را صرف عبادت خدا و خدمت به بندگان او می‌کنند و از سوی دیگر، تبه‌کارانی دیده می‌شوند که برای رسیدن به هوسهای شیطانی خودشان، بدترین ستمها و زشت‌ترین گناهان را مرتکب می‌گردند و اساساً هدف از آفرینش انسان در این جهان و مجهز ساختن او به گرایشهای متضادّ و به نیروی اراده و انتخاب، و به انواع شناختهای عقلی و نقلی، و فراهم کردن زمینه برای رفتارهای گوناگون و قرار دادن وی بر سر دو راهیهای حقیقت و باطل و خیر و شرّ این است که در معرض آزمایشهای بی‌شمار، واقع شود و مسیر تکامل خود را با اراده و اختیار برگزیند تا به نتایج اعمال اختیاری و پاداش و کیفر آنها برسد و در حقیقت، سراسر زندگی دنیا برای انسان، آزمایش و ساختن و پرداختن هویت انسانی خویش است و حتی در آخرین لحظات زندگی هم معاف از آزمایش و تکلیف و انجام وظیفه نیست. اما می‌بینیم که در این جهان، نیکوکاران و تبه‌کاران، به پاداش و کیفری که در خور اعمالشان باشد نمی‌رسند و چه بسا تبه‌کارانی که از نعمتهای بیشتری برخوردار بوده و هستند و اساساً زندگی دنیا ظرفیت پاداش و کیفر بسیاری از کارها را ندارد. مثلاً کسی که هزاران شخص بی‌گناه را به قتل رسانیده است نمی‌توان او را جز یکبار، قصاص کرد و قطعاً سایر جنایاتش بی‌کیفر می‌ماند در صورتی که مقتضای عدل الهی این است

که هر کس کوچکترین کار خوب یا بدی انجام دهد به نتیجه آن برسد. پس همچنان که این جهان، سرای آزمایش و تکلیف است باید جهان دیگری باشد که سرای پاداش و کیفر و ظهور نتایج اعمال باشد و هر فردی به آنچه شایسته آن است نایل گردد تا عدالت الهی، تحقق عینی یابد!

ضمناً از همین بیان، روشن می‌شود که جهان آخرت، جای انتخاب راه و انجام تکالیف نیست و در آینده، بحث بیشتری در این باره خواهد آمد.

(صفحه ۳۶۷)

پرسی

- ۱- حکمت الهی و رابطه آن با نظام احسن را شرح دهید.
- ۲- برهان حکمت را با دو تقریر، بیان کنید.
- ۳- از این برهان، چه نکته دیگری غیر از اثبات اصل معاد، استفاده می‌شود؟
- ۴- هدف از آفرینش انسان در این جهان را توضیح دهید.
- ۵- برهان عدالت را مشروحاً بیان کنید.
- ۶- چه نکته خاصی از این برهان به دست می‌آید؟

۴۵ معاد در قرآن

مقدمه

(صفحه ۳۷۱)

آیات قرآن کریم، پیرامون اثبات معاد و احتجاج با منکرین آن را می‌توان به پنج دسته، تقسیم کرد:

- ۱- آیاتی که بر این نکته، تأکید می‌کند که برهانی بر نفی معاد، وجود ندارد. این آیات، به منزله خلع سلاح منکرین است.

- ۲ آیاتی که به پدیده‌های مشابه معاد، اشاره می‌کند تا جلوی استبعاد را بگیرد.
 - ۳ آیاتی که شبهات منکرین معاد را ردّ، و امکان وقوع آن را تثبیت می‌کند.
 - ۴ آیاتی که معاد را به عنوان وعده حتمی و تخلّف ناپذیر الهی، معرفی می‌کند و در واقع، وقوع معاد را از راه اخبار مُخبر صادق، اثبات می‌نماید.
 - ۵ آیاتی که اشاره به برهان عقلی بر ضرورت معاد دارد.
- در حقیقت، سه دسته اوّل، ناظر به امکان معاد، و دو دسته اخیر، ناظر به وقوع و ضرورت آن است.

انکار معاد، بی دلیل است

یکی از شیوه‌های احتجاج قرآن با صاحبان عقاید باطل این است که از آنان، مطالبه دلیل می‌کند تا روشن شود که عقاید ایشان پایه عقلی و منطقی ندارد، چنانکه در چندین آیه، آمده است: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ...» ۱.

۱. سوره بقره: آیه ۱۱۱، سوره انبیاء: آیه ۲۴، سوره نمل: آیه ۶۴.

(صفحه ۳۷۲)

بگو (ای پیامبر) دلیلتان را بیاورید.

و در موارد مشابهی با این لحن می‌فرماید که صاحبان این عقاید نادرست، «علم» و اعتقاد مطابق با واقع و مستند به برهان ندارند بلکه به «ظن» و گمان بی دلیل و مخالف با واقع، بسنده کرده‌اند ۱.

و در مورد منکرین معاد هم می‌فرماید:

«وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» ۲.

و (کافران) گفتند: جز این زندگی دنیا حیاتی نیست که می‌میریم و زندگی می‌کنیم و

جز روزگار، چیزی ما را نابود نمی‌کند (در صورتی که) به این مطلب، علمی ندارد و تنها گمانی می‌برند.

همچنین در آیات دیگری بر این نکته، تأکید شده که انکار معاد، تنها گمان بی دلیل و نادرستی است ۳. البته ممکن است گمانهای بی دلیل در صورتی که موافق هوای نفس باشد مورد قبول هوی پرستان، واقع شود ۴ و در اثر رفتارهای متناسب با آنها و ارتکاب گناهان تدریجاً به صورت اعتقاد جزمی، جلوه کند ۵ و حتی شخص بر چنین اعتقادی پافشاری نماید ۶.

قرآن کریم، سخنان منکرین معاد را نقل کرده است که غالباً چیزی بیش از استبعاد نیست و احياناً اشاره به شبهات ضعیفی دارد که منشأ استبعاد و شک در امکان معاد شده است ۷. از این رو، از یک سو، پدیده‌های مشابه معاد را یادآور می‌شود تا رفع استبعاد گردد ۸، و از سوی دیگر به پاسخ شبهات، اشاره می‌کند تا هیچ گونه شبه‌های باقی نماند و امکان وقوعی معاد، کاملاً تثبیت شود. ولی به این مقدار، اکتفاء نمی‌کند و علاوه بر حتمی بودن این وعده الهی و

۱. مؤمنون / ۱۱۷، نساء / ۱۵۷، انعام / ۱۰۰، ۱۱۹، ۱۴۸، کهف / ۵، حج / ۳، ۸، ۷۱،

عنکبوت / ۸، روم / ۲۹، لقمان / ۲۰، غافر / ۴۲، زخرف / ۲۰، نجم / ۲۸.

۲. سوره جاثیه، آیه ۲۴.

۳. قصص / ۳۹، کهف / ۳۶، ص / ۲۷، جاثیه / ۳۲، انشقاق / ۱۴.

۴. سوره القیامه، آیه ۵.

۵. روم / ۱۰، مطففین / ۱۰ - ۱۴.

۶. سوره نحل، آیه ۳۸.

۷. هود / ۷، اسراء / ۵۱، صافات / ۱۶، ۵۳، دخان / ۳۴ - ۳۶، احقاف / ۱۸، ق / ۳، واقعه

۴۷ - ۴۸، مطففین / ۱۲ - ۱۳، نازعات / ۱۰ - ۱۱.

۱۸. اموری که مثل یکدیگرند در همان جهان مماثلت، حکم واحدی خواهند داشت؛ خواه حکم به امکان باشد و یا حکم به عدم امکان «حکم الامثال فی ما یجوز و ما لا یجوز واحد.»

(صفحه ۳۷۳)

اتمام حجّت بر مردم به وسیله وحی، به برهان عقلی بر ضرورت معاد نیز اشاره می کند چنان که در درسهای آینده، بیان خواهد شد.

پدیده‌های مشابه معاد

الف. رویش گیاه

زنده شدن انسان پس از مرگ، از آن جهت حیات مسبوق به موت است شبیه رویدن گیاه در زمین، بعد از خشکی و مردگی آن است. از این رو، تأمل در این پدیده که همواره در جلو چشم همه انسانها رخ می دهد کافی است که به امکان حیات خودشان بعد از مرگ، پی ببرند و در واقع، آنچه موجب ساده شمردن این پدیده و غفلت از اهمیت آن شده عادت کردن مردم به دیدن آن است و گرنه از جهت پیدایش حیات جدید، فرقی با زنده شدن انسان، بعد از مرگ ندارد.

قرآن کریم برای دریدن این پرده عادت، مکرراً توجه مردم را به این پدیده جلب، و رستاخیز انسانها را به آن، تشبیه می کند ۱ و از جمله می فرماید:

«فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكُمْ لَمَحْيَى الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» ۲.

پس به آثار رحمت الهی بنگر که چگونه زمین را بعد از مرگش زنده می کند. تحقیقاً (همان زنده کننده زمین) زنده کننده مردگان (هم) هست و او بر هر چیزی تواناست.

ب. خواب اصحاب کهف

قرآن کریم بعد از ذکر داستان شگفت انگیز اصحاب کهف که حاوی نکته‌های آموزنده فراوانی است می‌فرماید:

«وَ كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا...» ۳.
بدین سان مردم را بر ایشان (اصحاب کهف) آگاه ساختیم تا بدانند که وعده خدا راست است و قیامت خواهد آمد و جای شکی در آن نیست.

بی شک، اطلاع از چنین حادثه عجیبی که عده‌ای در طول چند قرن (سیصد سال

شمسی

۱۱. اعراف / ۵۷، حج / ۵، ۶، روم / ۱۹، فاطر / ۹، فصلت / ۱۹، زخرف / ۱۱، ق / ۱۱.

۲. سوره روم، آیه ۵۰.

۳. سوره کهف، آیه ۲۱.

(صفحه ۳۷۴)

= سیصد و نه سال قمری) خواب باشند و سپس بیدار شوند تأثیر خاصی در توجه انسان به امکان معاد و رفع استبعاد آن خواهد داشت زیرا هر خواب رفتنی شبیه مردن است «النومُ اخُ الموت» و هر بیدار شدنی شبیه زنده شدن پس از مرگ، لیکن در خوابهای عادی، اعمال زیستی (بیولوژیک) بدن، به طور طبیعی ادامه می‌یابد و بازگشت روح، تعجیبی را بر نمی‌انگیزد اما بدنی که سیصد سال از مواد غذایی، استفاده نکند می‌بایست طبق نظام جاری در طبیعت، بمیرد و فاسد شود و آمادگی خود را برای بازگشت روح، از دست بدهد. پس چنین حادثه خارق العاده‌ای می‌تواند توجه انسان را به ماورای این نظام عادی، جلب کند و بفهمد که بازگشت روح به بدن، همیشه در گروی فراهم بودن اسباب و شرایط عادی و طبیعی نیست. پس حیات مجدد انسان هم هر چند برخلاف نظام مرگ و زندگی در این عالم باشد، امتناعی نخواهد داشت و طبق وعده الهی، تحقق خواهد یافت.

ج. زنده شدن حیوانات

قرآن کریم هم چنین به زنده شدن غیر عادی چند حیوان اشاره می‌کند که از جمله آنها زنده شدن چهار مرغ به دست حضرت ابراهیم (ع) ۱ و زنده شدن مرکب سواری یکی از پیامبران است که به داستان آن، اشاره خواهد شد و هنگامی که زنده شدن حیوانی ممکن باشد زنده شدن انسان هم ناممکن نخواهد بود.

د. زنده شدن بعضی از انسانها در همین جهان

از همه مهمتر، زنده شدن بعضی از انسانها در همین جهان است که قرآن کریم، چند نمونه از آنها را یادآور می‌شود. از جمله، داستان یکی از انبیای بنی اسرائیل است که در سفری عبورش به مردمی افتاد که هلاک و متلاشی شده بودند و ناگهان به ذهنش خطور کرد که چگونه این مردم، دوباره زنده خواهند شد! خدای متعال جان او را گرفت و بعد از یک صد سال دوباره زنده اش ساخت و به وی فرمود: چه مدت در این مکان، توقّف کرده‌ای؟ او که گویا از خوابی برخاسته است گفت: یک روز یا بخشی از روز!

خطاب شد: بلکه تو یک صد سال در اینجا مانده‌ای! پس بنگر که از یک سوی، آب و نانت سالم مانده، و از سوی دیگر، مرکب سواریت متلاشی شده است! اکنون بنگر که ما چگونه استخوانهای این حیوان را بر روی هم سوار می‌کنیم و دوباره گوشت بر آنها می‌پوشانیم و آن را

۱. سوره بقره، آیه ۲۶.

(صفحه ۳۷۵)

زنده می‌سازیم ۱.

مورد دیگر، داستان گروهی از بنی اسرائیل است که به حضرت موسی (ع) گفتند: ما تا

خدا را آشکارا نبینیم هرگز ایمان نخواهیم آورد! و خدای متعال آنان را با صاعقه‌ای هلاک کرد و سپس به درخواست حضرت موسی (ع) دوباره آنها را زنده ساخت ۲. و نیز زنده شدن یکی از بنی اسرائیل که در زمان حضرت موسی (ع) به قتل رسیده بود به وسیله زدن پاره‌ای از پیکر یک گاو ذبح شده به او که داستان آن در سوره بقره، ذکر شده و سوره مزبور به همین مناسبت نامگذاری گردیده، و در ذیل آن آمده است:

«كَذَلِكَ يَحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» ۳.

بدین سان خدا مردگان را زنده می‌کند و نشانه هایش را به شما می‌نماید باشد که با خرد دریابید.

همچنین زنده شدن بعضی از مردگان به اعجاز حضرت عیسی (ع) ۴ را می‌توان نشانه‌ای بر امکان معاد، قلمداد کرد.

۱. سوره بقره، آیه ۲۵۹.

۲. سوره بقره، آیه ۵۵ - ۵۶.

۳. سوره بقره، آیه ۶۷ - ۷۳.

۴. سوره آل عمران / ۴۹، سوره مائده / ۱۱۰.

(صفحه ۳۷۶)

پرسش

- ۱ - اروش بر خورد قرآن با منکران معاد را بیان کنید.
- ۲ - اروش گیاه چه شباهتی به رستاخیز دارد و بیان قرآن در این زمینه چیست؟
- ۳ - از داستان اصحاب کهف، چه نکته‌ای مربوط به مسأله معاد، استفاده می‌شود؟
- ۴ - داستان زنده شدن پرندگان به دست حضرت ابراهیم (ع) را بیان، و ارتباط آن را با

موضوع معاد، شرح دهید.

- ۵قرآن کریم از چه کسانی که در این جهان، زنده شده‌اند یاد می‌کند؟

۴۶ پاسخ قرآن به شبهات منکرین

مقدمه

(صفحه ۳۷۹)

از احتجاجاتی که قرآن کریم با منکرین معاد دارد و از لحن پاسخهایی که به سخنان آنان داده است می‌آید که شبهاتی در اذهان ایشان بوده که ما آنها را بر اساس مناسبت پاسخها به این صورت، تنظیم می‌کنیم:

اشبهه اعاده معدوم

قبلا اشاره کردیم که قرآن کریم در برابر کسانی که می‌گفتند: «چگونه ممکن است انسان، بعد از متلاشی شدن بدنش مجدداً زنده شود؟» پاسخی می‌دهد که مفادش این است: قوام هویت شما به روحتان است نه به اندامهای بدنتان که در زمین، پراکنده می‌شود ۱.

از این گفتگو می‌توان استنباط کرد که منشأ انکار کافران، همان شبه‌های بوده که در فلسفه به نام «محال بودن اعاده معدوم» نامیده می‌شود. یعنی آنان می‌پنداشتند که انسان، همین بدن مادی است که با مرگ، متلاشی و نابود می‌گردد و اگر مجدداً زنده شود انسان دیگری خواهد بود زیرا برگرداندن موجودی که معدوم شده محال است و امکان ذاتی ندارد.

پاسخ این شبهه از بیان قرآن کریم روشن می‌شود و آن این است که هویت شخصی هر انسانی، بستگی به روح او دارد، و به دیگر سخن: معاد، اعاده «معدوم» نیست بلکه بازگشت «روح موجود» است.

۱. سوره سجده، آیه ۱۰ - ۱۱.

(صفحه ۳۸۰)

۲ شبهه عدم قابلیت بدن برای حیات مجدد

شبهه قبلی، مربوط به امکان ذاتی معاد بود، و این شبهه، ناظر به امکان وقوعی آن است. یعنی هر چند بازگشت روح به بدن، محال عقلی نیست و در فرض آن، تناقضی وجود ندارد ولی وقوع آن، مشروط به قابلیت بدن است و ما می‌بینیم که پدید آمدن حیات، منوط به اسباب و شرایط خاصی است که می‌بایست تدریجاً فراهم شود مثلاً نطفه‌ای در رحم، قرار گیرد و شرایط مناسبی برای رشد آن، وجود داشته باشد تا کم‌کم جنین کامل شود و به صورت انسان در آید، ولی بدنی که متلاشی شد دیگر قابلیت و استعداد حیات را ندارد.

پاسخ این شبهه آن است که این نظام مشهود در عالم دنیا، تنها نظام ممکن نیست و اسباب و عللی که در این جهان، براساس تجربه، شناخته می‌شوند اسباب و علل انحصاری نیستند، و شاهدش این است که در همین جهان، پدیده‌های حیاتی خارق العاده‌ای مانند زنده شدن بعضی از حیوانات و انسانها رخ داده است. این پاسخ را می‌توان از ذکر چنین پدیده‌های خارق العاده‌ای در قرآن کریم به دست آورد.

۳ شبهه درباره قدرت فاعل

شبهه دیگر این است که برای تحقق یک پدیده، علاوه بر امکان ذاتی و قابلیت قابل، قدرت فاعل هم شرط است و از کجا که قدرت بر زنده کردن مردگان داشته باشد؟! این شبهه واهی، از طرف کسانی مطرح شده که قدرت نامتناهی الهی را نشناخته بودند، و پاسخ آن این است که قدرت الهی، حدّ و مرزی ندارد و به هر چیز ممکن الوقوعی

تعلق می‌گیرد، چنانکه این جهان کران ناپیدا را با آن همه عظمت خیره‌کننده، آفریده است.

«أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِبْ عَنْهَا بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ الْبَشَرَ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» ۱.

مگر ندیدند (و ندانستند) خدایی که آسمانها و زمین را آفریده و در آفرینش آنها در نمانده است، می‌تواند مردگان را زنده کند؟ چرا، او بر هر چیزی تواناست.

۱. سوره احقاف، آیه ۳۳، و نیز رجوع کنید به: یس / ۸۱، اسراء / ۹۹، الصافات / ۱۱،

النازعات / ۲۷.

(صفحه ۳۸۱)

افزودن بر این، آفرینش مجدد، سخت تر از آفرینش نخستین نیست و نیاز به قدرت بیشتری ندارد بلکه می‌توان گفت از آن هم آسانتر است زیرا چیزی بیش از بازگشت روح موجود نیست. «فَسَيَقُولُونَ مَنْ يَعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكُمْ رُؤُوسَهُمْ وَ...» ۱.

خواهند گفت: چه کسی ما را باز می‌گرداند (و مجدداً زنده می‌کند)؟ بگو: همان کسی که شما را نخستین بار آفرید. پس سرهایشان را نزد تو تکان خواهند داد (و از این پاسخ، تعجب خواهند کرد).

«وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» ۲.

و اوست کسی که آفرینش را آغاز می‌کند و سپس آن را برمی‌گرداند و آن (باز گرداندن) آسانتر است.

۴ شبهه درباره علم فاعل

شبهه دیگر این است که اگر خدا انسانها را زنده کند و به پاداش و کیفر اعمالشان برساند باید از سویی بدنهای بی شمار را از یکدیگر تشخیص بدهد تا هر روحی را به بدن خودش بازگرداند و از سوی دیگر، همه کارهای خوب و بد را به یاد داشته باشد تا پاداش و کیفر درخوری به هر یک از آنها بدهد و چگونه ممکن است انسانی که خاک شده و ذرات آنها در هم آمیخته شده را از یکدیگر باز شناخت و چگونه می توان همه رفتارهای انسانها را در طول هزاران بلکه میلیونها سال، ثبت و ضبط کرد و به آنها رسیدگی نمود؟

این شبهه هم از طرف کسانی مطرح شده که علم نامتناهی الهی را نشناخته بودند و آن را به علوم ناقص و محدود خودشان قیاس می کردند و پاسخ آن این است که علم الهی حدّ و مرزی ندارد و بر همه چیز، احاطه دارد و هیچ گاه خدای متعال چیزی را فراموش نمی کند.

قرآن کریم از قول فرعون، نقل می کند که به حضرت موسی (ع) گفت:

«فَمَا بِالْأَقْرُونِ الْأُولَى.»

۱. سوره اسراء، آیه ۵۱، و نیز رجوع کنید به: عنكبوت / ۱۹ - ۲۰، ق / ۱۵، واقعه / ۶۲،

یس / ۸۰، حج / ۵، القیامه / ۴۰، الصارق / ۸.

۲. سوره روم، آیه ۳۷.

(صفحه ۳۸۲)

اگر خدا همه ما را زنده، و به اعمالمان رسیدگی می کند پس وضع آن همه انسانهای

پیشین که مرده و نابود شده اند چه می شود؟

حضرت موسی (ع) فرمود:

«عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسِي» ۱.

علم همه آنها نزد پروردگارم در کتابی محفوظ است و پروردگار من گمراه نمی شود و

چیزی را فراموش نمی کند.

و در آیه‌ای جواب دو شبهه اخیر به این صورت، بیان شده است:

«قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» ۲.

بگو (ای پیامبر) مردگان را همان کسی زنده می کند که نخستین بار، ایشان را پدید آورده، و او به هر آفریده‌ای داناست.

۱. سوره طه، آیه ۵۱ - ۵۲، و نیز رجوع کنید به: سوره ق، آیه ۲ - ۴.

۲. سوره یس، آیه ۷۹.

(صفحه ۳۸۳)

پرسی

- ۱ - شبهه محال بودن اعاده معدوم و پاسخ آن را بیان کنید.
- ۲ - شبهه عدم قابلیت بدن برای حیات مجدد و پاسخ آن را شرح دهید.
- ۳ - شبهه درباره قدرت فاعل و پاسخ آن را بیان کنید.
- ۴ - شبهه درباره علم فاعل و پاسخ آن را توضیح دهید.

۴۷ وعده الهی در مورد قیامت

مقدمه

(صفحه ۳۸۷)

قرآن کریم از یک سو، به عنوان پیامی که از طرف خدای متعال به بندگانش فرستاده شده بر تحقق معاد، تأکید می کند و آن را وعده حتمی و تخلف ناپذیر الهی می شمارد و بدین ترتیب حجت را بر مردم تمام می کند، و از سوی دیگر، به دلایل عقلی بر ضرورت معاد، اشاره می کند تا رغبت انسان نسبت به شناخت عقلانی را ارضاء کند و

حجت را مضاعف سازد. از این رو، بیانات قرآنی درباره اثبات معاد را به دو بخش، تقسیم می‌کنیم و در هر بخش به ذکر نمونه‌ای از آیات مربوط می‌پردازیم.

وعده حتمی الهی

قرآن کریم، برپایی قیامت و زنده شدن همه انسانها در جهان آخرت را امری تردیدناپذیر دانسته می‌فرماید: «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا» ۱ و آن را وعده‌ای راستین و تخلف‌ناپذیر شمرده می‌فرماید: «بَلَىٰ وَعَدَّاءٌ عَلَيْهِ حَقًّا» ۲ و بارها بر تحقق آن، قسم یاد کرده و از جمله می‌فرماید: «قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكُمْ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» ۳.

۱. سوره غافر، آیه ۵۹، و نیز رجوع کنید به: آل عمران / ۹، ۲۵، نساء / ۸۷، انعام / ۱۲، کهف / ۲۱، حج / ۷، شوری / ۷، جاثیه / ۲۶ و ۳۲.

۲. سوره نحل، آیه ۳۸، و نیز رجوع کنید به: آل عمران / ۹، ۱۹۱، نساء / ۱۲۲، یونس / ۴، ۵۵، کهف / ۲۱، انبیاء / ۱۰۳، فرقان / ۱۶، لقمان / ۹، ۳۳، فاطر / ۵، زمر / ۴۷، جاثیه / ۳۲، احقاف / ۱۷.

۳. سوره تغابن، آیه ۷، و نیز رجوع کنید به: یونس / ۵۳، سبأ / ۳.

(صفحه ۳۸۸)

و هشدار دادن به مردم، نسبت به آن را از مهمترین وظایف انبیاء دانسته چنانکه می‌فرماید: «يَلْقَى الرَّوْحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ» ۱ و برای منکرین آن، شقاوت ابدی و عذاب دوزخ را مقرر فرموده است: «وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا» ۲.

بنابراین، کسی که به حقانیت این کتاب آسمانی، پی برده باشد هیچ بهانه‌ای برای انکار معاد و شک درباره آن نخواهد داشت و در بخش پیشین، روشن شد که حقانیت قرآن

برای هر انسان حق جو و با انصافی قابل درک است و از این رو، هیچ کس عذری برای نپذیرفتن آن ندارد مگر کسی که قصوری در عقلش باشد و یا به علت دیگری نتواند پی به حقانیت آن ببرد.

اشاره به براهین عقلی

بسیاری از آیات کریمه قرآن، لحن استدلال عقلی بر ضرورت معاد دارد و می توان آنها را ناظر به برهان های حکمت و عدالت دانست. از جمله به صورت استفهام انکاری می فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» ۳. مگر پنداشته اید که شما را بیهوده آفریده ایم و به سوی ما بازگردانده نمی شوید؟ این آیه شریفه به روشنی دلالت دارد بر اینکه اگر معاد و بازگشت به سوی خدای متعال نباشد، آفرینش انسان در این جهان، بیهوده خواهد بود. ولی خدای حکیم، کار عبث و بیهوده، انجام نمی دهد. پس جهان دیگری برای بازگشت به سوی خودش برپا خواهد کرد.

این برهان، یک قیاس استثنایی است و مقدمه اول آن که یک قضیه شرطیه است دلالت دارد بر اینکه هنگامی آفرینش انسان در این جهان، هدف حکیمانه خواهد داشت که به دنبال این زندگی دنیا، بازگشت به سوی خدا کند و در جهان آخرت، به نتایج اعمالش برسد و ما این ملازمه را در تقریر برهان حکمت، توضیح دادیم و دیگر نیازی به تکرار نیست.

و اما مقدمه دوم (خدا کار بیهوده نمی کند) همان مسأله حکمت الهی و عبث نبودن

۱. سوره غافر، آیه ۱۵، و نیز رجوع کنید به: انعام / ۱۳۰، ۱۵۴، رعد / ۲، شوری / ۷، زخرف / ۶۱، زمر / ۷۱.

۲. سوره فرقان، آیه ۱۱، و نیز رجوع کنید به: اسراء / ۱۰، سبأ / ۸، مؤمنون / ۷۴.

۳.سوره مؤمنون، آیه ۱۱۵.

(صفحه ۳۸۹)

کارهای اوست که در بخش خداشناسی به اثبات رسید و در بیان برهان حکمت نیز توضیح داده شده. بنابراین، آیه مزبور کاملاً قابل انطباق بر برهان نامبرده است. اکنون می‌افزاییم: با توجه به اینکه آفرینش انسان به منزله غایت و هدفی برای آفرینش جهان است اگر زندگی انسان در این جهان، بیهوده و فاقد هدف حکیمانه باشد آفرینش جهان هم بیهوده و باطل خواهد بود و این نکته را می‌توان از آیاتی استفاده کرد که وجود عالم آخرت را مقتضای حکیمانه بودن آفرینش جهان دانسته است و از جمله در وصف خردمندان (اولو الالباب) می‌فرماید:

«... وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا

عَذَابَ النَّارِ» ۱.

... و درباره آفرینش آسمانها و زمین می‌اندیشند (و آنگاه می‌گویند): پروردگارا، این (جهان) را باطل نیافریده‌ای، تو منزّهی (از اینکه کار باطل، انجام دهی) پس ما را از عذاب آتش نگهدار.

از این آیه، استفاده می‌شود که تأمل در کیفیت آفرینش جهان، انسان را متوجه حکمت الهی می‌سازد، یعنی خدای حکیم از این آفرینش عظیم، هدف حکیمانه‌ای را در نظر داشته و آن را گزاف و پوچ نیافریده است، و اگر جهان دیگری نباشد که هدف نهایی از آفرینش جهان، محسوب شود خلقت الهی، پوچ و بی‌هدف خواهد بود.

دسته دیگری از آیات کریمه قرآن که اشاره به برهان عقلی بر ضرورت معاد دارد قابل انطباق بر برهان عدالت است ۲. یعنی مقتضای عدل الهی این است که نیکوکاران و تبهکاران را به پاداش و کیفر اعمالشان برساند و فرجام آنان را از یکدیگر تفکیک کند و چون در این جهان، چنین تفکیکی نیست ناچار جهان دیگری برپا خواهد کرد تا عدالت خویش را عینیت بخشد.

از جمله در سوره جاثیه می فرماید:

«أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءٌ مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ

۱. سوره آل عمران، آیه ۱۹۱.

۲. سوره ص / ۲۸، غافر / ۵۸، قلم / ۳۵، یونس / ۴

(صفحه ۳۹۰)

بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يظَلْمُونَ» ۱

مگر کسانی که مرتکب کارهای بد شدند چنین پنداشته‌اند که ما آنان را مانند کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند قرار خواهیم داد به گونه‌ای که زندگی و مرگ هر دو دسته، یکسان باشد (و همان گونه که در نعمتها و بلاها و شادیاها و غمهای این جهان، شریکند بعد از مرگ هم فرقی نداشته باشند)؟ اینان بد قضاوتی می کنند! و خدای متعال، آسمانها و زمین را به حق (و دارای هدف حکیمانه) آفریده و تا اینکه هر کس به آنچه به دست آورده جزا داده شود و به ایشان ستم نشود. لازم به تذکر است که می توان جمله «وَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ» را اشاره به برهان حکمت دانست، چنانکه می توان اساساً برهان عدالت را هم به برهان حکمت، بازگرداند زیرا همان گونه که در مبحث عدل الهی توضیح دادیم «عدل» از مصادیق «حکمت» است.

۱. سوره جاثیه، آیه ۲۱ - ۲۲.

(صفحه ۳۹۱)

پوشی

- ۱ قرآن کریم چگونه معاد را اثبات، و حجّت را بر مردم تمام می کند؟
- ۲ چه آیاتی اشاره به برهان حکمت دارد؟ استدلال آنها را تقریر کنید.
- ۳ چه آیاتی اشاره به برهان عدالت دارد؟ تقریر استدلال آنها چیست؟
- ۴ چگونه می توان برهان عدالت را هم بر برهان حکمت بازگرداند؟

۴۸ مشخصات عالم آخرت

مقدمه

(صفحه ۳۹۵)

انسان نسبت به اموری که تجربه‌ای درباره آنها ندارد و نه آنها را با شهود باطنی و علم حضوری آگاهانه، درک کرده و نه با حسّ دریافته است نمی تواند شناخت کاملی داشته باشد. با توجه به این نکته نباید انتظار داشته باشیم که حقیقت عالم آخرت و جریانات آن را دقیقاً بشناسیم و به کنه آنها پی ببریم بلکه باید تنها به اوصافی که از راه عقل یا از راه وحی به دست می آید بسنده کنیم و خود را از بلند پروازیهای گستاخانه باز داریم.

متأسفانه از یک سو، کسانی کوشیده‌اند که عالم آخرت را مثل عالم دنیا، معرفی کنند و تا آنجا پیش رفته‌اند که پنداشته‌اند بهشت آخرت در یک یا چند کره آسمانی و در همین دنیاست و روزی، انسان در اثر پیشرفت علوم و با استفاده از اختراعاتی که می کند به آنجا منتقل خواهد شد و در آنجا زندگی راحت و آسوده‌ای خواهد داشت!

و از سوی دیگر، کسانی منکر وجود عینی آخرت شده و بهشت برین را همان ارزشهای اخلاقی، قلمداد کرده‌اند که افراد وارسته و خدمتگزار جامعه، به آنها دل می بندند، و تفاوت دنیا و آخرت را همان فرق بین سود و ارزش انگاشته اند!

جا دارد که از دسته اول پرسیم: اگر بهشت اخروی در کره دیگری است و نسلهای آینده به آنجا خواهند رفت پس زنده شدن انسانها در روز قیامت و روز جمع که مورد

تأیید قرآن می‌باشد چه معنی دارد؟! و چگونه پاداش و کیفر همه رفتارهای گذشتگان در آنجا داده خواهد شد؟!)

(صفحه ۳۹۶)

و نیز جا دارد که از دسته دوم بپرسیم: اگر بهشت، چیزی جز ارزشهای اخلاقی نیست و طبعاً دوزخ هم چیزی جز ضد ارزشها نخواهد بود پس این همه اصرار قرآن بر اثبات معاد و زنده شدن انسانها بعد از مرگ، برای چیست و آیا بهتر نبود که انبیای الهی، همین معنی را به صراحت، بیان می‌کردند تا آن همه مورد اعتراض و اتهام به جنون و افسانه‌گویی و مانند آنها واقع نشوند؟!)

از این یاوه‌سرایی‌ها که بگذریم به اختلافات و مشاجرات متکلمان و فیلسوفان درباره معاد جسمانی و روحانی و بحثهایی درباره این که آیا جهان مادی به کلی نابود می‌شود یا نه، و آیا بدن اخروی عین بدن دنیوی است یا مثل آن، و مانند آنها می‌رسیم. این گونه تلاشهای عقلی و فلسفی در راه کشف حقایق و نزدیکتر شدن به واقعیات، هر چند شایان تقدیر و تحسین است و در سایه آنها نقاط ضعف و قوت اندیشه‌ها آشکار می‌گردد ولی نباید توقع داشته باشیم که با این بحثها به کنه حیات اخروی برسیم و آن را چنان بشناسیم که گویا یافته ایم.

راستی، مگر تاکنون حقایق همین عالم دنیا به طور کامل، شناخته شده است و آیا دانشمندان علوم تجربی مانند فیزیک دانان و شیمی دانان و زیست‌شناسان و ... توانسته‌اند حقیقت ماده و انرژی و انواع نیروهای مختلف را بشناسند و آیا می‌توانند درباره آینده این جهان، پیش‌بینی قطعی کنند و آیا می‌دانند که اگر مثلاً نیروی جاذبه از جهان، گرفته شود یا حرکت الکترونها متوقف شود چه خواهد شد و آیا چنین چیزهایی روی خواهد داد یا نه؟

و آیا فیلسوفان توانسته‌اند همه مسائل عقلی مربوط به همین جهان را به صورت یقینی، حل کنند و آیا مسائلی از قبیل حقایق اجسام و صور نوعیه و رابطه روح و بدن و ...

جای تحقیق بیشتری ندارد؟

پس چگونه می‌خواهیم به کمک این دانشها و اندیشه‌های محدود و ناقص خودمان پی به حقایق عالمی ببریم که هیچ چیزی را به هیچ وجهی نمی‌تواند بشناسد یا در راه بهتر شناختن هستی نباید تلاش کند. بدون شک ما می‌توانیم با نیروی عقل خداداد، بسیاری از حقایق را بشناسیم و نیز می‌توانیم به کمک حس و تجربه، بسیاری از اسرار طبیعت را کشف کنیم و البته باید در راه افزودن دانش و بینش خودمان به تلاشهای علمی و فلسفی پردازیم ولی هم

(صفحه ۳۹۷)

چنین باید مرز توانایی عقل و برد علوم تجربی را بشناسیم و از بلند پروازیهای بیجا خودداری کنیم و بپذیریم که: «وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» ۱.

باری، هم واقع بینی عالمانه، و هم فروتنی حکیمانه، و هم احتیاط دینی مسئولانه، اقتضاء دارد که از اظهارنظرهای جزمی پیرامون حقایق قیامت و عالم غیب و دست زدن به تأویلات بی دلیل، خودداری کنیم مگر در حدی که برهان عقلی و نص قرآنی به ما اجازه بدهد و به هر حال، برای هر شخص مؤمنی کافی است که به صحت آنچه از طرف خدای متعال، نازل شده ایمان داشته باشد هر چند نتواند مشخصات دقیق آنها را تعیین، و تفصیلات آنها را تبیین کند، مخصوصاً اموری که دست عقل و تجربه، از دامن حقیقت آنها کوتاه، و دانش ما نسبت به آنها نارساست.

اکنون بینیم تا چه اندازه می‌توانیم از راه عقل، به اوصاف و ویژگیهای عالم آخرت و تفاوت آن با عالم دنیا پی ببریم.

ویژگیهای عالم آخرت از دیدگاه عقل

از تأمل در براهینی که برای ضرورت معاد، ذکر شد می‌توان ویژگیهایی را برای جهان آخرت به دست آورد که مهمترین آنها از این قرار است:

- نخستین ویژگی عالم آخرت که بخصوص از برهان اول به دست می آید این است که باید ابدی و جاودانی باشد زیرا در آن برهان، بر امکان حیات ابدی و میل فطری انسان به چنین حیاتی تأکید گردید و تحقق آن، مقتضای حکمت الهی دانسته شد.

- ۲ ویژگی دیگری که از هر دو برهان به دست می آید و در ذیل برهان اول، اشاره شد این است که باید نظام عالم آخرت به گونه ای باشد که نعمت و رحمت خالص و بدون شائبه رنج و زحمت در آن تحقق یابد تا کسانی که به اوج کمال انسانی رسیده اند و هیچ گونه آلودگی به گناه و انحرافی پیدا نکرده اند از سعادت برخوردار شوند برخلاف دیا که چنین سعادت مطلق را ممکن نمی سازد بلکه سعادهای دنیا، نسبی و منسوب به سختیها و رنجهاست.

۱. سوره اسراء، آیه ۸۵.

(صفحه ۳۹۸)

- ۳ ویژگی سوم این است که باید جهان آخرت، دست کم دارای دو بخش مجزا برای رحمت و عذاب باشد تا نیکوکاران و تبهکاران از یکدیگر تفکیک شوند و هر کدام به نتیجه اعمال خودشان برسند و این دو بخش، همان است که در لسان شرع به نام بهشت و دوزخ نامیده می شود.

- ۴ ویژگی چهارم که بخصوص از برهان عدالت به دست می آید این است که جهان آخرت باید از چنان وسعتی برخوردار باشد که گنجایش پاداش و کیفر همه انسانها را با هر گونه عمل نیک و بدی داشته باشد و مثلاً اگر کسی میلیونها انسان را به ناحق به قتل رسانیده است امکان کیفر او در آن جهان باشد و متقابلاً اگر کسی وسیله حیات میلیونها نفر را فراهم کرده است پاداش در خوری برای وی ممکن باشد.

- ۵ ویژگی بسیار مهم دیگری که از همین برهان عدالت به دست می آید و در ذیل تقریر آن، اشاره شد این است که باید جهان آخرت «دار جزاء» باشد نه «دار تکلیف».

توضیح آنکه: زندگی دنیا به گونه‌ای است که انسان، میلها و رغبتهای متضاد و متزاحم، پیدا می‌کند و همواره بر سر دو راهیهایی واقع می‌شود که ناچار است یکی از آنها را انتخاب کند و همین امر، زمینه تکلیف را فراهم می‌سازد تکلیفی که تا آخرین لحظات عمرش ادامه یابد و حکمت و عدالت الهی اقتضاء دارد که عمل کنندگان به تکالیف، به پاداش شایسته؛ و سرپیچی کنندگان به کیفر در خوری برسند. اکنون اگر فرض کنیم که همین زمینه‌های تکلیف و مجال گزینش راه، در عالم آخرت هم فراهم باشد مقتضای رحمت وجود و فیاضیت الهی آن است که مانع انجام تکلیف و انتخاب راه نشود و بدین ترتیب، عالم دیگری برای پاداش و کیفر لازم می‌شود و در حقیقت عالمی که آن را «آخرت» فرض کرده بودیم «دنیا» دیگری به حساب می‌آید و عالم آخرت حقیقی، همان عالم آخرین و نهایی خواهد بود که دیگر جای تکلیف و آزمایش و زمینه آن یعنی تضاد و تزاحم خواسته‌ها نباشد.

و از همین جا یکی از مهمترین فرقه‌ها بین عالم دنیا و عالم آخرت، روشن می‌شود. یعنی عالم دنیا عالمی است که زمینه انتخاب و گزینش و آزمایش دارد، و عالم آخرت عالمی است که تنها سرای تحقق پاداشها و کیفرها و نتایج ابدی اعمال نیک و بدی است که در دنیا انجام

(صفحه ۳۹۹)

گرفته است. «وَأَنَّ الْيَوْمَ عَمَلٌ وَلَا حِسَابٌ وَلَا حِسَابٌ وَلَا عَمَلٌ» ۱

پرسی

- ۱- چرا ما نمی‌توانیم شناخت دقیق و کاملی از عالم آخرت داشته باشیم؟
- ۲- دو نمونه از کژاندیشی درباره آخرت را بیان و نقّادی کنید.
- ۳- از چه راهی می‌توانیم به ویژگیهای عالم آخرت، پی ببریم؟
- ۴- ویژگیهای عالم آخرت را از دیدگاه عقل، شرح دهید.

۱. ار. ک: نهج البلاغه، خطبه ۴۲.

۱۴۹ از مرگ تا قیامت

مقدمه

(صفحه ۴۰۳)

دانستیم که ما با دانش محدودی که داریم نمی‌توانیم به کُنه آخرت و مطلق عالم غیب، پی ببریم و باید تنها به یک سلسله شناخت‌های کلی که از براهین عقلی به دست می‌آید و اوصافی که به وسیله وحی، معرفی شده است، بسنده کنیم. در درس گذشته، به پاره‌ای از ویژگی‌های کلی آخرت که نتیجه براهین عقلی بوده اشاره کردیم، و اینک به ذکر اوصافی که از قرآن کریم به دست می‌آید می‌پردازیم.

البته ممکن است بعضی از الفاظ که در وصف عالم آخرت به کار می‌رود الفاظ متشابهی باشد و تصویری که از شنیدن آنها به ذهن ما می‌آید، دقیقاً مطابق با مصداق واقعی نباشد، و این، نه به خاطر قصور بیان است بلکه به خاطر قصور فهم ماست و گرنه، تردیدی نیست که با توجه به ساختار ذهنی ما بهترین الفاظی که می‌تواند نمایشگر آن حقایق باشد همان است که قرآن کریم، انتخاب کرده است. و چون بیانات قرآن شامل مقدمات آخرت نیز می‌شود از این رو، سخن را از مرگ انسان، آغاز می‌کنیم.

همه انسانها خواهند مُرد

قرآن مجید تأکید می‌فرماید که همه انسانها (بلکه همه جانداران) خواهند مرد و در این عالم، هیچ کس جاودانه نخواهد زیست:

(صفحه ۴۰۴)

«كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» ۱.

هر کس روی زمین هست فانی می شود.

«كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» ۲.

هر کسی مرگ را خواهد چشید.

و خطاب به پیامبر اکرم (ص) می فرماید:

«إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ» ۳.

تحقیقاً تو خواهی مُرد و ایشان (هم) خواهند مُرد.

«وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ» ۴.

پیش از تو برای هیچ انسانی، جاودانگی قرار ندادیم، پس آیا در صورتی که تو مُردی ایشان جاودان خواهند بود؟!

بنابراین می توان مردن را یک قانون کلی و استثناء ناپذیر برای همه جانداران جهان دانست.

گیرنده جان ها

قرآن کریم از یک سو، گرفتن جان را به خدای متعال، نسبت می دهد در آنجا که می فرماید:

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» ۵.

خدا جانها را هنگام مرگشان می گیرد.

و از سوی دیگر، ملک الموت را مأمور قبض روح، معرفی می کند.

«قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ» ۶.

بگو شما را فرشته مرگ که بر شما گمارده شده است می گیرد.

و در جای دیگر، گرفتن جان را به فرشتگان و فرستادگان خدا استناد می دهد.

«حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا» ۷.

۱. سوره الرحمن، آیه ۲۶.

۲. سوره آل عمران: آیه ۱۸۵، سوره انبیاء: آیه ۳۵.

۳. سوره زمر، آیه ۳۰.

۴. سوره انبیاء، آیه ۳۴.

۵. سوره زمر، آیه ۴۲.

۶. سوره سجده، آیه ۱۱.

۷. سوره انعام، آیه ۶۱.

(صفحه ۴۰۵)

تا هنگامی که مرگ یکی از شما فرا رسد فرستادگان ما (جان) او را می گیرند. بدیهی است هنگامی که فاعلی کار خود را به وسیله فاعل دیگری انجام دهد نسبت کار به هر دو، صحیح است و اگر فاعل دوم هم واسطه‌ای در انجام کار داشته باشد می توان کار را به فاعل سوم هم نسبت داد و چون خدای متعال، گرفتن جانها را به وسیله ملک الموت انجام می دهد و او نیز به وسیله فرشتگانی که تحت فرمانش هستند هر سه نسبت، صحیح است.

آسان یا سخت گرفتن جان

از قرآن مجید، استفاده می شود که گماشتگان الهی، جان همه مردم را یکسان نمی گیرند بلکه بعضی را به راحتی و احترام، و بعضی دیگر را با خشونت و اهانت،

قبض می کنند. از جمله در مورد مؤمنان می فرماید:

«الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ» ۱.

کسانی که فرشتگان جانشان را با خوشی می گیرند و به ایشان سلام (و احترام) می کنند.

و درباره کافران می فرماید:

«وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ...» ۲.
هنگامی که فرشتگان، روح کافران را می گیرند به روی و پشت آنها می زنند...
و شاید بتوان گفت که میان افراد مؤمن و افراد کافر هم به حسب درجات ایمان و کفرشان تفاوت هایی در آسان یا سخت جان کندن، وجود دارد.

عدم قبول ایمان و توبه در حال مرگ

هنگامی که مرگ کافران و گنهکاران فرا می رسد و دیگر از زندگی در دنیا نومید می شوند از گذشته خودشان پشیمان می گردند و اظهار ایمان و توبه از گناهانشان می کنند ولی هرگز چنین ایمان و توبه ای پذیرفته نخواهد شد. قرآن کریم در این باره می فرماید:

۱. سوره نحل، آیه ۳۲، و نیز رجوع کنید به: سوره انعام، آیه ۹۳.

۲. سوره انفال، آیه ۵۰، و نیز رجوع کنید به: سوره محمد، آیه ۲۷

(صفحه ۴۰۶)

«يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا» ۱.

روزی که بعضی از آیات پروردگارت ظاهر شود ایمان کسی که قبلا ایمان نیاورده یا در حال ایمانش کار خیری انجام نداده است سودی برای او نخواهد بخشید.

«وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ...» ۲.

و توبه برای کسانی نیست که کارهای بد را انجام می دهند تا هنگامی که مرگ یکی از ایشان فرا رسد گوید: اکنون توبه کردم! و از قول فرعون، نقل می کند که هنگامی که مُشرف به غرق شد گفت:

«آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتَ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ» ۳.

ایمان آوردم به اینکه خدایی نیست به جز همان خدایی که بنی اسرائیل به او ایمان

آورده‌اند و من از اهل اسلامم و در پاسخ می‌فرماید:

«الآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَ كُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» ۴.

آیا اکنون، در حالی که قبلاً عصیان کرده و از مفسدان بوده‌ای؟!

آرزوی بازگشت به دنیا

همچنین قرآن کریم از کافران و تبه‌کاران، نقل می‌کند که هنگامی که مرگشان فرا می‌رسد یا عذاب هلاک کننده‌ای برایشان نازل می‌شود، آرزو می‌کنند که ای کاش به

دنیا برمی‌گشتم و از اهل ایمان و کارهای شایسته می‌شدیم، یا از خدای متعال در خواست می‌کنند که ما را به دنیا برگردان تا گذشته‌هایمان را جبران کنیم. ولی چنین

آرزوها و درخواستهایی عملی نمی‌شود ۵.

۱. سوره انعام، آیه ۵۰، و نیز رجوع کنید به: سبأ / ۵۱ - ۵۳، غافر / ۸۵، سجده / ۲۹.

۲. سوره نساء، آیه ۱۸.

۱۲ و ۱۳. سوره یونس، آیه ۹۰، ۹۱.

۳ و ۴. سوره یونس، آیه ۹۰، ۹۱.

۵. باید دانست که قرآن کریم، بازگشت کسانی را نفی می‌کند که عمری را با کفر و عصیان گذرانده و در حال مرگ، آرزوی بازگشت به دنیا و جبران گناهانش را دارند و

نیز بازگشت از عالم قیامت به دنیا را مطلقاً نفی می‌کنند و این، به معنای هر گونه

بازگشت به دنیا نیست زیرا چنانکه قبلاً گفته شد کسانی بوده‌اند که بعد از مرگ،

دوباره در همین دنیا زنده شده‌اند و طبق عقیده شیعیان، بعد از ظهور حضرت ولی عصر

(عج) نیز کسانی به دنیا رجعت خواهند کرد.

و در بعضی از آیات، اضافه می کند که اگر برگردانده می شدند به همان شیوه گذشته، ادامه می دادند ۱ و نیز در روز قیامت هم چنین آرزوها و درخواست هایی خواهند داشت که به طریق اولی، جواب منفی خواهند شنید:

«حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَ...» ۲.

تا آنگاه که مرگ یکی از ایشان فرا رسد گوید: پروردگارا، مرا برگردان شاید کار شایسته‌ای در موردی که ترک کرده‌ام انجام دهم. هرگز! این سخنی است که او می گوید (و آرزویی است که هرگز عملی نمی شود).

«أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنِّي كُنتُ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» ۳.

یا هنگامی که عذاب را می بیند گوید: ای کاش بازگشتی می داشتیم تا از نیکوکاران شوم.

«... إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» ۴.

هنگامی که بر آتش دوزخ، عرضه می شوند گویند: ای کاش بازگردانده می شدیم و (دیگر) آیات پروردگاران را تکذیب نمی کردیم و از مؤمنان می بودیم.

«... إِذِ الْمَجْرُمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ» ۵.

هنگامی که بزهکاران سرهای خویش را نزد پروردگارشان فرو افکنده‌اند (و می گویند): پروردگارا (اکنون) دیدیم و شنیدیم، پس ما را برگردان تا کار شایسته‌ای انجام دهیم، اینک ما اهل یقین هستیم.

از این آیات، به خوبی استفاده می شود که عالم آخرت، جای انتخاب راه و عمل به

۱. سوره انعام، آیه ۲۷ - ۲۸.

۲. سوره مؤمنون، آیه ۹۹.

۳. سوره زمر، آیه ۵۸، و نیز رجوع کنید به، سوره شعراء، آیه ۱۰۲.

۴. سوره انعام، آیه ۲۷ - ۲۸، و نیز رجوع کنید به سوره اعراف، آیه ۵۳.

۵. سوره سجده، آیه ۱۲، و نیز رجوع کنید به سوره فاطر، آیه ۳۷.

(صفحه ۴۰۸)

تکالیف نیست و حتی یقینی که هنگام مرگ یا در عالم آخرت، حاصل می شود تأثیری در تکامل انسان ندارد و استحقاق پاداشی نمی آورد، از این رو، کافران و گنهکاران، آرزو می کنند که به دنیا برگردند تا اختیاراً ایمان بیاورند و کارهای شایسته انجام دهند.

عالم برزخ

از آیات قرآن، استفاده می شود که انسان، بعد از مرگ و پیش از برپایی قیامت، دورانی را در عالم قبر و برزخ می گذراند و کمابیش شادی و لذت، یا اندوه و رنجی خواهد داشت و در بسیاری از روایات آمده است که مؤمنان گهنگار، در این دوران، در اثر پاره ای رنجها و عذابها که متناسب با گناهشان می کشند تطهیر می شوند تا در عالم قیامت، سبک بار باشند.

نظر به اینکه آیات مربوط به عالم برزخ، نیاز به بحثهای تفسیری دارد از این رو، از بررسی آنها صرف نظر نموده تنها به ذکر یک آیه، بسنده می کنیم که می فرماید:

«وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» ۱.

و از پس آنان (بعد از مرگشان) برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند.

پوشش

۱- بیان قرآن درباره عدم جاودانگی انسان در دنیا با اشاره به آیات مربوطه، شرح دهید.

۲- چه کسی جان انسان را می‌گیرد و اختلافی که بین آیات مربوطه به نظر می‌رسد چگونه رفع می‌شود؟

۳- چه تفاوتی در گرفتن جانها وجود دارد؟

۴- بیان قرآن درباره ایمان و توبه در حال مرگ را با اشاره به آیات مربوطه، توضیح دهید.

۵- قرآن کریم کدام بازگشت به دنیا را نفی می‌کند و آیا نفی از این بازگشت، منافاتی با اعتقاد به رجعت دارد؟ چرا؟

۶- عالم برزخ را شرح دهید.

۱. سوره مؤمنون، آیه ۱۰۰.

۵۰ تصویر رستاخیز در قرآن

مقدمه

(صفحه ۴۱۱)

از قرآن کریم استفاده می‌شود که برپایی جهان آخرت، تنها به زنده شدن مجدد انسانها نیست بلکه اساساً نظام این جهان، دگرگون می‌شود و جهان دیگری با ویژگیهای دیگری برپا می‌گردد، جهانی که برای ما قابل پیش بینی نیست و طبعاً شناخت دقیقی هم از ویژگیهای آن نمی‌توانیم داشته باشیم و آنگاه همه انسانها از آغاز تا پایان خلقت با هم، زنده می‌شوند و به نتایج اعمالشان می‌رسند و جاودانه در نعمت یا عذاب می‌مانند.

و چون آیات مربوط به این بحث، فراوان است و بررسی آنها به درازا می کشد از این رو، تنها به ذکر فشرده مضامین آنها بسنده می کنیم.

وضع زمین و دریاها و کوهها

در زمین زلزله عظیمی پدید می آید ۱ و آنچه در اندرون آن است بیرون می ریزد ۲ و اجزای آن، متلاشی می گردد ۳، و دریاها شکافته می شوند ۴، و کوهها به حرکت در می آیند ۵ و در هم کوبیده می شوند ۶ و مانند تلّ شنی می گردند ۷ و سپس به صورت پشم حلّاجی شده

۱. زلزال / ۱، حج / ۱، واقعه / ۴، مزمل / ۱۴.

۲. زلزال / ۲، انشقاق / ۴.

۳. الحاقه / ۱۴، فجر / ۲.

۴. تکویر / ۶، انفطار / ۳.

۵. كهف / ۴۷، نحل / ۸۸، طور / ۱۰، تکویر / ۲.

۶. الحاقه / ۴، واقعه / ۵.

۷. مزمل / ۱۴.

(صفحه ۴۱۲)

در می آیند ۱ و آنگاه در فضا، پراکنده می شوند ۲ و از سلسله کوه‌های سر به آسمان کشیده، جز سرایی باقی نمی ماند ۳.

وضع آسمان و ستارگان

ماه ۴ و خورشید ۵ و ستارگان عظیمی که بعضی از آنها میلیونها بار از خورشید ما بزرگتر و پرفروتر است به تیرگی و خاموشی می گرایند ۶، و نظم حرکت آنها به هم می خورد ۷، و از جمله ماه و خورشید به هم می پیوندند ۸ و آسمانی که همچون سقف

محفوظ و محکمی بر این جهان، احاطه کرده است سست و متزلزل می شود ۹ و
می شکافد و از هم می درد ۱۰ و طومار آن در هم می پیچد ۱۱ و اجرام آسمانی به
صورت فلز مذابی در می آید ۱۲ و فضای جهان پر از دود و ابر می شود ۱۳.

شیپور مرگ

در چنین اوضاع و احوالی است که شیپور مرگ، نواخته می شود و همه موجودات زنده
می میرند ۱۴ و در جهان طبیعت، اثری از حیات نمی ماند، و وحشت و اضطراب بر جانها
سایه می افکند ۱۵ مگر کسانی که از حقایق و اسرار هستی، آگاهند و دلهايشان غرق
معرفت و محبت الهی است.

۱. معارج / ۹، قارعه / ۵.

۲. طه / ۱۰۵ - ۱۰۷، مرسلات / ۱۰.

۳. کهف / ۸، نبأ / ۲۰.

۴. القیامه / ۸.

۵. تکویر / ۱.

۶. تکویر / ۲.

۷. انفطار / ۲.

۸. القیامه / ۹.

۹. طور / ۱، الحاقه / ۱۶.

۱۰. الرحمن / ۳۷، الحاقه / ۱۶، مزمل / ۱۸، مرسلات / ۹، نبأ / ۱۹، انفطار / ۱، انشاق /

۱.

۱۱. انبیاء / ۱۰۴، تکویر / ۱۱.

۱۲. معارج / ۸.

۱۳. فرقان / ۲۵، دخان / ۱۰.

۱۴. زمر / ۶۸، الحاقه / ۱۳، یس / ۴۹.

۱۵. نمل / ۸۷ - ۸۹.

(صفحه ۴۱۳)

شیپور حیات و آغاز رستاخیز

سپس جهان دیگری که قابلیت بقاء و ابدیت داشته باشد، برپا می‌شود ۱، و صحنه گیتی با نور الهی روشن می‌گردد ۲، و شیپور حیات به صدا در می‌آید ۳ و همه انسانها (بلکه حیوانات نیز) ۴ در یک لحظه، زنده می‌شوند ۵ و سراسیمه و هراسان ۶ همانند ملخها و پروانگانی که در هوا منتشر می‌شوند ۷ با سرعت ۸، به سوی محضر الهی روانه می‌گردند ۹ و همگی در صحنه عظیمی فراهم می‌آیند ۱۰ و غالباً می‌پندارند که توقّفشان در عالم برزخ به اندازه یک ساعت یا یک روز یا چند روز بوده است ۱۱.

ظهور حکومت الهی و انقطاع سببها و نسبها

در آن عالم، حقایق آشکار می‌شود ۱۲ و حکومت و سلطنت الهی، ظهور تامّ می‌یابد ۱۳ و چنان هیبتی بر خلاق، سایه می‌افکند که هیچ کس را یارای بلند سخن گفتن نیست ۱۴، و هر کسی به فکر سرنوشت خویش است و حتّی فرزندان از پدر و مادر، و خویشان و نزدیکان از یکدیگر، فرار می‌کنند ۱۵، و اساساً رشته نسبها و سببها می‌گسلد ۱۶ و دوستیهایی که بر پایه

۱. ابراهیم / ۴۸، زمر / ۶۷، مریم / ۳۸، ق / ۲۲.

۲. زمر / ۶۹.

۳. زمر / ۶۸، کهف / ۹۹، ق / ۲۰، ۴۲، نبأ / ۱۸، نازعات / ۱۳ - ۱۴، مدثر / ۸، صافات /

.۱۹

۴. انعام / ۳۸، تکویر / ۵.

۵. کهف / ۴۷، نحل / ۷۷، قمر / ۵۰، نبأ / ۱۸.

۶. قق / ۲۰.

۷. قارعه / ۴، قمر / ۷.

۸. قق / ۴۴، معارج / ۴۳.

۹. یس / ۵۱، مطفین / ۳۰، القیامه / ۱۲، ۳۰، و نیز رجوع کنید به آیات «حشر» و «نشر»

و «لقاءالله» و «رجوع الی الله و «ردّ الی الله.»»

۱۰. کهف / ۹۹، تغابن / ۹، نساء / ۸۷، انعام / ۱۲، آل عمران / ۹، هود / ۱۰۳.

۱۱. اروم / ۵۵، نازعات / ۴۶، یونس / ۴۵، اسراء / ۵۲، طه / ۱۰۳ - ۱۰۴، مؤمنون / ۱۱۳،

احقاف / ۳۵.

۱۲. ابراهیم / ۲۱، العادیات / ۱۰، الطارق / ۹، ق / ۲۲، الحاقه / ۱۸.

۱۳. حج / ۶۵، فرقان / ۲۶، غافر / ۱۶، انفطار / ۱۹.

۱۴. هود / ۱۰۵، طه / ۱۰۸، ۱۱۱، نبأ / ۳۸.

۱۵. عبس / ۳۴ - ۳۷، شعراء / ۸۸، معارج / ۱۰ - ۱۴، لقمان / ۳۳.

۱۶. بقره / ۱۶۶، مؤمنون / ۱۰۱.

(صفحه ۴۱۴)

منافع و معیارهای دنیوی و شیطانی بوده تبدیل به دشمنی می گردد ۱، و حسرت و

پشیمانی از تقصیرهای گذشته، دلها را فرا می گیرد ۲.

محکمه عدل الهی

آنگاه عدل الهی، تشکیل می شود و اعمال همه بندگان، حاضر می گردد ۳ و نامه های

اعمال، توزیع می شود ۴ و انتساب هر کاری به فاعل آن، چنان آشکار است که دیگر

نیازی نیست که از کسی پرسند چه کرده ای ۵؟

در این دادگاه، فرشتگان و پیامبران و برگزیدگان خدا به عنوان شهود و حضور دارند ۶ و حتی دست و پا و پوست بدنها گواهی می‌دهد ۷ و حساب همه مردم به دقت، رسیدگی و با میزان الهی، سنجیده می‌شود ۸ و براساس عدل و قسط درباره ایشان داوری می‌گردد ۹، و هر کس نتیجه سعی و کوشش خود را می‌یابد ۱۰، و به نیکوکاران، ده برابر پاداش داده می‌شود ۱۱، و هیچ کس بار دیگری را نمی‌کشد ۱۲، اما کسانی که دیگران را گمراه کرده‌اند علاوه بر گناهان خودشان، معادل گناهان گمراه شدگان را نیز بر دوش می‌کشند ۱۳. (بدون اینکه از گناهان آنان

۱. ازخرف / ۶۷.

۲. انعام / ۳۱، مریم / ۳۹، یونس / ۵۴.

۳. آل عمران / ۳۰، تکویر / ۱۴، اسراء / ۴۹.

۴. اسراء / ۱۳ - ۱۴، ۷۱، الحاقه / ۱۹، ۲۵، انشقاق / ۷، ۱۰.

۵. الرحمن / ۳۹.

۶. زمر / ۶۹، بقره / ۱۴۳، آل عمران / ۱۴۰، نساء / ۴۱، ۶۹، هود / ۱۸، حج / ۷۸، ق /

۲۱، نحل / ۸۴، ۸۹.

۷. نور / ۲۴، یس / ۶۵، فصلت / ۲۰ - ۲۱.

۸. اعراف / ۸، ۹، انبیاء / ۴۷، مؤمنون / ۱۰۲ - ۱۰۳، قارعه / ۶ - ۸.

۹. یونس / ۵۴، ۹۳، جاثیه / ۱۷، نحل / ۷۸، زمر / ۶۹، ۷۵.

۱۰. النجم / ۴۰ - ۴۱، بقره / ۲۸۱، ۲۸۶، آل عمران / ۲۵، ۱۶۱، انعام / ۷۰، هود / ۱۱۱،

ابراهیم / ۵۱، طه / ۱۵، غافر / ۱۷، جاثیه / ۲۲، طور / ۲۱، مدثر / ۳۸، یس / ۵۴، زمر /

۲۴.

۱۱. انعام / ۱۶۰.

۱۲. النجم / ۳۹، انعام / ۱۴۶، فاطر / ۱۸، زمر / ۷.

۱۳. انحل / ۲۵، عنكبوت / ۱۳، ضمناً از اینجا می‌توان حدس زد که کسانی هم که موجب هدایت دیگران شده‌اند ثواب مضاعف خواهند داشت چنانکه صریحاً در روایات آمده است.

(صفحه ۴۱۵)

کاسته شود) همچنین عوض و بدلی از کسی پذیرفته نمی‌شود ۱ شفاعت کسی مقبول نمی‌گردد ۲ مگر شفاعت کسانی که از طرف خدای متعال، مأذون باشند و براساس معیارهای مرضی خدا شفاعت کنند ۳.

بسوی اقامتگاه ابدی

سپس حکم الهی اعلام شده ۴ نیکوکاران و تبه‌کاران از یکدیگر جدا می‌شوند ۵ و مؤمنان، روسفید و شاد و خندان بسوی بهشت ۶، و کافران و منافقان، روسیاه و اندوهگین و با ذلت و خواری به سوی دوزخ، روانه می‌گردند ۷ و همگی از دوزخ، عبور می‌کنند ۸ در حالی که از چهره مؤمنان، نور می‌تابد و راهشان را روشن می‌سازد ۹ و کافران و منافقان در تاریکی به سر می‌برند.

منافقانی که در دنیا با مؤمنان، اختلاط داشتند آنها را صدا می‌زنند که رو به سوی ما کنید تا از نور شما استفاده کنیم، و پاسخ می‌شنوند که باید برای اکتساب نور، به عقب (به دنیا) برگردید! باز می‌گویند: مگر ما در دنیا با شما نبودیم و پاسخ می‌شنوند: چرا، در ظاهر با ما بودید ولی خودتان را گرفتار کردید و دل‌هایتان دچار شک و تردید و قساوت شد و امروز، کارت‌تان یکسره شده و از شما و از کافران، عوضی پذیرفته نمی‌شود و سرانجام، کافران و منافقان در کام دوزخ فرو می‌روند ۱۰.

۱. بقره / ۴۸ - ۱۲۳، آل عمران / ۹۱، لقمان / ۳۳، مائده / ۳۶، حدید / ۱۵.

۲. بقره / ۴۸، ۱۲۳، ۲۵۴، مدثر / ۴۸.

۳. انبیاء / ۲۸، بقره / ۲۵۵، یونس / ۳، مریم / ۸۷، طه / ۱۰۹، سبأ / ۲۳، زخرف / ۸۶،

النجم / ۲۶.

۴. اعراف / ۴۴.

۵. انفاق / ۳۷، روم / ۴، ۱۶، ۴۳، ۴۴، شوری / ۷، هود / ۱۰۵ - ۱۰۸، یس / ۵۹.

۶. زمر / ۷۳، آل عمران / ۱۰۷، مریم / ۸۵، القیامه / ۲۴ - ۴۲، مطففین / ۲۴، غاشیه / ۸،

عبس / ۳۸ - ۳۹.

۷. زمر / ۶۰ - ۷۱، آل عمران / ۱۰۶، انعام / ۱۲۴، یونس / ۲۷، مریم / ۸۶، طه / ۱۰۱،

۱۲۴ - ۱۲۶، ابراهیم / ۴۳، قمر / ۸، معارج / ۴۴، غاشیه / ۲، اسراء / ۷۲، ۹۷، عبس / ۴۰،

۴۱.

۸. مریم / ۷۱ - ۷۲.

۹. حدید / ۱۲.

۱۰. حدید / ۱۳ - ۱۵، نساء / ۱۴۰.

(صفحه ۴۱۶)

هنگامی که مؤمنان به بهشت، نزدیک می شوند درهای آن گشوده می شود و فرشتگان رحمت به استقبال آنان می آیند و با سلام و احترام، مژده سعادت ابدی به ایشان می دهند
۱.

و از سوی دیگر، هنگامی که کافران و منافقان به دوزخ می رسند درهای آن باز می شود و فرشتگان عذاب، با خشونت آنان را مورد سرزنش قرار داده به ایشان وعده عذاب ابدی می دهند.

بهشت

در بهشت، باغهای وسیع به پهنای آسمانها و زمین ۲ و پوشیده از انواع درختها با همه گونه میوه رسیده و در دسترس ۳ و ساختمانهای باشکوه و نهرهای آب زلال ۴ و شیر و

عسل و شراب طهور ۵، و از هر چیزی که مورد میل و رغبت بهشتیان باشد ۶ و فوق خواسته‌های آنان وجود دارد ۷.

بهشتیان با لباسهای حریر و پرنیان و انواع زینتها آراسته ۸ و رو در روی یکدیگر بر تختهای مرصع و بسترهای نرم، تکیه می‌دهند و به حمد و سپاس الهی می‌پردازند ۹ و سخن بیهوده‌ای بر زبان نمی‌آورند و نمی‌شنوند ۱۰. نه سرما ایشان را می‌آزارد و نه گرما ۱۱، نه رنج و خستگی و ملالی دارند ۱۲ و نه ترس و اندوهی ۱۳، و نه در دل، کینه و کدورتی ۱۴.

پیش خدمتان زیبا در اطرافشان حرکت می‌کنند ۱۵ و جامهای شراب بهشتی به آنان

۱. ازمر / ۷۳، رعد / ۲۲، ۲۴.

۲. آل عمران / ۱۳۳، حدید / ۲۱.

۳. الحاقه / ۲۳، الدهر / ۶، ۱۸، ۲۱، مطففین / ۲۸.

۴. بقره / ۲۵، آل عمران / ۱۵، و دهها آیه دیگر.

۵. محمد / ۱۵، الدهر / ۶، ۱۸، ۲۱، مطففین / ۲۸.

۶. نحل / ۳۱، فرقان / ۱۶، زمر / ۳۴، فصلت / ۳۱، شوری / ۲۲، زخرف / ۷۰، ۷۱، ق / ۳۵.

۷. ق / ۳۵.

۸. کهف / ۳۱، حج / ۲۳، فاطر / ۳۳، دخان / ۵۳، دهر / ۲۱، اعراف / ۳۲.

۹. اعراف / ۴۳، یونس / ۱۰، فاطر / ۳۴، زمر / ۷۴.

۱۰. مریم / ۶۲، نبأ / ۳۵، غاشیه / ۱۱.

۱۱. دهر / ۱۳.

۱۲. مریم / ۶۲، نبأ / ۳۵، غاشیه / ۱۱.

۱۳. اعراف / ۳۵، حجر / ۴۸.

۱۴ اعراف / ۴۳، حجر / ۴۷.

۱۵ طور / ۲۲، واقعه / ۱۷، دهر / ۱۹.

(صفحه ۴۱۷)

می نوشانند که لذت و نشاط زاید الوصفی می بخشد و هیچ گونه آفتی ندارد ۱ و از انواع میوه‌ها و گوشت مرغان، تناول می کنند ۲ و از مصاحبت همسران زیبا و مهربان و ناآلوده بهره می برند ۳ و از همه بالاتر، از نعمت روحی رضوان الهی برخوردار می شوند ۴ و لطفهایی را از پروردگارشان دریافت می دارند که ایشان را غرق سرور می سازد و هیچ کس نمی تواند تصویری از مرتبه آن سرور، داشته باشد ۵ و این سعادت بی مانند و نعمتهای وصف ناشدنی و رحمت و رضوان و قرب الهی برای همیشه ادامه خواهد یافت ۶ و پایانی نخواهد داشت ۷.

دوزخ

دوزخ، جایگاه کافران و منافقاتی است که هیچ نور ایمانی در دلهایشان وجود ندارد ۸، و گنجایش آن، چنان است که پس از در بر گرفتن همه تبهکاران، باز هم «هل من مزید» می گویند ۹! سراسر آتش است و آتش، عذاب است و عذاب!!

شعله‌های آتش از هر سو زبانه می کشد و صدای گوش خراش و خشم آلود آنها بر

وحشت و

۱. صافات / ۴۵ - ۴۷، ص / ۵۱، طور / ۲۳، زخرف / ۷۱، واقعه / ۱۸ - ۱۹، دهر / ۵ -

۶، ۱۵ - ۱۹، نبأ / ۳۴، مطفین / ۲۵ - ۲۸.

۲. ص / ۵۱، طور / ۲۲، الرحمن / ۵۲، ۶۸، واقعه / ۲۰ - ۲۱، مرسلات / ۴۲، نبأ / ۳۲.

۳. بقره / ۲۵، آل عمران / ۱۵، نساء / ۵۷، صافات / ۴۸ - ۴۹، ص / ۵۲، زخرف / ۷۰،

دخان / ۵۴، طور / ۲۰، الرحمن / ۵۶، ۷۰ - ۷۴، واقعه / ۲۲ - ۲۳، ۳۴ - ۳۷، نبأ / ۳۳.

۴. آل عمران / ۱۵، توبه / ۲۱، ۷۲، حدید / ۲۰، مائده / ۱۱۹، مجادله / ۲۹، بینه / ۸.

۵. سجده / ۱۷.

۶. بقره / ۲۵ - ۸۲، آل عمران / ۱۰۷، ۳۶، ۱۹۸، نساء / ۱۳، ۵۷، ۱۲۲، مائده / ۸۵، ۱۱۹،

اعراف / ۴۲، توبه / ۲۲، ۷۲، ۸۹، ۱۰۰، یونس / ۲۶، هود / ۲۳، ۱۰۸، ابراهیم / ۲۳، حجر

/ ۴۸، کهف / ۳، ۱۰۸، طه / ۷۶، انبیاء / ۱۰۲، مؤمنون / ۱۱، فرقان / ۱۶، ۷۶، عنکبوت /

۵۸، لقمان / ۹، زمر / ۷۳، زخرف / ۷۱، احقاف / ۱۴، ق / ۳۴، فتح / ۵، حدید / ۱۲،

مجادله / ۲۲، تغابن / ۹، طلاق / ۱۱، بینه / ۸

۷. دخان / ۵۶، فصلت / ۸، انشقاق / ۲۵، تین / ۶.

۸. نساء / ۱۴۰ و دهها آیه دیگر.

۹. ق / ۳۰.

(صفحه ۴۱۸)

اضطراب می‌افزاید ۱، قیافه‌ها عبوس و درهم کشیده و سیاه و زشت و چروکیده است ۲ و حتی در چهره فرشتگان دوزخیان هم اثری از مهر و عطوفت و نرمی دیده نمی‌شود ۳.

دوزخیان با غل و زنجیر و بندهای آهنین، بسته شده‌اند ۴ و آتش، سراپای آنان را فراگرفته ۵، و خودشان آتش گیره‌اند ۶. در فضای دوزخ جز آه و ناله و ضجه و فریاد

دوزخیان و نهیب دوزخیان، صدایی به گوش نمی‌رسد ۷. بر سر و روی تبهکاران، آب

جوشان می‌ریزند که اندرون آنان را نیز ذوب می‌کند ۸، و هر گاه از فرط عطش و

التهاب، درخواست آب کنند، آب داغ و آلوده و گندیده‌ای به آنان داده می‌شود که

آن را با حرص و ولع می‌نوشند ۹، و غذایشان از درخت «زقوم» است که از آتش

می‌روید و خوردن آن بر سوزش اندرونشان می‌افزاید ۱۰، و لباسشان از ماده سیاه و

چسبنده‌ای است که خود، موجب عذابشان می‌گردد ۱۱ و همنشینان شیاطین و جنیان

گنهکارند که آرزوی دوری از آنان را می‌کنند ۱۲، و نسبت به یکدیگر نیز لعن و

نفرین می‌فرستند ۱۳.

همین که بخواهند زبان عذرخواهی به درگاه الهی گشایند فرمان دورباش و ساکت باش، خاموششان می کند ۱۴ پس به دوزخبانان پناه می برند که شما از خدا بخواهید که اندکی از عذاب ما بکاهد، پاسخ می شنوند: مگر خدای متعال، پیامبران را مبعوث نفرمود و حجت را بر شما تمام نکرد ۱۵؟
بار دیگر، درخواست مرگ می کنند و جواب می شنوند که شما برای همیشه در دوزخ خواهید

۱. هود / ۱۰۶، انبیاء / ۱۰۰، فرقان / ۱۲، مُلک / ۷ - ۸.
۲. آل عمران / ۱۰۶، مُلک / ۲۷، مؤمنون / ۱۰۴، زمر / ۶۰.
۳. تحریر / ۹۱.
۴. رعد / ۵، ابراهیم / ۴۹، سبأ / ۳۳، غافر / ۷۱، ۷۲، الحاقه / ۳۲، دهر / ۴.
۵. ابراهیم / ۵۰، فرقان / ۱۳، انبیاء / ۹۸، جن / ۱۵، تحریم / ۶.
۶. بقره / ۲۴، آل عمران / ۱۰، انبیاء / ۹۸، جن / ۱۵، تحریم / ۶.
۷. فرقان / ۱۳ - ۱۴، انشقاق / ۱۱.
۸. حج / ۱۹، ۲۰، دخان / ۴۸.
۹. انعام / ۷۰، یونس / ۴، کهف / ۲۹، واقعه / ۴۲ - ۴۴، ۵۵، محمد / ۱۵.
۱۰. صافات / ۶۲ - ۶۶، ص / ۵۷، دخان / ۴۵ - ۴۶، واقعه / ۵۲، ۵۳، نبأ / ۲۵، غاشیه / ۶.
- ۷ -
۱۱. ابراهیم / ۱۷، طه / ۷۴، فاطر / ۳۶.
۱۲. زخرف / ۳۸ - ۳۹، شعراء / ۹۴ - ۹۵، ص / ۸۵.
۱۳. اعراف / ۳۸ - ۳۹، عنکبوت / ۲۵، مرسلات / ۳۵ - ۳۶.
۱۴. مؤمنون / ۱۰۸، روم / ۵۷، غافر / ۵۲، مرسلات / ۳۵ - ۳۶.
۱۵. غافر / ۴۹ - ۵۰.

ماند ۱ و با اینکه مرگ از هر سوی برایشان می بارد نمی میرند ۲ و هر چه پوست بدنشان بسوزد بار دیگر پوست نو می روید و عذابشان ادامه می یابد ۳.

از بهشتیان درخواست اندکی آب و خوراک می کنند و پاسخ می شنوند که خدای متعال نعمتهای بهشتی را بر شما حرام کرده است ۴ و بهشتیان از آنان می پرسند: چه چیز موجب بدبختی شما شد و به دوزختان کشاند؟ می گویند: ما اهل نماز و عبادت خدا نبودیم و به مستمندان کمک نمی کردیم و با تبهکاران همسو می شدیم و روز قیامت را تکذیب می کردیم ۵.

آنگاه به ستیز با یکدیگر می پردازند ۶، گمراه شدگان به گمراه کنندگان می گویند: این شما بودید که ما را گمراه کردید، آنان پاسخ می دهند: شما به دلخواه از ما پیروی کردید ۷.

زیردستان به زبردستان می گویند: این شما بودید که ما را به این بدبختی کشانید، آنان پاسخ می دهند: مگر ما به زور، شما را از راه راست بازداشتیم ۸؟ سرانجام، به شیطان می گویند: این تو بودی که موجب گمراهی ما شدی، و او پاسخ می دهد: خدا به شما وعده راستین داد و نپذیرفتید، و من وعده دروغ دادم پذیرفتید، پس به جای سرزنش من، خویشتن را سرزنش کنید، و امروز هیچ کدام نمی توانیم به فریاد دیگری برسیم ۹ و بدین سان، چاره‌ای جز تن دادن به کیفر کفر و نافرمانی خودشان نمی بینند و جاودانه در عذاب می مانند ۱۰.

۱. ازخرف / ۷۷.

۲. ابراهیم / ۱۷، طه / ۷۴، فاطر / ۳۶.

۳. نساء / ۵۶.

۴. اعراف / ۵۰.

۵. مدثر / ۳۹ - ۴۷.

۶. ص / ۵۹ - ۶۴.

۷. اعراف / ۳۸ - ۳۹، صافات / ۲۷ - ۳۳، ق / ۲۷ - ۲۸.

۸. ابراهیم / ۲۱، سبأ / ۳۱ - ۳۳.

۹. ابراهیم / ۲۲.

۱۰. بقره / ۳۹، ۸۱، ۱۶۲، ۲۱۷، ۲۵۷، ۲۷۵، آل عمران / ۸۸، ۱۱۶، نساء / ۱۶۹، مائده /

۳۷، ۸۰، انعام / ۱۲۸، اعراف / ۳۶، توبه / ۱۷، ۶۳، ۶۸، یونس / ۲۷، ۵۲، هود / ۱۰۷،

رعد / ۵، نحل / ۲۹، کهف / ۱۰۸، طه / ۱۰۱، سجده / ۲۰، مؤمنون / ۱۰۳، احزاب / ۶۵،

زمر / ۷۲، غافر / ۷۶، زخرف / ۷۴، مجادله / ۱۷، تغابن / ۱۰، جن / ۲۳، بینه / ۶.

(صفحه ۴۲۰)

پوشی

- ۱ اوضع زمین و آسمان به هنگام رستاخیز را شرح دهید.
- ۲ کیفیت آغاز رستاخیز و اوصاف آن را بیان کنید.
- ۳ محکمه عدل الهی را شرح دهید.
- ۴ حرکت مؤمنان و کافران بسوی اقامتگاه ابدیشان را توضیح دهید.
- ۵ نعمتهای بهشتی را شرح دهید.
- ۶ اوضاع دوزخ و دوزخیان را بیان کنید.
- ۷ گفتگوهای دوزخیان را شرح دهید.

۵ مقایسه دنیا با آخرت

مقدمه

(صفحه ۴۲۳)

با شناختی که درباره عالم آخرت از راه عقل و نقل به دست آورده ایم می توانیم دنیا و آخرت را از جهات مختلفی مورد مقایسه و سنجش قرار دهیم. خوشبختانه این مقایسات در خود قرآن کریم هم انجام گرفته است و ما می توانیم با استفاده از بیانات قرآنی، زندگی دنیا و آخرت را مورد ارزیابی صحیح قرار دهیم و برتری عالم آخرت را تبیین کنیم.

فناپذیری دنیا و ابدیت آخرت

نخستین اختلاف بارز بین عالم دنیا و عالم آخرت، محدودیت عمر دنیا و جاودانگی آخرت است. عمر هر انسانی در این جهان، سرآمدی دارد که دیر یا زود فرا می رسد و حتی اگر کسی صدها و هزاران سال هم در دنیا زندگی کند سرانجام با دگرگونی نهایی جهان طبیعت و هنگام «نفخ صور اول» پایان خواهد یافت چنانکه در درسهای پیشین دانسته شد، از سوی دیگر، قریب هشتاد آیه قرآن، دلالت بر ابدیت و جاودانگی جهان آخرت دارد ۱ و روشن است که متناهی هر قدر هم طولانی باشد نسبتی با نامتناهی نخواهد داشت.

پس عالم آخرت از نظر بقاء و دوام، برتری عظیمی بر دنیا دارد و این، مطلبی است که در

۱. رجوع کنید به آیات خلود و جاودانگی بهشت و دوزخ.

(صفحه ۴۲۴)

آیات متعددی با تعبیر «ابقی» ۱ بودن آخرت و «قلیل» بودن دنیا ۲، خاطر نشان شده، و در آیات دیگری با تشبیه زندگی دنیا به گیاهی که تنها چند روزی سبز و خرم است و سپس به زردی و پژمردگی می گراید و سرانجام، خشک و نابود می شود ۳ مورد تأکید

قرار گرفته است، و در آیه‌ای به طور کلی می‌فرماید: آنچه نزد خدای متعال است باقی می‌ماند ۴.

تفکیک نعمت از عذاب در آخرت

تفاوت اساسی دیگر بین زندگی دنیا و زندگی آخرت این است که خوشیهای دنیا و زندگی دنیا آمیخته با رنج و زحمت است و چنان نیست که دسته‌ای مردم همیشه و از هر جهت متنعم و شاد و آسوده، و دسته دیگری همواره معذب و غمگین و ناراحت باشند بلکه همه مردم کمابیش از لذتها و شادیها و آسایشهایی برخوردارند و نیز رنجها و غمها و نگرانیهایی دارند. ولی جهان دیگر، دارای دو بخش مجزی (بهشت و دوزخ) است و در یک بخش، اثری از عذاب و رنج و ترس و اندوه نیست و در بخش دیگر جز آتش و درد و حسرت و اندوه یافت نمی‌شود و طبعاً لذتها و رنجهای دنیوی خواهد بود.

این مقایسه نیز در قرآن کریم انجام گرفته و برتری نعمتهای اخروی و جوار و قرب الهی بر نعمتهای دنیا مورد تأکید واقع شده ۵، چنانکه سخت تر بودن عذاب آخرت از رنجها و مصیبتهای دنیا خاطر نشان شده است ۶.

اصالت آخرت

فرق مهم دیگر بین دنیا و آخرت این است که زندگی دنیا، مقدمه آخرت و وسیله‌ای برای

۱. کهف / ۴۶، مریم / ۷۶، طه / ۷۳، ۱۳۱، قصص / ۶۰، شوری / ۳۶، غافر / ۳۹، اعلی / ۱۷.

۲. آل عمران / ۱۹۷، نساء / ۷۷، توبه / ۳۸، نحل / ۱۱۷.

۳. یونس / ۲۴، کهف / ۴۵ - ۴۶، حدید / ۲۰.

۴. نحل / ۹۶.

۵. آل عمران / ۱۵، نساء / ۷۷، انعام / ۳۲، اعراف / ۳۲، یوسف / ۱۰۹، نحل / ۳۰،

کهف / ۴۶، مریم / ۷۶، طه / ۷۳، ۱۳۱، قصص / ۶۰، شوری / ۳۶، اعمی / ۱۷.

۶. رعد / ۳۴، طه / ۱۲۷، سجده / ۲۱، زمر / ۲۶، فصلت / ۱۶، قلم / ۳۳، غاشیه / ۲۴.

(صفحه ۴۲۵)

کسب سعادت ابدی است، و زندگی آخرت، زندگی نهایی و اصیل می‌باشد و هر چند زندگی دنیا و نعمتهای مادی و معنوی آن، مطلوب آدمی است ولی با توجه به اینکه همه آنها ابزار آزمایش و وسیله تکامل حقیقی و تحصیل سعادت ابدی است، اصالتی نخواهد داشت و ارزش واقعی آنها وابسته به توشه‌ای است که شخص برای زندگی ابدیش برمی‌دارد ۱.

از این رو، اگر کسی زندگی اخروی را فراموش کند و چشم خود را به زرق و برق دنیا بدوزد و لذایذ آن را نشناخته و برای آن، ارزشی پنداری قائل شده است زیرا وسیله را بجای هدف گرفته است و چنین کاری جز بازی و سرگرمی و فریب خوردگی نخواهد بود و به همین جهت، قرآن کریم زندگی دنیا را بازی و سرگرمی و ابزار فریب نامیده ۲، و زندگی آخرت را زندگی حقیقی دانسته است ۳. ولی باید توجه داشت که همه نکوهشهایی که از دنیا شده، مربوط به نوع نگرش و جهت‌گیری انسانهای دنیاطلب است و گرنه، زندگی دنیا برای بندگان شایسته خدا که حقیقت آن را می‌شناسند و به نظر وسیله به آن می‌نگرند و از هر لحظه عمر خود، برای سعادت ابدیشان بهره می‌گیرند نه تنها نکوهشی ندارد بلکه دارای ارزش فوق العاده‌ای می‌باشد.

نتیجه انتخاب زندگی دنیا

با توجه به امتیازات عالم آخرت و برتری زاید الوصف نعمتهای بهشتی و رضوان و قرب الهی بر لذایذ دنیا، جای تردید نیست که برگزیدن زندگی دنیا بر آخرت، کاری

نابخردانه خواهد بود ۴ و نتیجه‌ای جز حسرت و ندامت نخواهد داشت. ولی زشتی و نادرستی چنین گزینشی هنگامی بیشتر ظاهر می‌شود که بدانیم انتخاب دنیا و دلبستگی به لذایذ آن، نه تنها موجب محرومیت از سعادت ابدی می‌شود بلکه عامل مهمی برای شقاوت جاودانگی جاودانی نیز می‌باشد.

توضیح آنکه: اگر انسان می‌توانست به جای سعادت ابدی، لذایذ زودگذر دنیا را انتخاب کند اما به گونه‌ای که پی‌آمد سویی برای جهان ابدی نداشته باشد چنین کاری با توجه به رجحان

۱. اقصص / ۷۷.

۲. آل عمران / ۱۸۵، عنکبوت / ۶۴، محمد / ۳۶، حدید / ۲۰.

۳. عنکبوت / ۶۴، فجر / ۲۴.

۴. اعلیٰ / ۱۶، فجر / ۲۴.

(صفحه ۴۲۶)

فوق العاده سعادت اخروی، کاری ابلهانه می‌بود ولی هیچ کس را گریزی از جهان ابدی نیست و کسی که تمام نیروی خود را صرف زندگی دنیا کرده و عالم آخرت را به دست فراموشی سپرده و یا اساساً آن را انکار کرده است نه تنها از نعمتهای بهشتی، محروم می‌شود بلکه برای همیشه گرفتار عذابهای دوزخی خواهد شد و زیان مضاعفی خواهد کرد ۱.

این است که قرآن کریم، از یک سو، برتری نعمتهای اخروی را گوشزد می‌کند و هشدار می‌دهد که مبادا زندگی دنیا، شما را بفریبد ۲، و از سوی دیگر، زیانهای دلبستگی به دنیا و فراموش کردن آخرت و انکار جهان ابدی یا شک درباره آن را برمی‌شمرد و تأکید می‌کند که چنین اموری موجب شقاوت و بدبختی جاودانی می‌شود ۳ و چنان نیست که انتخاب کننده دنیا تنها از پاداش اخروی، محروم شود بلکه

علاوه بر آن، به کیفر ابدی نیز محکوم خواهد شد.

و راز آن این است که شخص دنیاپرست، استعدادهای خداداد را ضایع کرده و درختی که می‌بایست میوه سعادت ابدی به بار آورد را خشکانده و بی‌ثمر ساخته است و حقّ مُنعم حقیقی (پرستش) را رعایت نکرده و نعمتهای او را در راهی که مورد رضایت وی نبوده صرف کرده است و چنین کسی است که هنگام دیدن نتایج سوء گزینش خود، آرزو می‌کند که ای کاش خاک می‌بودم و به چنین سرنوشت شومی مبتلا نمی‌شدم ۴.

پُرسش

- ۱- وجوه تفاوت بین دنیا و آخرت را بیان کنید.
- ۲- جهت نکوهش از دنیا را شرح دهید.
- ۳- از یانهای دنیاگرایی را شرح دهید.
- ۴- چرا عدم ایمان به آخرت، موجب عذاب ابدی می‌شود؟

۱. هود / ۲۲، کهف / ۱۰۴ - ۱۰۵، نمل / ۴ - ۵.
۲. بقره / ۱۰۲، ۲۰۰، توبه / ۳۸، روم / ۳۳، فاطر / ۵، شوری / ۲۰، زخرف / ۳۴ - ۳۵.
۳. اسراء / ۱۰، بقره / ۸۶، انعام / ۱۳۰، یونس / ۷ - ۸، هود / ۱۵ - ۱۶، ابراهیم / ۳، نحل / ۲۲، ۱۰۷، مؤمنون / ۷۴، نمل / ۴ - ۵، ۶۶، روم / ۷، ۱۶، لقمان / ۴، سبأ / ۸، ۲۱، زمر / ۴۵، فصلت / ۷، نازعات / ۳۸ - ۳۹.
۴. نبأ / ۴۰.

۵۲ رابطه دنیا با آخرت

مقدمه

(صفحه ۴۲۹)

دانستیم که زندگی انسان، منحصر به همین زندگی زودگذر دنیا نیست و بار دیگر در عالم آخرت، زنده می‌شود و برای همیشه در آن عالم، زنده خواهد ماند و نیز دانستیم که زندگی آخرت، زندگی حقیقی و عینی است به گونه‌ای که زندگی دنیا در برابر آن، شایسته نام زندگی نیست نه این که معنای زندگی آخرت، نام نیک و بد یا امری پنداری و اعتباری باشد.

اکنون، نوبت آن رسیده که به تبیین رابطه بین زندگی دنیا و زندگی آخرت، و تعیین نوع ارتباط بین آنها پردازیم. البته در ضمن بحثهای گذشته تا حدودی نوع این ارتباط، معلوم شد ولی نظر به کژاندیشهایی که در این زمینه، وجود دارد بجاست که توضیح بیشتری در این باره، داده شود و با استفاده از دلایل عقلی و بیانات قرآنی، چگونگی ارتباط بین دنیا و آخرت، روشن گردد.

دنیا مزرعه آخرت است

نخستین مطلبی که در اینجا باید مورد تأکید، قرار گیرد این است که سعادت و شقاوت آخرت، تابع رفتارهای انسان در دنیاست و چنان نیست که برای به دست آوردن نعمتهای اخروی بتوان در همان عالم، تلاش کرد و کسانی که دارای نیروی بدنی یا فکری بیشتری باشند بتوانند از نعمتهای بیشتری بهره مند شوند و یا کسانی بتوانند با حيله و نیرنگ، از

(صفحه ۴۳۰)

دستاوردهای دیگران، سوءاستفاده کنند چنانکه بعضی از نادانان چنین تصویری داشته‌اند و عالم آخرت را کاملاً مستقل از دنیا می‌پنداشته‌اند.

قرآن کریم از قول بعضی از کافران نقل می‌فرماید:

«وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُودَّتْ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا» ۱.

(شخص دنیاطلب گفت:) گمان نمی‌کنم که رستاخیز بپا شود و اگر (بپا شد و) به سوی پروردگارم بازگردانده شدم نیک فرجام تر از نعمتهای دنیا را در آنجا خواهم یافت. و در جای دیگر می‌فرماید:

«وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَىٰ» ۲.

گمان نمی‌کنم که رستاخیز بپا شود و اگر (بپا شد و) به سوی پروردگار بازگردانده شدم نزد او بهترین (نعمتها) را خواهم داشت.

چنین کسانی یا گمان می‌کرده‌اند که در عالم آخرت هم می‌توانند با تلاش خودشان نعمتهای فراوانی را به دست آورند، و یا گمان می‌کرده‌اند که بهره‌مندی ایشان در دنیا نشانه لطف خاصّ الهی به آنان است پس در آخرت هم مشمول چنین الطافی خواهند بود!

به هر حال! اگر کسی به وجود عالم آخرت به عنوان عالمی کاملاً مستقلّ از دنیا باور داشته باشد و اعمال نیک و بدی که در اینجا انجام می‌دهد را مؤثر در نعمتها و عذابهای آن عالم نداند به معادلی که یکی از اصول اعتقادی ادیان آسمانی می‌باشد ایمان نیاورده است زیرا قوام این اصل، به پاداش و کیفر اعمال دنیوی است و به همین جهت، عالم دنیا بازار و تجارتخانه یا مزرعه آخرت، نامیده شده که در اینجا باید به تلاش و کشت و کار پرداخت و درآمد و محصول پایدارش را باید در آنجا دریافت کرد ۳ و مقتضای براهین معاد و بیانات قرآنی نیز همین است و نیازی به توضیح ندارد.

نعمتهای دنیا موجب سعادت اخروی نمی‌شود

بعضی دیگر می‌پنداشتند که مال و فرزند و سایر وسایل عیش و نوش دنیا، موجب

راحتی

۱. کهف / ۳۶.

۲. فصلت / ۵۰.

۳. باید توجه داشت که در قرآن کریم، از پاداش و کیفر دنیوی نیز یاد شده است ولی پاداش و کیفر کامل و پایدار، مخصوص آخرت است.

(صفحه ۴۳۱)

و آسایش آخرت هم خواهد بود و شاید دفن کردن سیم و زر و گوهرهای گرانبها و حتی مواد غذایی همراه مردگان، ناشی از چنین پنداری بوده است. قرآن کریم، تأکید می‌کند که نه مال و فرزند به خودی خود (و صرف نظر از رفتار مربوط به آنها) موجب تقرب به خدای متعال می‌شود ۱ و نه در جهان آخرت، سودی به کسی ۲ می‌بخشد، و اساساً این گونه روابط و اسباب دنیوی گسسته می‌شود ۳ و هر کسی داراییها و متعلقات خود را رها می‌کند ۴ و تک و تنها به سوی خدای متعال، محشور می‌گردد ۵ و فقط روابط معنوی الهی، پایدار می‌ماند و به همین جهت، مؤمنانی که با همسران و فرزندان و بستگانشان پیوندهای ایمانی دارند در بهشت با هم خواهند بود ۶.

حاصل آنکه: رابطه بین دنیا آخرت از قبیل رابطه بین پدیده‌های دنیا با یکدیگر نیست و چنان نیست که هر کسی در دنیا نیرومندتر و زیباتر و شادتر و بهره‌مندتر باشد در آخرت هم همان‌گونه محشور شود و گرنه می‌بایست فرعونها و قارونها سعادت اخروی بیشتری داشته باشند بلکه چه بسا کسانی که در دنیا ناتوان و رنجور و تهیدست باشند ولی در اثر انجام وظایف الهی، سالم و زیبا و نیرومند، محشور و از نعمتهای ابدی برخوردار گردند.

بعضی از ناآگاهان چنین پنداشته‌اند که مفاد آیه شریفه «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا» ۷.

این است که سلامت و بهره‌مندیهای دنیا، رابطه مستقیم با سلامت و بهره‌مندیهای آخرت دارد، غافل از آنکه: منظور از «کوری» در این آیه، کوری ظاهری نیست بلکه

مقصود، کوردلی است چنانکه در آیه دیگری می فرماید:

«فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» ۸.

همانا چشمها نابینا نمی شود بلکه دلهایی که در سینه هاست نابینا می شود.

۱. اسبأ / ۳۷.

۲. شعراء / ۸۸، لقمان / ۳۳، آل عمران / ۱۰، ۱۱۶، مجادله / ۱۷.

۳. بقره / ۱۶۶، مؤمنون / ۱۰۱.

۴. انعام / ۹۴.

۵. مریم / ۸۰، ۹۵.

۶. رعد / ۲۳، غافر / ۸، طور / ۲۱.

۷. اسراء / ۷۲. (کسی که در دنیا کور باشد در آخرت هم کور و گمراه تر خواهد

بود).

۸. حج / ۴۶.

(صفحه ۴۳۲)

و در جای دیگر می فرماید:

«وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى. قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا. قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى»

۱.

و کسی که از یاد من (یا کتاب من) اعراض کرد زندگی سختی خواهد داشت و روز قیامت، او را کور خواهیم کرد. گوید: چرا مرا کور محشور کردی در صورتی که قبلاً نابینا بودم؟ (خدای متعال) گوید: همچنانکه آیات ما به تو رسید و آنها را به فراموشی سپردی امروز فراموش می شوی!

پس علت کوری آن جهان، فراموش کردن آیات الهی در این جهان است نه کوری

ظاهری.

پس رابطه دنیا و آخرت، غیر از نوع رابطه‌ای است که بین اسباب و مسببات دنیوی، وجود دارد.

نعمتهای دنیا موجب شقاوت اخروی هم نمی‌شود

از سوی دیگر، بعضی پنداشته‌اند که میان نعمتهای دنیا و نعمتهای آخرت، رابطه معکوس، برقرار است و کسانی به سعادت اخروی می‌رسند که از نعمتهای دنیا، بهره‌ای نبرده باشند و بر عکس، کسانی که از نعمتهای دنیوی، برخوردار باشند از سعادت اخروی، محروم خواهند بود و به آیات و روایاتی تمسک کرده‌اند که دلالت دارد بر اینکه دنیاپرستان، بهره‌ای از آخرت ندارند. غافل از ۲ اینکه دنیاطلبی، مساوی با بهره مندی از نعمتهای دنیا نیست بلکه دنیاطلب، کسی است که لذتهای دنیا را هدف فعالیت‌های خود قرار دهد و همه نیروهایش را صرف دستیابی به آنها کند هر چند به خواسته‌هایش نرسد؛ و آخرت طلب، کسی است که دل به لذتهای دنیا نبندد و هدفش زندگی آخرت باشد هر چند از نعمتهای دنیوی فراوانی برخوردار باشد مانند

۱. طه / ۱۲۴ - ۱۲۶.

۲. بقره / ۲۰۰، آل عمران / ۷۷، اسراء / ۱۸، شوری / ۲۰، احقاف / ۲۰.

(صفحه ۴۳۳)

حضرت سلیمان و بسیاری از انبیاء و اولیاء خدا (سلام الله علیهم اجمعین) که از نعمتهای دنیوی زیادی بهره مند بوده‌اند و از آنها برای رسیدن به سعادت اخروی و رضوان الهی، استفاده می‌کرده‌اند.

پس میان بهره مندی از نعمتهای دنیوی و بهره مندی از نعمتهای اخروی، نه تناسب مستقیم، وجود دارد و نه تناسب معکوس. بلکه هم نعمتها و هم بلاهای دنیا براساس

تدبیر حکیمانه الهی بین انسانها تقسیم شده ۱، و همه آنها وسیله آزمایش ایشان است ۲ و بهره مندی یا محرومیت از نعمتهای دنیا خودبخود نشانه نزدیکی یا دوری از رحمت الهی و سبب سعادت یا شقاوت اخروی نیست ۳.

نتیجه

نتیجه‌ای که از این بحثها به دست آمد این است که انکار همه گونه رابطه بین دنیا و آخرت در حکم انکار معاد است، ولی نه رابطه‌ای بین نعمتهای آخرت، وجود دارد و نه بین نعمتهای دنیا و عذابهای آخرت و بالعکس، و به طور کلی، رابطه بین دنیا و آخرت از قبیل رابطه بین پدیده‌های دنیوی نیست و محکوم قوانین فیزیکی و بیولوژیکی نمی‌باشد بلکه آنچه موجب نعمت یا عذاب اخروی می‌شود اعمال اختیاری انسانها در دنیا است آن هم نه از آن جهت که صرف کردن نیرو و انرژی و ایجاد تغییراتی در مواد است بلکه از آن جهت که از ایمان و کفر باطنی، سرچشمه می‌گیرد و این است مفاد صدها آیه قرآن که بهره مندی از سعادت آخرت را در گروی ایمان به خدا و روز قیامت و انبیای الهی، و انجام دادن کارهای خدایسند مانند نماز و روزه و جهاد و انفاق و احسان به بندگان خدا و امر به معروف و نهی از منکر از منکر و مبارزه با کافران و ستمگران و اقامه عدل و قسط دانسته؛ و مبتلا شدن به عذاب ابدی را معلول کفر و شرک و نفاق و انکار قیامت و تکذیب انبیاء، و ارتکاب انواع گناهان و ستمها

۱. از خرف / ۳۲.

۲. انفال / ۲۸، انبیاء / ۳۵، تغابن / ۱۵، اعراف / ۱۶۸، کهف / ۷، مائده / ۴۸، انعام /

۱۶۵، نمل / ۴۰، آل عمران / ۱۸۶.

۳. آل عمران / ۱۷۹، مؤمنون / ۵۶، فجر / ۱۵ - ۱۶.

(صفحه ۴۳۴)

قلمداد کرده است و در آیات فراوانی به طور اجمال، عامل سعادت اخروی را «ایمان و عمل صالح» ۱ و عامل شقاوت ابدی را «کفر و گناه» ۲ معرفی کرده است.

پرسی

- ۱- انکار رابطه بین دنیا و آخرت، چه اشکالی دارد؟
- ۲- معنای مزرعه بودن دنیا برای آخرت را توضیح دهید.
- ۳- چه نسبتی بین نعمتهای دنیا و نعمتهای آخرت، وجود دارد؟
- ۴- چه نسبتی بین نعمتهای دنیا و عذابهای آخرت، وجود دارد؟
- ۵- میان چه اموری از دنیا و سعادت و شقاوت آخرت، رابطه حقیقی برقرار است؟

۱. بقره / ۲۵، ۳۸، ۶۲، ۸۲، ۱۰۳، ۱۱۲، ۲۷۷، آل عمران / ۱۵، ۵۷، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۳۳،
۱۷۹، ۱۹۵، ۱۹۸، نساء / ۱۳، ۵۷، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۵۲، ۱۶۲، ۱۷۳، مائده / ۹، ۶۵، ۶۹، انعام
/ ۴۸، توبه / ۷۲، یونس / ۴، ۹، ۶۳، ۶۴، رعد / ۲۹، ابراهیم / ۲۳، نحل / ۹۷، کهف / ۲،
۲۹، ۳۰، ۱۰۷، طه / ۷۵، حج / ۱۴، ۲۳، ۵۰، ۵۶، فرقان / ۱۵، عنکبوت / ۷، ۹، ۵۸، روم /
۱۵، لقمان / ۸، سجده / ۱۹، سبأ / ۴، ۳۷، فاطر / ۷، ص / ۴۹، زمر / ۲۰، ۳۳، ۳۵، غافر /
۴۰، فصلت / ۸، شوری / ۲۲، ۲۶، جاثیه / ۳۰، فتح / ۱۷، حدید / ۱۲، ۲۱، تغابن / ۹،
طلاق / ۱۱، انشقاق / ۲۵، بروج / ۱۱، تین / ۶، بینه / ۷ - ۸.
۲. بقره / ۲۴، ۳۹، ۸۱، ۱۰۴، ۱۶۱، ۱۶۲، آل عمران / ۲۱، ۵۶، ۸۶، ۸۸، ۹۱، ۱۱۶، ۱۳۱،
۱۷۶، ۱۷۷، ۱۹۶، ۱۹۷، نساء / ۱۴، ۵۶، ۱۲۱، ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۳، مائده /
۱۰، ۳۶، ۷۲، ۸۶، انعام / ۴۹، توبه / ۳، ۶۸، یونس / ۴، ۸، رعد / ۵، کهف / ۳۲، غافر /
۶، شوری / ۲۶، جاثیه / ۱۱، فتح / ۱۳، ۱۷، حدید / ۱۹، مجادله / ۵، تغابن / ۱۰، ملک /
۶، انشقاق / ۲۲، ۲۴، غاشیه / ۲۳ - ۲۴، بینه / ۶.

۵۳ نوع رابطه بین دنیا و آخرت

(صفحه ۴۳۷)

دانستیم که میان ایمان و عمل صالح از یک سو، و قرب الهی و نعمتهای اخروی از سوی دیگر؛ و همچنین میان کفر و گناه از یک سو، و دوری از خدا و محرومیت از نعمتهای ابدی از سوی دیگر، تناسب مستقیم وجود دارد و نیز به ایمان و عمل صالح با عذابهای اخروی، و بین کفر و گناه با نعمتهای ابدی، تناسب معکوسی برقرار است و درباره اصل این تناسبها از دیدگاه قرآن کریم، جای هیچ گونه شک و شبهه‌ای نیست و انکار آنها به مثابه انکار قرآن است.

اما پیرامون این مطلب ضروری، مسائلی مطرح می‌شود که نیاز به بحث و توضیح دارد. مانند اینکه: آیا روابط مذکور، روابطی حقیقی و تکوینی است یا صرفاً تابع وضع و قرارداد است و چه رابطه‌ای بین ایمان و عمل صالح و نیز بین کفر و گناه، وجود دارد و آیا میان خود اعمال نیک و بد هم تأثیر و تأثری وجود دارد یا نه؟ در این درس، نخستین مسأله را مورد بحث قرار داده توضیح خواهیم داد که روابط فوق الذکر، اموری جعلی و قراردادی نیستند.

رابطه حقیقی یا قراردادی

چنانکه بارها اشاره کردیم رابطه بین اعمال دنیوی و نعمتها یا عذابهای اخروی، از قبیل روابط مادی و معمولی نیست و نمی‌توان آن را براساس قوانین فیزیکی یا شیمیایی یا ... تفسیر و تبیین کرد و حتی تصوّر اینکه انرژی مصرف شده در اعمال انسانی، براساس نظریه تبدیل ماده و انرژی به یکدیگر تجسم می‌یابد و به صورت نعمتها یا عذابهای اخروی، ظاهر

(صفحه ۴۳۸)

می‌شود تصوّر نادرستی است، زیرا:

اولاً انرژی مصرف شده در گفتارها و کردارهای یک انسان، شاید به اندازه‌ای نباشد که تبدیل به یک دانه سیب شود چه رسد به نعمتهای بی شمار بهشتی! ثانیاً تبدیل ماده و انرژی به یکدیگر بر طبق عوامل خاصی انجام می‌گیرد و ربطی به نیکی و بدی اعمال و نیت فاعلی ندارد و براساس هیچ قانون طبیعی نمی‌توان بین اعمال خالصانه و اعمال ریاکارانه، فرق گذاشت تا انرژی یکی تبدیل به نعمت، و انرژی دیگری تبدیل به عذاب شود.

ثالثاً انرژی که یکبار در راه عبادتی صرف می‌شود ممکن است بار دیگر در راه عصیان بکار رود.

ولی نفی چنین رابطه‌ای به معنای انکار مطلق رابطه حقیقی نیست، زیرا دایره روابط حقیقی، شامل روابط ناشناخته و تجربه ناپذیر هم می‌شود و علوم تجربی همان گونه که نمی‌توانند رابطه علیت بین پدیده‌های دنیوی و اخروی را اثبات کنند قادر به ابطال همه گونه رابطه علی و معلولی بین آنها هم نیستند، و فرض اینکه اعمال نیک و بد، تأثیر واقعی در روح انسانی داشته باشد و همان آثار روحی، موجب پیدایش نعمتها یا عذابهای اخروی گردد. نظیر تأثیر بعضی از نفوس در پدیده‌های خارق العاده چنین فرضی نامعقول نخواهد بود بلکه می‌توان براساس اصول فلسفی خاصی آن را اثبات کرد و بیان آنها متناسب با این کتاب نیست.

شواهد قرآنی

اما بیانات قرآنی، هر چند در غالب موارد به گونه‌ای است که رابطه جعلی و قراردادی را به ذهن می‌آورد مانند آیاتی که مشتمل بر تعبیر اجر و جزاء است ۱ ولی از آیات دیگری می‌توان استفاده کرد که رابطه بین اعمال انسان و ثواب و عقاب اخروی، بیش از یک رابطه قراردادی است، بنابراین، می‌توان گفت که تعبیرات دسته اول برای سهولت تفاهم و رعایت حال اکثریت مردم است که ذهنشان با این گونه مفاهیم،

آشناتر است.

۱. تعبیر «اجر» در حدود نود بار، و تعبیر «جزاء» و مشتقاتش بیش از یکصد بار در قرآن کریم بکار رفته است.
(صفحه ۴۳۹)

همچنین در روایات شریفه، شواهد فراوانی یافت می‌شود بر این که اعمال اختیاری انسان، دارای صورتهای ملکوتی گوناگونی است که در عالم برزخ و قیامت، ظاهر می‌شود.

اینک نمونه‌ای از آیاتی را که دلالت بر وجود رابطه حقیقی بین اعمال انسان و نتایج اخروی آنها دارد ملاحظه می‌کنیم.

«وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ» ۱.

هر خیری که برای خودتان پیش فرستید آن را نزد خدای متعال خواهید یافت.

«يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» ۲.

روزی که هر کس عمل خیری که انجام داده است را حاضر شده می‌یابد و هر عمل بدی که انجام داده است (نیز). دوست دارد که میان او و اعمال بدش فاصله دوری باشد.

«يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ» ۳.

روزی که شخص می‌نگرد که دستانش چه چیزی را پیش فرستاده‌اند.

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» ۴.

هر کس به اندازه ذره‌ای کار خوب کند آن را خواهد دید و هر کس به اندازه ذره‌ای کار بدی انجام دهد آن را خواهد دید.

«هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» ۵.

آیا جزایی که به شما داده می‌شود جز همان اعمالی است که (در دنیا) انجام می‌دادید؟
«إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا» ۶.
همانا کسی که اموال یتیمان را به ستم می‌خوردند جز این نیست که آتشی را در شکم‌هایشان وارد می‌کنند.

بدیهی است صرف اینکه انسان در روز قیامت ببیند که چه کارهایی در دنیا انجام داده است

۱. بقره / ۱۱۰، و نیز رجوع کنید به مزمل / ۲۰.

۲. آل عمران / ۳۰.

۳. نبأ / ۴۰.

۴. نمل / ۹۰، و نیز رجوع کنید به قصص / ۸۴.

۵. زلزال / ۷ - ۸.

۶. نساء / ۱۰.

(صفحه ۴۴۰)

پاداش و کیفر آنها نخواهد بود بلکه صورتهای ملکوتی آنهاست که در شکل نعمتها یا عذابهای گوناگون، ظاهر می‌شود و شخص به وسیله آنها متنعم یا معذب خواهد شد. چنانکه از همین آیه اخیر، استفاده می‌شود که صورت باطنی خوردن مال یتیم، خوردن آتش است و هنگامی که در جهان دیگر، حقایق ظاهر می‌شود خواهد دید که باطن فلان غذای حرام، آتش بوده و سوزش درونش را خواهد یافت و به او گفته خواهد شد: آیا این آتش جز همان مال حرامی است که خورده‌ای؟!!

پرسش

- ۱ - فرض اینکه تجسم اعمال، عبارت است از تبدیل انرژیهای مصرف شده در کارها به مواد، چه اشکالی دارد؟
- ۲ - چگونه می توان رابطه حقیقی بین اعمال انسان و نتایج اخروی آنها را به صورت معقولی تصور کرد؟
- ۳ - چه آیاتی دلالت بر تجسم اعمال دارد و وجه استعمال تعبیراتی مانند اجر و جزاء چیست؟
- ۴ - آیا تجسم اعمال را می توان به حضور اعمال با همان صورتهای دنیوی، تفسیر کرد؟ چرا؟

۵۴ نقش ایمان و کفر در سعادت و شقاوت

مقدمه

(صفحه ۴۴۳)

مسئله دیگر این است که آیا هر یک از ایمان و عمل صالح، عامل مستقلی برای سعادت ابدی است یا مجموع آنها موجب سعادت می شود و همچنین آیا هر یک از کفر و عصیان مستقلاً موجب عذاب ابدی می شود یا مجموع آنها چنین اثری را خواهد داشت و در صورت دوم، اگر کسی تنها ایمان یا عمل صالح را داشته باشد فرجام او چگونه خواهد بود و همچنین اگر کسی تنها کفر ورزیده باشد یا مرتکب گناهی شده باشد چه سرنوشتی خواهد داشت و اگر شخص با ایمانی مرتکب گناهان زیادی شده باشد یا شخص کافری اعمال نیک فراوانی انجام داده باشد آیا اهل سعادت خواهد بود یا اهل شقاوت و در هر صورت، اگر کسی بخشی از زندگی خود را با ایمان و عمل صالح، و بخش دیگر را با کفر و گناه سپری کند چه فرجامی خواهد داشت؟

این مسائل از نخستین قرن ظهور اسلام، مورد بحث واقع شد و کسانی مانند «خوارج» معتقد شدند که ارتکاب گناه، عامل مستقلی برای شقاوت ابدی است و بلکه موجب

کفر و ارتداد می‌شود؛ و گروه دیگری مانند «مُرَجئه» معتقد شدند که وجود ایمان، برای سعادت ابدی کافی است و ارتکاب گناه، ضرری به سعادت مؤمن نمی‌زند. اما قول حق این است که هر گناهی موجب کفر و شقاوت ابدی نمی‌شود، هر چند ممکن است تراکم گناهان، موجب سلب ایمان گردد و از سوی دیگر، چنان نیست که با وجود ایمان، هر گناهی بخشیده شود و هیچ اثر سویی نداشته باشد. (صفحه ۴۴۴)

ما در این درس، نخست توضیحی پیرامون حقیقت ایمان کفر می‌دهیم و آن گاه به بیان نقش آنها در سعادت و شقاوت ابدی می‌پردازیم و مسائل دیگر را در درسهای آینده بیان خواهیم کرد.

حقیقت ایمان و کفر

ایمان حالتی است قلبی و روانی که در اثر دانستن یک مفهوم و گرایش به آن، حاصل می‌شود و با شدت و ضعف هر یک از این دو عامل، کمال و نقص می‌پذیرد و اگر انسان از وجود چیزی هر چند به صورت ظنی آگاه نباشد نمی‌تواند ایمان به آن، پیدا کند ولی تنها آگاهی و اطلاع، کفایت نمی‌کند زیرا ممکن است امر مورد آگاهی یا لوازم آن، خلاف دلخواهش باشد و گرایش به ضد آن داشته باشد و از این رو، تصمیم بر عمل کردن به لوازم آن نگیرد و حتی تصمیم بر عمل کردن به ضد آنها بگیرد. چنانکه قرآن کریم درباره فرعونیان می‌فرماید:

«وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» ۱.

آیات الهی را از روی ستم و برتری جویی انکار کردند در حالی که به آنها یقین پیدا کرده بودند.

و حضرت موسی (ع) خطاب به فرعون فرمود:

«لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» ۲.

تحقیقاً میدانی که این آیات و معجزات را جز پروردگار جهان نازل نکرده است.
با این که او ایمان نیاورده بود و به مردم می گفت:

«ما عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي» ۳.

من برای شما معبودی جز خودم نمی دانم.

و تنها هنگامی که مشرف به غرق شد گفت:

۱. انمل / ۱۴.

۲. اسراء / ۱۰۲.

۳. قصص / ۳۸.

(صفحه ۴۴۵)

«آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ» ۱.

ایمان آوردم به این که خدایی جز همان کسی که بنی اسرائیل به او ایمان دارند نیست.
و دانستیم که چنین ایمانی اضطراری، پذیرفته نخواهد شد ۲ اگر بتوان آن را ایمان
نامید.

پس قوام ایمان، به گرایش قلبی و اختیار است برخلاف علم و آگاهی که بدون اختیار
هم حاصل می شود و از این رو، می توان ایمان را یک «عمل قلبی اختیاری» دانست،
یعنی با توسعه در مفهوم «عمل» ایمان را هم از مقوله عمل به شمار آورد.

اما واژه «کفر» گاهی به عنوان عدم ملکه ایمان بکار می رود و نداشتن ایمان خواه در اثر
شک و جهل بسیط باشد یا در اثر جهل مرکب و خواه در اثر وجود گرایش مخالف و
به صورت انکار عمدی و عناد آمیز کفر نامیده می شود و گاهی به قسم اخیر یعنی
جحود و عناد، اختصاص می یابد که امری وجودی است و ضدّ ایمان به شمار می رود.

نصاب ایمان و کفر

بر حسب آنچه از آیات کریمه قرآن و روایات شریفه استفاده می‌شود حداقل ایمان لازم برای سعادت ابدی عبارت است از: ایمان به خدای یگانه، و پاداش و کیفر اخروی، و صحّت آنچه بر انبیاء (علیهم السلام) نازل شده است و لازمه آن، تصمیم اجمالی بر عمل به دستورات خدای متعال است و عالی‌ترین مرتبه آن، مخصوص انبیاء و اولیاء الهی (سلام الله علیهم اجمعین) می‌باشد.

و حداقل کفر عبارت است از: انکار یا شک در توحید، یا نبوت یا معاد، و یا انکار چیزی که بداند از طرف خدای متعال بر انبیاء نازل شده است و بدترین مراتب کفر، انکار عناد آمیز همه این حقایق با علم به صحّت آنها، و تصمیم بر مبارزه با دین حق است.

بدین ترتیب، شرک (انکار توحید) هم یکی از مصادیق کفر می‌باشد و نفاق، همان کفر باطنی است که توأم با فریبکاری و تظاهر به اسلام باشد و سقوط منافق (کافر نقابدار) بیش از سایر کفار است چنانکه قرآن کریم می‌فرماید:

۱. یونس / ۹۰.

۲. رجوع کنید به درس نهم.

(صفحه ۴۴۶)

«إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ» ۱.

نکته‌ای را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم این است که اسلام و کفری که در فقه، مطرح می‌شود و موضوع احکامی از قبیل طهارت و حلیت ذبیحه در اصول دین ندارد زیرا ممکن است کسی شهادتین را بگوید و احکام فقهی اسلام، برای او ثابت شود در حالی که قلباً ایمانی به مضمون و لوازم توحید و نبوت نداشته باشد.

نکته دیگر آنکه اگر کسی قدرت بر شناختن اصول دین نداشت و فی‌المثل مجنون و فاقد عقل بود یا در اثر شرایط محیط نتوانست دین حق را بشناسد به اندازه قصورش

معذور خواهد بود اما اگر کسی با وجود امکان شناخت، تقصیر کرد و در حال شک
باقی ماند یا بدون دلیل، اصول و ضروریات دین را انکار نمود معذور نخواهد بود و به
عذاب ابدی، محکوم خواهد شد.

تأثیر ایمان و کفر در سعادت و شقاوت ابدی

با توجه به اینکه کمال حقیقی انسان، در سایه قرب الهی تحقق می‌یابد و متقابلاً سقوط
انسان در اثر دوری از خدای متعال حاصل می‌شود می‌توان ایمان به خدای متعال و
ربوبیت تکوینی و تشریحی او که مستلزم اعتقاد به معاد و نبوت است را نهال تکامل
حقیقی انسان دانست که اعمال خداپسند بسان شاخ و برگهایی از آن می‌روید و میوه
اش سعادت ابدی است که در جهان آخرت، ظاهر می‌گردد. پس اگر کسی بذر ایمان
را در دل خود نیفشاند و این نهال پربرکت را غرس نکرد و به جای آن، بذر زهر آگین
کفر و عصیان را در دلش پاشید استعداد خدادادش را ضایع کرده و درختی را به بار
آورده که میوه اش زقوم دوزخی خواهد بود. چنین کسی راهی به سوی سعادت ابدی
نمی‌برد و تأثیر کارهای نیکش از مرز این جهان، فراتر نمی‌رود.
و راز آن این است که هر کار اختیاری، حرکتی است برای روح انسان به سوی غایت و
هدفی که فاعل در نظر گرفته است و کسی که اعتقاد به عالم ابدی و قرب الهی ندارد
چگونه می‌تواند چنین هدفی را در نظر بگیرد و چنین جهتی را به رفتارش ببخشد؟! و

طبعاً چنین

۱. انساء / ۱۴۵.

(صفحه ۴۴۷)

کسی نمی‌تواند انتظار پاداش ابدی را از خدای متعال داشته باشد و نهایت چیزی که

می‌توان در مورد اعمال نیک کافران پذیرفت این است که تأثیری در تخفیف عذابشان داشته باشد زیرا چنین کارهایی می‌تواند روح خودپرستی و عناد را تضعیف کند.

شواهد قرآنی

قرآن کریم از یک سو، نقش بنیادی ایمان در سعادت ابدی انسان را یادآور شده و علاوه بر اینکه در دهها آیه، عمل صالح را به دنبال ایمان، ذکر فرموده در چندین آیه، ایمان را به عنوان شرط تأثیر اعمال نیک در سعادت اخروی، مورد تأکید قرار داده است چنانکه می‌فرماید:

«وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ» ۱.

هر مرد و زنی که از کارهای شایسته انجام دهد در حالی که مؤمن باشد، چنین کسانی وارد بهشت خواهند شد.

و از سوی دیگر، دوزخ و عذاب ابدی را برای کافران مقرر فرموده و اعمال ایشان را تباه و بی‌ثمر دانسته است، و در یک جا آنها را به خاکستری تشبیه کرده که باد شدیدی آن را پراکنده سازد و اثری از آن به جا نگذارد.

«مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ذَٰلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ» ۲.

مثل اعمال کافران مانند خاکستری است که در یک روز طوفانی باد به سختی بر آن بوزد، به چیزی از دستاوردهایشان دسترسی نخواهد داشت و این است گمراهی دور. و در جای دیگر می‌فرماید: اعمال کافران را مانند گردی در هوا پراکنده می‌سازیم.

«وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا» ۳.

و آمدیم به سوی هر عملی که انجام داده‌اند و آن را مانند غباری پراکنده ساختیم. و در آیه دیگری آنها را به سرابی تشبیه کرده که شخص تشنه، به آن دل می‌بندد ولی

۱. انساء / ۱۲۴، و نیز رجوع کنید به: نحل / ۹۷، اسراء / ۱۹، طه / ۱۱۲، انبیاء / ۹۴، غافر / ۴۰.

۲. ابراهیم / ۱۸.

۳. فرقان / ۲۳.

(صفحه ۴۴۸)

همین که به آن می‌رسد آبی نمی‌یابد.

«وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمُّ أَنْ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ» ۱.

اعمال کافران مانند سرابی در بیابان همواری است که شخص تشنه آن را آب می‌پندارد تا هنگامی که نزد آن بیابد آن را چیزی (آبی) نمی‌یابد و خدا را نزد آن می‌یابد که به حسابش رسیدگی می‌کند و خدا سریعاً محاسبه می‌کند.

«أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» ۲.

یا مانند ظلماتی است در دریایی ژرف که موجی آن را فراگرفته و روی آن موج دیگری، و روی آن ابری، تاریکی‌هایی فرا روی یکدیگر، هنگامی که دستش را برآورد آن را نخواهد دید و کسی که خدا برای او نوری قرار نداده است نوری نخواهد داشت (کنایه از اینکه حرکت کافر در ظلمت هاست و راه به جایی نمی‌برد).

و در آیات دیگری می‌فرماید که نتیجه کار دنیاطلبان را در همین جهان به آنان خواهیم داد و در آخرت، بهره‌ای نخواهد داشت مانند این آیه:

«مَنْ كَانَ يَرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفٍ إِلَيْهِمْ أَعْمَالُهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يَبْخَسُونَ. أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» ۳.

کسانی که خواهان زندگی دنیا و زینت آن باشند کارهایشان را در همین دنیا به ایشان

تحويل می‌دهیم و چیزی از آنها کاسته نمی‌شود ایشانند که در آخرت جز آتش ندارند و آنچه در دنیا انجام داده‌اند تباه شده و اعمالشان پوچ است.

۱. انور / ۳۹.

۲. انور / ۴۰.

۳. هود / ۱۵ - ۱۶، و نیز رجوع کنید به: اسراء / ۱۸، شوری / ۲۰، احقاف / ۲۰، با توجه به این آیات میزان اسلام شناسی کسانی معلوم می‌شود که بعضی از اندیشمندان کافر و ملحد غربی را بر بزرگان شیعه مانند خواجه نصیرالدین طوسی و علامه مجلسی ترجیح داده‌اند!!

(صفحه ۴۴۹)

پرسش

- ۱- ارأی خوارج و مرجئه در مورد ایمان و کفر و قول حق را در برابر آنان بیان کنید.
- ۲- حقیقت ایمان و کفر و رابطه آنها با علم و جهل را شرح دهید.
- ۳- نصاب لازم ایمان و کفر را توضیح دهید.
- ۴- نسبت شرک و نفاق با کفر را بیان کنید.
- ۵- اسلام و کفر فقهی چه نسبتی با ایمان و کفر کلامی دارد؟
- ۶- تأثیر ایمان و کفر در سعادت و شقاوت ابدی و راز آن را بیان کنید.
- ۷- شواهد قرآنی بر این تأثیر را ذکر کنید.

۵۵ رابطه متقابل ایمان و عمل

مقدمه

(صفحه ۴۵۳)

دانستیم که عامل اصلی در سعادت و شقاوت ابدی، ایمان و کفر است و ایمان پایدار، سعادت جاودانی را تضمین می‌کند هر چند ارتکاب گناهان، موجب عذابهای محدودی شود؛ و از سوی دیگر، کفر پایدار، موجب شقاوت ابدی می‌شود و با وجود آن، هیچ کار نیکی سبب سعادت اخروی نمی‌گردد. ضمناً اشاره کردیم که ایمان و کفر، قابل شدت و ضعف می‌باشد و ممکن است تراکم گناهان بزرگ به سلب ایمان بینجامد و همچنین انجام کارهای نیک، ریشه کفر را ضعیف می‌کند و ممکن است زمینه ایمان را فراهم سازد. از اینجا اهمیت سؤال درباره رابطه بین ایمان و عمل، روشن می‌شود و در این درس به توضیح پاسخ آن می‌پردازیم.

رابطه ایمان با عمل

از بیان گذشته روشن شد که ایمان، حالتی است روانی که از دانش و گرایش، مایه می‌گیرد و لازمه اش این است که شخص با ایمان، تصمیم اجمالی بر عمل کردن به لوازم چیزی که به آن ایمان دارد بگیرد. بنابراین، کسی که آگاه به حقیقتی است ولی تصمیم دارد که هیچ‌گاه به هیچ‌یک از لوازم آن،

(صفحه ۴۵۴)

عمل نکند ایمان به آن نخواهد داشت و حتی اگر تردید داشته باشد که به آنها عمل کند یا نکند باز هم هنوز ایمان نیاورده است. قرآن کریم می‌فرماید:

«قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»

۱.

(گروهی از) اعراب (بیابانی به پیامبر اکرم) گفتند: ما ایمان آوردیم. بگو: شما ایمان

ندارید ولی بگوئید اسلام آوردیم، و هنوز ایمان در دلهایتان وارد نشده است. اما ایمان واقعی هم مراتبی دارد و چنان نیست که هر مرتبه‌ای از آن، ملازم به انجام همه وظایف مربوطه باشد و ممکن است هیجانات شهوی یا غضبی، شخص ضعیف الایمان را به عصیان بکشاند ولی نه به گونه‌ای که تصمیم بر عصیان دائم و مخالفت با همه لوازم ایمانش بگیرد و البته هر قدر، ایمان قویتر و کاملتر باشد تأثیر بیشتری در انجام اعمال مناسب با آن خواهد داشت.

حاصل آنکه: ذاتاً اقتضای عمل کردن به لوازم آن را دارد و مقدار همین تأثیر اقتضایی هم بستگی به شدت و ضعف آن دارد و در نهایت، اراده و تصمیم شخص است که انجام یا ترک کاری را متعین می‌سازد.

رابطه عمل با ایمان

عمل اختیاری یا شایسته و همسوی با ایمان است و یا ناشایسته و مخالف با جهت آن در صورت اول، ایمان را تقویت و دل را نورانی تر می‌سازد و در صورت دوم، موجب ضعف ایمان و ظلمانی شدن قلب می‌گردد. بنابراین، اعمال صالحه‌ای که از شخص مؤمن، صادر می‌شود در عین حال که از ایمانش مایه می‌گیرد به نوبه خود بر قوت و ثبات ایمان می‌افزاید و زمینه کارهای نیک دیگری را فراهم می‌سازد و می‌توان تأثیر عمل نیک در تکامل ایمان را از این آیه شریفه استظهار کرد: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» ۲.

سخن و (اعتقاد) خوب به سوی خدا صعود می‌کند و عمل صالح، آن را رفعت

می‌بخشد ۳.

۱. سوره حجرات، آیه ۱۴.

۲. سوره فاطر، آیه ۱۰ پ

۳. بنابراینکه ضمیر فاعلی به «الْعَمَلُ الصَّالِحُ» و ضمیر مفعولی به «الْكَلِمُ الطَّيِّبُ» عود کند.

(صفحه ۴۵۵)

و همچنین در آیات متعددی از زیاد شدن ایمان و نور و هدایت نیکوکاران یاد شده است ۱.

از سوی دیگر، در صورتی که انگیزه‌هایی مخالف با مقتضای ایمان، پدید آمد و موجب انجام کارهای ناشایسته‌ای گردید و قوت ایمان شخص به حدی نبود که مانع از بروز و صدور آنها شود ایمان وی روبه ضعف می‌نهد و زمینه برای تکرار گناه، آماده می‌شود و اگر این روند هم چنان ادامه یابد، به ارتکاب گناهان بزرگتر و تکرار آنها می‌انجامد و سرانجام اصل ایمان را تهدید به زوال می‌کند و (العیاذ باللّٰه) آن را تبدیل به کفر و نفاق می‌سازد.

قرآن کریم درباره کسانی که کارشان به نفاق کشیده شده می‌فرماید:
«فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ»
۲.

به دنبال اینکه با خدا خلف وعده کردند و دروغ می‌گفتند نفاقی را در دل‌هایشان پدید آورد تا روزی که او را ملاقات کنند.

و نیز می‌فرماید: «ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ آسَأُوا السُّؤَالَ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ» ۳.

آنگاه عاقبت کسانی که بدترین گناهان را مرتکب شدند این بود که آیات الهی را تکذیب کرده آنها را مورد استهزاء قرار می‌دادند.

و همچنین در آیات متعددی از افزایش کفر و ظلمت و قساوت گنهکاران یاد شده است ۴.

نتیجه

با توجه به روابط متقابل ایمان و عمل و نقش آنها در سعادت انسان می توان حیات سعادت‌مندان را به درختی تشبیه کرد ۵ که ایمان به خدای یگانه و به فرستادگان و

پیامهای او

۱. ک: آل عمران / ۱۷۳، انفال / ۲، توبه / ۱۲۴، کهف / ۱۳، مریم / ۷۶، احزاب /

۲۲، محمد / ۱۷، مدثر / ۳۱.

۲. توبه / ۷۷.

۳. روم / ۱۰.

۴. ک: بقره / ۱۰، آل عمران / ۹۰، نساء / ۱۳۷، مائده / ۶۸، توبه / ۳۷، اسراء / ۶۰،

۸۲، صف / ۵، نوح / ۲۴.

۵. ک: ابراهیم / ۲۴ - ۲۷.

(صفحه ۴۵۶)

و به روز پاداش و کیفر الهی، ریشه‌های آن را تشکیل می‌دهد، و تنه اش همان تصمیم اجمالی و بسیط بر عمل کردن به لوازم ایمان است که بدون واسطه، از آن می‌روید، و شاخ و برگهای آن عبارت است از اعمال شایسته‌ای که از ریشه ایمان، مایه می‌گیرند و میوه آن، سعادت ابدی خواهد بود و اگر ریشه نباشد تنه و شاخ و برگ می‌پدید نمی‌آید و میوه‌ای هم به بار نخواهد آورد.

ولی چنان نیست که وجود ریشه همیشه ملازم با شاخ و برگ مناسب و دادن میوه مطلوب باشد بلکه گاهی در اثر نامساعد بودن شرایط محیط و بروز آفات گوناگون، شاخ و برگ لازم نمی‌روید و نه تنها میوه مطلوب را به بار نمی‌آورد که گاهی به خشکیدن درخت نیز منجر می‌شود.

همچنین ممکن است در اثر پیوندهایی که به شاخه و تنه و حتی به ریشه درخت، زده

می‌شود آثار دیگری از آن، ظاهر گردد و احیاناً به تبدیل آن به درخت دیگری منتهی شود، و این همان تبدیل ایمان به کفر (ارتداد) است.

حاصل آنکه: ایمان به امور یاد شده، عامل اصلی سعادت انسان است ولی تأثیر کامل این عامل، مشروط به جذب موادّ غذایی لازم از راه اعمال صالحه، و دفع آفات و موادّ زیان بار به وسیله اجتناب از گناهان است.

و ترک واجبات و ارتکاب محرمات، ریشه ایمان را ضعیف می‌کند و گاهی به خشکیدن آن، منتهی می‌شود، چنانکه پیوند عقاید نادرست، موجب دگرگونی ماهیت آن می‌گردد.

پرسی

- ۱- تأثیر ایمان در اعمال نیک را توضیح دهید.
- ۲- تأثیر اعمال نیک و بد در قوّت و ضعف ایمان را شرح دهید.
- ۳- مجموع روابط متقابل ایمان و عمل و رابطه آنها با سعادت انسان را بیان کنید.

۵۶ چند نکته مهم

مقدمه

(صفحه ۴۵۹)

برخی از کسانی که آشنایی کافی با فرهنگ اسلامی ندارند و کارهای انسانی را براساس معیارهای سطحی و ظاهری، ارزشگذاری می‌کنند و توجهی به اهمیت انگیزه و نیت فاعل، و باصطلاح «حُسن فاعلی» (در برابر حسن فعلی) ندارند و یا ملاک ارزش کار را تنها تأثیر در آسایش زندگی دنیوی دیگران می‌پندارند، چنین کسانی در تحلیل بسیاری از عقاید و معارف اسلامی، دچار انحراف می‌شوند و یا از درک و تبیین آنها فرو می‌مانند و از جمله در تبیین نقش ایمان و رابطه آن با اعمال صالحه، و نقش

ویرانگر کفر و شرک، و تبیین برتری بعضی از اعمال کم حجم و کوتاه مدت بر کارهای پر حجم و درازمدت، دچار کژاندیشی می گردند و مثلاً چنین می پندارند که مخترعین بزرگی که اسباب آسایش دیگران را فراهم کرده اند یا آزادی خواهانی که در راه آزادی ملتشان مبارزه نموده اند می بایست دارای مقام اخروی والا و ارجمندی باشند هر چند بهره ای از ایمان به خدا و روز قیامت نداشته باشند و گاهی کار به آنجا می کشد که ایمان لازم برای سعادت حقیقی را ایمان به ارزشهای انسانی و پیروزی نهایی کارگران و زحمتکشان در همین جهان، معرفی می کنند و حتی مفهوم «خدا» را هم مفهومی ارزشی و مساوی با ایده آل اخلاقی، قلمداد می کنند!!

هر چند از مطالبی که در دروس گذشته بیان شده می توان نقاط ضعف و انحراف در این پندارها را باز شناخت ولی نظر به شیوع این گونه افکار در عصر حاضر و خطری که برای نسل آینده در بردارد بجاست که توضیح بیشتری درباره آنها داده شود.

(صفحه ۴۶۰)

البته بحث وافی و همه جانبه پیرامون این گونه مسائل، مجال وسیعتری را می طلبد از این رو، در اینجا با توجه به بُعد عقیدتی آنها و با شیوه ای متناسب با نگارش این کتاب، تنها به بیان اساسی ترین نکات می پردازیم.

کمال حقیقی انسان

اگر درخت سیبی را با درخت بی ثمری مقایسه کنیم درخت سیب را ارزشمندتر از درخت بی ثمر می شماریم و این قضاوت، تنها بخاطر استفاده بیشتر انسان از درخت میوه دار نیست بلکه درخت میوه دار از آن جهت که وجود کامل تری دارد و آثار وجودی بیشتری از آن، پدید می آید ذاتاً ارزشمندتر می باشد. ولی همین درخت سیب در صورتی که آفت زده شود و از مسیر تکاملش منحرف گردد ارزش خود را از دست می دهد و حتی ممکن است منشأ آلودگی و زیانهای برای دیگران نیز بشود.

انسان هم در مقایسه با سایر جانداران همین حکم را دارد و در صورتی که به کمال لایق خودش برسد و آثار وجودی متناسب با فطرتش ظاهر گردد ارزشمندتر از آنها خواهد بود ولی اگر دچار آفات و انحرافات شود ممکن است از سایر حیوانات هم پست تر و زیانبارتر گردد چنانکه در قرآن کریم، بعضی از انسانها بدتر از همه جنبندگان ۱ و گمراهتر از چهارپایان ۲ شمرده شده‌اند.

از سوی دیگر، اگر کسانی درخت سیب را فقط تا هنگام شکوفه دادن دیده باشند گمان می‌کنند که اوج شکوفایی آن همان است و دیگر کمال بالاتری ندارد. همچنین کسانی که تنها کمالات متوسط انسان را مشاهده کرده‌اند نمی‌توانند به حقیقت و کمال نهایی او پی ببرند و تنها کسانی می‌توانند ارزش واقعی انسان را بشناسند که با کمال نهایی وی آشنا باشند.

اما کمال حقیقی انسان از قبیل کمالات مادی و طبیعی نیست زیرا چنانکه قبلاً بیان شد انسانیت انسان، بستگی به روح ملکوتی دارد و تکامل انسانی هم در حقیقت، همان تکامل روح است که با فعالیت اختیاری خودش حاصل می‌شود خواه فعالیت درونی و قلبی باشد و خواه

۱. انفال / ۲۲.

۲. اعراف / ۱۷۹.

(صفحه ۴۶۱)

فعالیت بیرونی و با وساطت اندامهای بدن، و چنین کمالی را نمی‌توان از راه تجارب حسی و با مقیاسهای کمی، شناسایی و اندازه‌گیری کرد و طبعاً راه رسیدن به آن را نیز نمی‌توان با وسایل آزمایشگاهی شناخت. پس کسی که خودش به چنین کمالی نرسیده و آن را با علم حضوری و شهود قلبی نیافته است باید آن را از راه برهان عقلی و یا از راه وحی الهی و کتب آسمانی بشناسد.

اما از نظر وحی و بیانات قرآنی و سخنان اهل بیت عصمت و طهارت (س) جای تردید نیست که کمال نهایی انسان، مرتبه‌ای است از وجود وی که با تعبیر «قرب الهی» به آن، اشاره می‌شود و آثار آن، نعمتهای ابدی و رضوان الهی است که در عالم آخرت، ظاهر می‌گردد و راه کلی آن، خداپرستی و تقوی است که همه شئون زندگی فردی و اجتماعی را در برمی‌گیرد.

و اما از نظر عقلی، براهین پیچیده‌ای بر این مطلب می‌توان اقامه کرد که نیازمند به مقدمات فلسفی زیادی است و ما در اینجا می‌کوشیم بیان ساده‌ای را ارائه دهیم:

تبیین عقلی

انسان بالفطره خواهان کمال نامحدود است که علم و قدرت، از مظاهر آن به شمار می‌رود، و رسیدن به چنین کمالی است که موجب لذت نامحدود و سعادت پایدار می‌گردد و هنگامی چنین کمالی برای انسان، میسر خواهد بود که با منبع نامحدود علم و قدرت و کمال مطلق یعنی خدای متعال، ارتباط پیدا کند و همین ارتباط است که به نام «قرب» نامیده می‌شود ۱.

پس کمال حقیقی انسان که هدف آفرینش اوست در سایه ارتباط و قرب به خدای متعال، حاصل می‌شود و انسانی که نازلترین مرتبه این کمال یعنی ضعیف‌ترین مرتبه ایمان را هم نداشته باشد همانند درختی است که هنوز به بار ننشسته و نوبر آن هم به دست نیامده است و اگر چنین درختی در اثر آفت زدگی، استعداد میوه دادن را از دست بدهد از درختان بی‌ثمر هم پست تر خواهد بود.

بنابراین، اهمیت نقش ایمان در کمال و سعادت انسان بدین جهت است که ویژگی

اصلی

۱. برای توضیح بیشتر رجوع کنید به کتاب «خودشناسی برای خودسازی» از مؤلف.

روح انسان، ارتباط آگاهانه و اختیاری با خدای متعال است و بدون آن، از کمال لایق و آثار آن، محروم می‌شود و به دیگر سخن: انسانیتش به فعلیت نمی‌رسد و در صورتی که با سوء اختیار، چنین استعداد والایی را از بین ببرد بزرگترین ستم را بر خویش روا داشته و مستوجب عقوبت ابدی خواهد شد و قرآن کریم درباره چنین کسانی می‌فرماید:

«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» ۱.

تحقیقاً بدترین جنندگان نزد خدای متعال کسانی هستند که کفر ورزیده‌اند و ایمان نمی‌آورند.

حاصل آنکه: هریک از ایمان و کفر، جهت اصلی حرکت انسان به سوی کمال و سعادت یا سقوط و شقاوت را تعیین می‌کند و طبعاً هر کدام مؤخر باشد تأثیر نهایی و سرنوشت ساز را خواهد داشت.

نقش انگیزه و نیت

با توجه به اصل مذکور، روشن می‌شود که ارزش حقیقی برای کارهای اختیاری انسان، بستگی به تأثیر آنها در رسیدن به کمال حقیقی یعنی قرب به خدای متعال دارد و هر چند کارهایی که به نحوی حتی با چند واسطه زمینه تکامل دیگران را فراهم می‌کند متّصف به حسن و فضیلت می‌شود اما تأثیر آنها در سعادت ابدی فاعل، منوط به تأثیری است که در تکامل روح وی داشته باشد.

از سوی دیگر، ارتباط افعال خارجی با روح فاعل، از راه اراده، حاصل می‌شود که کار بی‌واسطه اوست، و اراده کار، از میل و شوق و محبت به غایت و نتیجه کار برمی‌خیزد و همین انگیزه است که حرکتی در درون روح به سوی هدف مقصود، پدید می‌آورد و در شکل اراده کار، متبلور می‌شود. پس ارزش کار ارادی، تابع انگیزه و نیت فاعل است و حسن فعلی بدون حسن فاعلی، تأثیری در تکامل روح و سعادت ابدی نخواهد

داشت و به همین دلیل است که کارهایی که با انگیزه‌های مادی و دنیوی انجام می‌گیرد تأثیری در سعادت ابدی ندارد

۱۱ انفال / ۵۵.

(صفحه ۴۶۳)

و بزرگترین خدمات اجتماعی هم اگر به قصد خودنمایی (ریاء) باشد کمترین سودی را برای فاعل در بر نخواهد داشت ۱ بلکه ممکن است موجب زیان و انحطاط روحی او هم بشود و بر همین اساس است که قرآن کریم، تأثیر اعمال صالحه در سعادت اخروی را مشروط به ایمان و قصد تقرب (اراده وجه اله و ابتغاء مرضات الله) دانسته است ۲. حاصل آنکه: اولاً کار نیک، منحصر به خدمت کردن به دیگران نیست. ثانیاً خدمت به دیگران هم مانند عبادات فردی در صورتی مؤثر در کمال نهایی و سعادت ابدی خواهد بود که از انگیزه الهی، سرچشمه گرفته باشد.

پرسش

- ۱- ارزش حقیقی هر موجودی به چیست؟
- ۲- کمال نهایی انسان را چگونه می‌توان شناخت؟
- ۳- اثبات کنید که کمال نهایی انسان، تنها در سایه ارتباط و قرب به خدای متعال، حاصل می‌شود.
- ۴- اثبات کنید که تأثیر کارهای نیک در سعادت ابدی انسان، مشروط به انگیزه الهی است.

۱. ک: بقره / ۲۴۶، نساء / ۳۸، انفال / ۴۷، ماعون / ۶.

۲. ک: نساء / ۱۲۴، نحل / ۹۷، اسراء / ۱۹، طه / ۱۱۲، انبیاء / ۹۴، غافر / ۴۰، انعام /

۵۲، کهف / ۲۸، روم / ۳۸، بقره / ۲۰۷، نساء / ۱۱۴، اللیل / ۲۰.

(صفحه ۴۶۷)

یکی از مسائلی که پیرامون رابطه ایمان و عمل صالح با سعادت اخروی، و متقابلاً رابطه کفر و عصیان با شقاوت ابدی، مطرح می‌شود این است که: آیا رابطه هر لحظه ایمان یا کفر با نتیجه اخروی آن، و همچنین رابطه هر کار نیک و بد با پاداش و کیفرش قطعی و ثابت و تغییرناپذیر است یا اینکه به گونه‌ای قابل تغییر می‌باشد، مثلاً می‌توان اثر گناهی را با کار نیکی جبران کرد یا بالعکس اثر کار نیکی را با گناهی از بین برد و آیا کسانی که بخشی از عمر خود را با کفر و عصیان، و بخش دیگری را با ایمان و اطاعت، سپری کرده‌اند مدتی گرفتار کیفر، و مدتی دیگر برخوردار از پاداش خواهند بود، یا حاصل جمع جبری آنها تعیین کننده خوشبختی یا بدبختی انسان در جهان جاودانی است یا مطلب به گونه دیگری است؟

این مسأله در واقع، همسان مسأله «حبط و تکفیر» ۱ است که از دیرباز مورد بحث و گفتگوی متکلمان اشعری و معتزلی بوده و ما در این درس، دیدگاه شیعه را به طور خلاصه، بیان خواهیم کرد.

رابطه ایمان و کیفر

در درسهای قبلی دانستیم که هیچ کار خوبی بدون ایمان به اصول اعتقادی، موجب ****

۱. حبط و تکفیر، دو اصطلاح قرآنی است که اولی به معنای بی اثر شدن کارهای نیک، و دومی به معنای جبران گناهان است.

(صفحه ۴۶۸)

سعادت ابدی نمی‌شود، و به دیگر سخن: کفر، موجب بی اثر شدن کارهای شایسته

است، در اینجا می‌افزاییم که ایمان انسان در پایان عمر، آثار سوء کفر سابق را محو می‌کند و همچون نور پرفروغ، تیرگیهای گذشته را برطرف می‌سازد؛ و برعکس، کفر پایانی آثار ایمان گذشته را محو می‌کند و پرونده شخص را سیاه و سرنوشتش را تباه می‌سازد و همچون آتشی که در خرمنی بیفتد همه را یکسره می‌سوزاند و به عنوان تمثیل دیگر: ایمان مانند چراغ پرفروغی است که خانه دل و روان را روشن و تابناک می‌سازد و تاریکیها و تیرگیها را می‌زداید، و کفر همانند خاموش شدن آن چراغی است که روشنی‌ها را از بین می‌برد و تاریکیها را پدید می‌آورد و تا روان انسانی به این سرای مادی و جهان تغییرات و دگرگونیها تعلق دارد همواره در معرض روشنی و تاریکی و افزایش و کاهش نور و ظلمت، قرار دارد تا هنگامی که رخت از این سرای گذرا بر بندد و راه گزینش ایمان و کفر بر روی او بسته شود و هر چند آرزو کند که بار دیگر به این جهان برگردد و به زدودن تیرگیها پردازد سودی نخواهد داشت ۱.

این تأثیر و تأثر بین ایمان و کفر، از دیدگاه قرآن کریم جای هیچ تردیدی نیست و آیات فراوانی دلالت بر این مطلب دارد از جمله در آیه (۹) از سوره تغابن می‌فرماید:

«وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَ يَعْمَلْ صَالِحًا يُكْفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ.»

کسی که ایمان به الله آورد و کار شایسته‌ای انجام دهد کارهای بدش را محو می‌کند. و در آیه (۲۱۷) از سوره بقره می‌فرماید:

«وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.»

و کسی از شما که از دینش برگردد (و مرتد شود) و با حال کفر بمیرد. اعمالشان در دنیا و آخرت باطل شود و اینانند دوزخیان که در آنجا جاویدانند.

۱. ک: درس چهل و نهم.

(صفحه ۴۶۹)

رابطه اعمال نیک و بد

نظیر رابطه بین ایمان و کفر را می‌توان فی الجمله بین کارهای نیک و بد در نظر گرفت ولی نه به طور کلی و به صورتی که همیشه یا در نامه اعمال انسان کار شایسته، ثبت باشد و اعمال ناروای پیشین، محو شده باشد (چنانکه بعضی از متکلمان معتزلی پنداشته اند) یا همیشه حاصل جمع جبری اعمال گذشته با توجه به کمیت و کیفیت آنها منعکس باشد (چنانکه بعضی دیگر گمان کرده اند) بلکه در مورد اعمال، باید قائل به تفصیل شد به این معنی که برخی از اعمال نیک اگر به طور شایسته و مقبول انجام گیرد آثار اعمال بد گذشته را از بین می‌برد مانند توبه که اگر به صورت مطلوب انجام گیرد گناهان شخص، آمرزیده خواهد شد ۱.

و عیناً مانند پرتو نوری است که دقیقاً بر همان نقطه تاریک بتابد و آن را روشن نماید. اما هر عمل نیکی اثر هر گناهی را از بین نمی‌برد و از این رو ممکن است شخص مؤمن، مدتی گرفتار کیفر گناهِش باشد و سرانجام به بهشت جاودانی درآید. گویی روح انسان، دارای ابعاد گوناگونی است و هر دسته از اعمال نیک و بد با یک رویه آن، مربوط می‌شود مثلاً عمل نیکی که مربوط به رویه «الف» است اثر گناهی که ارتباط با رویه «ب» دارد را از بین نمی‌برد مگر اینکه عمل صالح آنقدر نورانی باشد که به جوانب دیگر روح هم سرایت کند یا گناه آنقدر آلوده کننده باشد که سایر ابعاد را هم آلوده سازد. از جمله، در روایات شریفه، وارد شده است که نماز مقبول، گناهان را شستشو می‌دهد و موجب آمرزش آنها می‌شود و در قرآن کریم که می‌فرماید:

«وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَى النَّهَارِ وَ زُلْفَاً مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يَذْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ» ۲.

و نماز را در دو طرف روز و ساعاتی از شب پبای دار که کارهای نیک، بدیها را می‌برد.

و بعضی از گناهان مانند عقوق والدین و شرب خمر، تا مدتی مانع قبولی عبادت

می‌شود یا منت گذاری بعد از کمک رسانی، ثواب آن را نابود می‌سازد. چنانکه در قرآن کریم می‌فرماید:

«لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى» ۳.

۱. ک: نساء / ۱۱۰، آل عمران / ۱۳۵، انعام / ۵۴، شوری / ۲۵، زمر / ۵۳.

۲. هود / ۱۱۴.

۳. بقره / ۲۶۴.

(صفحه ۴۷۰)

احسانها و صدقات خود را با منت گذاری و آزار دادن، باطل مکنید.

ولی تعیین انواع و مقدار تأثیر و تأثر اعمال نیک و بد در یکدیگر را باید از طریق وحی و سخنان معصومین (علیهم السلام) به دست آورد و قاعده کلی برای همه آنها نمی‌توان تعیین کرد.

در پایان این درس، جا دارد اشاره کنیم که اعمال نیک و بد، گاهی آثاری در خوشیها و ناخوشیها یا توفیق و سلب توفیق برای کارهای دیگر را در همین جهان دارد چنانکه احسان به دیگران به ویژه به پدر و مادر و خویشاوندان، موجب طول عمر و دفع آفات و بلیات می‌شود یا بی احترامی به بزرگان به ویژه معلمین و اساتید، موجب سلب توفیق می‌گردد ولی ترتب این آثار به معنای دریافت کامل پاداش و کیفر نیست و جایگاه اصلی پاداشها و کیفرها جهان ابدی است.

(صفحه ۴۷۱)

پرسش

- ۱- معنای حبط و تکفیر را توضیح دهید.
- ۲- رابطه بین ایمان و کفر به چند صورت، تصوّر می‌شود و کدامیک از آنها صحیح

است.

- ۳ رابطه بین اعمال نیک و بد به چه صورت، فرض می‌شود و کدام صورت از آنها صحیح است؟

- ۴ آیا آثار دنیوی اعمال نیک و بد، جای پاداش و کیفر اخروی آنها را می‌گیرد یا نه؟

۱۵۸ امتیازات مؤمنان

مقدمه

(صفحه ۴۷۵)

در بخش خداشناسی ۱ دانستیم که اراده الهی اصالتاً به خیرات و کمالات، تعلق می‌گیرد و شرور و نقایص، بالتَّبَع مورد اراده الهی، واقع می‌شوند. طبعاً در مورد انسان هم اراده اصلی الهی، بر تکامل وی و رسیدن به سعادت ابدی و بهره‌مندی از نعمتهای جاودانی، تعلق گرفته است و عذاب و بدبختی تبه‌کاران که در نتیجه سوء اختیار خودشان حاصل می‌شود بالتَّبَع مشمول اراده حکیمانه الهی می‌گردد، و اگر ابتلاء به عذاب و شقاوت اخروی، لازمه سوء اختیار خود انسانها نبود رحمت واسعه الهی اقتضاء می‌کرد که هیچ مخلوقی مبتلا به عذاب نشود ۲.

ولی همان رحمت فراگیر الهی است که اقتضای آفرینش انسان با ویژگی اختیار و انتخاب را داشته، و لازمه انتخاب هر یک از دو مسیر ایمان و کفر، رسیدن به سرانجام نیک یا بد آن است با این تفاوت که رسیدن به فرجام نیک، متعلق اراده اصلی، و سرانجام دردناک، متعلق اراده تبّعی است و همین تفاوت، اقتضاء دارد که هم در تکوین و هم در تشریح، جانب خیر، ترجیح داده شود یعنی انسان تکویناً طوری آفریده شده که کارهای خیر آثار عمیق تری در تکوین شخصیت او بگذارد و تشریحاً به تکالیف سهل و آسانی مکلف شود تا برای پیمودن راه

۱. ک: خداشناسی، درس یازدهم.

۲. در دعای کمیل می خوانیم:

«فَبَالِقِينَ أَقْطَعُ لَوْ لَا مَا حَكَمْتَ بِهِ مِنْ تَعْذِيبِ جاحِدِيكَ وَقَضَيْتَ بِهِ مِنْ إِخْلَادِ
مُعَانِدِيكَ لَجَعَلْتَ النَّارَ كُلَّهَا بَرْدًا وَسَلَامًا وَمَا كَانَتْ لِأَحَدٍ فِيهَا مَقْرَأً وَلَا مُقَامًا.»
(صفحه ۴۷۶)

سعادت و نجات از عذاب ابدی، نیاز به تکالیف شاق و طاقت فرسایی نداشته باشد ۱ و در مقام پاداش و کیفر هم کفه پاداش، ترجیح داده شود و رحمت الهی بر غضبش سبقت گیرد ۲ و این تقدّم و رجحان رحمت، در اموری تبلور می یابد که به چند نمونه از آنها اشاره می شود:

افزایش ثواب

نخستین مزیتی که خدای متعال برای طالبان راه سعادت در مقام پاداش، قائل شده این است که تنها معادل ثواب عمل را به ایشان نمی دهد بلکه بر آن می افزاید. این مطلب در آیاتی از قرآن مجید صریحاً آمده است از جمله در آیه (۸۹) از سوره نمل می فرماید:

«مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا.»

کسی که کار نیکی انجام دهد بهتر از آن برایش خواهد بود.

و در آیه (۲۲) از سوره شوری می فرماید:

«وَمَنْ يُقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا.»

و کسی که کار نیکی را انجام دهد بر نیکی آن بیفزائیم.

و در آیه (۲۶) از سوره یونس می فرماید:

«لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ.»

برای کسانی که نیکی کرده اند نیک ترین است با افزایشی و در آیه (۴۰) از سوره نساء می فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يَضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا.»
 تحقیقاً خدا به اندازه یک ذره هم ستم نمی کند و اگر کار، نیک باشد آن را دو چندان می کند و از نزد خود پاداشی بزرگ می دهد و در آیه (۱۶۰) از سوره انعام می فرماید:
 «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يَجْزِي إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ.»

کسی که کار نیکی انجام دهد ده برابر آن را خواهد داشت و کسی که کار بدی انجام دهد

« ۱. يَرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ » (بقره / ۱۵۸) «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج / ۷۸).

« ۲. سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ. »

(صفحه ۴۷۷)

جز مانند آن کیفر نخواهد داشت و به ایشان ستم نمی شود.

آمزش صفائر

امتیاز دیگر این است که اگر مؤمنان از گناهان بزرگ، اجتناب کنند خدای مهربان گناهان کوچکشان را می بخشد و اثر آنها را محو می کند چنانکه در آیه (۳۱) از سوره نساء می فرماید:

«إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلَكُمْ مُدْخَلَ كَرِيمًا.»

اگر از منهایات بزرگ، دوری کنید بدیهای شما را محو می کنیم و به جایگاه ارحمندی شما را وارد می کنیم.

روشن است که آمزش گناهان کوچک برای چنین کسانی مشروط به توبه نیست زیرا توبه، موجب آمزش گناهان کبیره نیز می باشد.

استفاده از اعمال دیگران

دیگر از مزایای مؤمنان این است که خدای متعال استغفار فرشتگان و بندگان برگزیده خود را درباره آنها می‌پذیرد ۱ و نیز دعا و استغفار سایر مؤمنان را در حق ایشان مستجاب می‌کند و حتی ثواب اعمالی را که دیگران برای شخص مؤمن، هدیه کنند به او می‌رساند.

این مضامین در آیات و روایات فراوانی بیان شده است ولی نظر به اینکه این موضوع، ارتباط مستقیم با مسأله شفاعت دارد و باید با تفصیل نسبی به بحث درباره آن پردازیم از این رو در اینجا به همین اشاره بسنده می‌کنیم.

پیش

۱- اراز سبقت رحمت الهی چیست؟

۲- تبلور این سبقت را در تکوین و تشریح، بیان کنید.

۳- موارد آن را در پاداش و کیفر انسان، شرح دهید.

۱. ک: غافر / ۷، آل عمران / ۱۵۹، نساء / ۶۴، ممتحنه / ۱۲، ابراهیم / ۴۱ و ...

۵۹ شفاعت

مقدمه

(صفحه ۴۸۱)

یکی از مزایایی که خدای متعال به مؤمنان، اختصاص داده این است که اگر شخص مؤمن، ایمان خودش را تا هنگام مرگ حفظ کند و مرتکب گناهی نشود که سلب توفیق و سوء عاقبت و سرانجام شک و تردید یا انکار و جحود را به بار می‌آورد، و در یک جمله «اگر با ایمان از دنیا برود» به عذاب ابدی، مبتلا نخواهد شد. گناهان

کوچکش به واسطه اجتناب از کبائر، بخشوده می‌شود و گناهان بزرگش به وسیله توبه کامل و مقبول، آمرزیده می‌گردد، و اگر موفق به چنین توبه‌ای نشد تحمل گرفتاریها و مصائب دنیا بار گناهانش را سبک می‌کند و سختیهای برزخ و مواقف آغازین رستاخیز، ناخالصی هایش را می‌زداید و اگر باز هم از آلودگیهای گناهان پاک نشد به وسیله شفاعت که تجلی بزرگترین و فراگیرترین رحمت الهی در اولیاء خدا به ویژه رسول اکرم و اهل بیت کرامش (علیهم الصلوٰه و السلام) می‌باشد از عذاب دوزخ نجات خواهد یافت ۱ و برحسب روایات فراوان «مقام محمود» ۲ که در قرآن کریم به رسول اکرم (ص) وعده داده شده همین مقام شفاعت است و نیز آیه شریفه:

۱. عن النبی (ص): «ادَّخَرْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي». شفاعتم را برای ارتکاب کنندگان گناهان کبیره از امتم ذخیره کرده‌ام. (بحارالانوار، ج ۸، ص ۳۷ - ۴۰)

۲. ک: اسراء / ۷۹.

(صفحه ۴۸۲)

«وَلَسَوْفَ يَعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» ۱.

و همانا پروردگارت (آنقدر) به تو عطا خواهد کرد که خوشنود شوی.

اشاره به آمرزش الهی است که به واسطه شفاعت آن حضرت شامل حال کسانی که استحقاق دارند می‌شود.

بنابراین، بزرگترین و نهایی ترین امید مؤمنان گنهکار، شفاعت است ولی در عین حال نباید از «مکر الهی» ایمن شوند و باید همیشه بیمناک باشند که مبدا کاری از آنها سر زده باشد یا سر بزند که موجب سوء عاقبت و سلب ایمان، در هنگام مرگ گردد و مبدا علاقه به امور دنیوی به حدی در دلشان رسوخ یابد که (العیاذ باللّٰه) با بغض خدای متعال از این جهان بروند بدان جهت که می‌بینند اوست که به وسیله مرگ، بین ایشان و محبوبها و معشوقهایشان جدایی می‌افکند.

مفهوم شفاعت

شفاعت که از ریشه «شفیع» به معنای «جفت» گرفته شده در محاورات عرفی بدین معنی به کار می‌رود که شخص آبرومندی از بزرگی بخواهد که از کیفر مجرمی در گذرد یا بر پاداش خدمتگزاری بیفزاید و شاید نکته استعمال واژه شفاعت در این موارد، این باشد که شخص مجرم به تنهایی استحقاق بخشودگی را ندارد یا شخص خدمتگزار به تنهایی استحقاق افزایش پاداش را ندارد ولی ضمیمه شدن و جفت شدن درخواست «شفیع» چنین استحقاقی را پدید می‌آورد.

در موارد متعارف، علت اینکه کسی شفاعت شفיעی را می‌پذیرد این است که می‌ترسد اگر نپذیرد شفاعت کننده رنجیده شود و رنجش خاطر وی موجب محرومیت از لذت مؤانست و خدمت و یا حتی موجب ضرری از ناحیه شفیع گردد. مشرکانی که آفریدگار جهان را دارای اوصاف انسانی و از جمله نیاز انس با همسر و ندیمان و کمک یاران و همکاران و یا ترس از انبازان و همتایان می‌پنداشتند برای جلب توجه خدای بزرگ یا مصونیت از خشم وی دست به دامن خدایان پنداری می‌زدند و به پرستش فرشتگان و جنیان و کرنش در برابر بتها و تندیسها

۱. ک: الضحی / ۵.

(صفحه ۴۸۳)

می پرداختند و می‌گفتند.

«هُؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ» ۱.

اینان شفیان ما نزد الله هستند و نیز می‌گفتند.

«مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» ۲.

اینان را پرستش نمی‌کنیم؛ جز این منظور که قرب و منزلتی برای ما نزد الله تحصیل

کنند و قرآن کریم در مقام ردّ چنین پندارهای جاهلانه‌ای می‌فرماید:

«كَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ» ۳.

ولی باید توجه داشت که نفی چنان شفیعان و چنین شفاعتی به معنای نفی مطلق شفاعت نیست و در خود قرآن کریم آیاتی داریم که «شِفَاعَتِ بِإِذْنِ اللَّهِ» را اثبات، و شرایط شفیعان و نیز شرایط کسانی که مشمول شفاعت، واقع می‌شوند را بیان فرموده است و پذیرفته شدن شفاعت شفیعان مأذون، از طرف خدای متعال، به واسطه ترس یا نیاز به ایشان نیست بلکه راهی است که خود او برای کسانی که کمترین لیاقت دریافت رحمت ابدی را دارند گشوده و برای آن، شرایط و ضوابطی تعیین فرموده است و در حقیقت، فرق بین اعتقاد به شفاعت صحیح و شفاعت شرک آمیز، همان فرق بین اعتقاد به ولایت و تدبیر باذن الله و ولایت و تدبیر استقلالی است که در بخش خداشناسی بیان شد ۴.

واژه شفاعت گاهی به معنای وسیع تری بکار می‌رود و شامل ظهور هر تأثیر خیری در انسان به وسیله دیگری می‌شود و چنانکه پدر و مادر نسبت به فرزندان و گاهی بالعکس، یا آموزگاران و ارشادگران نسبت به شاگردانشان و حتی مؤذن نسبت به کسانی که با صدای اذان او به یاد نماز افتاده و به مسجد رفته‌اند شفاعت می‌کنند و در حقیقت، همان اثر خیری که در دنیا داشته‌اند به صورت شفاعت و دستگیری در قیامت، ظاهر می‌شود.

نکته دیگر آنکه: استغفار برای گنهکاران در همین دنیا نیز نوعی شفاعت است و حتی دعا کردن برای دیگران و درخواست قضاء حوائجشان از خدای متعال نیز در حقیقت از

قبیل

۱. یونس / ۱۸، و نیز ر. ک: روم / ۱۳، انعام / ۹۴، زمر / ۴۴ و ...

۲. زمر / ۳.

۳. انعام / ۷۰، و نیز همین انعام / ۵۱، سجده / ۴، زمر / ۴۴ و ...

۴. ک: بخش خداشناسی، درس شانزدهم.

(صفحه ۴۸۴)

«شفاعت عندالله» به شمار می‌رود زیرا همگی اینها وساطت نزد خدای متعال برای رساندن خیری به شخص دیگر یا دفع شرّی از اوست.

ضوابط شفاعت

همان‌گونه که اشاره شد شرط اساسی برای شفاعت کردن و شفاعت شدن، اذن الهی است چنانکه در آیه (۲۵۵) از سوره بقره می‌فرماید:

«مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ.»

کیست که بدون اذن خدا نزد او شفاعت کند؟

و در آیه (۳) از سوره یونس می‌فرماید:

«مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ.»

هیچ شفاعت کننده‌ای نیست مگر بعد از اذن الهی.

و نیز در آیه (۱۰۹) از سوره طه می‌فرماید:

«يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا.»

در آن روز، شفاعت سودی نبخشید مگر برای کسی که خدای متعال به او اذن داده و سخنش را پسندیده باشد.

و در آیه (۲۳) از سوره سبأ می‌فرماید:

«وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ.»

و شفاعت نزد او سودی نبخشد جز برای کسی که مشمول اذن الهی باشد.

از این آیات، اجمالا شرط اذن الهی ثابت می‌شود ولی از ویژگیهای مأذونین، استفاده

نمی‌شود. اما از آیات دیگری می‌توان شرایط روشن تری برای طرفین به دست آورد. از

جمله آیه (۸۶) از سوره زخرف می‌فرماید:

«وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ.»
و کسانی را که جز خدا می خوانند مالک شفاعت نیستند (و هیچ کس مالک شفاعت نیست) مگر کسی که به حق شهادت دهد و دارای علم باشد.
شاید منظور از «مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ» شهداء اعمال باشند که به تعلیم الهی از اعمال و نیات (صفحه ۴۸۵)

بندگان، اطلاع دارند و می توانند به کیفیت و ارزش رفتار آنان، شهادت بدهند. چنانکه از تناسب حکم، و موضوع می توان استفاده کرد که شفیعان باید دارای چنان علمی باشند که صلاحیت اشخاص را برای شفاعت شدن، تشخیص دهند، و قدر متیقن از کسانی که واجد این دو شرط هستند حضرات معصومین (علیهم السلام) می باشند.
از سوی دیگر، از آیاتی استفاده می شود که شفاعت شوندگان باید مورد رضایت الهی باشند، چنانکه در آیه (۲۸) از سوره انبیاء می فرماید:

«وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى.»

شفاعت نمی کنند جز برای کسی که (خدا) او را پسندیده باشد.

و در آیه (۲۶) از سوره النجم می فرماید:

«وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى.»

چه بسا فرشتگانی در آسمانها که شفاعتشان کارساز نیست مگر بعد از آنکه خدا برای هر کس بخواهد و پسندد اذن دهد.

روشن است که منظور از اینکه شفاعت شونده مورد رضایت الهی باشد این نیست که تمام اعمالش پسندیده باشد و گرنه نیازی به شفاعت نبود، بلکه منظور مرضی بودن خود شخص از نظر دین و ایمان است چنانکه در روایات به همین صورت، تفسیر شده است.

از طرف دیگر، در آیاتی چند، خصلتهای کسانی که مشمول شفاعت نمی شوند بیان

شده است مانند آیه (۱۰۰) از سوره شعراء که از قول «مشرکان» می‌فرماید: «فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ» و در سوره مدثر از آیه ۴۰ تا ۴۸ آمده است که از علت به دوزخ رفتن مجرمین، سؤال می‌شود و آنان در پاسخ خصلتهایی مانند ترک نماز ۱ و کمک نکردن به بینوایان و تکذیب روز جزا را بر

۱. امام صادق در واپسین لحظات عمر شریفش فرمود: «إِنَّ شَفَاعَتَنَا لَا تَنَالُ مُسْتَخِفًّا بِالصَّلَاةِ». شفاعت ما به کسی که نماز را سبک بشمارد نمی‌رسد. (بحار الانوار، ج ۴، ص ۲).

(صفحه ۴۸۶)

می‌شمرند، آن گاه می‌فرماید: «فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ». از این آیات استفاده می‌شود که مشرکان و منکرین قیامت که خدا را عبادت نمی‌کنند و به بندگان نیازمندش کمک نمی‌رسانند و پایبند به اصول صحیحی نیستند هرگز مشمول شفاعت نخواهند شد و با توجه به اینکه استغفار پیامبر اکرم (ص) در دنیا هم نوعی شفاعت به شمار می‌رود و استغفار آن حضرت درباره کسانی که حاضر نیستند از او درخواست استغفار و شفاعت کنند قبول نمی‌شود ۱ می‌توان استفاده کرد که منکر شفاعت هم مشمول شفاعت، واقع نمی‌شود چنانکه همین مضمون در روایات هم آمده است ۲.

حاصل آنکه

شفیع مطلق و اصلی باید علاوه بر مآذونیت از طرف خدای متعال، خودش اهل معصیت نباشد و قدرت ارزیابی مراتب اطاعت و عصیان دیگران را داشته باشد و پیروان راستین چنین کسانی می‌توانند در پرتو او مراتب نازل تری از شفاعت را داشته باشند چنانکه چنین پیروانی در زمره شهداء و صدیقین محشور می‌شوند ۳ و از سوی دیگر، کسی لیاقت شفاعت شدن را دارد که علاوه بر اذن الهی، ایمان راستین به خدا و پیامبران و

روز رستاخیز و آنچه خدا بر پیامبرانش نازل فرموده و از جمله، حقانیت شفاعت، داشته باشد و این ایمان را تا پایان عمر، حفظ کند.

۱. ک: منافقون / ۵ - ۶.

۲. عن النبی (ص): «مَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِشَفَاعَتِي فَلَا آنَا لَهُ اللَّهُ شَفَاعَتِي». خدا کسی را که ایمان به شفاعت من ندارد مشمول شفاعت من قرار ندهد. (بحار الانوار، ج ۸، ص ۵۸، ح ۸۴).
« ۳. وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ » و کسانی که ایمان به خدا و پیامبران آوردند نزد پروردگارشان صدیقان و شهیدان خواهند بود. (صفحه ۴۸۷)

پرسی

- ۱- معنای شفاعت و موارد استعمال آن را شرح دهید.
- ۲- فرقی بین شفاعت صحیح و شفاعت شرک آمیز را بیان کنید.
- ۳- شرایط شفاعت کننده را توضیح دهید.
- ۴- شرایط شفاعت شونده را شرح دهید.

۶۰ حل چند شبهه

اشاره

(صفحه ۴۹۱)

درباره شفاعت، اشکالات و شبهاتی مطرح شده که در این درس، به ذکر مهمترین شبهات و پاسخ آنها می پردازیم:

شبهه ۱ (بررسی آیات نفی شفاعت)

نخستین شبهه این است که چندین آیه قرآن کریم دلالت دارد بر اینکه در روز قیامت، شفاعت درباره هیچ کس پذیرفته نمی‌شود، از جمله در آیه (۴۸) از سوره بقره می‌فرماید:

«وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ.»

بترسید از روزی که هیچ کس به هیچ وجه از دیگری کفایت نمی‌کند و از هیچ کس شفاعتی پذیرفته نمی‌شود و از کسی عوضی و بدلی گرفته نمی‌شود و نه مورد یاری واقع می‌شوند.

ج. پاسخ این است که این گونه آفات، در مقام نفی شفاعتِ استقلالی و بی ضابطه است که کسانی به آن، معتقد بودند. افزون بر این آیات مزبور عام است و به وسیله آیاتی که دلالت بر پذیرش شفاعت، باذن الله و با ضوابط معین دارد تخصیص داده می‌شود چنانکه در درس گذشته به آنها اشاره شد.

شبهه ۲ (خدای متعال تحت تأثیر شفاعت کنندگان قرار نمی‌گیرد)

لازمه صحّت شفاعت این است که خدای متعال، تحت تأثیر شفاعت کنندگان قرار گیرد یعنی شفاعت ایشان موجب مغفرت که فعل الهی است بشود. ج. پذیرفتن شفاعت به معنای تحت تأثیر قرار گرفتن نیست، چنانکه قبول توبه و (صفحه ۴۹۲)

استجاب دعا نیز چنین لازمه نادرستی ندارد، زیرا در همه این موارد، کارهای بندگان موجب آمادگی برای پذیرش رحمت الهی می‌شود و به اطاعت «شرط قابلیت قابل است نه شرط فاعلیت فاعل.»

شبهه ۳ (شفاعت کنندگان مهربانتر از خدا نیستند)

لازمه شفاعت این است که شفاعت کنندگان، مهربانتر از خدای مهربان باشند! زیرا فرض این است که اگر شفاعت آنان نمی‌بود گنهکاران مبتلا به عذاب می‌شدند یا عذابشان دوام می‌یافت.

ج. دلسوزی و مهربانی شفاعت کنندگان پرتوی از رحمت بی پایان الهی است، و به دیگر سخن، شفاعت وسیله و راهی است که خدای متعال خودش برای آمرزش بندگان گنهکارش قرار داده، و در حقیقت، تجلی و تبلور بالاترین رحمت‌های اوست که در بندگان شایسته و برگزیده اش نمایان می‌شود و چنانکه دعا و توبه نیز وسایل دیگری هستند که او برای قضای حوائج و آمرزش گناهان، قرار داده است.

شبهه ۴ (شفاعت منافاتی با عدل الهی ندارد)

اشکال دیگر این است که اگر حکم الهی به عذاب گنهکاران، مقتضای عدالت باشد پذیرفتن شفاعت درباره آنان خلاف عدل خواهد بود، و اگر نجات از عذاب که مقتضای پذیرفتن شفاعت است عادلانه باشد حکم به عذاب که قبل از انجام گرفتن شفاعت وجود داشت غیر عادلانه بوده است.

ج. هر یک از احکام الهی چه حکم به عذاب قبل از شفاعت، و چه حکم به نجات از عذاب بعد از آن موافق عدل و حکمت است و معنای عادلانه و حکیمانه بودن هر دو، جمع بین ضدین نیست، زیرا موضوع آنها تفاوت دارد. توضیح آنکه: حکم به عذاب، مقتضای ارتکاب گناه است صرف نظر از مقتضیاتی که موجب تحقق شفاعت و پذیرش آن در حق گنهکار می‌شود؛ و حکم به نجات از عذاب، به موجب ظهور مقتضیاتی مزبور می‌باشد و تغییر حکم به تبعیت از تغییر قید موضوع نظایر فراوانی در احکام و تقدیرات تکوینی و در احکام و قوانین تشریحی دارد، و همچنانکه عادلانه بودن حکم منسوخ نسبت به زمان خودش منافاتی با عادلانه بودن حکم ناسخ در زمان بعد از نسخ ندارد، و حکیمانه بودن تقدیر بلاء قبل از دعاء یا دادن صدقه منافاتی با

حکیمانه بودن رفع آن بعد از دعاء و صدقه ندارد و حکم به آمرزش گناه بعد از شفاعت هم منافاتی با حکم به عذاب قبل از تحقق شفاعت نخواهد داشت. (صفحه ۴۹۳)

شبهه ۵ (شفاعت موجب تغییر سنت الهی نیست)

اشکال دیگر این است که خدای متعال، پیروی از شیطان را موجب دچار شدن به عذاب دوزخ دانسته است چنانکه در آیات (۴۲) و (۴۳) از سوره حجر می‌فرماید: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ.»

تحقیقاً تو (ای ابلیس) بر بندگان من تسلطی نخواهی داشت مگر گمراهانی که از تو پیروی کنند و وعده گاه همگی ایشان در دوزخ است.

و در حقیقت، عذاب کردن گنهکاران در عالم آخرت، یکی از سنتهای الهی است و می‌دانیم که سنتهای الهی، قابل تغییر و تبدیل نیست. چنانکه در آیه «۴۳» از سوره فاطر می‌فرماید:

«فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا.»

هرگز برای سنت خدا تبدیلی نخواهی یافت و هرگز برای سنت خدا تغییری نخواهی یافت. پس چگونه ممکن است این سنت به وسیله شفاعت، نقض شود؟

ج. پاسخ این است که پذیرفتن شفاعت درباره گنهکار واجد شرایط، یکی از سنتهای تغییرناپذیر الهی است. توضیح آنکه: سنتهای الهی، تابع ملاکها و معیارهای واقعی است و هیچ سنتی با وجود مقتضیات و شرایط وجودی و عدمی آن، تغییرپذیر نیست ولی عباراتی که دلالت بر این سنتها می‌کند غالباً در مقام بیان همگی قیود موضوع و شرایط مختلف آن نیست، و از این رو، مواردی یافت می‌شود که ظاهر آیات مربوط به چند سنت مختلف، شامل آنها می‌گردد در صورتی که در واقع، مصداق آیه اخصّ و تابع

ملاک اقوی است. پس هر سنتی با توجه به قیود و شرایط واقعی موضوعش (و نه تنها قیود و شرایطی که در عبارت آمده است) ثابت و تغییرناپذیر خواهد بود و از جمله آنها سنت شفاعت است که نسبت به گناهکاران خاصی که واجد شرایط معین و مشمول ضوابط مشخصی باشند ثابت و غیرقابل تبدیل می‌باشد.

شبهه ۶ (وعده شفاعت باعث گستاخی مردم نمی‌شود)

وعده شفاعت، موجب تجرّی و گستاخی مردم در ارتکاب گناهان و پیمودن کژراهه‌ها می‌شود.

ج. پاسخ این اشکال که در مورد قبول توبه و تکفیر سیئات نیز جریان دارد این است که مشمول شفاعت و مغفرت واقع شدن، مشروط به شرایطی است که شخص گناهکار نمی‌تواند یقین به حصول آنها پیدا کند و از جمله شرایط شفاعت شدن این است که ایمان خود را تا (صفحه ۴۹۴)

واپسین لحظات حیاتش حفظ کند و می‌دانیم که هیچ نمی‌تواند به تحقق چنین شرایطی یقین داشته باشد. از سوی دیگر، کسی که مرتکب گناهی شد، اگر هیچ امیدی به آمرزش نداشته باشد گرفتار یأس و نومیدی می‌شود و همین نومیدی، انگیزه ترک گناه را در او ضعیف می‌کند و به ادامه راه خطا و انحراف می‌کشاند. از این روست که روش تربیت مربیان الهی این است که همواره مردم را بین خوف و رجاء نگهدارند و نه چندان به رحمت الهی امیدوارشان کنند که دچار «آمن از مکر الهی» شوند و نه چندان آنان را از عذاب بترسانند که گرفتار «یأس از رحمت الهی» گردند و چنانکه می‌دانیم اینها از گناهان کبیره به شمار می‌روند.

شبهه ۷ (تحصیل شرایط استحقاق شفاعت، سعی در راه رسیدن به سعادت است)

اشکال دیگر این است که تأثیر شفاعت در نجات از عذاب به معنای تأثیر کار دیگران (شفاعت کنندگان) در سعادت و رهایی از شقاوت است در صورتی که به مقتضای آیه شریفه «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» تنها تلاش و کوشش خود شخص است که او را به سعادت می‌رساند.

ج. سعی و کوشش شخص برای رسیدن به مقصود، گاهی به طور مستقیم انجام می‌گیرد و تا پایان راه، ادامه می‌یابد و گاهی به طور غیرمستقیم و با فراهم کردن مقدمات و وسایط. شخصی که مورد شفاعت قرار می‌گیرد نیز سعی و کوششی در تحصیل مقدمات سعادت انجام می‌دهد زیرا ایمان آوردن و تحصیل شرایط استحقاق شفاعت، کوششی و تلاشی در راه رسیدن به سعادت، محسوب می‌شود و هر چند تلاشی ناقص و نارسا باشد و به همین جهت، مدتی گرفتار رنجها و سختیهای برزخ و عرصات آغازین رستاخیز شود ولی بهر حال، خودش ریشه سعادت یعنی ایمان را در زمین دلش غرس کرده و احیاناً آن را با اعمال شایسته‌ای آبیاری کرده به گونه‌ای که تا پایان عمر دنیویش نخشکد. پس سعادت نهائیش مستند به کوشش و تلاش خودش می‌باشد هر چند شفاعت کنندگان هم به نحوی تأثیر در بارور شدن این درخت دارند چنانکه در دنیا هم کسان دیگری مؤثر در هدایت و تربیت انسانها هستند و تأثیر آنان به معنای نفی سعی و کوشش خود فرد نیست.

(صفحه ۴۹۵)

پرسی

- ۱- با وجود آیات نفی شفاعت چگونه می‌توان اعتقاد به تحقق آن داشت؟
- ۲- آیا لازمه شفاعت، تأثیرگذاری دیگران بر خدای متعال نیست؟
- ۳- آیا لازمه شفاعت، این نیست که شفاعت کنندگان دایه مهربانتر از مادر باشند؟
- ۴- رابطه شفاعت با عدل الهی را توضیح دهید.

- ۵ آیا شفاعت، موجب تغییر سنت الهی نیست.
- ۶ آیا وعده شفاعت، باعث گستاخی گنهکاران نمی شود؟
- ۷ توضیح دهید که شفاعت، منافاتی با استناد سعادت افراد به سعی و کوشش خودشان ندارد.

سیره تحلیلی پیشوایان (از اول تا زندگانی حضرت امام محمد باقر علیه السلام)

مشخصات کتاب

- سرشناسه: پیشوایی، مهدی، ۱۳۲۴-
- عنوان و نام پدیدآور: سیره پیشوایان: نگرشی بر زندگانی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی امامان معصوم علیهم السلام / مهدی پیشوایی؛ با مقدمه جعفر سبحانی.
- مشخصات نشر: قم: موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۷۲.
- مشخصات ظاهری: ۷۹۲ ص.
- شابک: ۴۵۵۰ ریال؛ ۱۲۰۰۰ ریال (چاپ دوم)؛ ۱۵۰۰۰ ریال (چاپ سوم)؛ ۱۸۰۰۰ ریال:
- چاپ ششم ۹۶۴ - ۶۲۴۳ - ۱۲ - ۶؛ چاپ هشتم ۹۶۴ - ۶۲۴ - ۳۶۴ - ۹؛ ۲۴۰۰۰ ریال
- (چاپ یازدهم)؛ ۲۶۰۰۰ ریال (چاپ سیزدهم)؛ ۲۶۰۰۰ ریال (چاپ پانزدهم)؛ ۲۸۰۰۰
- ریال (چاپ هفدهم)؛ چاپ هجدهم ۹۶۴ - ۳۵۷ - ۱۴۵ - ۹؛ چاپ بیست و یکم ۹۷۸
- ۹۶۴ - ۳۵۷ - ۳۱۵ - ۷:
- یادداشت: چاپ دوم: ۱۳۷۴.
- یادداشت: چاپ سوم: تابستان ۱۳۷۵.
- یادداشت: چاپ ششم: زمستان ۱۳۷۶.
- یادداشت: چاپ هشتم: تابستان ۱۳۷۸.
- یادداشت: چاپ یازدهم: ۱۳۷۹.
- یادداشت: چاپ سیزدهم: تابستان ۱۳۸۱.

یادداشت: چاپ پانزدهم: ۱۳۸۲.
یادداشت: چاپ هفدهم: تابستان ۱۳۸۴.
یادداشت: چاپ هجدهم: بهار ۱۳۸۵.
یادداشت: چاپ نوزدهم: تابستان ۱۳۸۶.
یادداشت: چاپ بیستم: بهار ۱۳۸۷.
یادداشت: چاپ بیست و یکم: ۱۳۸۸.
یادداشت: چاپ بیست و دوم: بهار ۱۳۸۹.
یادداشت: کتابنامه: ص. [۷۸۱] - ۷۹۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.
یادداشت: نمایه.

موضوع: ائمه اثناعشر - - سرگذشتنامه

شناسه افزوده: سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸ -، مقدمه نویسنده

شناسه افزوده: موسسه امام صادق (ع)

رده بندی کنگره BP: ۳۶ / ۵ / پ ۹ س ۹ ۱۳۷۲

رده بندی دیویی: ۲۹۷ / ۹۵

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۳ - ۱۰۵

مقدمه

اشاره

تاریخ دانان، زندگینامه امامان (ع) را از دو نظر گاه بررسی کرده‌اند:

نظر گاه نخست

پیشوایان یا امامان اهل بیت (ع) را در فهرست رهبران سیاسی به شمار آورده‌اند. یعنی در شمار رهبرانی که سیاست را برای خویشتن حرفه و شغلی دانسته تا مطالب و مطامع

شخصی و حزبی و قومی خود را صورت تحقق بخشند.

این تاریخ دانان رسالتی را که زندگانی پیشوایان (ع) بر آن استوار بوده است نادیده می گیرند. از این روی، این دسته از مورخان عادت کرده اند که فعالیت های اجتماعی و سیاسی و فکری پیشوایان را که با توانایی، مسئولیت سنگین آن را خود انجام داده اند و مطالعه حالات متفاوت هر یک از حیث توانایی و علو همت و ضعف و قوت یا صفات دیگر که شخصیت هر پیشوایی منوط به آن است، با دیگر رهبران سیاسی ملتها در یک تراز قرار داده و در یک سطح مطالعه کنند.

بطور مثال، در مورد امام علی (ع) می گویند: «فرازهای رهبری سیاسی یعنی دور اندیشی و بینش سیاسی و تجربه را فاقد بوده است (۱). اما معاویه از نظر آنان «از تجربه و زیرکی سیاسی و دور اندیشی، سهمی وافر داشته است.

اینان موضع امام حسن را نسبت به معاویه و صلح بین آنان را از نشانه های ناتوانی شخصیت او یا نداشتن تجربه را از مسائل مهم زندگانی او می دانند (۲) حالی که در عرف اینان، حسین (ع) دارای شخصیتی شمرده می شود که نشان از صلابت و علو همت دارد. در آینده نزدیک ما همه مواضع رسالتی را که پیشوایان اهل بیت داشته اند و در برابر حوادث ایستادگی کرده اند بیان خواهیم کرد و روش آنها را در زندگی سیاسی و پیروزی ها و اضطراب های گوناگون سیاسی که طبیعتاً از جهت ناکامی های اجتماعی و سیاسی در هر فرد دیگری غیر آنها نیز قابل مطالعه و بررسی است، باز خواهیم نمود.

نظرگاه دوم

برخی از مطالعه زندگانی پیشوایان (ع) به عنصر تجربه تکیه می کنند. اگر چه این نظرگاه در مطالعه و بررسی «تاریخ خط امامت» برای مطالعه زندگانی هر یک از پیشوایان به صورت مستقل، ضروری است و غالباً برنامه هر یک از حیث صحت و

کوتاهی ممتاز است. اما زندگانی پیشوایان به این ترتیب طوری نمودار می‌گردد که گویی روش هر یک با آن دیگری متباین و متناقض بوده است.

امام حسن (ع) با معاویه صلح کرد و امام حسین (ع) در برابر حکومت اموی دست به قیام زد و امام سجاد (ع) به دعا بسنده فرمود و به کاری دیگر دست نزد و در آن میان، زندگی امام باقر (ع) در حدیث و فقه مقصور گردید.

اگر اهمیت راه پیشوایان سابق، در جدا بودن پیشوایان از خط رسالت آنان که لازمه کارشان بود و به آن التزام داشتند تجلی می‌کند، اهمیت راه متاخرین از آنها در عدم تصدی برای حصول عامل مشترکی که بین روش‌های پیشوایان و کوشش آنها از جهت تمرکز به منزله واحدی است که اجزای آن واحد، رابطه بین امت و روش امامان را یکنواخت و هماهنگ می‌سازد و کوشش آنان را از آغاز تا پایان به منزله یک واحد منحصر تشکیل می‌دهد که اجزای آن با یکدیگر متحدند و هر جزء آن واحد، پیرامون اجزاء دیگر می‌گردد و آن را تکمیل می‌کند.

به عبارت دیگر، اگر اهمیت و جلالت راه سابق در جدا بودن پیشوایان از خط رسالتی آنان که بدان التزام داشتند جلوه می‌کند، اهمیت جلالت راه حق آنان در عدم تصدی نمودار می‌گردد تا عامل مشترکی که بین روش‌های پیشوایان و مساعی آنان از حیث بروز و ایجاد وحدت کرده است آشکار شود و نشان دهد که اسلوب‌های گوناگون آنان به منزله واحدی است که اجزای آن با یکدیگر مرتبط و هر جزء مکمل جزء دیگر است.

لذا ما برای اینکه وظایف پیشوایان (ع) را در حیات اسلامی درک کنیم و بینیم تا کدام عامل مشترک، کوشش آنان را در کار اجتماعی وحدت بخشیده است، باید چند قضیه را که با یکدیگر بستگی کامل دارد و در مسیر اجتماعی اسلام به خط پیشوایان متصل می‌گردد دریابیم و آن عبارت است از:

-وظیفه پیشوایان در تاریخ اسلامی

-خط اسلامی که در عمل اجتماعی ضرورت داشته است.
-رابطه خط اسلامی مزبور با نهضت اصلاحی که نزد پیشوایان موجب دگرگونی اجتماعی گردید.

وظیفه پیشوایان در تاریخ اسلامی

اشاره

تردید نیست که رسول اکرم (ص) وقتی به جوار پروردگار تعالی رخت برکشید که هنوز تمامی مسائل نظری و عملی اسلام در رابطه با یکدیگر ملحوظ و مورد توجه و تدقیق مستوفی قرار نگرفته بود.

در سطح نظری، رسول اکرم برای امت اسلامی جز خطوطی را که شریعت و قانون اسلام معلوم کرده بود سنتی نگذاشت. مضاف بر آنکه فقط برخی از تفصیلات فقهی را در مورد پاره‌ای از مسائل بیان فرمود که برای انسان مسلمان، چه فردی و چه اجتماعی، آن مسائل حیاتی بود (۳).

اما در سطح عملی، دعوت انقلابی که رسول خدا برای دگرگون سازی اجتماع از حیث فکر و عمل به آن دست زد و می‌خواست به حسب افکار و مفاهیم و روش کار، انسانی مسئول ایجاد کند، در زمان حیات ایشان، حتی در سطح مرکز رسالت اسلامی یعنی مدینه منوره نیز به کمال مطلوب نرسیده بود چه رسد به سایر اقلیم‌های دولت اسلامی و این مساله هم از مجموع خطاها و اموری که تعددا جنبه منفی می‌گرفت و هم از رفتار عده‌ای از صحابه نمودار می‌گردید و هم از طرف عامه مردم به نحو واضح پدیدار می‌شد، مبرهن گردید.

هنوز ربع قرن از ظهور اسلام و شروع خلافت‌های چهارگانه و نضج حکومت اسلامی به دست مهاجرین و انصار نگذشته بود که ضربات سهمگینی از سوی همان دشمنان دیرین اسلام به آن وارد شد. این ضربات البته از داخل همین حکومتها و در میان همین

جامعه وارد می‌شد و داعیان آن توانستند در جوامع اسلامی نفوذ نمایند و رهبری ناآگاه را غافل کنند، آنگاه با کمال بیشرمی و با نهایت فشار جنان رهبری ایجاد کردند که امت و نسل آگاه و مشتاق را از توجه به شخصیت و رهبری تنزل داده و پیشوایی را ملک موروثی که صفات بلند و کرامات انسانی را به بازی می‌گرفت تبدیل کردند و حدود را معطل گذاشتند و احکام را توقیف کردند و جلوی اجرای آن را گرفتند.

ناگهان خلافت امری شد که بازیچه کودکان بنی امیه گردید (۴).

امر مسلم این است که مدت زندگانی رسول اکرم (ص) در محیط اجتماعی مدینه زمانی کوتاه بود و آن مدت کافی نبود که عمل دگرگونسازی را در آن اجتماع صورت تحقق بخشد و به این دلیل، اسلام از آغاز کار، موضعی گرفت که برای تضمین سلامت خط سیر و حرکت تاریخی اسلامی، موضعی مثبت بود و برای صحت بنای امت اسلامی و ژرف گردانیدن آگاهی امت و گشودن دریچه مطالب نهانی رسالت الهی به روی او، نقطه وصول محسوب می‌گردید.

اگر رهبری فکری و سیاسی را به اشخاصی واگذار نمی‌کردند که راه و روش رسول اکرم را ادامه ندهند و نیز اگر ادامه وظایفی که رسول اکرم به آن قیام فرموده بود، نبود این امر به صورت طبیعی صورت نمی‌گرفت!

زمان دارای ارزشها و صلاحیتی بودند که توانستند حرکت تغییر دهنده‌ای را که رسول اکرم در سطح عملی در میان امت آغاز فرمود، صورت تحقق بخشند.

بالجمله دارای لیاقتی بودند که امکان آن یافتند که حرکت دگرگون کننده‌ای را که رسول اکرم در سطح عملی در میان امت شروع کرده بود، ادامه دهند و احکام تفصیلی اسلام را در مورد حوادث نو پیدا، که در راه امت پیش می‌آمد، در سطح عقلی و قانونی بیان کنند.

از خلال این آگاهی، خط امامت در اسلام به وجود آمد تا پیشوایان (ع) از گذرگاه آن بر پای خیزند و نقش طبیعی خود را برای هدایت حرکت تاریخی اسلام به سوی

دگرگون سازی اجتماعی و زیر و رو کردن آن در دنیای مردم انجام دهند. مطلبی که در اینجا اشاره بدان شایسته است این است که خط امامت از خلال ضرورت تاریخی به منزله امتداد خط طبیعی مکتب رسالت است که برای حمایت از اسلام گریزی از آن نبوده است. این خط تشریحی دارای ابعادی است که مرز آن را شریعت اسلام مشخص کرده است و آن را از گذرگاه دو موضع در برابر رسول اکرم طرح نموده است:

اروش عملی

اول: روش عملی، و آن درین مطلب شکل گرفت که رسول اکرم (ص) امام علی را از کودکی به فرزندگی پذیرفت و او را چنان برآورد و تربیت کرد که پس از رحلت رسول اکرم برای در دست گرفتن زمام پیشوایی فکری و سیاسی امت صلاحیت داشته باشد - چنانکه کتابهای معتبر سیره این نکته را منعکس کرده اند که نبی اکرم، علی را به بسیاری از مفاهیم دعوت و حقایق آن مخصوص گردانید و هر چه امام از او می پرسید وی را به آن آگاه می فرمود.

ساعتهای دراز در شب و روز با او خلوت می کرد و چشم او را تا آخرین روز حیات شریف خود به مفاهیم رسالت و دشواریهای راه و برنامه های عمل می گشود. حاکم در «مستدرک» از ابو اسحاق نقل می کند که از قثم بن عباس پرسیدم علی چگونه از پیامبر ارث برد. او گفت: پیش از همه ما به رسول گرامی پیوست و بیش از همه ما به او نزدیک بود.

نسایی از امام (ع) نقل می کند که فرمود: «کنت اذا سالت رسول الله عطیت و اذا سکت ابتدانی». یعنی هر چه از رسول خدا می پرسیدم جواب می داد و چون از سؤال خاموش می شدم او شروع به سخن گفتن می کرد. حاکم نیز در «مستدرک» این حدیث را نقل کرده است.

امیر المؤمنین علی در خطبه معروف «قاصعه» پیوستگی یگانه خود را با رسول قائد و عنایت نبی اکرم را به آماده سازی و تربیت خود چنین نقل می کند:

«موضع مرا نسبت به رسول الله (ص) به سبب خویشاوندی نزدیک من با آن بزرگوار و منزلت مخصوص من را نزد او میشناسید. مرا در خانه خود پرورد در حالیکه کودک بودم و مرا در بستر خویش می خوابانید و بدن خود را با من تماس می داد و بوی خویش را به من می بویانید و خوراک را می جوید و سپس آن را در دهان من می گذاشت نه در گفتار من دروغی یافت و نه در کردار من سهو و خطائی.

من او را پیروی می کردم آن سان که بچه شتر مادر خویش را. هر روز از فضیلتی از اخلاق خود، آشکارا رایتی بر من می افراشت و بمن فرمان می داد که از پیروی کنم. هر سال در حراء مجاور میگردید و من او را میدیدم و جز من کسی او را نمی دید. آن روزها در اسلام جز رسول خدا و خدیجه، هیچکس دیگر با آنها نبود و من سومین آنها بودم. نور و حق و رسالت را می دیدم و رایحه نبوت را می بوئیدم.»

دوم: روش فکری که رسول اکرم در شرایط گوناگون و برای ابراز داشتن خط امامت در حیات سیاسی، در بیانات رسمی که ایراد می فرمود این معنی را می نمایاند. مانند حدیث: «اما ترضی ان تکون منی بمنزله هارون من موسی، الا انه لا نبی بعدی (۵)» آیا به این خرسند نیستی که نسبت به من به منزله هارون به موسی باشی جز این که پس از من پیامبری نخواهد بود؟

و خطبه غدیر که فرمود: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه) ... ۶»

و حدیث ثقلین: «انی تارک فیکم ثقلین، کتاب الله و اهل بیتی و انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض (۷)»: دو چیز گرامی و بزرگ را نزد شما بازمی گذارم، کتاب خدا و خاندان خود را آن دو هرگز از یکدیگر جدا نمی گردند تا در کنار حوض کوثر نزد من باز گردند.

خط امامت در حیات اسلامی، از گذرگاه ضروریات شرعی، این چنین ترسیم گردید

تا از نظر عملی و نظری در حد مساوی، متمم خط رسالت گردد. اگر از آنچه که گفتیم چشم فرو بندیم، می‌بینیم که اهمیت خط امامت در تاریخ اسلام از نظر عملی بدون مباشرت او در مهمات تاریخی در دو حوزه آشکار می‌گردید: یکی حوزه قانونگذاری و آن روبرو شدن امت با نیازهای جدیدی بود که هنگام نزول قرآن مجید نظیر این نیازها سابقه نداشت و این امر زمامداران پس از رسول اکرم را ناچار می‌ساخت که در اغلب امور راه‌حلهایی وضع کنند و پیشنهادهای شرعی را در معرض افکار بگذارند و به رای و نظر بیشتر مردم متوسل گردند و هر جا که نصی وجود نداشت از خلال مفاهیم استحسان و قیاس و جز آنها به رای پناه برند) ۸.

اما این معنی که از بزرگان صحابه صادر می‌شد در زمان خلافت اموی تغییر شکل داده و این گونه اجتهاد معروف به عمل به رای شد. مکتب رای از نظر مفاهیم اصیل اسلامی در زمینه‌های مکتبی با چنان کشمکش و عکس‌العملی روبرو گردید که نتیجه آن پدید آمدن مکتب جدیدی در حجاز شد. مکتب مزبور ترجیح می‌داد که حدیث‌های ماثور (۹) و اجتهادهای صحابه و تابعین (۱۰) بعد از آنان را حفظ کند.

اینان عقیده داشتند که بازگشت به حدیث و استناد به آن به تنهایی کافی است که رسالت و مکتب را از آلائش کسانی که به رای معتقد بودند حفظ کند. هر فرد می‌تواند دشواری موضعی را که شریعت در اثر زندگانی بین دو مکتب با آن روبرو بود احساس کند. یکی از آن دو، روشی بود که قاعده کارش شخص و رای شمرده می‌شد بی آنکه مقید باشد که شرع در اجتهاد چه چیزی را معتبر می‌شناسد و به این مساله اصلاً توجهی نداشتند.

درین روش گستاخی بسیار در مورد شریعت به کار می‌رفت و در میزان‌های آن بسیار تصرف می‌شد و در مقیاس‌های آن و در اعتبارات شریعت چنان تصرف کردند که آنچه در دست مردم می‌افتاد از فکر و رای مردم دور بود) ۱۱.

مکتب دیگر روش و نقشی خشک و بی‌نرمش بود که در زندگانی انسان به رویدادها و

پیشامدها اهمیتی نمی‌داد و فقط به نصوص توجه می‌کرد و بی‌آنکه به اموری که پیش می‌آمد و سایه‌هایی که بر زندگی می‌افکند و به دگرگونی‌های زندگانی نظری کرده باشند، بالجمله چشم پوشی از همه چیز جز کتاب و سنت بود. آن سان که داود و دیگران از گروه ظاهریه دنبال کردند) ۱۲).

یکی از اموری که اهمیت خط امامت را در حیات مسلمانان در سطح تشریحی برای پشتیبانی و حفظ مکتب از سرایشی مشخص می‌ساخت روبرو شدن با مکتب رای بود. اگر عنصر رای را در قانون گذاری داخل می‌کردند، قانون گذاری قدرت و نیرو و اصالت اسلامی خود را که از خصوصیات قانون گذاری اسلامی است از دست می‌داد. دیگر از آن امور روبرو شدن با مکتب حدیث بود که قانون را خشک و بدون نرمش می‌ساخت و فقط به ظاهر نصوص توجه می‌کرد.

این امر، صفت نرمش قانون و همراهی آن را با مسائل و اوضاع مختلف اجتماعی از میان می‌برد) ۱۳).

۲ حوزه علمی

دوم آنکه در حوزه علمی، خط امامت در حکومت، از زندگانی اسلامی دور شد و طرحی نو بنام طرح شورا به وجود آورد و از خط اسلامی انحراف ایجاد کرد و آن انحراف به مراکز توجه فکری و اجتماعی و سیاسی روی نمود. چندان که تجربه اصیل اسلامی که به دست آمده بود از کف رفت و به حکومت قبیله‌ای وارثی تبدیل یافت و به تعطیل کردن حدود و از بین بردن روحیه شریعت و تیره ساختن صفای بی‌آلایش آن پرداخت. این امر در شکل حکومت اموی و عباسی مجسم گردید و نتیجه آن بدبختی و نگون سازی و سرایشی‌های خطرناکی بود که نسلهای آینده را از هدفهای رسالت و مکتب و نقش صمیمانه و آسمانی آن دور می‌ساخت. از اینجا اهمیت خط امامت که دنباله خط مکتب است نمایان میگردد و

نشان می‌دهد که در سطح نظری و عملی در حیات اسلامی همان وظیفه و مأموریت را انجام می‌دهد. نیز از اینجا امر خطیری که امام در حرکت تاریخی اسلامی به آن ممارست می‌کرد آغاز می‌گردد.

روش اسلامی که لازمه کارهای اجتماعی است

اشاره

شاید وظیفه اسلام این بود که کوشش و همت خود را از لحاظ عملی بیشتر مصروف به دعوت انقلابی در زندگانی انسان کند. آنگاه ذهنیات و عواطف و کردار و گفتار افراد و اجتماعات را دگرگون سازد و همانا این روش اسلامی که در همه کارهای فکری و عملی، لازمه کارهای اجتماعی بود نمودار گردید و شکل هدف نهایی ثابتی به خود گرفت و آن شکل ثابت عبارت بود از وجوب دعوت به اسلام و وجوب امر به معروف و نهی از منکر و واجب بودن جهاد به منظور پشتیبانی از مجتمع اسلامی یا گسترش دادن دایره آن.

اما اگر چه خط و روش اسلامی که از گذرگاه نسلهای مسلمان در طول تاریخ در کارهای اجتماعی اتخاذ گردید ثابت بود اما روش اجرای آن بنا بر پیشرفتهایی که در زندگانی انسان پدید می‌آمد، همچنین بنا به وضع افراد، و بنا به عوامل اجتماعی که در برگیرنده عامل نخستینی بود که می‌خواست مسلمان کامل تربیت کند، تابع عامل نرمش بود. به علاوه نکته‌ای که گفتن آن در اینجا بایسته است این است که این دگرگونی در نهاد روشهای عملی اجتماعی که شریعت اسلام به عهده گرفته بود و وظیفه خود میدانست، آغاز آن دعوت به اسلام از گذرگاه امر بمعروف و نهی از منکر بود که به جهاد و غیره منتهی می‌گردید این گوناگونی در نهاد خطوط عملی اجتماعی و در طبیعت وظایفی بود که هر برنامه‌ای، انجام آن را به عهده می‌گرفت و در پی گسترش دایره‌ای بود که در همان گذرگاه امتداد می‌یافت و آن مسائل را در بر می‌گرفت.

ازین روی مفهوم دعوت به اسلام وظیفه‌ای بود بیرون از جامعه اسلامی. پس، از خلال این مفهوم، دعوت به اسلام به مردمی مربوط می‌شد که دعوت به آنان نرسیده و ابلاغ نشده بود.

اما بایستی آنان را به قبول اسلام راضی می‌کردند و دستشان را می‌گرفتند و وارد حوزه ایمانیان می‌نمودند.

امر بمعروف و نهی از منکر، به اعتبار اسلامی، پاسدار امنیتی بود که وظیفه تصحیح انحرافها و تجاوز از خلافها و از منهیات را بر عهده داشت و باید فضیلتها و صفات مثبت را در چهار چوب اجتماع اسلامی رسوخ می‌داد و پای برجا می‌ساخت (۱۴). اما جهاد، دفاع مادی از سراسر اجتماع اسلام را بر عهده داشت و موظف بود با قدرتهای کفر و سرکش در روی زمین مقابله کند تا برای دعوت اسلام راه را هموار سازد و وظایف تاریخی خود را در چهار چوب مجتمع‌های بشری رویاروی قرار دهد (۱۵).

باین ترتیب می‌بینیم مفاهیم و خطوط فکری عملی که به عمل اجتماع پیوسته است چیست و می‌بینیم که آن مفاهیم از نظر روش، گوناگونی ندارد.

بلکه مانند برنامه‌های عملی است که هر یک را چهارچوبی و مسئولیتهایی و بعدهایی است. خلاصه از جهت روش مختلف نیست بلکه از دیدگاه برنامه عملی اختلاف دارد و برای هر یک منطقه‌ای و ابعادی و نوع ماموریتی و اندازه مسئولیتی بوده است. اما اجرا و شکل آنها با یکدیگر تفاوت دارد و نحوه نفوذ آن بنا به شرایط اجتماعی و دشواریها و پیچیدگیهای آن و شرایط تمدن آن اجتماع، و بنا به شرایط تحصیلی و فکری و بر مبنای ذهنیات عناصری که اجتماع را می‌سازد متناسب بود.

این پایه کسی که ادعای مسلمانی می‌کرد، وقتی برنامه تغییر دادن و دگرگون ساختن بر عهده اش واگذار می‌گردید و مکلف به انجام دادن آن می‌شد باید واقعیت خارجی جامعه را که در آن زیست می‌کرد از نظر می‌گذرانید و رشد فکری و عقلی و نفسانی امت را ملاحظه می‌کرد تا روشی را که در آنجا برای عمل کردن برمی‌گزید از نظر

نوع و شکل یکی نباشد و بنا به اختلاف واقعیت محیطی که در آن زندگی می‌کرد و بنا به خصوصیات دعوت و دین در آن اجتماع، روش او تحول داشته باشد. چه، بسی آشکار بود که دعوت به اسلام بین بیسواد و باسواد مساوی نبود. اگر کسی در دعوت میان اندو تفاوت نگذارد موفق نمی‌گردد. در طبیعت شیوه‌ای که برای منتقل ساختن فکر و بازگو کردن آن باید پیروی می‌کردند باید به تفاوت آنان توجه می‌داشتند) ۱۶.

خرد اقتضا دارد که کسی که داعیه خود را تبلیغ می‌کند در برخی موقعیتها روش حماسی اتخاذ کند و در موقعیتی دیگر روش آرام و سنگین برگزیند. گاهی عقل و شعور ایجاب می‌کند که مساله‌ای برای مخاطب به تفصیل بیان شود و هنگام دیگر بایسته چنان است که فقط خطوط کلی مساله گفته آید. یک اجتماع تنها به کار ترمیمی و اصلاحی نیاز دارد و اجتماعی دیگر به کار انقلابی، و باید به کلی آن را زیر و رو کرد. باری، اصل قانونگذاری برای مساله اختلاف روشها که افراد معتقد و مکتبی بخواهند عمل کنند و برنامه دگرگون ساختن را صورت تحقق بخشند، قول خدای تعالی است که می‌فرماید:

ادع الی سبیل ربک بالحکمۃ و الموعظۃ الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن) ۱۷. کلمه حکمت که آیه فوق بدان اشارت می‌کند جز این نیست که قبلا طرح آن را گفتیم و آن دگرگونی روشها بنا به اوضاع و احوال و وضع اجتماعی و موقعیت افراد و اجتماعات و پیچیدگیهای آن است.

پی‌نوشتها

- ۱ تاریخ عرب - فیلیپ حتی، ص ۶۳ - ۶۹.
- ۲ احمد عباس صالح در کتاب خود، چپ و راست در اسلام، ص ۱۴۲ گوید. شگفت آن است که امام حسن (ع) آن پایداری که از او در برابر معاویه انتظار

میرفت انجام نداد، در مورد امام حسین (ع) گوید، حسین با حسن تفاوت داشت و از خصوصیات پدر بسیار چیزها در او بود. حسین با کاری که برادرش کرد موافق نبود و با وی به مجادله پرداخت و در عقیده خود پافشاری کرد. در کتاب خود موسوم به «نهضت‌های زیر زمینی در اسلام» گوید: «پس از رحلت علی (ع) شیعیان پیرامون فرزند او حسن گرد آمدند. اما او راحت را برگزید و از حق خود با رضامندی تنزل کرد تا فتنه‌ای بر پا نشود، پس از وفات حسن (ع)، شیعیان حسین را که طالب خلافت بود و سلطنت موروثی بنی امیه را انکار داشت مورد توجه قرار دادند. دکتر صبحی سالم نیز در کتاب خود: «نظامات اسلامی. آغاز و تطورات آن» در ص ۲۶۶ نیز نظیر همین سخن را می گوید.

- ۳ امامت و قانونگذاری در اسلام. محمد مهدی آصفی، ۳۳.

- ۴ بحث در ولایت، محمد باقر صدر.

- ۵ عبدالحسین شرف الدین. ط ۶ / ۱۵۱.

- ۶ همان مدرک ص ۲۱۰.

- ۷ همان کتاب ص ۴۹، در شناخت مآخذ حدیث از اهل سنت: سندهای بسیار در باب

این حدیث موجود است و دارالتقریب بین مذاهب اسلامی به چاپ رساله جامعی از

مآخذ اقدام کرده است عین حدیث از صحیح ترمذی ۲ / ۳۰۸ و اسد الغابه ۲ / ۱۲ با

اختلاف ناچیزی موجود است.

- ۸ شهرستانی درین مورد گوید، ما به طور قطع می دانیم که حوادث و رویدادهای بی

اندازه پیش آمد و نیز می دانیم که در همه جا برای همه موارد نصی وجود نداشت و

می دانیم که نصوص متناهی امور نامتناهی را ضبط نمی کند، پس قیاس و اجتهاد واجب

الاعتبار است تا در هر امر بتوان راهی یافت. برای روشن شدن مطلب به علم اصول عبد

الله ص ۲۹۵ مراجعه شود.

- ۹ حدیث ماثور حدیثی است که از معصوم روایت شود (م).

- ۱۰ تابعین کسانی هستند که صحابه رسول اکرم را دیده بودند (م).
- ۱۱ محمد مهدی آصفی، مقدمه کتاب اجتهاد و تقلید، تالیف میرزا غلامرضا ص ۱۹.
- ۱۲ همان مدرک.
- ۱۳ همان مدرک ص ۱۹ و ۲۰.
- ۱۴ روش دعوت در قرآن، محمد حسین فضل الله - ط ۲ بیروت ص ۱۷.
- ۱۵ همان مدرک ص ۱۱۸.
- ۱۶ روش دعوت در قرآن.
- ۱۷ سوره نحل آیه ۱۲۵.

در مسیر هماهنگی جنبش دگرگون ساز پیشوایان (ع)

در مسیر هماهنگی جنبش دگرگون ساز پیشوایان (ع) با خط احکام اسلامی که بیان کردیم:

تا اینجا توانستیم بیان کنیم که امامان اهل بیت تا چه اندازه در التزام به خط احکام اسلامی که مبتنی بر عمل اجتماعی بود موفق گردیدند. این مطلب امری است که به ما رخصت میدهد تا اگر به دیده اعتبار به آن بنگریم راه ما را هموار سازد، و می بینیم که پیشوایان (ع) در آگاهی ما، ترجمه آئین زنده سراسر شریعت اسلامی و خطوط و تفصیلات آن را مجسم می سازند و همانا که نصوص اسلامی، حقیقت این آگاهی تازه را تا درجه التزام و دل بستگی امامان اهل بیت به مطالب شریعت با روشهای گوناگون و با اسلوبهای مختلف بر ما عیان می سازد. مطالب متنوع که درباره آنان گفته شده است نشان می دهد که خاندان نبوت تا چه حدی بر شریعت اسلامی پای بندند. منجمله گاهی گفته اند آنان پیشوایان امت (۱) و «باب حطه» (۲) می باشند.

جای دیگر گفته اند که آنان پاکیزگانند از هر گونه پلیدی و کسانی هستند که خدا آلودگی و ناپاکی را از آنان دور گردانیده است. باز گفتند: آنان کشتی نوح اند، هر

کس سوار شود رسته است و هر کس تخلف ورزد غرقه شده) ۳)

هنگامی که پیشوایان، طرح هماهنگی جاوید مکتب اسلامی را مسجم می‌ساختند، ناچار بوده‌اند که شرایط و اوضاع پیچیده را در جهان افراد و جوامع را، آن سان که مفهوم آیات و حکمت قرآن فریضه کرده است، مراعات کنند و خط اسلامی را که بر فعالیت اجتماعی بنا شده بود و ما به آن قبلا اشارت کردیم، تجسم دهند.

درستی این سخن وقتی معلوم می‌گردد که از زاویه و نظر عقیدتی و مسلکی به پیشوایان نظر افکنیم.

اما در سطح تطبیقی مسائل با یکدیگر، این مساله بسی جدی تر و روشن تر و در صورتی حاد نمایان می‌گردد. کسی که در حیات اسلامی در پی خط امامت باشد، و این خط را پیروی کند، می‌بیند که خط مزبور نزد پیشوایان از دو قاعده ناشی می‌گردد: یکی از آن دو قاعده این است که مو به مو و حرف به حرف به مکتب اسلامی ملتزم باشند و در هیچ یک از مسائل آن به طور اطلاق تفریط نکنند.

قاعده دوم آن است که از لحاظ سیاسی و اجتماعی و عقلی اوضاعی را رعایت کنند که در محیط امت برپاست و طریقه‌ای برپای سازند که بتوان در پرتو آن متکفل خدمت مکتب و امت بود و از مصلحت عالی اسلامی به هیچوجه تجاوز نکرد و در مقابل سیاست روز و واقع، چه از دور و چه از نزدیک طوق اطاعت به گردن نینداخت.

این دو قاعده که از خط امامت سرچشمه می‌گیرد، هر دو در یک خط و در یک عرض قرار دارند. بنابراین، تمسک حرفی و مو به مو به مکتب باید به نحوی باشد که با کار مثبت همراه باشد و آن کار مثبت، شکل و حدود و زمینه فکری و روانی و اجتماعی را که انسان در کنار آنها زیست می‌کند مشخص سازد.

یکی از مثالهای روشنی که درین زمینه یعنی در تاریخ روشن پیشوایان (ع) وجود دارد این است:

زان پس که امت در جوی منحرف به زندگانی ادامه داد، منحرفان و اشخاص بی‌لیاقت

اداره کارهای امت را در امور اداری و قضایی به دست گرفتند و در مساله عطا، یعنی بخشش از بیت المال در جامعه اسلامی بجای عدالت و برابری، بین اشخاص، تفاوت گذاشتند و روح عشیرتی و قبیله‌ای را جایگزین مفهوم اسلامی تقوی کردند، و بالجمله بازی با نصوص اسلامی و تشریح معمول گردید.

زان پس که امت با همه این انحرافها زیست و از خط مکتبی که رسول (ص) آغاز فرموده بود منحرف گردید، امام علی (ع) تحت فشار شدید و اصرار ملت و خواست مردمی که می‌خواستند اداره وضع سیاسی و اجتماعی را که با پیچیدگی‌ها و دشواری‌های بسیار در آمیخته بود اصلاح کنند، خلافت را پذیرفت تا به آن نابسامانی‌ها سامان بخشد.

وقتی توده مردم به علی (ع) فشار آوردند که خلافت را بپذیرد مسلم بود که آن بزرگوار ابعاد پر اهمیت و خطیر کاری را که به او پیشنهاد می‌کردند می‌دانست. ازین رو خطاب به جمهور ملت فرمود: مرا واگذارید و دیگری را برای این کار برگزینید. ما به پیشواز کاری می‌رویم که دارای چهره‌ها و رنگ‌های گوناگون است. نه دلها برای آن می‌طپد و نه خردها آن را استوار می‌بیند. آفاق را ابر فرو پوشیده است و حجت را نمی‌پذیرند (۴).

لیکن مردم پیرامون امام را رها نکردند و به او فشار آوردند و آن بزرگوار را وا داشتند تا درخواستشان را اجابت فرماید.

او تقاضای آنان را پذیرفت اما با شرایطی تا از خلال آن، امور را بررسی کند. مردم که این همه فشار آوردند تا امام خلافت را بپذیرد به علت سابقه‌ای بود که از صلاحیت آن بزرگوار داشتند و می‌دانستند که او بر همه امور احاطه دارد و همه تباین‌ها و تناقض‌های مکتب را می‌شناسد. باری وقتی کار به اینجا کشید، امام برای رعایت کار کسانی که او را نامزد خلافت کرده بودند گفت:

بدانید که اگر من درخواست شما را بپذیرم، آنچه را که خود بدانم به کار خواهم بست

و به گفته هیچ کس اعتنا نمی‌کنم و به گله هیچکس گوش فرامی‌دهم) ۵.

زان پس که مردم از دل و جان با وی بیعت کردند، در رهبری امت، مسئولیتهای تاریخی خود را و وظیفه مکتبی را که در برگیرنده خط امامت بود بر عهده گرفت و ملتزم گردید که خواسته‌های مکتب را همراه با عمل دگرگون‌سازی اجتماع، به طوری که با دنیای مردم متناسب باشد، با شدت به جای آورد و آن وظایف را به نحو حقیقی و آن طور که روح اسلام و مقتضیات اجتماع منطبق باشد شکل بخشد.

به عبارت دیگر وظایفی را که بر عهده داشت نصب العین قرار داد تا تغییراتی را که دنیای مردم به آن نیاز داشت تثبیت کند و تمرکز دهد و وسایل و شرایط ریشه دار و ذاتی آن دگرگونیها را در میان امت بشناساند.

وقتی درین امر نظر می‌افکنیم می‌بینیم علی علیه السلام درین عرصه گامهای بلند و قاطع برداشت. او در زمینه اقتصادی مفهوم مساوات از بخشش را به صورت عملی و واقعی بازگردانید و بر عهده گرفت که همه اموالی را که عثمان بدون حساب و کتاب و بی هیچ مجوز به خواص و دار و دسته خود داده بود باز پس بگیرد و از نظر شرعی بازگردانیدن اموال بسیاری را که عثمان بدون وجه مشروع به خواص خود بخشیده بود یا به هدیه داده بود باز گردانید و در سطح سیاسی این روش را برگزید که همه والیان و افراد اداری را که از نظر تقوی و تجربه عملی از حیث اداره کشور، شرایط اداره کردن اجتماع اسلامی را نداشتند از کار برکنار کند. اما این روش و این برنامه اصلاحی که امام (ع) اتخاذ فرمود در سطح کشور و اجتماع از طرف گروه‌هایی که عادت کرده بودند از همه برتر باشند و به زندگانی طبقاتی خوگر شده بودند و در استفاده از بیت المال به مساوات عادت نداشتند، با واکنشی بس شدید روبرو گردید. زیرا احساس کردند که منافع و مصالحشان از نظر اجرای سیاست اسلامی اصیل در خطر است و ناچارند هر چه زودتر، با حرکتی، وضع خود را تدارک کنند.

از این روی طلحه و زبیر بیعت را شکستند و بصره را مرکز شورش خود قرار دادند تا بر ضد رهبری و فرماندهی اسلامی قیام کنند و عایشه ام المؤمنین در آن کار پشتیبان آنان بود و درین انشعاب بزرگ سمت رهبری داشت.

بعلاوه معاویه فرزند ابوسفیان که از روزگار خلافت عمر فرمانروای شام بود برای هر گونه پیشامدی خود را آماده ساخته بود.

آری خرد، امام را واداشت تا گرفتاریهایی را که کشورش از آن رنج می‌برد بررسی کند و پس از بررسیها به این نتیجه قطعی رسید که آن حرکت انشعابی را در درون اردوی خود سرکوب کند و آن جنبش انحرافی را که در شام روی داده بود، چون در مرحله فعلی آن را قابل اهمیت نمی‌دانست رها سازد.

ازین روی، در درون جبهه داخلی برای بازگشت به وحدت اعلام جنگ کرد و پس از آن رصت یافت تا به حرکت انحرافی که در شام بر پای شده حمله برد. اما هر چند امام موفق نگردید انشعاب مزبور را سر و سامانی بخشد، نیز اگرچه نتوانست به تفرقه داخلی پیروز گردد اما به مردمی که زیر لوای اسلام می‌زیستند درسی روشن داد.

زان پس که درین دو مرحله توفیقی نیافت به همه کسانی که زیر لوای اسلام می‌زیستند درس‌ها داد و از بارزترین این دروس تاریخی و سودمندترین آن این بود که اسلام را تسلیم سیاست روز نکند و آن را از نظر دینی نگاه دارد. یعنی اسلام همان دین راستین باقی بماند و زیر بار سیاست نرود و به هیچ قیمت نگذارد اسلام زیر بار زور و سیاست برود. او در زمینه اجتماعی به خاطر اسلام چیزی را که بسیار اهمیت داشت ترجیح داد یعنی اهم را بر مهم برتری نهاد و مقدم داشت. اما مثال دیگر جنبش دگرگون سازی در عهد امام صادق (ع) است. در عهد آن امام وقتی اوضاع اجتماعی و مسائل مربوط به آن، با شرایط و وضع اجتماعی نسبی پیشوایان سلف او (ع) قرین گردید، تحول ریشه‌ای و اساسی یافت.

سبب استوار و علت قاطع در راهیابی امام صادق (ع) این بود که در عمل اجتماعی، اسلوبی خاص اتخاذ فرمود و آن روش با اسلوبهای سابق پیشوایان مرحله نخستین شباهتی نداشت.

پس از سقوط حکومت منحرف و فاسد امویان، عباسیان تسلط یافتند و مرحله انتقال قدرت پیش آمد. در سطح فکری، آن زمان فعالیت زندیقان و غالیان محسوس شده بود و در سطح تشریحی مکتب رای پدید آمد که شریعت اسلام از آن مکتب به ستوه آمده بود. حدود شریعت و اساس آن در آن مکتب منحل گردید و میخواست اساس آن را از میان بردارد. اما از جهت امت، ضمیر اسلامی به نقطه‌ای عمیق از جمود و غفلت رسیده بود.

این مظاهر و سایر امور در وضع اجتماعی عناصری آشکار بود که امام صادق در آن وضع زندگانی می‌کرد. در آن محیط، طبیعت عمل دگرگون‌سازی و لوازم آن ظاهر گردید و شایسته چنان بود که امام (ع) در واقعیتی نظیر آن به شکلی سلوک کند که مکتب رسالت را از هر گونه معامله و تفریط حفظ کند و به این طریق امام راهی یافت که به شرح زیر دارای خطوط متوازن بود:

۱- عمل به آگاه ساختن همه امت، تا امت در شکلی منظم و پیوسته به آن آگاهی تماس یابد.

۲- پای داشتن مدرسه‌ای برای اقامه و عرضه داشت فکر اصیل اسلامی تا آن فکر اصیل را در آن سرزمین ارائه دهد و فقیهان و راویان و محدثان را برای رهبری فارغ التحصیل کند تا عقل امت و مرجع فکری او باشند و بتوانند رهبری را عهده دار گردند.

۳- رد کردن شبهه‌ها و تکذیب ادعاهای الحادی و کفر آمیز که زندیقان و جماعتی که جعل حدیث می‌کردند، آن را انتشار می‌دادند (۶).

همانا که امام درین میدان پیروزی‌های درخشان به دست آورد موفقیت‌هایی را صورت حقیقت بخشید. چنانکه عده بسیاری از علماء که حوزه علمی او را گذرانیده و از آنجا

فارغ التحصیل شدند گواه این مطلب اند. علاوه بر این، مجموع مناقشات فکری که میان او و زندیقان و جماعت اهل «رای»

در عراق و محلهای دیگر بروز کرد، حاکی ازین مدعاست. اما مرحله انتقال قدرت به پایان رسیده و پایه‌های حکومت از امام صادق (ع) و فعالیت‌های گسترده آن بزرگوار احساس خطر می‌کردند. احساس خطری بزرگ که هستی حکومت عباسی را تهدید می‌کرد. فرمانروایان متوجه امام (ع) شدند، چندان که او و پیروانش با شدیدترین نوع رنج و آزار و شکنجه روبرو گردیدند و او (ع) با نرمی بسیار با امور برخورد می‌فرمود و خود را در حد امکان از لطمه حوادث کنار می‌کشید مبادا با حکومت درگیری روی دهد و حادثه‌ای پیش آید که به خیر و صلاح امت نباشد. بعلاوه امام (ع) به این نکته توجه داشت که جنبش آگاهی‌دهنده که رهبری آن را بر عهده گرفته بود هنوز به درجه‌ای نرسیده بود که اگر کشمکش و درگیری میان آنان و حکومت به وجود آید بتوان آن را تحمل کرد و مسئولیت مبارزه علنی با حکومت را پذیرفت. این چنین او (ع) در فعالیت اجتماعی، در برنامه‌ای نو، روشی نو برگزید که در دو مورد خلاصه می‌شود:

- برنامه و روش پنهان کاری، و آن روشی بود که در منطق اسلامی به «تقیه» معروف است.

روش مزبور در ایجاد گروهی منظم از نسل پیشتاز کوشا بود که امام (ع) در حرکت اجتماعی، رهبری آن را به عهده داشت.

- ۲- تایید جنبشهای انقلابی که انقلابیون علوی آن را رهبری می‌کردند تا وجدان و ضمیر اسلامی اسلامیان را برانگیزند و قدرت «نه» گفتن و ایستادگی امت را در برابر انحرافات تقویت کنند. از جمله آن انقلاب‌ها، انقلاب «محمد نفس زکیه» و برادرش در حجاز و بصره بود.

امام صادق (ع)، روشی نو برگزید و آن را برنامه خود قرار داد و در آن پیروز گردید.

این پیروزی در جهت تحقق بخشیدن هدفهایی بود که وقتی با جنبش دلخواه اسلامی در میان امت شگفت و در مجموعه فقیهان و راویان حدیث و غیره که در حمایت شریعت و ما ترک جاوید اسلامی، دارای فضیلت شده بودند مجسم گردید، بیمانند بود.

سیاست حکیمانه در عمل اجتماعی و در خط امامت این چنین تجلی کرد.

بعلاوه ما به عرضه این دو مثال یعنی، جنبش دگرگون سازی در عهد امام علی بن ابی طالب (ع) و جعفر بن محمد الصادق (ع) اکتفا می کنیم. چه، نویسندگان در زندگی نامه سایر پیشوایان (ع) به بیان مطالبی غیر از مظاهر تنوع در اسلوبهای عمل اجتماعی، و بنا به آنچه خرد و حکمت مقتضی بوده است و بنابر دگرگونی هایی که زندگانی انسان در سایر آن می گذرد پرداخته اند.

اما راهنمایی های عملی که از خلال راه و روش خط امامت در عمل، به سبب مکتب اسلامی از آن الهام می گیریم در نکته های زیر مندرج است: ۱ - مکتب اسلام با گوناگونی های فراوان در فکر و عمل، دارای یک شکل تمدن ثابت بود که بهیچ وجه برای سازش آمادگی نداشت و در مقابل تغییرات در دنیای انسان سر فرود نمی آورد.

۲ - باید میان آنچه اندیشه عمل اسلامی امت، با آنچه فقط روشی از روش های کاری بود که نبی اکرم (ص) یا پس از او هر یک از پیشوایان اتخاذ کردند، تفاوت گذاشت. چه، این رنگ از تفاوت به ما کمک می کند که از پدیده جمود حرفی و عدم تحرک در بعضی از مواضع که در هنگام خود، روشی نمونه در وجود یافتن مسائل، سهمیم بوده است رها شویم. خلاصه آن که مفید بوده است اما فعلا بدر نمی خورد.

۳ - عمیقاً درک کنیم که اسلوب های عملی که باید بر عهده گیریم بنا به موارد زیر قابل تبدیل و تغییر باشد:

- طبق وضع عقلانی و فکری و روانی.

- بنا به دوری و نزدیکی امت از مکتب اسلام.

- نسبت به دوری و نزدیکی امت از قدرت زمان.

۴- ادراک تغییرات و پیشرفتهای سریع در زندگانی مردم، و آگاه شدن از نیازهای فوری آنان، و برگزیدن روشی علمی که نسبت به نفوس و اذهان مردم نزدیکترین روش باشد.

همانا که بر حسب شرایط هر زمان و مکان، نحوه عمل باید متفاوت باشد. در بعضی از شرایط، وعظ و ارشاد، جامعه و مردم را اصلاح می کند در صورتی که در همان هنگام و در شرایطی دیگر، عمل سیاسی در پرتو اسلام ثمربخش است. در جامعه‌ای معین و در شرایطی خاص، حوزه‌های دینی و مکاتب آن ثمربخش است حال آنکه در مجتمعی دیگر، این اسلوب ثمربخش نیست ... بالجمله تحت هر شرایطی، روشی دیگر باید.

۵- کمک گرفتن تدریجی از جنبش دگرگون سازی خط امامت با حد و مرزی که شرایط انسان در مرحله دشوار به آن کمک می کند و بر عهده دارد و به آن متمسک می گردد.

۶- بر گرفتن تجربه‌های دیگران در عمل اجتماعی خواه اسلامی و خواه غیراسلامی، به این منظور که تجربه خود را در عمل دگرگون سازی به این وسیله غنی تر گردانیم.

روش ما در بحث و توضیح روش‌های عملی پیشوایان (ع)

اشاره

گفتیم که تاریخ زندگانی پیشوایان (ع) عبارت است از امتداد خط مکتب رسالت به این منظور که ادامه رهبری اسلام را در بنای امت مجسم سازد.

پس، از گذرگاه این حقیقت، عمل پیشوایان را مطالعه می کنیم که پس از وفات پیامبر بزرگوار (ص) پشتیبانی از آینده دعوت را صورت تحقق بخشیدند.

رسول اکرم (ص) در برنامه عملی خود برای دگرگون سازی اجتماع در مدتی کوتاه، گامهای شگفت انگیز برداشت و برنامه چنین بود که پس از درگذشت آن بزرگوار،

پیشوایان می‌بایست راه درازی را که برای تحقق بخشیدن به برنامه او ضرورت داشت می‌پیمودند. چه، راه دگرگون کردن اجتماع به طوری که همه جا را فرا گیرد، کاری نبود که در مدتی کوتاه و به آسانی صورت پذیرد بلکه راهی بود دراز و فاصله‌های عظیم و معنوی میان جاهلیت و اسلام برقرار بود.

از این رو بود که عمل پیشوایان (ع) برای کامل کردن طریق مزبور صورت گرفت تا هدف‌های اسلام که پیغمبر (ص) در پی آن بود تحقق پذیرد و در نتیجه همه آثار گذشته را که از جاهلیت بر جای مانده بود از میان ببرد و ریشه‌های آن از بن برکنده شود و بنای یک امت جدید در سطح ضروریات دعوت و مسئولیت‌های آن، پی ریزی شود. به زودی بحث ما، روش‌های عملی گوناگون را که پیشوایان (ع) به آن دست زدند روشن می‌سازد و این کار با تحقیق زندگانی همه پیشوایان (ع) و تاریخ آنان صورت خواهد گرفت و باید این کار بر اساس توجه کلی عملی گردد نه با نظر جزئی. به این توضیح که باید پیشوایان را به منزله کل پیوسته و مرتبط با یکدیگر در نظر گیریم.

در بررسی این مجموعه با کشف مظاهر عمومی و هدف‌های مشترک و ترکیب اصیل آن، پیوند بین خطوط آنها را به دست می‌آوریم و می‌فهمیم که بین گام‌های آنان چه رابطه‌ای موجود بوده است و در پایان، نقشی را به دست می‌آوریم که آنان همه از زندگانی مسلمانان بر عهده گرفته بوده‌اند. به طوری که پیشوایان همه در مجموع یک واحد را تشکیل می‌داده‌اند. واحدی که اجزای آن به یکدیگر پیوسته بوده است و هر جزء از این واحد با جزء دیگر در یک نقش و مکمل آن است. بی آنکه در بررسی اجزاء و در تجزیه کار هر یک بررسی کنیم می‌بینیم که در مرحله نخستین در سلوک و رفتار امامان (ع) تباین وجود دارد و از جنبه شکل کار در میان دوران‌هایی که پیشوایان در آن کوششی کرده‌اند و نقشی بر عهده داشته‌اند تناقض به نظر می‌رسد. خلاصه اگر در تاریخ هر یک جداگانه نظر بیفکنیم بلکه همه را با نظری کلی مشاهده

کنیم، می‌بینیم همه آنان کلاً مجموعه‌ای به هم پیوسته‌اند و همه مجموعه‌ایک واحد را تشکیل می‌دهند که همه اجزای آن دقیقاً با یکدیگر مرتبط است و نقش هر یک، نقش آن دیگری را تکمیل می‌کند. خلاصه‌اگر چه ظاهر آیین روشن آنان تباین و تضاد وجود دارد، اما همه یک نقش را ایفا کرده‌اند. به عبارت دیگر وقتی بکشیم خصوصیات عمومی و وظیفه مشترک آنان را به عنوان کل به دست آوریم، همه تناقضات و اختلافات حل می‌شود. چه همه خصوصیات و دورانهای مشترک در این سطح تعبیرهای گوناگون است که از یک حقیقت به عمل آمده است و اختلاف تعبیر متوقف بر اختلاف شرایط و اوضاع اجتماعی است که هر امام در آن شرایط و اوضاع بسر می‌برده است و قضیه اسلام در عصرا و جریان داشته است و طبعاً با شرایط و اوضاعی که مکتب در عهد امام دیگر با آن مواجه بوده است تفاوت داشته است. به عقیده ما نقش مشترکی که پیشوایان (ع) همه در آن عهد ایفای آن را بعهده داشتند، فرضیه صرف و کار فردی نیست که از علل و اسباب تاریخی آن بحث کنیم و علل موجود شدن آن را بیابیم. بلکه چیزی است که نفس عقیده و فکر امامت آن را فریضه می‌سازد. چه، امامت در همه احوال و در مجموع از حیث مسئولیت و شرایط آن یکی است. پس باید در سلوک پیشوایان و وظایف دورانهای آنان با همه اختلاف رنگهای ظاهری به سبب شرایط و اوضاع و احوال، انعکاس واحدی داشته باشد (۷).

پس، چنانکه گفتیم، اختلاف روش نزد پیشوایان به معنای امور شخصی یا مصلحتی نبود تا تابع هوا و هوس و تمایلات آنان بوده باشد. بلکه آن تعبیری از عمل به شرایط حکیمانه بوده است که حکمت و درایت چنان ایجاب می‌کرد تا وضع آن روزگار را در نظر بگیرند و خصوصیات اجتماع را طبق زمان و مکان و استعداد و آمادگی عمل مورد توجه قرار دهند و بسنجند و معلوم کنند کدام کار را در کدام زمان معین برگزینند.

لذا می‌بینیم در ابعاد زمان و مکان، روشی خاص را ترجیح می‌دادند تا امر دعوت

صحیح انجام و صورت واقعیت گیرد و آن روش مفید و معقول افتد. اما در شرایط دیگر، همان روش، کاری بی اثر و بی معنی بود. چه تحت آن شرایط بسا که دشواریهایی وجود می‌داشت و شرایط و اوضاع ایجاب می‌کرد که برای دگرگون ساختن اجتماع و نظم دادن به آن و آگاهی عملی برای تغییر جامعه مشکل‌های متفاوت و گوناگون دیگر را در نظر گیرند.

از اینجا اهمیتی که شامل عهده دار شدن نقش پیشوایان (ع) در زندگانی اسلامی است آشکار می‌گردد. اهمیتی که خصوصیت آشکار آن، نشان دادن ارزش و مقام حقیقی نقش بزرگ آنان در حیات اسلامی است و نشان دادن اندازه هماهنگی و روش هر پیشوا با پیشوای دیگر است. روشهایی که از خلال اوضاع و احوال وضع اجتماعی به وجود می‌آید و به عمل دگرگون سازی و فوری نیاز دارد که مشروط به شرایط زمانی و مکانی باشد. ما که تاریخ این پیشوایان را مطالعه و بررسی می‌کنیم ناچاریم به نصوص تاریخی صحیح اعتماد ورزیم تا برای شناسایی خصوصیات کار آنان (ع) و خصوصیات مراحل تاریخی که در آن مرحله‌ها می‌زیستند بکار آید که مبادا به ورای فکر مذهبی سابق کشیده شویم و مبادا بکوشیم که آن فکر مذهبی را بر تاریخ شان تحمیل کنیم. مثل آن که به تاریخ آنان رنگ شرعی و تقدیس زینم یا روشهایی را پیش گیریم که نسبت به کار گذشته و آینده از اسلوبهای برنامه ریزی و تبلیغ فراگیرنده باشد. اگر این طریق را عمل کنیم بیش از آنچه به تاریخ آنان سود رسانیم به آن زیان وارد کرده ایم.

ازین رو برای فهمیدن تاریخ جنبش آنان (ع) باید تاریخ درست آنان، دلیل و راهنمای ما باشد و نصوص مسلم تاریخی را ملاک تحقیق خود قرار دهیم.

پی نوشتها

۱- حاکم در مستدرک از ابن عباس (ج ۳ ص ۱۴۹) نقل کند که امام فرمود، اهل بیت من از اختلاف در دین، پناهگاه امت من اند.

۲- طبرانی از قول آن حضرت نقل می کند که: همانا مثل اهل بیت من در میان شما بمانند باب حطه در بنی اسرائیل است که هر کس بر آن وارد شود آمرزیده است. یهود پس از سرگردانیهای بسیار به سرزمین قدس (فلسطین) رسید و حضرت موسی به آنان فرمان داد که وقتی وارد ارض اقدس شوید توبه کنید که دیگر مرتکب مناهی نشوید و با گفتن کلمه «حطه» که به معنی تقاضای آمرزش و ریختن گناهان است وارد آن سرزمین شوید. بعدها دروازه‌ای که از آن وارد شدند «باب حطه» نامیدند. به همین مناسبت محبت حضرت علی امیر المؤمنین (ع) را نیز باب حطه گویند زیرا موجب آمرزش گناهان است،

۳- حاکم در مستدرک (ج ۳ ص ۱۵۱) از قول امام (ع) نقل کند که: «هان، مثل اهل بیت من در میان شما همانند کشتی نوح است. هر کس بر آن نشست رست و آن کس که از آن روی گردانید غرقه شد.

۴- نهج البلاغه - شرح محمد عبده - ص ۱۷۸ چاپ ۱۹۶۳.

۵- نهج البلاغه - شرح محمد عبده - ص ۱۷۹.

۶- مراجعه شود به رساله ما تحت عنوان: جماعت علما در عهد امام صادق.

« - ۷ دوران پیشوایان در حیات اسلامی» مقاله‌ای از محمد باقر صدر. دائرة المعارف اسلامی شیعه جلد ۲ ص ۹۴.

فصل ۱ پیامبر اعظم

اشاره

مراحل دعوت اسلامی در زندگانی پیامبر (ص) از هنگام بعثت آن بزرگوار تا روز وفات سه مرحله داشت:

مرحله نخست

در آن مرحله دعوت رسول اکرم (ص) پنهانی بود و آن را با هیچکس آشکار نمی فرمود مگر اینکه به ظن غالب می پنداشت که آن شخص دعوت او را خواهد پذیرفت یا به آن خواهد گروید.

این مرحله با نزول وحی بر پیامبر (ص) در غار «حرا» آغاز گردید. ابن هشام گوید: «آنان را در نهران به این امر فرا می خواند تا مبادا قریش که در شرک و بت پرستی تعصب داشتند ناگهان دعوت او را دریابند. پس دعوت را در مجالس عمومی قریشیان آشکار نمی فرمود و کسی را آشکارا به اسلام فرا نمی خواند مگر کسی را که از نظر پیوند خویشاوندی یا شناسایی پیشین با او بستگی داشت. چنان کسان با پیامبر در نهران دیدار می کردند و هر یک از آنان وقتی می خواستند به عبادتی از عبادات بپردازند، در یکی از شکاف های کوهستان مکه می رفتند و در آنجا از چشم قریشیان پنهان می شدند.»^۱

در آن مرحله پیامبر هسته های دعوت نخستین را تشکیل داد و مسئولیت دعوت را بدوش کشید و در نهران برای پرهیز از گرفتاری در دعوت سعی می فرمود. «وقتی کسانی که به اسلام گرویدند از سی تن زن و مرد افزون شدند، رسول الله سرای یکی از آنان را برای تجمع آنان برگزید تا در آنجا برای رفع نیازهای ارشاد و تعلیم با یکدیگر دیدار کنند. حاصل دعوت در آن مدت چیزی نزدیک به چهل مرد و زن بود که به اسلام گرویده بودند و بیشتر آنان از فقرا و بندگان بودند و از کسانی که در میان قریش شخصیت و عنوانی نداشتند»^۲.

تردید نیست که اگر پیامبر (ص) در دعوت به اسلام در گذرگاه سالیان نخستین، کار را پوشیده می داشت به سبب بیم جان خویش نبود بلکه برای آینده دعوت از هر فعالیت فاشیستی خوف داشت و می ترسید برای دعوت به اسلام امر ناگواری رخ دهد و بعدها

دعوت کمال نیابد و ثابت و مستقر نگردد و نتواند با کفار به معارضه و مواجهه رویاروی آغاز کند و ازین جهت دعوت به نابودی کشیده شود.

رسول اکرم از دعوت پنهانی خود دو منظور داشت:

۱- پیشتازان مؤمن در معرض خطر قرار نگیرند. چه، هر عمل فاشیستی حرکت جنبش را فلج و از کار می انداخت و ارتباط آن را با افراد می گسست و ازین روی آن را به آشفتگی و تباهی می کشید.

۲- افزودن عده کافی از مؤمنان به رسالت و مکتب تا در تحول به اسلام به شایستگی و با ایمان مسئولیت های مکتب را تحمل کنند.

هنگامی که فعالیت مسلمین و عده آنان روی به فزونی گذاشت اگر چه امور عبادی را در شکاف های کوهساران و در دره ها انجام می دادند اما پوشاندن کار آنان و فراهم آمدنشان و نمازشان کاری دشوار می بود. از این رو، رفته رفته قریش به وجود دعوت پی بردند و حساب کار خود را کردند و کوشیدند از چگونگی کار آگاه گردند و در پیرامون پیروان آئین نو تفصیلاتی به دست آورند.

پس جاسوسانی گماشتند تا محل هایی را که مسلمین در آن می زیستند و محل هایی را که در آن اقامت می ساختند و جایی که به مسافرت می رفتند و بالجمله هر جا که بودند آنجا را مراقبت کنند و از خبرهاشان آگاه گردند.

روزی از روزها در حالی که سعد بن ابی وقاص با چند تن از اصحاب رسول الله در یکی از راه های تنگ کوهستان مکه نماز می گزاردند، چند تن از مشرکان به آنان گذشتند و ازین عمل خشمگین شده و آن اعمال را عیب دانستند تا کار به زد و خورد کشید. سعد بن ابی وقاص مردی از مشرکان را با استخوان فک شتر ضربه ای زد و سر او را شکافت و این نخستین خونی بود که در اسلام ریخته شد (۳).

این رویداد خطیر، رسول اکرم را بیمناک ساخت بلکه آن واقعه را آشکار شدن جزیی از دعوت به حساب آورد که امری طبیعی بود. زان پس، کار آئین نو در مکه فاش

گردید و به پایه‌ای از انتشار رسید که دیگر پنهان داشتن کامل آن امکان نداشت. پس وقت آن فرا رسید که دعوت علنی گردد.

پس از آنکه رسول خدا اطمینان یافت که عناصر ضروری برای این مرحله تکامل یافته است، به طرزی نوین به دعوت شروع کرد. زیرا عده مسلمین و فهم آنان از اسلام به حدی مناسب رسیده بود و به اندازه‌ای نیرومند شده بودند که دیگر امکان نداشت بتوانند آنان را از میان بردارند. علاوه بر این نظر به سایر اوضاع و احوال و شرایط اجتماعی از قبیل پشتیبانی عم او ابوطالب (رض) از پیامبر اکرم (ص) و ایمان آوردن جماعتی مانند حمزه عموی او، اسلام عزت و احترام کسب کرده بود.

«عنصر دوم از عناصر دعوت درین مرحله نزدیک به رشد و تکامل بود از این روی امت را به تبلیغ آگاه ساخت و عده‌ای بسیار از کسانی که دعوت را بر آنان عرضه کردند، اسلام آوردند» ۴»

این مرحله مدت سه سال استمرار یافت تا خدای تعالی فرمان داد که نبی اکرم دین الهی را آشکار سازد.

فرمان حق تعالی در این مورد چنین بود:

فاصدع بما تؤمر و اعرض عن المشرکین (کاری را که به انجام آن فرمان یافته‌ای آشکارا کن و از مشرکین روی بگردان. / حجر ۹۴)

اندر عشیرتک الاقریبین (خویشاوندان نزدیکت را بیم ده. / شعرا ۲۳۵)

قل انی انا النذیر المبین (بگو همانا که من بیم دهنده آشکارم. / حجر ۸۹)

مرحله دوم

در این مرحله فرستاده حق، قول خدای تعالی را به کار بست و به تنفیذ فرمان پروردگار خود آغاز کرد. وقتی همه فرزندان و خویشان و عشیرت خود را به اسلام فرا خواند و

رسالت الله تعالى را به آنان ابلاغ کرد آنگاه گفت:

«ای بنی کعب بن لوی» نفوس خویشتن را از آتش برهانید. ای بنی مره بن کعب نفوس خویش را از آتش برهانید. ای بنی عبد شمس، ای بنی عبد مناف، ای بنی عبد المطلب، ای فاطمه، نفس خویش را از آتش برهانید. من درباره هیچیک از شما در پیشگاه خدا کاری از دستم ساخته نیست جز اینکه خویشاوند من هستید و من صله رحم می کنم (۵)».

رسول اکرم بر بالای کوه صفا رفت و به ندا در دادن آغاز کرد که: ای بنی فهر، ای بنی عدی! «چندان که افراد آن قبایل فراهم آمدند و کسی که نتوانسته بود به ندای رسول خدا بیرون آید و فرستاده‌ای گسیل داشته بود تا بنگرد که خبر چیست. باری همه جمع شدند. آنگاه پیامبر گفت: «آیا اگر ببینید که شما را آگاه می کنم که گروهی سوار در دره آماده اند تا بر سر شما حمله ور شوند، گفته مرا تصدیق می کنید؟» گفتند: از تو هرگز دروغی نشنیده ایم.

گفت: «پس من شما را بیم می دهم که در مقابل شما عذابی شدید قرار دارد.» پس آنگاه ابولهب گفت: آیا درین ساعت روز ما را برای همین مطلب فراهم آورده‌ای (۶) و آیتی نازل شد که:

تبت یدا ابی لهب و تب (دست‌های ابولهب بریده باد و بریده شد)
واکنش قریش در مقابل آشکار شدن دعوت او این بود که از وی (ص)
روی گردانیدند و دعوت او را نپذیرفتند. چندان که مسلمانان به این سبب آزارها و شکنجه‌های گوناگون تحمل کردند. چندان تحمل رنج و مشقت کردند که در نتیجه راه پیروزی بر آنان هموار گردید تا رضای خدای تعالی را محقق گردانند و عقیده را با خون آبیاری کنند.

رسول اکرم (ص) را چندان آزرده که فرمود: «هیچ پیامبری چون من مورد آزار و اذیت قوم خود قرار نگرفت.»

عبد الله بن عمرو بن عاص در مورد آن بزرگوار روایتی ازین دست نقل کرده است: «در اثنای این که پیامبر (ص) در خانه کعبه نماز می گذاشت «عقبه بن ابی معیط» به او روی آورد و جامه خود را به گردن وی (ص) پیچید و به شدت گلوی آن بزرگوار را فشرد. ابوبکر بطرف او رفت و شانه و بازوی او گرفته و دورش ساخت و گفت: آیا مردی را که می گوید الله پروردگار من است به قتل می رسانید (۷)؟

طبری و ابن اسحق ازو روایت کرده اند که یکی از آنان مثنی خاک بر گرفت و در حالی که پیامبر اکرم (ص) از یکی از کوچه های مکه می گذشت، بر سر و روی او پراکند. محمد به خانه بازگشت و بر سر مبارکش خاک نشسته بود. یکی از دخترانش بسوی او رفت و در حالی که می گریست خاک بدن مبارکش را شست. رسول الله به او گفت: «ای دخترم گریه مکن که خداوند نگاهدار پدرتوست (۸)» اما یاران او (ص) رضوان الله علیهم هر یک عذاب های گوناگون چشیدند.

از خباب بن الارت روایت شده است که: «پس از آنکه پیامبر از مشرکان آزاری دید به نزد او رفتم و به او گفتم ای رسول خدا آیا خداوند را برای پشتیبانی ما نمی طلبی؟

آنگاه پیامبر بر زمین نشست و چهره اش گلگون شد و گفت: پیش از شما با شانه آهنین گوشت و عصب را تا استخوان می کنند با این همه از دین خود دست نمی کشیدند و از خدا می خواستند عدالت و امنیتی حکمفرما شود که هر کس بتواند از یمن به حضرموت آید، بی آنکه آزاری ببیند و جز از خداوند از هیچکس نترسد)» ۹

انتقال به طائف

هنگامی که پیامبر اکرم پی برد که فشار و آزار به اوج خود رسیده است و دعوت او در مکه به حالت رکود در آمده و جنبش پیوستگی و مستمر گروه ها برای دعوت تقریباً متوقف گردیده است، و دید که حالت آن رکود تهدیدی مستقیم است که به ناتوان شدن و ضعف دعوت منجر خواهد شد و کشش آن متوقف می گردد و سپس پایان

می‌پذیرد.

همه این اعتبارات او را برانگیخت تا برای دعوت به اسلام به طائف رود و از مردم «ثقیف» یاری طلبد.

رسول اکرم (ص) امید آن داشت که آنچه از جانب خدای عز و جل بر او فرود آمده است، مردم طائف بپذیرند و رسالت، یارانی نو به دست آورد و آنان منطقه را آماده کنند تا برای جنبش و شروع به کار، مرکزی نو شود. چه، می‌دید که مکه صلاحیت آن را ندارد که مرکز دعوت رسالت گردد. بخصوص پس از آن که شکنجه دادن به مؤمنان و ترساندن آنان، چنانکه گفتیم سبب متوقف شدن و بی‌تاثیری جنبش شده بود. هنگامی که رسول الله به طائف رسید بر آن شد تا افراد با نفوذ آنجا را به خود جلب کند زیرا آنان دارای اهمیت بودند و پیروان بسیار داشتند. پس آنگاه نزد گروهی از بزرگان ثقیف که آنروز از بزرگان آن دیار بودند رفت و آنان را براه راست و راه خدا دعوت کرد. اما با خشونت، خواهش او را رد کردند و با درشتی و تندخویی به گونه‌ای با او برخورد کردند که توقع آن را نداشت.

پس رسول الله (ص) از نزد آنان برخاست. اما از آنان خواست که خبر آمدن او را به نزد خود نگاه دارند و از قریش پوشیده دارند. لیکن این امر را نیز نپذیرفتند. آنگاه مردم آن دیار، دیوانگان و بندگان خود را برانگیختند تا او را دشنام گویند و بر او درشتی کنند و به سوی او سنگ اندازند چندانکه از پاهای او خون جاری شد و چند جای سر مبارکش شکافت) ۱۰.

پس از کار خود به خدا شکایت برد و سر به آسمان برداشت و این دعابر زبان راند: «بار خدایا، از ضعف و ناتوانی و قلت بضاعت خود به درگاه تو شکایت آورده‌ام. ای ارحم الراحمین تو خدای مستضعفانی، پروردگار منی، مرا به چه کسی وا می‌گذاری؟ به کسی که از امت من دور است تا به من حمله آورد یا به دشمنی که اختیار مرا به دست او می‌سپاری. اگر تو بر من خشمگین باشی، از دشمنی هیچکس باک ندارم که

عافیت و بخشایش تو بر من بسی وسیع تر است.

به نور وجه تو پناه می آورم که تاریکی ها را درهم می نوردد و کار دنیا و آخرت را به

صلاح باز می آورد تا خشم بر من فرود نیاید و نارضائیت بر من نزول نکند. به تو

پناهنده ام تا خرسند گردی و لا حول و لا قوة الا بك) «۱۱»

رسول الله با زید بن حارثه بازگشت و چون خواست وارد مکه شود زید گفت: یا رسول

الله، چگونه بر آنان وارد می شوی حال آنکه ترا بیرون راندند؟.

رسول اکرم فرمود: «ای زید همانا که خدا در آنچه می بینی گشایشی قرار می دهد و راه

عافیت معین می کند. خدا یاور دین خود و پشتیبان فرستاده خود است». سپس مردی از

مردم خزاعه را به سوی مطعم بن عدی فرستاد تا او را آگاه سازد که او به مکه در پناه او

وارد می شود. مطعم پذیرفت و رسول الله به مکه بازگشت (۱۲).

پس از بازگشت از مکه، رسول خدا از تجربه دردناک طائف و از بد رفتاری مردم آنجا،

از بر نیامدن منظورش به وسیله اهالی آن دیار که می خواست طائف را به جای مکه

مرکز دعوت قرار دهد، تجربه ای گران بها آموخت.

بررسی رسول اکرم از تجربه طائف و ارزیابی آن و تجزیه و تحلیل موجبات پیشرفت

نکردن در آن دیار مطالب زیر را برای او روشن کرد:

- ارسول اکرم (ص) کشف کرد که طائف برای اینکه مرکز دعوت شود دارای

صلاحیت نیست زیرا طائف با مکه بستگی ها و پیوندهای استوار داشت.

چنانکه از نظر جغرافیایی نیز در حدود بیش از چهل میل از آنجا دور نبود و همین مساله

امنیت آنجا را به واسطه نزدیکی، از حیث هجوم قریش و سرکشی و طغیان آنان به خطر

در می انداخت.

- ۲ صلاح نبود که او خود در میان دشمنان تبلیغ دعوت را عهده دار گردد زیرا او را

محاصره می کردند و دعوت وی بعلت فتنه انگیزی و سخن چینی با شکست روبرو

می گردید و فرصت گفتار نمی یافت و بررسی تاثیر آن در آنان به آگاهی او نمی رسید

(۱۳).

از این رو بود که می‌بینیم رسول الله (ص) هنگامی که موسم حج فرا رسید کوشش از سر گرفت و هنگامی که شش تن از مردم یثرب فراهم آمدند نزد هیئت نمایندگی آنان رفت و آغاز دعوت فرمود، پس به او ایمان آوردند و سوگند یاد کردند که هنگامی که هر یک به دیار خویش بازگشتند در راه رسالت او کار کنند. توفیق رسول الله در قانع کردن آن افراد، خطیرترین عمل تنظیمی رسول الله را در تاریخ اسلام در برداشت. باید دانست ملاقات او با آن شش تن، کاری تصادفی نبود بلکه مقصودی را تامین می‌کرد چه، با آنان تقریباً مخفیانه اجتماع کرد و با عده‌ای محدود آن اجتماع را بر پای داشت. اما وقتی دعوت آشکار را آغاز نمود با سایر هیئتهای نمایندگی بدان گونه عمل نکرد.

سری بودن اجتماع و برگزیدن وقت (موسم حج) دلایل بسیاری داشت که نمی‌توان از آن چشم پوشید. بعلاوه با تجربه دردناک طایف که پربار و آموزنده بود، نزدیک بود و از آن تجربه‌های فراوان به دست آمده بود.

رسول الله خطه خود را نسبت به پایگاه جامعه تغییر داد و در گزینش یثرب به این امیدوار بود که آن دیار از نظر جغرافیایی از مکه دور است و بیش از ۲۵۰ میل با آنجا فاصله دارد. لذا در آن محل از حملات پیاپی و ناگهانی قریش در امان است. اما یثرب نیز برای اینکه مرکز دعوت شود آمادگی داشت زیرا سابقه طولانی زدو خوردهای قبیله‌ای بین ساکنین اوس و خزرج و یهود، آنجا را منطقه‌ای ساخته بود که از نظر اجتماعی از یکدیگر جدا بودند چنانکه نمی‌توانست در مقابل وزش اسلام ایستادگی کند.

گویی آن دیار، در انتظار شخصی یا فکری بود که آن تعصبهای سخت و حل ناشدنی را بکلی از آن سامان ریشه کن سازد و مشکل حل ناشدنی گروهها و نژادها را چاره‌ای اندیشد. علاوه بر این امور، چند دایی رسول اکرم در یثرب از بنی نجار بودند و خود

مردم یثرب نیز این مطلب را می‌دانستند و نیز می‌دانستند که قبر پدر و مادر رسول اکرم (ص) در آنجا است.

افزون بر این، یثرب از نظر امکانات مادی توانگر بود و بر راه بازرگانی مکه و شام تسلط داشت. این بار رسول اکرم آن سان که به طائف رفت شخصا به یثرب رفت و تجربه دردناک طائف را به یاد داشت بلکه از فعالیت به طور مستقیم خود داری فرمود و در پراکندن دعوت اسلام و آموزش‌های دینی به وسیله خود مردم مدینه اعتماد کرد. این روش بیشتر فایده داشت و نتایج کار را زودتر از انتظار صورت واقعیت داد. زیرا مردم مدینه دیار خود را بهتر از دیگران می‌شناختند و به شرایط آن شهر و شرایط مردم آنجا بیش از هر کس آگاهی داشتند بعدها نیز در مردم آنجا و یارانشان عمیق‌ترین تاثیر را گذاشت و هیچکس درباره آنان به شک و گمان نمی‌افتاد زیرا در آن محیط همه، آنان را می‌شناختند.

هدف رسول اکرم (ص) از فعالیت آن شش تن، و از عمل انصار، آماده کردن جو و ایجاد محیط و عواملی بود که دعوت و مبانی جدید آن را تایید کند. هنگامی که موسم حج فرا رسید، نبی اکرم با دوازده تن از اهالی یثرب در وادی تنک (عقبه) یعنی عقبه نخستین فراهم آمدند. در آنجا اشخاص مزبور ایمان خویش را آشکار کردند و پذیرفتند که در نشر دعوت اسلامی بکوشند هنگامی که عازم بازگشت بودند، رسول الله، مصعب بن عمیر را که در بین مسلمین مکه از لایق‌ترین اصحاب بود فرمان داد که اسلام را به اهالی مدینه تعلیم داده و احکام دین را بین آنان شایع کند و از آنان برای انتشار دادن این نور در صفوف اهل مدینه نیروی منظم ایجاد کند. مصعب می‌دانست که قریش و قوای جاهلیت چه مایه شکنجه و آزار بر مسلمانان روا می‌دارند. بالجمله مصعب مامور شد که عده‌ای را تربیت کند و همه، چندان که می‌توانند اقدام کنند و در نشر اسلام کمال دقت را به کار برند (۱۴).

مصعب بن عمیر هم آن سان که در میان مردمی که در مکه در اوایل کار:

اسلام آوردند معروف بود، از حیث آگاهی داشتن به معالم دین و معاصر بودن با ایامی که قریش به مسلمین حمله ور می شدند و با نیروهای جاهلی بر مسلمین مکه انواع شکنجه و آزار روا می داشتند، نیز شهرت داشت. بعلاوه به انواع روشهای عملی و سازماندهی آگاهی داشت) ۱۵.

بودن مصعب پیشاپیش آن جماعت برای نظم دادن به آن عده تضمینی بود تا آن گروهی که جدید از ایمان خود و از وعده‌ای که برای انجام دادن کارهای مفید به منظور نشر اسلام داده بودند سرپیچی نکنند. بخصوص سپری شدن یک سال تمام میان دو موسم حج آن سال و سال آینده شاید باعث می شد که عزم آنان را سست کند و از دین خود دفاع نکنند زیرا آموزش کامل نداشتند و عمیقاً مطالب اسلام را نفهمیده بودند و شناخت کاملی از آن نداشتند تا برای قانع کردن و مسلمان کردن عده‌ای دیگر به سطح عالی از فهم و قدرت رسیده باشند.

نبودن رابطه منظم، ناچار به تفکیک و جدایی هر گونه گروه و اجتماعی منجر می گردید و نبودن انضباط و پیوند بین جماعتها و پراکندگی کوشش افراد آن، به شکست آنان پایان گرفت.

پی نوشتها

- ۱ سیره ابن هشام، ج ۱ ص ۲۴۰ و صفحات بعد.
- ۲ سیره ابن هشام، ج ۱ ص ۲۴۹ - ۲۶۱.
- ۳ سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۲۸۳.
- ۴ سیره ابن هشام
- ۵ فقه سیاسی در اسلام، محمد جعفر الظالمی، ص ۸۴.
- ۶ فقه السیره، دکتر محمد سعید رمضان البوطی، ص ۹۹.
- ۷ مصدر سابق.

- ۸ به نقل بخاری از فقه السیره.
- ۹ تاریخ طبری، ج ۲ ص ۳۴۴ و سیره ابن هشام، ج ۱ ص ۱۸۵. منظور این است که مردم سابق برای حفظ دین خود اینهمه آزار می‌دیدند و شما در مقابل این آزارهای خفیف مقاومت ندارید. (م)
- ۱۰ سیره ابن هشام و تهذیب السیره.
- ۱۱ طبقات السعد، ج ۱، ص ۱۹۶.
- ۱۲ سیره ابن هشام، ج ۱ ص ۴۲۰.
- ۱۳ طبقات ابن سعد، ج ۱ ص ۱۹۶.
- ۱۴ برای تفصیل مقال به «نظریه الثورة و التنظيم» نوشته حسین کروم در کتاب «محمد نظره عصریه» چاپ جدید، ص ۱۷۱ مراجعه شود.
- ۱۵ سیره ابن هشام، ج ۱ ص ۴۲۸.

هجرت و انتقال به پایگاه مرکزی

آنگاه مصعب بن عمیر در موسم حج سال بعد به مکه بازگشت و گروهی بسیار از مسلمانان مدینه با او همراه بودند که با حج گذاران مشرک قوم خود بیرون آمده بودند. مصعب زان پیش که به مکه در آید، بین رسول الله و مسلمین یثرب پس از پایان موسم حج، اجتماعی تشکیل داد و در آن از کارها و فعالیت‌های خود و از پیشرفتهای دعوت اسلامی سخن گفت. از آن وقت بر عده مسلمانان افزوده شده بود و جو عمومی مدینه برای آمدن رسول الله آمادگی داشت.

محمد بن اسحاق از کعب بن مالک روایت کرده است که: «رسول الله با مادر عقبه در اواسط ایام تشریق (۱) وعده گذاشت هنگامی که از بجای آوردن حج فارغ شدیم، شبی بود که رسول خدا با ما وعده گذاشته بود، در آن شب با قوم خود در کاروان خویش خفتیم تا ثلثی از شب گذشت. آنگاه از کاروان خود به سوی وعده گاهی که با

رسول الله داشتیم بیرون شدیم و مانند کبک، بیمناک و آرام آرام حرکت می کردیم تا در دره ای که نزدیک عقبه بود فراهم آمدیم و ما هفتاد و سه تن مرد و دو تن زن بودیم.»

محمد بن اسحاق چنین ادامه داد: «در دره فراهم آمدیم و به انتظار رسول الله ماندیم تا نزد ما آمد و عموی او عباس بن عبدالمطلب نیز با او (ص) بود. آنگاه آن قوم با او سخن گفتند و اظهار داشتند از ما هر یک را می پسندی برای خود برگزین. سپس رسول الله با آنان سخن گفت و قرآن تلاوت کرد و در پیشگاه خدا دعا نمود و آنان را به اسلام ترغیب فرمود. آنگاه گفت: با شما پیمان می بندم به شرطی که از آنچه همسران و فرزندان خود را از آن منع می کنید، مرا نیز از آن بر حذر دارید (۲)» و از آنان پرسید که آیا برای پشتیبانی از او و یاری دادن به او در راه دین و تحمل کردن همه گرفتاری هایی که از این کار بر می آید آماده اند یا نه؟ ابن هشام گفت: «رسول الله در عقبه آخر با آن ها بیعت کرد که در جنگ سرخ و سیاه یعنی در هر پیشامد با او باشند.»

«با خود عهد کرد و با قوم در پیشگاه خدا پیمان بست و آنان را به پاداش وفای به عهد وعده بهشت داد. همه موافقت کردند و به پشتیبانی او تا سرحد پیروزی یا مرگ سوگند یاد کردند)» ۳»

عباده بن صامت گوید: «با رسول الله پیمان جنگ بستیم که در سختی و آسانی و در رفاه و فعالیت و در ناخوشی ها، در همه کار از جان و دل با او باشیم و هر نتیجه که آن پیمان داشت بر عهده گرفتیم و قول دادیم که در هیچ کار با کسان او نبرد نکنیم و هر کجا که باشیم سخن به حق گوئیم و از سرزنش هیچ سرزنش کننده نهراسیم. نخستین آیه ای که در آن اجازه جنگ بر رسول گرامی نازل گردید، این قول حق بود: اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا و ان الله على نصرهم لقدير، الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق الا ان يقولوا ربنا الله

(به آنان که مورد جنگ قرار می‌گیرند و به آنان ستم می‌شود اجازت داده شده است و خدای به یاری آن‌ها تواناست، آنان که از دیار خود بر خلاف حق بیرون رانده شدند و تقصیری نداشتند جز آنکه می‌گویند الله خدای ما است.)

پس از همه آن کوشش‌ها، خداوند برای فرستاده خود (ص) چنین مقدر فرموده بود که هدف خود را که در پی آن بود در میان حامیان یثرب بیابد.

بعد از عذاب‌ها و بلاها که بر مسلمانان فرود آمد به یثرب مهاجرت فرمود و در آنجا نخستین سرای اسلام به صفحه خاک به وجود آمد و همانا که این رویداد برای ظهور دولت اسلامی (۴) اذن و اجازتی بود و رسول الله نخستین کس بود که آن را به وجود آورد.

ابن سعد در طبقات گوید: «وقتی آن هفتاد تن از محضر رسول الله بیرون رفتند، خشنودی در چهره روشنش پدیدار بود و خدای او را قدرت و قومی مهیا فرمود که هم مردان کارزار بودند، هم تعدادشان بسیار بود، هم مردمی بودند کمک رسان. وقتی مشرکان دانستند که مسلمین می‌خواهند از آن دیار بیرون روند، درباره آنان چنان آزار و شکنجه‌ای روا داشتند که تا آن روز هیچکس مانند آن را ندیده بود پس، اصحاب ازین واقعه بر حضرت (ص) شکایت بردند و رخصت طلبیدند تا از آن دیار هجرت اختیار کنند.

آنگاه حضرت رسالت (ص) فرمود: «شما را از سرایی که به آنجا هجرت خواهید کرد آگاهی دهم و آن یثرب است. پس هر کس بر آنست که ازین دیار بیرون رود به سوی آنجا حرکت کند» و قوم آگاه گردیدند و موافقت کردند و با یکدیگر تبادل نظر نمودند و از شهر بیرون رفتند و آن کار را پنهان داشتند (۵)

رسول اکرم (ص) به سوی امام علی بن ابی طالب رفت و به او فرمان داد که پس از عزیمت او به مکه برود و ودیعه‌های مردم را که نزد رسول اکرم می‌باشد به صاحبان آن

بازگرداند) ۶)

آن شب که نبی اکرم (ص) مهاجرت فرمود، شبی تاریک بود و مشرکان بر در خانه رسول الله اجتماع کردند و در صدد قتل آن رسول مکرم برآمدند. رسول خدا زان پس که علی در بستر او خفت ازو جدا گردید و از میان مشرکان بیرون رفت و خدای، خوابی موقت بر آنان چیره ساخته بود و رسول خود را اطمینان داده بود که هیچ شری از مشرکان به او نرسد) ۷).

همینکه رسول اکرم به یثرب رسید و در آنجا اقامت گزید، استوار و پای بر جا به تشکیل مجتمع اسلامی روی آورد و در آن مجتمع جدید، به عنوان نخستین قائد، زمام شئون سیاسی و اقتصادی و اداری و داوری را که به فرمانروایی بر آن جمع ارتباط داشت در دست گرفت.

پس از آنکه اسلام در مدینه ریشه دوانید، به رویارویی با مشرکان و جهاد مبادرت فرمود تا نیروی جاهلیت را که در قریش تجسم یافته بود مورد هجوم قرار دهد و خطر و تاثیر آن را از دعوت اسلامی دور کند و از میان بردارد. همانا که رسول خدا (ص) وقتی با مشرکان و یهود روبرو می گردید، - درین مرحله - بسی قاطع و استوار بود و مساله حکومت بین اسلام و جاهلیت، موضوع کشاکش و جنگ بود و هر جا که امر ایجاب می کرد، زور و فشار و سختگیری بکار می رفت.

موضع رسول اکرم در مورد آینده دعوت

اشاره

درین مبحث باید، مساله ای بزرگ و مهم را که مسلمانان در آن اختلاف کرده اند، بررسی کنیم. این مساله، جانشینی نبی اکرم (ص) و آینده دعوت و رهبری آن پس ازو می باشد. باید موضع رسول اعظم را که درین بحث به تحقیق آن می پردازیم، طوری باشد که نتیجه از آن به دست آوریم و مساله دعوت را که او (ص) رهبری آن را عهده

دار بود، باید رسیدگی کرد و از شکل گیری آن اجتماع و نوع و شرایطی که مردم در جو آن می زیستند، نتیجه منطقی گرفت.

پیامبر بزرگوار پیش از وفات می دانست که اجل نزدیک است و در «حجۀ الوداع» با وضوح این مطلب را باز گفت (۸) مرگ او را غافلگیر نکرد و وفات وی (ص) ناگهانی نبود. پس فرصت کافی داشت تا در مساله آینده دعوت پس از خود بیندیشد. حتی اگر عامل ارتباط غیبی را هم در نظر نگیریم و از رعایت الهی و آگاه شدن از طریق وحی نیز چشم پوشیم، باز می بینیم که آن رسول قائد (ص) از نزدیکی رحلت خویش آگاه بوده است.

در پرتو این اطلاع می توان دانست که نبی اکرم آینده دعوت را به روشنی می دیده و یکی از سه راه ممکن را در پیش روی داشته است.

راه نخست

اشاره

رسول اکرم می توانست در مورد آینده دعوت موضع منفی اتخاذ کند و در رهبری دعوت و توجیه آن به زمان زندگانی خود اکتفا ورزد و آینده را به اوضاع و احوال و تصادف واگذارد.

این عمل منفی را نمی توان در مورد نبی اکرم (ص) فرض کرد زیرا چنین نحوه عمل از یکی از دو امر ناشی می گردد که هیچیک با حضرت تناسب نداشته است.

مساله اول

اعتقاد به این مطلب که برخورد سلبی و منفی و اهمال در مورد آینده دعوت تاثیری ندارد و امتی که بزودی در محیطشان دعوت واقع می گردد می تواند از دعوت پشتیبانی کند و جلوگیری از انحراف را تضمین نماید.

به عبارت دیگر ممکن است چنین پنداشت که از نظر رسول اکرم (ص) جای نگرانی نبوده است که دعوت پس از او از بین برود بلکه حضرتش یقین داشته است که امت دعوت صحیح را ادامه خواهد داد و از انحراف جلوگیری خواهد کرد.

بر واقعیت چنین اعتقادی دلیلی در دست نیست، بلکه طبیعت امور بر خلاف آن دلالت دارد، چه دعوت به حکم این بود که در آغاز، عملی دگرگون کننده و انقلابی بوده است و هدفش ساختن امت و از بیخ و بن برکندن همه ریشه‌های دوران جاهلیت بوده است. پس وقتی ساحت اجتماع از رهبر آن تهی ماند و قائد آن اجتماع را بدون هیچگونه برنامه ریزی ترک می کرد آن جامعه در معرض بزرگترین خطر قرار می گرفت.

الف: در چنین وضع، خطرهایی ظاهر می شد که طبیعتاً از روبرویی با خلاء، بدون هیچگونه برنامه ریزی سابق سرچشمه می گرفت. به عبارت دیگر خطری وجود می یافت که از طبیعت روبرو شدن با خلاء برنامه نداشتن از قبل حاصل می گردید و امت را وا می داشت در سایه آن مصیبت بزرگ یعنی از دست دادن نبی اکرم موضعی فوری اتخاذ کند و هیچ مفهوم و روش قبلی برای این کار نداشت و خلاصه وقتی امت بدون داشتن برنامه، با فوت نبی اکرم (ص) مواجه می گردید، دست و پای خود را گم می کرد و در کار خود فرو می ماند.

ب: خطر دیگر اینکه در چنان مورد، مکتب به درجه‌ای نرسیده بود که روشی را که باید برای حفظ دعوت اتخاذ کرد برای رسول اکرم (ص) تضمین کند و در چهار چوب مکتب برای دعوت، هماهنگی تامین شود و بر تناقضاتی که بر اساس تقسیم مهاجران و انصار یا قریش و سایر عرب یا مکه و مدینه در زوایای نفوس مسلمین کمین کرده بود، غلبه یابد.

ج: خطر دیگر از وجود گروهی ناشی می شد که تظاهر به اسلام می کردند و در پشت نقاب اسلامی پنهان شده بودند و در حیات نبی بزرگوار، پیوسته با اسلام دشمنی

می‌ورزیدند.

وقتی تعداد بسیاری از کسانی را که پس از پیروزی اسلام تسلیم شدند و از ناچاری اسلام آوردند، بر آن دشمنان بیفزائیم می‌توان خطری را که این گروهها توانستند ایجاد کنند تخمین زد. زیرا پس از فوت نبی اکرم ناگهان فرصتی یافتند تا به فعالیتی گسترده دست زنند و می‌توانستند در جامعه‌ای که از رهبری و رهبر خالی مانده بود و در ساحتی از قائد تهی، به فراغ بال ترکتازی کنند.

بعلاوه خطرهایی مثل قدرتها و کشورهای دور و نزدیک از خارج دعوت را تهدید می‌کرد. لذا خطرناک بودن وضعیت پس از وفات نبی اکرم (ص) چیزی نبود که از نظر رهبری که کار عقیدتی انجام می‌داد پنهان باشد، چه رسد از نظر خاتم الانبیاء.

اگر ابو بکر به این معنی که پس از او امت و جامعه اسلامی در باب جانشینی خلافت در تفرقه نیفتد مستمسک نمی‌شد، مردم به سوی عمر هجوم نمی‌کردند و امیر المؤمنین گویان نمی‌گفتند: از عدم وجود جانشین و خلیفه در میان امت - علیرغم مرکزیت سیاسی و اجتماعی که امت اسلام پس از وفات نبی اکرم تا حدودی به دست آورده بود. بیندیش و خلافت را بپذیر. و از طرفی عمر نیز با وجودی که خطر را احساس می‌کرد، شش نفر را تعیین نمی‌کرد که خلافت را بین خود به مصالحه گذرانند. ابو بکر شخصا و وجدانا از شتابی که از پذیرفتن خلافت به ظهور رسانیده بود پوزش می‌خواست و عمر نیز در باب بیعت با ابوبکر گفت: بیعت با او اشتباهی بود که خداوند ما را از شر آن محفوظ داشت (۹).

با اینهمه بدیهی است که رهبر دعوت و پیغامبر اکرم، طبیعت موضع و خواستهای عمل و دگرگون سازی را که امت بر عهده داشت که بنا بر تعبیر ابوبکر تازه از قید جاهلیت رسته بود، و خطر منفی مسئله را پیش از همه ادراک می‌کرد، بهتر از همه می‌فهمید و عمیقتر از همه در می‌یافت.

مسئله دوم

ممکن است چنین تصور کرد که رهبر در مقابل آینده دعوت و دگرگون سازی اجتماع پس از وفات خود اهمیتی نمی داده است و روش منفی به کار می برده است و با وجود توجه به خطر این روش منفی، برای حفظ دعوت در مقابل خطر مزبور کوشش نمی کرده و سعی نمی نموده که این دعوت را استوار کند و از خطر مصون بدارد. چه، او به دعوت با نظر مصلح می نگریست و جز این نمی خواست که فقط تا وقتی زنده است آن را محافظت کند تا از آن مستفید گردد و از دستاوردهای آن سود جوید. جز این چیزی را مهم نمی شناخت و به پشتیبانی آینده دعوت پس از وفات خود عنایتی نداشت. خلاصه می توان چنین تصور کرد که او توجهی نمی فرمود که روزگار آینده از دعوت او پشتیبانی می کند یا نه و پس از وفات او بر سر دعوت چه خواهد آمد.

در چنین موردی، حتی اگر به کیفیت نبوت نبی اکرم و ارتباط او با خدا نیز توجه نکنیم و او را مانند دیگر رهبران مکتبی فرض کنیم، باز هم این تفسیر درباره آن بزرگوار صدق نمی کند. چه تاریخ رهبران مکتبی هیچکس را مانند رسول قائد (ص) از حیث اخلاص و از خود گذشتگی برای دعوت و فداکاری و قربانی کردن خویشتن در راه هدف تا واپسین دم زندگانی نمی شناسیم در حالی که در بستر مرگ بود، در اندیشه میدان جنگ به سر می برد و برنامه آن را تنظیم کرده بود و سپاه اسامه را برای داخل شدن در میدان جنگ آماده فرموده بود) ۱۰.

پس، وقتی رسول اکرم در قضیه ای از قضایای جنگی که به دعوت مرتبط بود، تا این درجه صرف اهمیت کرده باشد و در نفس های واپسین برای حفظ و گسترش دعوت در اندیشه باشد، چگونه ممکن است تصور کرد که از آینده دعوت غمی نداشته است و برای حفظ و سلامت دعوت پس از درگذشت خود، از خطرهایی که انتظار رویداد آن می رفت، برنامه ای تنظیم نکرده باشد؟.

پس قائد اعظم دور از این فرض است که در مقابل آینده دعوت موضع منفی اتخاذ فرموده باشد. پیغمبر (ص) آنگاه که ارتحال را احساس فرمود، حالی که در سرای او مردانی از جمله عمر بن خطاب حاضر بودند فرمود:

«استخوان کتف و دوات برای من بیاورید تا برای شما چیزی بنویسم تا پس از من گمراه نگردید» ۱۱.»

این کوشش پیامبر که در نقل و صحت آن اتفاق حاصل است با کمال روشنی دلالت بر این می کند که او (ص) به خطرهای آینده می اندیشید و عمیقا به ضروری بودن برنامه داشتن برای حفظ امت از انحراف و برای پشتیبانی دعوت از متلاشی شدن و نابودی توجه داشته است.

پی نوشتها

- ۱ حج گزاران روز دهم ماه ذو الحجه الحرام باید در (منی) وارد شوند و در آنجا چند سنگ زدن به شیطان سوم (به ستون سوم که نمودار شیطان است). سپس قربانی کردن و سوم تراشیدن سر در شب یازدهم مکلف اند در (منی) بیتوته کنند یعنی شب را بروز آوردند و جز این کاری ندارند. فردای آن شب که روز یازدهم است فقط یک وظیفه دارند و آن سنگ زدن به هر سه شیطان است (هر سه علامت و نمودار شیطان که در صورت ستونی کوچک نشان داده میشوند). دیگر اینکه تا غروب آفتاب کاری ندارند. آن شب که شب دوازدهم است نیز باید از (منی) بگذرانند (البته روز می توانند بیرون روند) فردای آن شب روز دوازدهم است و باز وظیفه دارند که به سوی سه شیطان سنگ پرتاب کنند و تا ظهر در (منی) باشند. آنروز تا ظهر در (منی) می مانند و ظهر از آنجا بیرون می روند. این سه روز (دهم و یازدهم و دوازدهم ذی الحجه) ایام تشریق نام دارد. عقبه نیز مربوط به سنگ انداختن به شیطان است و (جمره عقبه) اصطلاح آن است و چنانکه گفتیم به سه نمودار شیطان سنگ پرتاب می کنند و به آنها

جمره اولی و جمره وسطی و جمره عقبه (شیطان سوم) گویند. (م)
- ۲ در باب زندگانی مصعب بن عمیر به کتاب فقه السیره از دکتر البوطی، ص ۱۶۶
مراجعه شود.

- ۳ سیره ابن هشام و طبری.

- ۴ سیره ابن هشام و طبری.

- ۵ سیره ابن هشام و طبری.

- ۶ ماخذ سابق.

- ۷ فقه السیره، البوطی، ص ۱۸۵»

- ۸ درین بحث به مطلبی در کتاب «بحث در ولایت» نوشته محمد باقر صدر ارجاع
میدهیم.

- ۹ تاریخ طبری، ج ۳ ص ۲۰۰ و شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۶ ص ۴۲.

- ۱۰ به کامل ابن اثیر و دیگر ماخذ مراجعه شود.

- ۱۱ این حدیث را شیعه و اهل تسنن هر دو نقل کرده‌اند. مسند احمد، ج ۱ ص ۳۵۵ و

صحیح مسلم، ج ۲ و صحیح بخاری، ج ۱

راه دوم

این بود که رسول قائد برای آینده دعوت پس از وفات خود برنامه‌ای معین کند و
موضع ایجابی و مثبت اتخاذ فرماید و سرپرستی دعوت و رهبری امت را بر پایه نظام
شوری در نخستین نسل مکتبی بنیان گذارد تا پس از او اساس حکومت بر کشور و
محور رهبری دعوت، در خط پیشرفت آن برقرار گردد.

این فرضیه نیز به دلایل زیر پذیرفتنی نیست:

- ۱۱ اگر نبی اکرم نسبت به آینده دعوت پس از خود، موضع ایجابی و مثبت اتخاذ

می‌فرمود، هدف وضع نظام شورایی را پس از وفات خود دنبال می‌فرمود و رهبری

شوری را به کسی می داد که از آن شوری برخاسته باشد.

پس بدیهی ترین امر این بود که رسول اکرم، به آگاه کردن امت و کسانی که نظام شوری را می خواستند، به بیان حدود و تفصیل آن می پرداخت تا به آن یک شکل و نظام مقدس بدهد و جامعه اسلامی را از لحاظ فکری طوری آماده کند که آن نظام را بپذیرد. بخصوص که اجتماع آنروز طوری زندگانی می کرد که روش قبیله ای و عشیره ای داشت و در آن، قدرت و ثروت و عامل وراثت تا حد زیادی حکومت می کرد.

به آسانی می توان دانست که نبی اکرم کار آگاه کردن به نظام شوری و جزئیات قانونی آن را بررسی نمی فرمود و اگر کار مزبور صورت واقعی می گرفت طبیعی چنین بود که در احادیث ماثور، یعنی حدیثهایی که صدور آن از جانب معصوم مسلم باشد منعکس میگردید و در ذهن امت یا دست کم در ذهن نسل پیشتاز امت که مکلف بود نظام شوری را اجرا کند، این معنی، شکل و واقعیت خارجی می یافت. درین معنی، موضع ابو بکر را به تاکید باز می گوئیم. وقتی بیماری او شدت یافت کار را به عهده عمر بن خطاب گذاشت و به عثمان فرمان داد که آنچه می گوید بنویسد و او چنین نوشت: «اما بعد، همانا که من عمر بن خطاب را مسئول کارهای شما قرار دادم پس سخن او را گوش کنید و از او اطاعت نمائید».

عبد الرحمن بن عوف نزد او رفت و گفت ای جانشین رسول الله چونی؟
گفت: وقتی دیدید مردی از شما را برای امور شما برگزیدم، باد در بینی تان افتاد و هر یک این مقام را برای شخص خود خواستید» (۱). از این سبک جانشین کردن و این پشت کردن به مخالفان، واضح است که خلیفه فکر نمی کرد که نظام شوری دارای تعقل باشد! و تعیین کردن خلیفه را حق خود میدانست و می پنداشت که قبول تعیین او بر مسلمین واجب است.

همچنین عمر حق خود میدانست که خلیفه تعیین کند و بر مسلمین قبول آن را تحمیل

نماید بی آنکه برای دیگر مسلمانان در انتخاب کردن خلیفه هیچ حقی قائل باشد. راهی که خلیفه اول و دوم برای جانشینی رسول الله برگزیدند و پذیرفتن مسلمانان آن راه را و روحیه عمومی که بر منطق مبارزه کنندگان برای خلافت در روز سقیفه حکومت می کرد و ابراز تاسف ابوبکر در آن روز که به خلافت رسید، از اینکه چرا از نبی اکرم نپرسیدند که پس از آن بزرگوار چه کسی متصدی کار مردم گردد) ۲)

اینها همه این مطلب را تا حدی روشن میگرداند و جای تردید باقی نمی گذارد که پس از وفات رسول اکرم (ص)، نسل پیشتاز اصلا به شوری نمی اندیشید و رای شوری را نمی پذیرفت و هیچ تصویری درباره آن نظام نداشت.

- ۱۲ اگر نبی اکرم مقرر می فرمود که از نسل نوخاسته اسلامی مهاجران و انصار از یاران او پس از او، سرپرست دعوت و مسئول پیوند دادن کار دگرگونسازی گردند، این نکته رسول اکرم را ناچار می ساخت، نسل مزبور را با مسائل رسالت و فکر گسترده مجهز کند تا بتواند عمیقا بیاندهد و در پرتو تامل و اندیشه اطلاعات موجود را با واقعیت تطبیق دهد و آن را واریسی نماید و دشواریهایی که دعوت در جریان استمرار و پیشامد با آن، روبرو میگردد، حل کند. بخصوص وقتی می بینیم که رسول الله بود که سقوط کسری و قیصر را مژده داد. پس میدانست که در آینده، اسلام به فتوحات بزرگ دست خواهد یافت و در حدی وسیع جهانگشایی خواهد کرد و بزودی امت اسلام با مسئولیت آگاه ساختن گروههایی! ۵۱ مواجه خواهد شد که به اسلام میگردند و باید امت را از خطرهای آن گسترش ایمن سازند و احکام شریعت را در سرزمینهای مفتوح با واقعیات آن منطبق سازند و مردم را از آن احکام مطلع گردانند.

با اینکه نسل نوخاسته، نسلی بود که دعوت را به ارث برده بود و برای قربانی شدن بیش از همه نسلهاستعداد و آمادگی داشتند، با این همه نشانه ای از آمادگی مخصوص که برای سرپرستی دعوت، به آگاهی وسیع و عمیق مفاهیم آن ضرورت داشت نمی بینیم. باید توجه داشت که همه نصوصی را که صحابه از پیامبر در زمینه تشریح نقل کرده اند

از چند صد حدیث تجاوز نمی‌کند در حالیکه شماره صحابه چنانکه تواریخ نوشته‌اند، بیش از دوازده هزار تن نبوده است و معروف است که یاران رسول (ص) از آغاز کردن به پرستش از آن بزرگوار خودداری می‌کرده‌اند تا یکی از آنان وقتی، عربی از خارج از مدینه به خدمت حضرت می‌رسید و پرسشی می‌کرد، آنان نیز فرصت را غنیمت شمرده و فرامی‌گرفتند و هیچ اتفاق نیفتاد که از مطلبی که تا آن وقت روی نداده بود از حضرت پرسشی کنند.

عمر خطاب گوید: کسی را روا نیست از چیزی که روی نداده است پرسشی کند. خدای تعالی جواب هر چه را که باید داده است. وقتی کسی از پسر عمر نیز چیزی می‌پرسید، پاسخ می‌گفت که: «از کاری که روی نداده است پرس که من از عمر بن خطاب شنیدم که کسی را که از امری می‌پرسید که واقع نشده بود، لعنت می‌کرد» (۳) نیز می‌بینیم که صحابه از پرسش خود داری می‌کردند مگر در حدود مشکلاتی که واقع شده بود و ایجاد خطر می‌کرد. این راه و روش از آماده کردن مکتب بسی دور بود و به آموزشی گسترده نیاز داشت و مقتضی آگاهی به آن آموزش! ۵۲ بود تا مشکلاتی را که در جریان رهبری او عارض شریعت می‌گردید بتوانند حمل کنند.

رویدادهایی که پس از رحلت رسول قائل پیش آمد، ثابت کرد که نسل مهاجران و انصار، برای حل مشکلات بزرگ که پس از رسول اکرم (ص)، دعوت با آن روبرو گردید، آگاهی کافی نداشتند و فاقد آموزش کافی برای گشودن آن دشواریها بودند و نمی‌توانستند دستور العمل مقتضی بدهند. معلوم شد که آنان به هیچ وجه سرزمینهای فراوانی را که با فتوحات اسلامی به دست آوردند نمی‌توانستند از نظر قانونی اداره کنند. حتی خلیفه و دولتمردانی که پشتیبان او بودند نمی‌دانستند احکام شرعی چیست و نیز نمی‌دانستند تکلیف اموالی که به دست می‌گیرند کدام است آیا باید بین جنگ کنندگان تقسیم شود و یا وقف همه مسلمین گردد. چنانکه این مشکل در فتح عراق روی داد. بلکه علاوه بر آنچه گفتیم، می‌بینیم که نسل معاصر با رسول اکرم (ص) حتی

در زمینه امور دینی تصورات روشنی نداشتند. مساله نماز میت عبادتی بود که رسول اکرم (ص)

صدها بار به آن عمل فرموده بود و در حضور همه مشایعت کنندگان و نماز گذاران آن را ادا کرده بود. با وجود این، یاران رسول اکرم ضبط صورت این عبادت را لازم ندیده بودند. به این جهت بعد از وفات نبی (ص) در طرز ادای آن میان آنان اختلاف افتاد (۴) و می بینیم که اصحاب در زمان حیات پیامبر غالباً به شخص بزرگوار او تکیه داشتند و تا وقتی در سایه او می زیستند به ضرورت فرا گرفتن احکام و مفاهیم، به طور مستقیم توجهی نداشتند.

مطلبی که گفته شد همه دلالت بر این دارد که آگاه ساختن مردم که رسول اکرم در سطح عموم برای مهاجر و انصار به آن مواظبت می فرمود آن‌ها را به درجه‌ای بالا نبرد که رهبری آگاه از نظر فکری و سیاسی آنان را برای ۵۳ آینده دعوت و دگرگون سازی آماده ساخته باشد. بلکه آگاهی تا پایه‌ای بود که پایگاه مردمی از آن بنیان گیرد و پیرامون رهبری دعوت در حال و آینده حرکت کند.

- ۳ هدف دعوت برای دگرگون کردن جامعه و برنامه زندگانی نوین، بنا کردن امتی بود از نو و ریشه کن کردن همه ریشه‌های جاهلیت و پس مانده آن‌ها. امت اسلامی به عنوان کل امت، در سایه آن عمل دگرگون سازی جز در یک زمان کوتاه، قرار نداشت و آن زمان برای خوگر شدن به منطق عقاید مکتب و دعوت برای دگرگون سازی کافی نبود تا نسل را به درجه‌ای از آگاهی موضوعی برساند و او را از باقی مانده افکار گذشته برهاند و برای فرا گرفتن اطلاعات برنامه جدید و آماده ساختن و شایسته کردن او برای سرپرستی مکتب و تحمل مسئولیات دعوت و عمل دگرگون سازی بدون رهبر، مهیا سازد.

بلکه منطق رسالت عقیدتی چنین ایجاب می کرد که امت در زمانی طولانی تراز روزگاری که بر او گذشت، با توجیحات عقیدتی آشنا گردد تا بتواند به سطح چنان

سرپرستی ارتقاء یابد.

اما در آن وقت، می‌بینیم در خلال نیم قرن یا کمتر، در جریان فعالیت نسل مهاجران و انصار، بر پیشوایی دعوت و سرپرستی آن چه گذشت. هنوز ربع قرن از اسلام نگذشته بود که خلافت را شده آغاز شد و بنای تجربه اسلامی زیر فشار و ضربات دشمنان دیرینه اسلام فرو ریخت. زیرا دشمنان توانستند رفته رفته نفوذ کنند و رهبری ناآگاه را غافلگیر نمایند. سپس آن رهبری را با زور و فشار به دست آوردند و امت را وادار به اطاعت و فرمانبری از رهبری خود کنند تا رهبری را به سلطنت موروثی تبدیل سازند و کرامت‌های انسانی را ویران کنند و آزادگان و نیکوکاران را بقتل رسانند و حدود الهی را معطل گذارند و اموال و غنائم جنگی و آبادی‌ها و زمین‌ها و مزارع بین بصره و کوفه گلستان قریش گردد و خلافت بازیچه بنی امیه شود.

راه سوم

توضیح

و آن تنها راهی بود که در پرتو شرایط دعوت و روش نبی اکرم (ص) هماهنگی داشت و معقول می‌نمود و آن راهی بود که نبی اکرم (ص) در آینده دعوت پس از وفات خود آن را موضع مثبت می‌دانست.

پس، به فرمان خدای سبحان شخصی را برگزید که عمق وجودش در هستی دعوت شکل گرفته بود. او را با امور مکتب آشنا ساخت و به او آمادگی رهبری داد تا نماینده و نمودار رهبری فکری و سیاسی گردید تا پس از رسول اکرم (ص) پایگاه‌های مردمی آگاه امت را رهبری فرماید و زیربنای مکتبی امت را بسازد. پس اینک می‌بینیم که این راه منحصر و یگانه ممکن بود که سلامت آینده دعوت و محفوظ ماندن تجربه را از انحراف در خط پیشرفت آن تضمین کند و چنین بود!

نصوصی که به تواتر از حضرت رسول اکرم (ص) رسیده است دلیل آن است که امام

علی، آمادگی مکتبی و آموزشی مخصوص او را بر عهده گرفت که وی را برای مرجعیت فکری و سیاسی آماده سازد و آینده دعوت و رهبری امت را پس از خود، از نظر فکری و سیاسی به او بسپارد.

این روش تفسیری است به راهی که رسول اعظم خود اتخاذ فرمود و طبیعت امور او را واداشت تا این روش را برگزیند چنانکه سابقاً نیز گفتیم.

شخصی که نامزد آماده کردن مکتب رهبری و اداره فکری و سیاسی امت بود، جز علی بن ابیطالب (ع) کس دیگری نبود که عمق وجودش اساس و پایه دعوت باشد و او در جریان آن مبارزه دشوار و پر از سختی، نخستین مجاهد راه دعوت بود و در برابر همه دشمنان و همه دشواری‌ها که به اسلام روی نمود، قد برافراشت.

او تربیت شده رسول خدا بود که در خاندان او به جهان چشم گشوده بود و در سایه حمایت او رشد کرده بود و فرصتهای همکاری با او و استواری در خط او آنچنان برای او آماده گردید که برای هیچکس دیگر چنین روی نداده بود.

شواهد زندگانی نبی اکرم (ص) و امام علی (ع) گویای آن است که نبی اکرم (ص) امام را به طوری مخصوص مکتبی بار آورد و درین راه بسی کوشید.

رسول اکرم (ص)، امام را به بسیاری از مفاهیم دعوت و حقایق آن مخصوص گردانید و هنگامی که امام از او پرسشی می‌کرد به او کمک فکری می‌نمود و ساعت‌ها با او به خلوت می‌نشست و دیده‌اش را به مفاهیم مکتب و دشواری‌های راه و برنامه‌های کار می‌گشود و تا فرجامین روز زندگانی شریف خود چنین بود.

حاکم در مستدرک به سند او از ابو اسحاق چنین روایت کرده است: «از قثم بن عباس پرسیدم: علی از رسول خدا چگونه ارث برد؟ پاسخ داد: او از حیث نزدیکی به رسول خدا در نزد ما از همه پیش بود و از نظر پیوند عمیق از همه ما بیش». نسایی از امام (ع) نقل کرده است که فرمود: «هر چه از رسول الله می‌پرسیدم پاسخ می‌داد و هر گاه

خاموش می‌شدم او به سخن آغاز می‌فرمود.» حاکم نیز در مستدرک این روایت را

آورده است. امیر المؤمنین در خطبه خود پیوند یگانه خود را با رسول اکرم و عنایت او را به آماده ساختن و تربیت خود توصیف می کند: «همانا موضع مرا نسبت به رسول الله از حیث نزدیکی بسیار و منزلت مخصوص می دانید ... و من چون شتر بچه ای که بدنبال مادرش رود، او را پیروی کردم و هر روز از اخلاق خود، علمی بر من آشکار می کرد و به من فرمان می داد که از او پیروی کنم. او هر سال به کوه حرا می رفت و من نیز او را می دیدم و هیچکس دیگر جز من او را نمی دید. در آن روزهای نخستین اسلام، جز رسول الله و خدیجه در یک خانه فراهم نمی آمدند و من سومی آنها بودم. نور وحی و رسالت را می دیدم و بوی خوش نبوت را می بوئیدم.» روایات بسیار زیاد حاکی از این است که از جانب نبی اکرم برای آمادگی آن امام برای شناخت مکتب، اقدام شده است. امام پناهگاه و مرجع گشودن هر مشکلی بود که در آن وقت حل آن مشکلات به عهده رهبری حاکم بود.

در تاریخ اسلامی در عهد خلفای چهارگانه، حتی یک واقعه را نمی شناسیم که امام به دیگری رجوع کرده باشد تا با عقیده اسلامی در آن باب آشنا شود و راه چاره جویی موضوع هایی که پیش می آمد، فراگیرد. در صورتی که در تاریخ، دهها واقعه را می شناسیم که با وجود اینکه حکومت و رهبر وقت می کوشید به امام مراجعه نکند، اما مجبور می شد که برای حل آن مسائل به حضرت او (ع) مراجعه نماید.

شواهد بسیار در دست است که رسول اکرم (ص)، امام علی را برای رهبری دعوت پس از خود مهیا می فرمود.

رسول اعظم از برنامه خود در واگذاری رهبری رسمی فکری و سیاسی بر عهده امام علی (ع) مردم را آگاه می فرمود و شواهد فراوان ازین معنی در دست است. منجمله «حدیث الدار» و حدیث ثقلین (۵) و حدیث المنزله (۶) و حدیث غدیر (۷) و دهها نص (۸) نبوی دیگر.

پی نوشتها

- ۱ تاریخ یعقوبی، ج ۲ ص ۱۲۶ - ۱۲۷.
- ۲ شرح نهج البلاغه، ج ۲ ص ۶ - ۹!
- ۳ سنن دارمی، ص ۵۶!.
- ۴ برای اطلاع بیشتر به «عمدة القاری»، ج ۲ ص ۱۲۹ مراجعه شود!.
- ۵ نقل از کتاب کمال الدین و تمام النعمة شیخ صدوق ابر جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی مترقی به سال ۳۸۱ هجری قمری صفحه ۲۳۹: حدثنا محمد بن عمر قال حدثني الحسن بن عبد الله بن محمد بن علي التميمي قال حدثني ابي قال حدثني سیدی علی بن موسی بن جعفر بن محمد قال حدثني ابي عن ابيه جعفر بن محمد عن ابيه محمد بن علی عن ابيه الحسن بن علی عن ابيه صلوات الله عليهم قال، قال النبي صلوات الله و سلامه عليه، اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي اهل بيتي و لن يفترقا حتى يردا على الحوض. این حدیث از سلسله راویان متعدد دیگر نیز نقل شده است و مضمون همه آنها یکی است گاهی در الفاظ اختلافاتی دارد و همه در کتاب مزبور ذکر شده است. در روایتی دیگر چنین است: انی خلفت فيكم الثقلين ... در روایت دیگر: انی تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله و عترتي اهل بيتي ... در آخر روایتی که از ابوذر نقل شده است که جمله آمده است: ... و ان مثلهما فيكم كسفينة نوح من ركب فيها نجا و من تخلف عنها غرق!.
- از زید بن ارقم قم نقل شده است که حضرت رسول اکرم (ص) در بازگشت از سفر حجة الوداع در غدیر خم این سخنان را فرمودند. در اصول کافی تألیف ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق الکلینی الرازی مستوفی بسال ۳۲۹ هجری قمری در کتاب ایمان و کفر صفحه ۱۵۳ نقل از حضرت امیر المؤمنین صلوات و سلامه علیه ذکر شده است.
- قال رسول الله صلى الله عليه و آله في آخر خطبته يوم قبضه الله عز و جل اليه «اني قد

- ترکت فیکم امرین لن تضلوا بعدی ما ان تمستکم بهما: کتاب الله و عترتی اهل بیتی فان اللطیف الخبیر قد عهد الی انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض ... (م).
- ۶ حدیث منزله: انت منی بمنزله هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی.
- ۷ حدیث غدیر: من کنت مولاه فهذا علی مولاه، اللهم و ال من و الیه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله (م).
- ۸ برای دیدن نصوص و کسب اطلاع بیشتر به «مراجعات» نوشته سید عبد الحسین شرف الدین مراجعه شود!

فصل ۲ پیشوایان (ع) و روش آنان در جامعه

مرحله نخست

اشاره

\$\$\$ و آن مرحله‌ای است که رهبری مکتب برای روبروشدن با انحرافی که پس از وفات رسول اکرم (ص) در امت اسلام روی داد، در آن مرحله واقع گردید. پس پیشوایان (ع) این مرحله به شکل اساسی، شخصا رویارویی و جبهه گیری با این صدمه را بر عهده گرفتند و مسئول حفظ امت از آن صدمه بودند و به نگاهداشت اسلام به عنوان شریعتی مداوم و جاویدان عمل کردند بی آنکه تحریفی بر آن دست یابد. اگر چه محافظت اسلام را به عنوان مجتمع و دولت ممکن نمی دانستند ولی بهر حال آن را به منزله شریعتی پایا و مداوم محفوظ نگاه داشتند و چاره اندیشی امور مزبور از وظائف امام علی (ع) و دو فرزندش حسن و حسین (ع) بود که به امام سجاد (ع) ختم می گردید. محور فعالیت آن ها، شامل برنامه ریزی و رعایت همه احتیاطهای ممکن برای محدود ساختن و از بین بردن صدمه انحراف و نگاهداری اسلام می بود.

امام علی بن ابیطالب

مقدمه

(۱) پیش از گفتار در مواضع امام (ع) از لحاظ رویدادها و کیفیت بررسی و حل آنها، بر ما است که هر چند به اختصار، از آن شرایط اجتماعی و سیاسی که پیش از حکومت او پیش آمده بود وقوف یابیم، و از آنچه برای امت مسلمان آغاز گردید و انحراف صریح از مبادی اسلام و از تعلیمات آن که برای امت اتفاق افتاد، آگاه گردیم. ممکن است این تحول و انحراف را از آغاز نیمه دوم دوران عثمان بن عفان با وضوح بیشتر ملاحظه کنیم. این انحراف، خود بعدها اساس شرایط و ملاسبات اجتماعی و سیاسی گردید که امام علی (ع) در آن می‌زیست و از لحظه نخست که زمام مسئولیت خلافت را در دولت اسلامی بر عهده گرفت، برای نگاهداری امت در مقابل صدمه انحراف و بازگشت مردم از آن انحراف به حیات گرامی اسلامی کوشید.

اینک به مهمترین رویداد مزبور و شرایط اوضاع و احوالی اشارت می‌کنیم که در ایجاد تطورات بزرگ در عهد عثمان سهمی به سزا داشت و آثار ناپسند آن در ایام خلافت امام علی همچنان باقی بود (۲).

منطق سقیفه

منظور ما از منطق سقیفه، روح قبیله‌ای است که بر منطق مبارزان جنگجو برتری داشت و بر آن حکومت می‌کرد و قدرت را برای هر یک از آنان تثبیت می‌نمود و با انحصار قدرت برای آنان و عدم مشارکت دیگران در حکومت روبرو بود و موجبات وراثت را به وجود آورد و آمادگی بسیاری از انصار را برای پذیرفتن دو خلیفه، یکی از انصار و دیگری از مهاجران را در پی داشت.

چندان که هر جناحی می‌پنداشت که برای در دست گرفتن زمام حکومت بیش از دیگران استحقاق دارد (۳). در آن روز، علی بن ابیطالب (ع) و دیگر یاران رسول خدا

به علت اشتغال به غسل جسد مقدس نبی اکرم (ص) که هنوز به دفن آن کالبد پاک نپرداخته بودند، از آن گروه دور بودند) ۴.

عمر با شتاب به سوی ابو بکر به سقیفه رفت تا در کار خلافت مشورت کند. هنگامی که امام علی (ع) خبر یافت بیعت را نپذیرفت. انصار نیز با او، آن را رد کردند و مدت شش ماه کامل از بیعت خودداری نمودند و امام علی (ع)

اجتماع سقیفه را که در غیاب او فراهم آمده بود توطئه تلقی فرمود.

این روح قبیلہ‌ای و قومیت بود که در میان مسلمین آغازگر فتنه شد (۵) و عمر به این نکته تصریح کرد و چنین گفت:

«همانا بیعت با ابو بکر امری ناروا بود. خدا شر آن را رفع فرماید و اگر کسی به مانند آن بیعت عمل کند او را بکشید، هر جا کسی با دیگری بدون مشورت مسلمین بیعت کند همانا که او را فریفته است و واجب است تا هر دو به قتل رسند) ۶.

روش عمر در عطایا

(۷) در زمان رسول اکرم (ص)، عطای از بیت المال میان مسلمانان به حصه مساوی بخش می‌گردید و در عصر ابو بکر نیز چنین بود. اما عمر در میزان سهمیه مسلمانان به برتری و تفاوت قائل گردید به این نحو که، سابقین را بر غیر سابقین در اسلام برتری داد و مهاجران قریش را بر غیر آنان از مهاجران و همه مهاجران را بر انصار و عرب را بر عجم و مولا را به زیر دست برتری نهاد) ۸.

به این ترتیب عمر اختلاف طبقاتی را در جامعه اسلامی پایه گذاری کرد و آتش

اختلاف را بین «ربیعہ» و «مضر» و میان «اوس» و «خزرج» برافروخت) ۹... (

و کشمکش نژادی را بین عرب و عجم و بنده و مولی (۱۰) به وجود آورد. حتی عمر در پایان عمر به خطرناکی روش خود متوجه گردید و تصمیم خود را به رجوع به مبداء یکسانی و برابری در عطا ابراز کرد و گفت: «اگر امسال زنده مانم در میان مردم

مساوات برقرار می‌کنم و سرخ را بر سیاه برتری نمی‌دهم و عرب را بر عجم فضیلت نمی‌نهم و آن سان می‌کنم که رسول خدا (ص) و ابوبکر به آن عمل کردند (۱۱).

شورا

منظور ما از «شورا» طریقه عمر است در برگزیدن شش تن از قریش و مقدم داشتن آنان بر امت مسلمان به عنوان نامزدان خلافت پس از خود (۱۲).

این پیشنهاد در نفوس بسیاری از بزرگان قریش و مردم قبیله‌های آنان و یارانشان موجب ایجاد بلند پروازیهای سیاسی گردید که آن را حتی در خواب هم نمی‌دیدند. چه، ملاحظه می‌کردند که بعضی از آنان که عمر نامزد خلافت کرده بود از هیچ حیث بر اینان مزیت ندارند بلکه بسا امتیاز و برتری که اینان در بسیاری از خصوصیات بر آنان دارند. وقتی امام علی (ع) را که نامزد اکثریت مسلمانان بود از خلافت کنار گذاشتند و عثمان بن عفان را که نامزد اشراف قریش بود نامزد خلافت کردند، بلند پروازیهایی در اندیشه‌ها جایگزین گردید و قوت گرفت.

عبد الرحمن بن عوف که خود را از خلافت معذور داشته بود در مقام بی طرفی قرار گرفت و نامزدی خلافت را در امام علی و عثمان منحصر دانست و بر آن شد تا در میان آنان یکی را برگزینند.

... از علی خواست تا با او به کتاب خدا و سنت رسول الله و روش ابو بکر و عمر بیعت کند. اما امام علی (ع) فرمود: «... نه که با جهد و کوشش خود در این کار می‌کوشم». همین مساله را که از علی خواست، از عثمان نیز طلبید و عثمان در دم با او موافقت کرد... پس با عثمان به خلافت بیعت کرد.

امام علی (ع) ناخشنودی خود را از نتیجه مزبور با این سخن بیان فرمود:

«هرگز کار مسلمین را تسلیم نکردم (۱۳) و درین ماجرا جز بر من ستم نرفته است» آنچه از عاقبت شورا و نتایج آن حاصل آمد، پیدا شدن احزاب و دسته بندیهایی بود که

بر دوستیهای شخصی که دارای هدفهای شخصی بود، بنا شده بود و موجبات شکایت و نارضایتی مردم را از عثمان و نزدیکان و خاصان او و والیان و نمایندگان او در شهرهای در هم ریخته فراهم آورد. علل دیگر در روش عثمان و چاره جویی‌های او در سیاست مالی و اداری و اجتماعی، موجب آن شد که کار ناخشنودی مردم چندان بالا گرفت که در نتیجه به شورش مردم و کشته شدن عثمان انجامید.

امام علی و موضع او نسبت به شورش بر علیه عثمان

کسی که رویدادهای شورش و خط سیر آن را تا کشته شدن عثمان خلیفه، دقیقاً پی جویی کند می‌بیند که نه شورش مردم دیوانه وار بود نه مردم آشفته و ناراحت و دیوانه و ش و کوتاه نظر بودند. بلکه شورشیان بارها کوشیده بودند تا با اولیای امور و هیئت حاکمه از گذرگاه نمایندگانشان تماس حاصل کنند تا خلیفه عثمان را بیدار نمایند و نارضایتی خود را از حکومت و ضرورت چاره اندیشی آن را به او بفهمانند ... و بارها و بارها هیئتهای نمایندگی شهرها به مدینه رفتند و نیازها و خواسته‌های بسیار داشتند که می‌خواستند در آنجا باز گویند و نیازهای خود را بر آورند. اما هیئت‌های مزبور هر بار شکست خوردند و کسی به آنان توجهی نمی‌داشت و بعلاوه مورد توهین قرار می‌گرفتند و بر آشفته به گرد هم می‌آمدند و امام علی (ع) بین آنان و خلیفه واسطه می‌شد و خلیفه بر آنان وعده مساعدت می‌داد. آخرین رویداد مربوط به هیات نمایندگی مصر بود که همینکه از مدینه بیرون رفتند، بیدرنگ از مقام عالی کشور به حاکم مصر فرمان داده شد که آنان را گرفته و زندانی کند. شورشیان و معارضان بار دیگر به مدینه باز گشتند و با خشونت و تندی مطالب خود را باز گفتند. این بار از احساسات سوزان و آتشین آنان جلوگیری ممکن نشد. بلکه همه با اعتراض به آن رفتار ابلهانه و احمقانه، با هم حمله ور گردیدند و خواستار پایان دادن به رنجها و بدبختی‌های خود شدند.

مطالبی که در پی آن بودند بشرح زیر بود.

۱- اعطا بر اساس برابری صورت گیرد، آن طور که نبی اکرم (ص) عمل می فرمود و از بین بردن سیاست برتری که عمر آن را سنت گذاشت.

۲- پاک ساختن دستگاه حاکم، بخصوص پیراستن آن از مروان بن حکم و خویشان و نزدیکان متنفذ او و جلوگیری آنان از استفاده کردن از حکومت و اداره نمودن آن.

۳- ایستادگی با قدرت و قاطعیت در برابر طمع قریش و جلوگیری از جمع آوری ثروت و منصب به وسیله آنان و پایان دادن به آن وضع.

۴- جلوگیری از ستم و بی حرمتی که فرماندهان بر مردم روا داشتند آنان را خوار و بی مقدارشان می شمردند. آن سان که وقتی ابوذر آنان را به مبارزه طلبید و از کارهای ناروا منع کرد و به علت رفتار منحرفشان با آنان به مناقشه پرداخت، به سر او آوردند آنچه آوردند.

۵- تعیین صلاحیت والیان و امیران در باز بودن دستشان در تصرف در خراج و اموال عمومی.

این مطالب به عثمان رسید اما در برابر آن کاری نکرد بلکه در مورد همه خواسته ها، تجاهل ورزید.

کارها هر روز پیچیده تر و دشوارتر می گردید و مانند آتش که به چوب خشک درگیرد، شعله اش افزون شد. امام علی از پایان کار ترسید و بی درنگ برای گفتگو با عثمان تشکیل جلسه داد و به او گفت: «مردم پشت سر من اجتماع کرده اند و با من در مورد تو به گفتگو پرداخته اند. به خدا سوگند نمی دانم به تو چه گویم و چیزی نمی دانم که تو آن را ندانی و نمی توانم ترا به کاری راه نمایم که آن راه را شناسی زیرا آنچه را ما می دانیم تو نیز می دانی و ما چیزی بیش از تو نمی دانیم و به چیزی اختصاص نداریم که تو غیر آن باشی.

پس برای خدا جان خود را به پای. چه، به خدا سوگند نابینایی ات از سر کوری و

نادانی ات از سر جهل و نادانی نیست. حال آن که راه روشن و آشکار است.»
از جمله چیزها که امام (ع) به عثمان گفت این بود که: «معاویه بی آنکه به تو بگوید کارها را فیصله می دهد و تو به این امر آگاهی. او به مردم می گوید، کارهایی را که می کنم به فرمان عثمان است. این اخبار به تو می رسد و همه رابه تو می گویند، اما به معاویه تغییر نمی کنی و بر او خشم نمی گیری.»

عثمان گاهی به نصیحت های امام تسلیم می گردید و تصمیم می گرفت کارها را روبراه کند. اما به زودی با بهانه های گوناگون سرگرم می شد و در هیچ صراطی مستقیم نمی ماند و در هیچ رای استوار نمی گردید. در قبال تردید عثمان، امام علی (ع) گفت: «عثمان نمی خواهد هیچکس او را نصیحت گوید. خویشاوندان ناروا و یاران فریبکار برگزیده است و هیچ یک از آنان نیست مگر که بر طایفه ای حکومت کنند و خراج از آنان بستانند و به مصرف خود رسانند و مردم آن دیار را به خواری و مذلت کشانند» (۱۴).»

عمرو عاص مردم را آشکارا بر ضد سیاست عثمان می شورانید تا جایی که خود را چنین توصیف کرد: «من ابو عبد الله اگر فرصتی به دستم افتد او را می کشم و اگر چوپانی نیز بینم او را بر علیه عثمان تحریک می کنم». عایشه به عثمان گستاخی کرد و او را مخاطب ساخت و پیراهن نبی اکرم (ص) را گسترده و به او گفت:
«این پیراهن پیامبر است که هنوز کهنه نشده و نپوسیده است اما سنت او کهنه شد و پوسید.»

طلحه و زبیر به حالتی رسیدند که به شورشیان کمک مالی می کردند تا بر عثمان تنگ گیرند. شورش همراه با مجموع هیئتهای نمایندگی که از همه جای آمده بودند، گسترش یافت و راه خویش را مانند پلنگ خشمگین ادامه داد.
موضع امام در قبال این شورشیان مانند آتش نشانی بود که همه کوشش خود را برای آرام کردن شورش آنان و خاموش کردن آتش زبانه کشیده آنان مصروف داشت.

عثمان جز اینکه سه روز از شورشیان مهلت خواست تا پس از آن با آنان انجمن کند و آن اجتماع قاطع و فیصله دهنده کار باشد، کاری نکرد. سه روز سپری گردید و آن جماعت بسیار بر در خانه او گرد آمدند ولی عثمان روی پنهان کرد و مروان بیرون آمده و با کلماتی احمقانه و برتری جوینده به مردم گفت:

«برای چه کاری فراهم آمده اید؟ گویی به چپاول آمده اید.

رویتان زشت باد آمده اید و می خواهید حکومت ما را از دستمان بیرون آورید؟ از اینجا دور شوید و گرنه بخدا سوگند اگر قصد شما برانداختن ما باشد، واقعه‌ای به سر شما آید که شما را خشنود نگرداند و از پایان کار راضی نباشید. به خانه‌های خود باز گردید. بخدا سوگند چیزی را که در دست داریم از دست نمی‌نهیم و شکست نمی‌خوریم.»

این سخنرانی سخیف به منزله آتش زنه‌ای بود که شورش را شعله‌ور ساخت ... عثمان بیدرنگ کس در پی امام علی فرستاد و او از آمدن خود داری فرمود و گفت: «بدان که به آنجا باز نمی‌گردم» زیرا امام را منطق مروان گران آمده بود که با جمهور مردم در هم فشرده، از طرف خلیفه سخنانی چنان احمقانه و سخیف به زبان راند.

بعلاوه امام میدید که بین مردم و عثمان وساطت کرده و عثمان قول داده است که به شکایات مردم برسد. اما نه برای قول خود ارزشی قائل است نه به وساطت امام (ع) بهایی داده است. امام درین کار سود شخصی نداشت و یقین داشت که عثمان زیر فشار مردم و پاسخ گفتن به تقاضای اصلاحی آنان و کنار گذاشتن مروان و خویشان و نزدیکان خود از دستگاه دولتی، بیچاره گردیده است.

و میدید، با اینهمه فشار، هیچیک از خواسته‌های مردم صورت عمل به خود نگرفته است بلکه همه وقایع به علائم و آثاری آشکارا تحول یافته است که شورش را قطعی و مسلم میگرداند. باری، بدبختی به اوج رسید و انقلاب با کشته شدن عثمان تحقق یافت.

امام و موضع او در زمامداری

پس از کشته شدن عثمان، چشم شورشیان به امام (ع) دوخته شد و ازو خواستند تا زمام فرمانروایی را به دست گیرد. اما او از قبول خود داری کرد.

این خود داری از این رو نبود که در خود نیروی زمامداری و تحمل تبعات آن را نمی‌دید، خصوصاً پس از آنکه مجتمع اسلامی به سبب سیاست والیان عثمان در خلال مدت خلافت او در شکافی عمیق از اختلافهای اجتماعی و اقتصادی فرو افتاده بودند و دید که توجیهاات اسلامی و مفاهیم عظیم آن که نبی اکرم (ص) در طول حیات شریف خود به آن عمل می‌فرمود، بسیاری از آثار خود را در راهنمایی مردم از دست داده است و پس از وفات او (ص)، آن مفاهیم تحلیل رفته و کم شده است.

«مردم به این واقعیت رسیدند که اطمینان خود را به قوه حاکمه که بر آنان تسلط داشت از دست بدهند. پس بر این صدد برآمدند تا برای به دست آوردن حقوق خود و نگاهداشت آن، قیام کنند. به این ترتیب، پیوند میان آنان با رموز معنوی که می‌بایست نمایندگانشان اداره کنند پاره شده بود. طریقی که این فساد را از بین می‌برد این بود که به مردم بفهمانند، حکومتی پیدا خواهد شد که اطمینان آنان را به حکامشان که از کف رفته بود، به آنان باز میگرداند.

یعنی کاری می‌کنند که دوباره به صاحب اختیاران خود وثوق یابند. اما این کارنه آسان بود نه امری بود که زود صورت پذیرد. بسیاری از طبقات نو پیدا، این سخن را نمی‌پذیرفتند و به مذاقشان خوش نمی‌آمد. از این رو آزاد بودند که در برابر هر برنامه اصلاحی و کوشش برای پاکسازی ایستادگی کنند. در آن هنگام، امام (ع) با آگاهی عمیق خود از شرایط و اوضاع و احوال اجتماعی و روانی که مجتمع اسلامی در آن وقت به آن نیاز داشت، نتیجه را میدانست. خط انقلابی که کار را بدانجا کشانیده بود به

یک عمل انقلابی نیاز داشت تا پایه‌های جامعه اسلامی را از جهت اقتصادی و اجتماعی و سیاسی در برگیرد.

ازین رو بود که امام (ع) خلافت را رد کرد و از پذیرفتن فوری آن با همه فشار جمهور مردم و صحابه خودداری فرمود. او (ع) می‌خواست مردم را آزمایش کند و در آن آزمایش کشف کند که مردم برای تحمل روش انقلابی در عمل چه اندازه استعداد دارند، تا بعدها چنین نیندیشند که او آنان را غافلگیر ساخته است و از تحریک و هیجان و انگیزه انقلابی شان سوء استفاده کرده است.

یعنی وقتی دشواری شرایطی را که برای از بین بردن فساد، به شورش دست زده بودند، دیدند از راه باز نمانند (۱۵) از این رو امام فرمود:

«مرا واگذارید و از دیگری التماس این کار کنید. ما به کاری روی آورده ایم که آن را روی و رنگهاست. دل بر آن کار نمی‌شکبید و خرد تحمل آن نمی‌تواند کرد. همانا که آفاق را خشم و کین فرا گرفته است و راه راست دگرگون گردیده است. بدانید که اگر من گفته شما را بپذیرم، با شما چنان که میدانم کار خواهم کرد و به گفته هیچکس و نکوهش هیچ فرد گوش نخواهم داد و اگر مرا واگذارید، یکی از شمایم و بسا که کسی را که به کار خود ولایت دهید، فرمان او را شنواتر کس و فرمانبردارتر کس من باشم و اگر شما را وزیر باشم بهتر که شما را امیر باشم)» (۱۶).
اما مردم پافشاری کردند تا فرمانروایی را بپذیرد. پس او (ع) درخواست آنان را پذیرفت.

پی نوشتها

- ۱ ملقب به مرتضی در سال ۲۳ پیش از هجرت متولد گردید و در سال ۴۰ هجرت در کوفه به شهادت رسید و در نجف اشرف به خاک سپرده شد.

- ۲ برای اطلاع بیشتر به: قیام حسینی نوشته محمد مهدی شمس الدین ص ۱۵ مراجعه

کنید.

- ۳ طبری، ج ۵ ص ۳۱ و کامل ابن اثیر ج ۳ ص ۳ / ۳.
- ۴ سیره رسول (ص) ابن هشام ج ۲ ص ۱۰۱۸.
- ۵ به نزاع بین بنی امیه و بنی هاشم اثر مقریزی مراجعه شود» .
- ۶ ملل و نحل شهرستانی.
- ۷ منظور مالی است که از بیت المال به مسلمین داده میشود (م)
- ۸ ابن ابی الحدید ج ۸ ص ۱۱.
- ۹ تاریخ یعقوبی ج ۲ ص ۱۰۶.
- ۱۰ تاریخ یعقوبی ج ۲ ص ۱۰۷.
- ۱۱ همان ماخذ.
- ۱۲ کامل ابن اثیر ج ۳ ص ۳۶.
- ۱۳ انهج البلاغه. دار الاندلس ج ۱ ص ۱۵۱.
- ۱۴ دائرة المعارف شیعی ج ۳ ص ۸۷» .
- « - ۱۵ ثوره الحسین» نوشته محمد مهدی شمس الدین ص ۳۵ - ۳۸.
- ۱۶ انهج البلاغه ج ۱ ص ۲۱۷.

امام در مقام فرمانروائی

اشاره

امام زمام امور را در مجتمعی به دست گرفت که فساد را به ارث برده بود و در همه زمینه ها، دشواریهای بسیار درهم و پیچیده در انتظارش بود. پس امام (ع) سیاست انقلابی جدید خود را که برای تحقق بخشیدن به هدفهایی که به آن منظور حکومت را پذیرفته بود، بر آنان آشکار کرد.

سیاست انقلابی او در سه زمینه بود:

- از زمینه حقوقی، ۲ - زمینه مالی، ۳ - زمینه اداری،

اما دریغاً که در پیرامون سیاست امام (ع) و اصلاحات بسیار او، شکها و تردیدها ایجاد گردید و احکام بی سابقه و خلق الساعه به وجود آمد تا آنجا که آن سخنان بی اساس در کتب تاریخ شایع گردید و مطالعه کنندگان تاریخ، قضیه را مسلم پنداشتند و از گفتگو و توجه و استدلال خود را بی نیاز دانستند. بخصوص در مورد سیاست اداری که احکام آن فراوان بود و آراء و عقاید نادرست پیرامون آن رواج داشت و ما زان پس که در عرصه حقوقی و مالی به صورتی گذرا، مرور کردیم، به تفصیل و با روش تحلیلی، ژرفای حقیقت را از خلال آن توضیح میدهیم.

عرصه حقوقی

اصلاحات او (ع) در زمینه حقوقی لغو کردن میزان برتری در بخشش و عطا و یکسانی و برابر دانستن همه مسلمانان در عطایا، چه در حقوق چه در واجبات بود. این سخن اوست که فرمود: «خوار نزد من گرامی است تا حق ویرا بازستانم، و نیرومند نزد من ناتوان است تا حق دیگری را ازو بازستانم» ۱.

عرصه مالی

این مطلب بر دو مساله تکیه داشت. نخست، ثروتهای نامشروع که در روزگار عثمان به وجود آمده بود، دوم، روش برتری نهادن در عطایا. تا آنجا که امام همه آنچه را که عثمان از زمینها بخشیده بود و آنچه از اموال که به طبقه اشراف هبه کرده بود، مصادره فرمود و آنان را در پخش اموال به سیاست خود آگاه ساخت، چنانکه فرمود: «ای مردم، من یکی از شما میم، هر چه من داشته باشم شما نیز دارید و هر وظیفه بر عهده شما باشد بر عهده من نیز هست. من شما را به راه پیامبر می برم و هر چه را که او فرمان داده است در دل شما رسوخ میدهم. جز اینکه هر قطاع که عثمان آن را به دیگران داد و هر مالی

که از مال خدا عطا کرد باید به بیت المال باز گردانیده شود. همانا که هیچ چیز حق را از میان نمی برد. هر چند مالی بیابم که با آن زنی را به همسری گرفته باشند و کنیزی خریده باشند و مالی که در شهرها پراکنده باشد، آنها را باز میگردانم. در عدل گشایش است و کسی که حق بر او تنگ باشد ستم بر او تنگتر است) ۲.۲» (طبقه توانگر اندیشید که اگر سر به فرمان امام سپارد بسا که از گذشته‌ها در گذرد. آنان ولید بن عقبه بن ابی معیط را به نزد او (ع) فرستادند. ولید به امام گفت: «ای ابو الحسن تو به همه ما آسیب رسانیده ای. ما برادران و همانندان توایم از فرزندان عبد مناف. امروز ما با تو بیعت می کنیم اما آنچه در ایام عثمان از اموال بیت المال به ما رسید ضایع نگردد. اگر بخواهی قاتلان او را بکشی و ما از تو بیمناک گردیم به شام می پیوندیم» ۳.۳).

امام علی (ع)، در کمال روشنی، در خطبه‌ای تصمیم خود را مبنی بر اجرای برنامه‌ای که آغاز فرموده بود به تاکید بیان فرمود و گفت: «درین غنیمت‌ها کسی بر دیگری برتری ندارد و خداوند چگونگی پخش آن را بیان فرموده است که آن مال خداست و شما بندگان مسلمان خدائید و این کتاب خداست و ما به آن اقرار داریم و به آن تسلیم می‌باشیم. پیمان پیامبر نیز بر عهده ما است. پس هر کس به آن خرسند نباشد هر چه خواهد کند) ۴.۴» (

عرصه اداری

امام علی (ع) سیاست اداری خود را با دو کار عملی کرد:

- ابا عزل والیان عثمان که در شهرها بودند با این سخن: «اما من محزون میشوم که دیوانگان و بدکاران این امت زمام کار را به دست گیرند. مال خدا را در میان خود دست به دست بگردانند و بندگان خدای را بنده خود گردانند و با درستکاران بجنگند و با زشتکاران متحد شوند. از اینان کسانی را می‌شناسیم که در میان شمایند و خمر

می نوشیده‌اند و بعضی دیگر را که حد خورده‌اند) ۵.

نیز کسانی را که اسلام نیاوردند تا برای آنان رضیحه دادند.»

عثمان به کسانی که حضرت رسول (ص) آنها را از خود دور کرده بود نزدیک شد. عموی خود حکم بن امیه را به مدینه فرستاد حالی که رسول اکرم (ص) او را طرد فرموده بود و «رانده رسول الله» نامیده می‌شد و عبد الله بن سعد بن ابی سرح را که رسول اکرم خون او را هدر کرده بود والی مصر گردانید. هم آن سان که عبد الله بن عاصر را والی بصره کرد و او در آنجا حوادثی بر پای کرد و در آن زمان مردم مؤمن علیه او و عثمان کینه‌ور گردیدند) ۶.

- ۲ و گذاشتن زمامداری به مردانی از اهل دین و عفت. این کار از آن رو بود که او دید بزرگترین علت شکایات و مهمترین آن چیزی است مخصوص امیران و والیان. پس، او (ع) به این کار مبادرت فرمود که کسانی را که در سابق به کار گماشته بودند تغییر دهد. پس فرمان داد تا عثمان بن حنیف والی بصره گردد و سهل بن حنیف والی شام، و قیس بن عباده والی مصر، و ابو موسی اشعری والی کوفه. آنروز این سرزمینها دیارهای بزرگ بود بسیاری از اشخاص منجمله مغیره بن شعبه درباره کسانی که عثمان آنان را والی گردانیده بود، با حضرتش گفتگو کرد و سفارش کرد که امام آن والیان را در مقام خود نگاه دارد. اما امام از قبول آن سخن خود داری کرد و آنها را از کار برکنار ساخت.

تحلیل موضع امام (ع) در قبال طلحه و زبیر

اشاره

درباره طلحه و زبیر که بر کوفه و بصره ولایت داشتند نیز چنین کرد و آنها را با ملایمت از کار برکنار ساخت. این رفتار، آن دو را واداشت که امام (ع) را زیر فشار گذارند و در دل مردم راجع به رهبر شک و تردید اندازند و بیعت با او را بشکنند و آشکارا به

خونخواهی عثمان برخیزند. آنها از یاد برده بودند که آن دو از برانگیزندگان شورش بر عثمان بودند. حتی خواستار آن شدند که طرح امر خلافت از نو میان مسلمانان به شوری واگذار شود و ادعا کردند که با علی (ع) از روی اکراه بیعت کرده‌اند و به همین دلیل بیعت خود را صحیح نمی‌دانستند). ۷.

موضع امام (ع) راجع به برکنار ساختن طلحه و زبیر از ولایت بصره و کوفه، با وجود کسانی که معتقد بودند آن دو را نباید از کار برکنار کرد، نشانه کوتاه نظری آنان بود و با تحلیل مساله کوتاه نظری شان واضح می‌گردد...

درستی موضع امام (ع) ازین جا معلوم میشود که در برابر طلحه و زبیر بیش از چهار گونه موضع گیری امکان نداشت و مواضع مزبور از حیث عاقبت تاریک تر، و از حیث سلامت دورتر از سلامت و، از نظر تضمین ضعیف تراز موضعی بود که امام (ع) به آن رضا در داد). ۸.

موضع نخستین

این بود که آن دو را در ولایت بصره و کوفه باقی گذارد و عبد الله بن عباس بر این رای بود. اما امام (ع) بر آن رای خرسندی نداشت، چه، بصره و کوفه مردانی داشت و اموالی. وقتی آن دو، مردم را در قبضه حکومت خویش در می‌آوردند، دیوانگان را به طمع مال به سوی خویش جلب می‌کردند و ناتوانان را به بلا در هم میکوفتند و به زورمند، قدرت و تسلط می‌دادند و او را نیرومندتر می‌گردانیدند آنگاه در مقابل او قویتر از هنگامی می‌شدند که والی نبودند.

موضع دوم

این بود که امام (ع) در میان آن دو تفرقه افکند و آنان را از یکدیگر جداگرداند تا برای عملی، اتفاق نظر حاصل نکنند. برای حصول این منظور باید به یکی از آن دو مال

عطا شود و آن دیگری از آن محروم ماند.

اما آن یک را که عطیه دریافت کرده باشد نمی‌توان تضمین کرد که علیه امام شورش نکند و آن دیگر که از عطا محروم شده باشد نمی‌توان تضمین کرد که فرار اختیار نکند چنانکه برخی به شام گریختند تا با معاویه سازش نمایند و یا در مدینه با کینه‌ای در دل نهان، باقی بمانند.

موضع سوم

این بود که آنان را در بند کشد و آنگاه که از او اجازه بخواهند که از مدینه به مکه روند، اجازت ندهد. آن دو از آن شهر به سوی بصره بیرون رفتند تا برای حمله به آنجا آماده شوند و هنگامی که از امام اجازه سفر به عمره می‌خواستند، امام که میدانست آنان به چه کار بیرون می‌روند گفت: «منظورتان چه عمره‌ای است؟ همانا که بر سر توطئه اید». اگر امام (ع) به زندانی کردن آنان اقدام می‌فرمود، ظن غالب این بود که عواطف مردم، علیه آنان برانگیخته شود و از زندانی شدن آنان پیش از ثابت شدن مساله و اقامه بینه، کینه بر دل گیرند و بسا که یاران امام نیز در سیاست وی شک کنند. باری از اینگونه احکام خلق الساعه و دور از حقیقت که امام را در سیاست اداری او (ع) متهم می‌سازد، بخصوص عزل کردن معاویه والی شام را و پذیرفتن حکمیت را در جنگی که با معاویه داشت - جنگ صفین اشتباه‌هایی است که به آن بزرگوار نسبت میدهند.

در مورد حکمیت بدیهی است که امام (ع)، حکمیت را نمی‌پذیرفت مگر پس از آن که لشکریانش از جنگ دست کشیدند و در صف آنان اختلاف افتاد و کار اختلاف بالا گرفت و خطر به مرحله‌ای رسید که این خطر را پیش می‌آورد که میان کسانی که حکمیت را مردود میدانستند و آنان که آن را پذیرفتند، کشت و کشتار درگیرد. چندان که امام (ع) را تهدید به قتل کردند و هم آن سان که عثمان را کشتند، او را (ع) نیز

میکشند.

باری، پیرامون او را گرفتند و التماس کردند که اشتر نخعی را فرا خواند، حالی که او چون شیر درنده در میدان جنگ به دشمنان امام (ع) رسیده بود و امید داشت که بزودی پیروزی را به چنگ آورد. برخی تاریخ نگاران، رای امام را در قبول حکمیت درست می دانند، اما پذیرفتن ابو موسی اشعری را که امام به ناتوانی و تردید او علم داشت، خطا می پندارند. اینان فراموش کرده اند که هم آن سان که قبول حکمیت را بر او تحمیل کرده بودند، ابو موسی را نیز به او تحمیل کردند و امام ناچار بود او را حکم قرار دهد. پس اگر به جای اینکه ابو موسی به نیابت او تعیین شود، «اشتر» یا «عبد الله بن عباس» به آن سمت تعیین می شدند، نتیجه یکسان و همانند بود. چه، عمرو عاص، معاویه را از خلافت خلع نمی کرد و به خلافت امام علی (ع) اقرار نمی نمود. اگر چه به پندار بعضی، «اشتر» و «ابن عباس» می توانستند رای عمرو عاص را تغییر دهند و او را طرفدار حزب علی (ع) کنند.

اما بتحقیق، این کار معاویه را قانع نمی ساخت که آرام بنشیند و تسلیم شود. زیرا پیرامون او کسانی بودند که مطامع او را تایید می کرده و مراقب کار بودند و شکست بر آنان گران می آمد. هم آن سان که بر شخص معاویه آن شکست دشوار بود. پس درین صورت، راه حلی صوابتر از آنچه که امام با وجود اکراه از آن پذیرفت، در مقابل تاریخ نگاران نیست، خواه آن را با علم به خطا بودن پذیرفته باشد یا آن را بدون چنین علمی پذیرفته باشد. در صورتی که بین آن و جزآن، نتیجه یکسان بود، یعنی در هر حال مساله بیک نتیجه منجر میگردید (۹).

اما چرا معاویه را عزل فرمود؟ این قضیه توجه همه تاریخ دانان و نوشته های آنان را جلب کرده است و مساله را از اهمیتی به سزا برخوردار می دانند. حتی به این قول رسیده اند که همانا وجود معاویه در تاریخ عرب، ضرورتی حتمی بود و باید چنین کسی وجود می داشت، به این اعتبار که او مرحله ای از مراحل بنای دولت

و تمرکز به شمار میرفت.

معاویه را دولتمردی سیاستمدار وانمود کرده‌اند و در مقابل، سیاست دشمن او یعنی امام علی (ع) را سیاستی خیالی و غرق در مظاهر اخلاقی پنداشته‌اند. اینک می‌پرسم که آیا امام علی (ع) می‌توانست، معاویه را در شام بپذیرد و آیا اگر چنان موضعی اتخاذ می‌کرد درست بود؟

عباس محمود العقاد به این پرسش چنین پاسخ می‌دهد:

«امکان نداشت که امام، معاویه را در حکومتی که داشت مستقر سازد به دو سبب: او بارها به عثمان فرموده بود که معاویه را عزل کند. وجود معاویه و مانند او از والیان فرصت طلب، مهمترین مآخذ حکومت عثمان بود. پس اگر امام علی (ع) او را می‌پذیرفت، موضع پیروان او (ع) در آن معنی چگونه بود؟ و مردم چه می‌گفتند؟

اگر از عقیده و نظر نخستین خود باز میگشت، آیا می‌توانست از آراء شورشیان که به خلافت با او بیعت کرده بودند تا وضع اجتماعی را دگرگون سازند و از یوغ حکومت عثمان رها گردند و به حکومت جدید برسند، اعراض کند؟

این نکته را نادیده گیریم و بپذیریم که پذیرفتن معاویه به طرزی چاره اندیشانه امکان پذیر بود آیا این کار بنابر این عقیده، بهتر و به تفاهم نزدیکتر بود؟

بطور کلی مرجح است که بگوئیم به طور مسلم چنین نبود. چه، معاویه در طول زندگانی خود، در شام به سمت والیگری عمل نمی‌کرد بلکه شام را ملک خود میدانست و به آن راضی بود که به بیش از آن دست درازی نکند. اعمال او درین خطه، عمل رئیس دولتی بود که آن دولت را پایه گذاری کرده باشد و از آن، برای خود قدرتی و پشتیبانی فراهم آورده باشد. پس، سران و صاحبان مقام را پیرامون خود جمع کرده بود و انصار را بهر قیمت که امکان داشت خریده بود و به زور ثروت و قوت، آماده آن بود تا روزگاری دراز در مقام خود باقی بماند و در آن هنگام که به نبرد با

امام (ع) برخاست، فرصت را غنیمت شمرد و کدام فرصت بهتر از مطالبه خون عثمان (۱۰)؟

آن پیروزی که معاویه به دست آورد به تبحر وی در محاوره و مناظره و حيله گری و فریبکاری و اتخاذ روشهایی که امام از آن روی گردان بود حتی به کمترین جزء ناچیز آنهم نزدیک نمیشد، وابسته نبود. معاویه با کسی از آن کارها نداشت. بلکه اساساً موقعیت دنیایی او به اختلاف طبیعت موضع امام (ع) از طبیعت موضع معاویه، بستگی داشت و وضع اجتماعی معاویه به او کمک کرد تا به آن پیروزیها برسد.

پی نوشتها

- ۱- نهج البلاغه.
- ۲- نهج البلاغه ج ۱ ص ۵۹ و شرح نهج البلاغه ج ۱ ص ۲۶۹ - ۲۷۰.
- ۳ و ۴ - شرح نهج البلاغه ج ۷ ص ۳۷ - ۳۹.
- ۵- نهج البلاغه.
- ۶- نظم اسلامی. دکتر صبحی صالح ص ۹۱.
- ۷- چپ و راست در اسلام از احمد عباس صالح ص ۱۱۸ - ۱۱۹.
- ۸- دائرة المعارف شیعی نقل از عباس محمود العقاد ص ۸۴.
- ۹- دائرة المعارف شیعی ص ۸۶.
- ۱۰- دائرة المعارف شیعی به نقل از العقاد ص ۸۴.

موضع امام و معاویه در کشمکش

اشاره

از آغازی که امام (ع) شروع به کار کرد، در طبیعت موضع او که دعوت اسلامی را طرح ریزی فرمود و آن را در برنامه کار خود قرار داد و طبیعت موضع معاویه که

نمودار خط انحراف بود، چیزی وجود داشت که مستلزم نتیجه‌ای مخصوص بود و معلوم بود که آن کشاکش به کجا خواهد انجامید (۱).
در اینجا نکته‌ها و نشانه‌هایی وجود دارد که وقتی طبیعت کشمکش بین امام (ع) و معاویه را بررسی می‌کنیم، مشکلات اجتماعی و شرایطی را می‌بینیم که هجوم به معاویه و پاکسازی سیاسی او را مجسم می‌سازد.

اعمال امام در سطح جنگ و عمل معاویه در سطح دفاع

اولاً، باید دانست که چگونگی موضع امام (ع) در کشمکش شرایط و اوضاع، هجوم به معاویه و پاکسازی او از نظر سیاسی بود. پس عمل امام در سطح جنگ و عمل معاویه در سطح دفاع بود. امام وقتی مسئولیت فرمانروایی را در دولت اسلامی پذیرفت و آن را در دست گرفت، خویشان را مسئول دید که مستقیماً، انشعاب و کوشش در ترمذ و سرپیچی غیر قانونی را از بین ببرد.

این خلل را معاویه و خط بنی امیه به وجود آورده و کسانی که موصوف به «طلاق» یعنی آزاد شدگان بودند، همه امور را در دست داشتند. امام (ع) باید این متمردان را پاکسازی می‌فرمود. موضع آن طلقاء نسبت به اسلام، موضع دشمنی و عداوت بود و قطعاً از روی تقيه و نفاق اسلام آورده بودند (۲).

پاکسازی کالبد اسلام از آن پلیدیها، وظیفه امام، و کاری دشوار و اساسی بود. شرایط ایجاب می‌کرد که هر چه زودتر به این درمانگری دست زند و آن نقیصه را از میان بردارد. هنگامی که امام علی (ع) قدرت خود را متمرکز ساخت و پایگاه گروه طرفداران خویش را در عراق بنا نهاد، نخستین قدم سیاسی او (ع) بنیاد گذاردن آن پایگاهی بود که در سهولت کارهای حکومت تاثیر داشت. سپس از خلال آن بایستی جدا سازی امور غیر قانونی را که معاویه در کالبد امت اسلامی به وجود آورده بود عمل می‌فرمود و به کار پاکسازی دست می‌زد.

ماموریت یا وظیفه برنامه ریزی به منظور پاکسازی به این معنی بود که بر معاویه هجوم برد و با او به جنگ آغاز کند و هنگامی که معاویه به هجوم ابتدا کند، امام (ع) پایگاه توده‌ای خود را به حرکت وا دارد و آن را مکلف گرداند که برخیزند و به حرکت در آیند و در راه خدا مهاجرت کنند تا فساد را از بین ببرند. آن بحران همان تجزیه خلافت قانونی بود که معاویه و بنی امیه در پیکر دولت اسلامی به وجود آورده بودند. مقدر دولت اسلامی چنین بود که معاویه در یکی از بلاد و مرزهای اسلامی یعنی شام، پایگاهی به دست آورد و آنجا را مرکز کار خود سازد. در جائیکه معاویه در سطح این کار نبود، موضع او موضع جنگ جویی یا مهاجمه نبود. بلکه هم و علاقه منحصر او این بود که خطه شام را برای خود نگاه دارد و پیوند آن را از باقی اجزاء وطن اسلامی بگسلد.

در برابر این حقیقت، باید به این تفاوت بزرگ پی برد. حفظ شام و جدا نگاهداشتن آن از سرزمین اسلامی، با طبیعت کشمکش و نبرد متفاوت است. بین رهبری که به قوای خود فرمان می‌دهد تا از شهرهای خود حرکت کنند و به مهاجرت پردازند و وارد میدان جنگ و عرصه تهاجم گردند و جز زنده کردن مکتب اسلام هیچ اعتبار و انگیزه‌ای در آن نداشته باشند، و بین کسیکه برای حفظ منافع مادی خود میکوشید، تفاوت بسی بزرگ است. مصالح عراقیان به سبب جدا شدن شام از عراق تغییری نمی‌کرد و ازین بابت چیزی از دست نمی‌دادند و از سوریان بابت شامی بودن ناراحتی نداشتند.

مسئله، حفظ اعتبارات مکتب و انگیزه‌های انسانی آن یعنی مسائلی که آنان را به اعلان جنگ علیه معاویه و تجزیه طلبان میخواند، بود.

امام (ع) از مردم استمداد می‌طلبد که برای از بین بردن انشعاب وارد میدان تصفیه شوند و تجزیه و تفرقه‌ای را که امت دچار آن شده بود نابود سازند.

بنابر این، و بر پایه این حقیقت، بایستی جنگ آنان و انگیزه آن، انگیزه مکتبی باشد و

افراد دست اندر کار در سطحی بالا مطلب را بفهمند و بعدهاى آن را دریابند و مضمون و محتوای آن را به دست آورند تا آنجا که برای مکتب، جان و مال و نفس خویش را نثار کنند. به عبارت آخر، علت دست زدن به جنگ علیه معاویه، انگیزه مکتبی بود و آن انگیزه‌ای بزرگ به شمار میرفت. ازین رو لازم بود که از حیث فهم قضیه و درک ابعاد آن و دریافتن مضمون آن، در سطحی باشند که بتوانند درین راه، جان و مال خود را ایثار کنند. اما معاویه دارای چنین طرخی نبود و در چنین سطحی از ایثار قرار نداشت و سپاه او مطلقاً درین صدد نبود که عراق را تصرف کند، نیز نمی‌خواست که با سایر مناطق اسلامی نبرد کند. بلکه آنان را به آرزوی بزرگی و استقلال امیدوار کرد. و دست بالا، استوار کردن رهبری وطن اسلامی را در شام آنهم در برنامه‌ای دراز مدت می‌خواستند.

عده بسیاری از اشخاصی که پیرامون امام (ع) بودند و در رکاب او می‌جنگیدند، مردمی آگاه یا از نیمه آگاهان بودند آن قوم کسانی بودند که از نخستین دم، رسالت را پذیرا شده بودند و میدانستند که امر اسلام دائر بر پاکسازی تجزیه طلبان و تعیین حد، بر آنان واجب است. پس، چندانکه لازم بود، قربانی تقدیم کردند و در میدانهای جنگ، دلیرانه فرو رفتند و در مطالب اسلامی که امام طرح فرموده بود پیشقدم شدند و به ایثاری دست زدند که کاری کم ارزش و سبک مایه نبود. اما آن ایثار و عطا به ناچار در سطح تسلیمشان به امام (ع) یا در سطح آگاهی شان از قضیه به تدریج کاهش می‌یافت.

بخصوص در مورد رؤسای قبایل که وارد جنگ می‌شدند، این قضیه مصداق داشت در حالیکه زیر تسلط دولتی بودند که از طرفی ریاست آن با امام علی (ع) بود و از طرف دیگر، اهل عراق به خلاف مردم شام، شیعه بودند و در سر، این آرزو را می‌پروراندند که اگر پیروزی نصیب علی گردد به سروری خواهند رسید. این معنی را سیاست اجتماعی که بحکم اوضاع طبقاتی و قبل از خلافت علی پدید آمده بود،

بشدت تائید می کرد) ۳.

این حقایق، مطالبی است که ظاهراً خیانت‌هایی را که در صفوف جماعت پیرو امام علی (ع) پیدا شد برای ما تفسیر می‌کند «و موضع پسر عم او عبد الله بن عباس، و پس از او برادرش عبید الله که بر این اساس با معاویه سازش کردند که پس از شهادت علی (ع)، هر چه از بیت المال برده‌اند بر آن دو واگذارند، شگفت آور بود» ۴.

ازین روی، دو برنامه که از حیث درجه کوشش و چگونگی طرح و درجه انگیزه و تحریک با یکدیگر مساوی نبود، پدید آمد.

۱- طرحی که طی آن سپاهیان می‌بایست از خانه خود بیرون آیند و در راه خدا مهاجرت کنند و بجنگند.

۲- طرحی که طی آن از سپاهیان می‌خواستند در جای خویش باقی بمانند و استقلال وطن خویش را در سرزمین خود حفظ کنند.

این تفاوت میان دو طرح، و بین آنچه که هر یک می‌طلبیدند، تفاوتی بس بزرگ بود.

۲ نبرد امام (ع) بر ضد آن انحراف داخلی که در جهان اسلام روی داده بود

دوم، امام علی (ع) در داخل مجتمع اسلامی که بر آن حکم می‌راند، در نتیجه شرایط و اوضاع و احوال سیاسی که پیش از حکومت او روی داده بود به علاوه بنا به مسئولیتی که در پاکسازی تجزیه طلبان سیاسی در جهان اسلامی که در آن هنگام شغل شاغل او بود، با انحراف روبرو گردید.

اینک امام (ع) ناچار بود که بر ضد آن انحراف داخلی که در عراق و حجاز، و به طور کلی در جهان اسلام، به مسلمانان روی داده بود، نبرد کند. پس، امام (ع) در دو میدان، نبرد می‌کرد: میدانی بر ضد تجزیه سیاسی، و میدانی بر ضد انحراف داخلی در جامعه اسلامی. انحرافی که در نتیجه سیاست سابق از جبهه گیری غیر اسلامی شکل گرفته بود» ۵.

حتی دیدیم، چگونه پس از مدتی، تجربه اسلامی زیر ضربه هایی که این (منافقان) پس از آنکه رفته رفته موفق شدند که در مراکز آن نفوذ کنند، و رهبری آن را غافلگیر نمایند و ضرباتی سخت به آن وارد سازند، در هم فروریخت، و از آنجا که قیادت را با بیش‌رمی و به زور سر نیزه در دست گرفتند تا آن را به سلطنت مورویی تغییر دهند، کرامات انسانی را لجن مال کردند، و آزادگان را کشتند و اموال مردم را به باد فنا دادند و حدود را معطل گذاشتند و احکام را از جریان باز داشتند (ع).۶)

از اینجا، ارزش کارهای امام (ع) در پاکسازی آن اوضاع منحرف و در هم شکستن سرپنجه آن و باز پس ستاندن اموال از خائنان، و آغاز کردن به نبرد، بی هیچ نرمی و مدارا، با هر فکر و هر مفهوم منحرف که با خط اسلام هماهنگی نداشت آشکار میگردد. اجرای برنامه امام (ع)، شامل بعضی از زعمای متنفذ مانند طلحه و زبیر نیز گردید. آن دو، جنبش تمرد و سرپیچی از فرمان امام را از بصره سامان دادند و هدفشان این بود که زیر نقاب خونخواهی عثمان، حکومت امام (ع) را ساقط کنند.

امام، برای ساختن مجتمعی که در پی آن بود و شرایط پیچیده آن، جنگی بزرگ و خسته کننده در داخل انتظار او را می کشید بر اینان واجب بود که در جنگ برای پاکسازی فکر جدایی افکنی، جانب او را رها نکنند. اما معاویه بر عکس، او از حیث دگرگون کردن جامعه و اصلاح خرابیهای جامعه خود گرفتاری نداشت. بلکه به خریدن وجدان مردم به سود خویش سرگرم بود.

و طایفه‌ای را از حقوق خود محروم می کرد و در مقابل، به طایفه‌ای برتریهایی می داد، و باستاندن مالیات و خراج از کشاورز و بازرگان، و فراهم آوردن اموال بسیار، شدیدترین ستم را بر مردم روا می داشت تا طمع سران قبایل را خاموش کند و عطش مال دوستی شان را فرو بنشانند و برای سرکوبی و نابودی هر حرکت آزادیخواهانه، که گروهی از مردم به آن بر می خاستند آماده باشد (ع).۷)

باید همچنان که همه ماخذ تاریخی نوشته‌اند، به این نکته اشاره کرد که شام، با فتح

نظامی جزء دولت اسلامی در آمد، و معروف است که اسلام، کاملاً و به طور عمومی آن دیار را فرا نگرفت. بلکه تنها از لحاظ نام و دستورهای نخستین دینی وارد آنجا شد اما با مضمون حقیقی و آگاهی دهنده در قلوب مردم شام پای نگذاشت و شامیان، پیوسته با رسوم جاهلیت و با افکاری که پیش از اسلام به آن معتقد بودند، زندگانی میگردند. تا آنجا که اوضاع فکری و اجتماعی و سیاسی آنان با آنچه پیش از اسلام بود چندان تفاوتی نکرده بود.

و معاویه نیز چنین نبود که نداند میان هدفهای او و طرحی که ریخته بود با جامعه شام، تناقضی موجود نیست و اجتماع شام از حیث وضع فکری و اقتصادی و سیاسی کاملاً آمادگی داشت که طرح و برنامه معاویه را بپذیرد و این معنی بر معاویه آشکار بود. هدفهای معاویه به رهبری قیصر روم اداره می شد و در افکار او خلاصه میگردید نه با ارتباط حقیقی با خداوند متعال.

اما طرح امام (ع)، از هنگام وفات پیامبر اکرم (ص)، با انحرافی ریشه دار و کهنه روبرو گردید و امام (ع) مسئول بود که آن را تصفیه کند و بی تردید از پهنه اجتماعی اسلام بیرون راند.

پس بنابر این، میدان داخلی امام و کشمکشهایی که با آن روبرو بود، با آنچه معاویه در جامعه خود با آن مواجه داشت شباهتی نداشت و بین اجتماع شام که از نظر فکری و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی برای پذیرفتن نظریه معاویه کاملاً آمادگی داشت با جامعه‌ای که علی می خواست، فرقی فاحش بود.

۳ تفاوت بزرگ موضع امام در پیش از خلافت و پیش از وارد شدن در جنگ با معاویه

سوم، موضع امام پیش از خلافت و پیش از وارد شدن در جنگ، با موضع معاویه پیش از جنگ با امام (ع) تفاوتی بزرگ داشت. پس، امام در چشم مسلمانان دارای مفهوم رسمی خلافت بود و زان پیش که مسئولیتهای خلافت را در دست گیرد، یکی از یاران

جلیل پیامبر اکرم شناخته شده بود که در اثنای حیات پیامبر (ص)، خدمات بزرگ و ارزشمند و گرانقدر بسیار کرده بود پس حال او مانند حال دیگر یاران جلیل رسول اکرم (ص) بود که در زمان نبی اکرم (ص) خدمات بزرگ کرده بودند. راه و خطی که امام از روز نخستین اتخاذ فرمود و رویارویی با مساله سقیفه و پذیرفتن مقررات آن، به علت سطحی بودن برنامه آن، در رهبری فکری و سیاسی، و وا گذاشتن قدرت در دست دیگری جز او، و خود داری کردن او (ع)، شش ماه تمام از بیعت (۸)، کار را بجایی رساند که رفته رفته مسلمانان از نظر فروتنی امام، در مقابل واقعیت و به حکم سیاست حاکم که در ست خلفای سه گانه بود، با علی بر این اساس برخورد داشتند که او از یاران جلیل رسول خدا بوده است نه بیشتر از آن، و به حکم این ارزیابی، بسیاری از صحابه، از آن کسانی بودند که می پنداشتند از امام (ع) کمتر نیستند یا تا درجه ای ناچیز از آن بزرگوار کمترند یا با مقایسه ای دقیق، تفاوت آنان با او (ع) تفاوتی اندک است.

پس می اندیشیدند که آنان صحابه رسول اکرمند (ص) و امام علی (ع) نیز از یاران رسول الله است. آنان علم را از رسول خدا فرا گرفته بودند او نیز (ع) علم را از آن بزرگوار (ص) فرا گرفته بوده است.

اما بهر حال، آنان معترف بودند که امام (ع) از آنان پرهیز کارتر و کوشاتر است. بنابر بهترین اندازه گیری، تفاوت در درجه بود نه در چیزی دیگر. این وضع که از آن سخن گفتیم در جامعه شام نظیر نداشت. جامعه شام جز معاویه پسر ابو سفیان، دیگری را نمی شناخت. مردم شام به دست برادر معاویه، یزید بن ابو سفیان وارد اسلام شدند و ابو بکر، یزید را والی شام کرده بود و پس از مرگ یزید، ابو بکر، برادر او، معاویه را ولایت داد) ۹.

مردم شام کافر بودند و به دست معاویه و برادرش یزید، اسلام آوردند. پس به این اعتبار که معاویه بین آنان و اسلام به منزله «همزه وصل» بود. به او با نظر

احترام و قدردانی می‌نگریستند.

هنگامی که امویان با حضرت امام حسین (ع) به محاربه پرداختند، آنان از حقیقتی که گفتیم، سود جستند و سپس به این اعتبار که امام حسین شخصی است که از دین خارج شده است و با امام قانونی مخالف است، با او نبرد کردند و بنا به تعهدی که از نظر دین در فکر شامیان نسبت به امویان بود، به جنگ با او (ع) پرداختند (۱۰). در نور این حقیقت نظر اهل شام و سران و دولتمردان آنها به معاویه، با نظر مردم عراق و مدینه به امام (ع) اختلاف داشت و این نظرهای متفاوت از زندگانی امام (ع)، به استمرار، تناقض ایجاد کرد و آراء و اجتهادهای متباین بسیار به وجود آورد. چنانکه در بسیاری از اوقات از پذیرفتن رای امام (ع) خود داری می‌کردند در حالیکه مردم شام، فرمانهای معاویه را با تسلیم و اطاعت کامل تلقی می‌نمودند.

ادعای امام (ع) بر معاویه، در سطح حس نبود بلکه در سطح «آگاهی» بود

چهارم، ادعای امام (ع) بر معاویه، در سطح حس نبود بلکه در سطح «آگاهی» بود. اما همه مسلمانان آگاه نبودند بلکه بیشتر مردم بر حسب عادت در مقابل تفسیرهای سطحی که از واقعیات بعمل می‌آمد چندان که به «حس» نزدیکتر بود تسلیم میگردیدند.

تفسیرهای سطحی با اسباب نزدیک و آماده که در نخستین نظر به چشم می‌خورد، مسلم می‌گردد بی آنکه فکر را در اموری که بالاتر از واقعیات حسی باشد به زحمت مباحثه و گفتگو بیندازند، یا بکوشند انگیزه‌هایی را که از مکتب فاصله بسیار دارد و برای به وجود آوردن آن واقعیات یا واقعیات دیگر مؤثر است دریابند. اما دعوی معاویه بر امام علی (ع) در سطح حسی به مردم عرضه شد. گویی مردم همه، با احساس زندگانی می‌کنند و کمترند مردمی که با آگاهی به مفهوم رسالت به زندگانی ادامه دهند امام علی (ع) می‌فرمود: «همانا که معاویه خطی از

خطهای اسلام و مکتب بزرگ آن را نشان نمی‌دهد بلکه جاهلیت پدرش ابو سفیان را مجسم می‌سازد. او می‌خواهد موجودیت اسلام را به چیزی دیگر تبدیل سازد و جامعه اسلامی را به مجمعی دیگر تغییر دهد. می‌خواهد جامعه‌ای بسازد که به اسلام و قرآن ایمان نداشته باشند. او می‌خواهد خلافت به صورت حکومت قیصر و کسری در آید.» چنین بود ادعای امام علی (ع) درباره معاویه. اما ادعای معاویه بر امام درین معنی خلاصه می‌شد: علی (ع) مردم را بر عثمان بن عفان خلیفه قانونی شورانید و یاران و خویشاوندانش پیشرو و پیشتاز شورش بر عثمان بودند و علی از راه اصحاب پیامبر، برای کشته شدن عثمان برنامه‌ای تنظیم کرد و از آنجا، پس از او به کرسی زمامداری نشست. «معاویه بر پایه این دعوی در حالیکه هدف خود را در طی آن پنهان کرده بود، به مجادله برخاست. دلایل و دعاوی او چندان تل انبار شد تا آنگاه که بر رخسار حقیقت پرده پوشانید)» ۱۱).

می‌بینیم که چقدر دعوی معاویه در سطح حس به قبول نزدیک بود. آیا کسی بود که ارقامی را که معاویه درباره کسانی ارائه می‌داد که شخصا در قتل عثمان دخالت داشته‌اند باور کند؟ یا کسی هست که باور کند که مردمی از قبیل محمد بن ابو بکر و ابو ذر غفاری و عمار بن یاسر و مالک اشتر و محمد بن ابی حذیفه و عبید الله بن مسعود و دیگر مسلمانان که بفرمان امام (ع) حکومت توده مردم را در دست داشتند، شخصا در قتل عثمان دست داشته باشند یا حتی در قتل او کمک کرده و کسی را برانگیخته باشند؟

«عمار یاسر آشکارا بر خلیفه هجوم برد. هم آن سان که خلیفه و عمال او را به این متهم ساخت که از دین اسلام خارج شده‌اند و توانگران را از مال اندوزی بر حذر می‌داشت و چندان به این کارها پرداخت تا عثمان او را به شام تبعید کرد و مقرر داشت تا زیر نظر معاویه بماند. عمار در آنجا نیز فقیران را بر میانگیخت تا به شورش برخیزند. محمد بن ابی حذیفه و محمد بن ابو بکر نیز در مصر، چون ابو ذر، مردم را به انقلاب فرا

می خواندند. اشتر در کوفه به نماینده عثمان با خطابی آتشین حمله ور گردید و او را به جور و ستم متهم ساخت (۱۲).

آیا تفسیری از این عوامانه تر می توان یافت که امام را متهم سازد که بایکدست عثمان را کشت و با دست دیگر بر مسند فرمانروایی تکیه زد؟.

می گوئیم در نور این حقایق، تفسیر زندگانی معاویه و تحلیل آن، تا اندازه ای برای مردم پذیرفتنی بود. اما تفسیر و تجزیه و تحلیل موضع امام نسبت به معاویه به مقدار بسیاری آگاهی نیاز داشت. پس از پایان کار و روشن شدن نتیجه، معاویه بر منبر رفت و در مقابل عموم گفت: «... با شما نجنگیده ام تا نماز بگذارید و روزه بگیرید و حج بجای آورید و زکات پردازید بلکه با شما جنگیدم تا به شما امر و نهی کنم. همانا که خدا این سمت را به صورت خلافت بر شما بمن عطا کرده است.»

می بینیم که معاویه پس از کشتن پرهیزگارانمانند حجر بن عدی و قهرمانان پرهیزکاری از برادران حجر، و پس از آنکه امام حسن بن علی (ع) را زهر خوراند و از آن پس که ولایت عهد را به پسر فاسق و فاجر خود یزید عطا کرد، حالی که بر خلاف پیمان صلحی بود که با امام حسین (ع) بسته بود، رفتار نمود و بدان توجهی نکرد گفت، «حسن را در وضعی قرار دادم که از من چیزهایی تمنا کند و چیزهایی به او دادم که همه اش بزیر پاهایم قرار دارد و به هیچیک از آنها وفا نمی کنم. همه اموال و نفوسی که در معرض این فتنه قرار گرفت هدر است و هر شرطی با او کردم زیر پای من است» (۱۳).

باری، ما از خلال این مقایسه ها و اعتبارات، پس از آن که کار معاویه به پایان رسید و بر عهده تاریخ افتاد، به او می نگریم. اما جمهور مسلمانان، معاویه را به این اعتبار و ازین نظرگاه نمی نگرستند زیرا در آن شرایط و حوادث زندگانی نمی کردند و با این وضوح که ما به آن می نگریم، نظر نمی نمودند.

اگر نظری را که بعدها راجع به معاویه به دست آوردیم، کنار بگذاریم و اگر از دیدگاه

آن توده‌های نا آگاه که با ابو بکر و عمر و عثمان زندگانی می کردند، و آنان را بر امام (ع) برتری می نهادند، معاویه را مورد ملاحظه قرار دهیم و در آن توده‌های غیر آگاه تامل کنیم، این پرسشها مطرح میشود:

پی نوشتها

۱- اما از اینگونه اقوال و آراء که بزور علم و منطق می خواهد بنمایاند که «ماهیت این کشمکش، در بنای دولت اسلام ضروری بود، تعجب می کنیم، می خواهند بیان کنند که معاویه فردی داهی و سیاستمداری زیرک و هوشمند بود که سیاست بی مانندی را در پیش گرفته بود و در مقابل او، سیاست خیال بافی و صرف اخلاقی عملی وجود داشت که دشمنان معاویه و پیروان عدل اجتماعی و کرامت انسانی بگرد آن حلقه زده بودند.»

مع ذلك دولت اموی چندان دوام نیاورد و در مقابل انقلاب به زانو در آمد و فرو ریخت.

۲- چپ و راست در اسلام - احمد عباس صالح ص ۹۰.

۳- چپ و راست در اسلام ص ۱۲۸.

۴- مدرک سابق ص ۱۴۲.

۵- به بحثی تحت عنوان موضوع عرصه اداری در همین کتاب مراجعه شود.

۶- بحث «ولایت» نوشته سید محمد باقر صدر.

۷- قیام حسینی از محمد مهدی شمس الدین ص ۴۶.

۸- احتجاج طبرسی.

۹- تاریخ عرب - فیلیپ حتی.

۱۰- سقوط دولت عربی از «ولهاوزن» و طبری ج ۴ ص ۳۳۱.

۱۱- چپ و راست در اسلام ص ۱۱۸.

- ۱۲ دائرة المعارف ص ۹۷.

- ۱۳ اعيان الشيعه ج ۲ ص ۲۶ و نیز ابن ابی الحدید مطالعه شود.

سوال ۱ معاویه کیست؟

پاسخ این پرسش این است: او یکی از صحابه رسول الله (ص) بود و یکی از معتمدان خلیفه ابو بکر. ابو بکر در اواخر خلافت خود، او را به فرماندهی سپاه سوریه منصوب کرد و پس از ابو بکر، عمر نیز وی را فرماندهی داد و نسبت به او اطمینان بسیار ابراز داشت بخصوص عمر شخصی بود که توده‌های آن سامان او را تقدیس می کردند. بنابر این معاویه که از این نظرگاه به او توجه داریم، نه آن معاویه است که مردم شام آن روزگار می دیدند. معاویه از امام علی (ع) مطالبه خون عثمان را می کرد و امام را بدان متهم می نمود که مردم را برای کشتن عثمان برانگیخته است. او درباره امام می گفت: «او قدرت دارد که قاتلان عثمان را حد بزند و قصاص کند چرا قاتل را به ما نمی سپارد و اگر به این کار توانایی ندارد درین صورت در تطبیق شرع با عمل ناتوان است. بنابر این باید از خلافت کناره گیرد تا دیگری که برای خلافت مسلمانان شایسته تر است بیاید و عهده دار خلافت گردد» ۱)

این بود دعوی معاویه بر امام علی بن ابی طالب (ع).

از مجموع این شرایط و اوضاع پیچیده، کم کم از اطراف جامعه امام، بذر شک و تردید پاشیده شد. آن امام اعظم (ع) که در راس جامعه مزبور به نبرد وارد شده بود تا انحراف داخل و خارج را پاکسازی کند، می خواست توده ملت خود را آگاه سازد که این میدان، میدان پیروزی شخصی نیست و یا مخصوص به او و میدان نبرد قبیله‌ای و عشیره‌ای او و نیاکان والا مقام او نیست.

بلکه جنگ بین اسلام و جاهلیت است. میدان جنگ برای نگاهداری امانت خدا است که برای حفظ آن، دهها هزار پیامبران و مصلحان کوشیده‌اند. هدف او آگاه ساختن

مردم به واقعیت آن نبرد و بر طبیعت مقدس آن بود. اما توده‌های مردم در واقعیت نبرد و طبیعت آن تردید کردند و هر گاه که امام (ع) آنان را به اطاعت و پیروی فرمانهای خویش فرا میخواند و فرمان می‌داد که برای جنگ با معاویه حرکت کنند، در موضع خود بر دشمنی و سختی می‌افزودند و بر عناد و لجبازی خود اضافه می‌کردند. امام به آنان می‌فرمود: «خدای را سپاس می‌گویم که کردارها را معلوم کرد و حکم و قضا بر هر کار معلوم گردانید و او را سپاس می‌گویم که مرا به وسیله شما در معرض آزمایش در آورد. ای فرقه‌ای که چون به شما فرمان می‌دهم، فرمان نمی‌برید و هنگامی که شما را فرا میخوانم، پاسخ نمی‌دهید، اگر به شما مهلت دهم و به جنگتان نفرستم، پنهان از من بیهوده گویی می‌کنید و اگر به جنگتان فرستم، سستی نشان می‌دهید و اگر مردمان پیرامون پیشوایان فراهم آیند طعنه می‌زنید و اگر به مبارزه فراخوانده شوید، باز می‌گردید» (۲).

آن توده‌ها، رنج دیده و در راه اسلام قربانیهای فراوان داده بودند و بسیاری از جوامع، امکان چنان فداکاریها را نداشتند. در اثر آن فداکاریها از جهاد خسته شده بودند و پیوند عمیق را با جهاد از دست داده بودند. لیکن انحراف در دلشان ریشه دوانیده بود و هر روز بیشتر رخنه می‌کرد. توده‌های مزبور که خط طولانی جهاد و کشتار، از جنگی به جنگی، آنان را خسته کرده و برنج اندر افکنده بود، احساس می‌کردند که در حالی غیر طبیعی هستند و چنین می‌اندیشیدند که از دنیا و از اهل و عیال و اولاد و اموال خود در راه چیزی دست کشیده‌اند که با مصالح شخصی شان تماسی نداشته است و در ضمیر خویش آغاز به القای شک و تردید کردند و بدیهی است که درین صورت در دل انسان شک و تردید ایجاد گردد. مردم به متوقف ساختن خونریزی و جنگ، رغبت فراوان داشتند و آن رغبت درونی نیز ایجاد شک می‌گردد مطالب غیر منطقی بار می‌آورد. خلاصه آنکه مردم می‌خواستند وضع عوض شود و وضع سابق پیش از جنگ باز گردد.

مطالب مزبور و عوامل بسیار دیگر نیز به ایجاد شک کمک می کرد.

منجمله از آن عوامل امور زیر بود:

- اصحابه‌ای که در ورع و تقوی، در چشم مردم مقامی بلند داشتند و در جامه پرهیزگاران و نمونه معتقدان می بودند، به توده‌های مردم ندا در می دادند که جنگ کار درستی نیست «در این گونه ستیزه‌ها، نشسته بهتر از ایستاده و خفته بهتر از نشسته و آهسته رونده بهتر از دونده است»^{۳!}

- ۲ القائنات ابو موسی اشعری نسبت به آنچه عمار یاسر ندا در می داد، در دل مردم بسی مؤثرتر بود. چه، ندای عمار به مردن و پیوستن به جهاد بود و اشخاص را مکلف می داشت که از زندگانی دنیا و توابع آن دست بشویند.

اما ابو موسی اشعری به زندگی فرا می خواند و به زبان حال به مردم می گفت که حیات خود را حفظ کنید و از خطر دوری گزینید و بروید و در خانه خود بنشینید و اسلام را با خطرها و دشمنان آن واگذارید. عمار یاسر صحابی بزرگ بود. ابو موسی اشعری نیز. اما یکی از این دو به مرگ تکلیف می کرد و آن دیگری حیات می بخشید. انسان معمولی، مسلماً القای ابو موسی را بر القای عمار یاسر ترجیح می داد. چه، می خواست زندگی خود را هر چند کوتاه، زیر سایه معاویه و در سایه جاهلیت حفظ کند.

- ۳ این بود عامل کشمکش و نزاع قدیمی که بین بنی امیه و بنی هاشم بر پای شده بود و تا بعد از اسلام کشیده شد و به نوبه خود در افزودن شک، سهمی داشت. مردم در باطن خود درباره نقطه ضعف آن جنگ، آغاز به کنکاش کردند و آشکارا به گفتگو پرداختند. شک و تردید ریشه‌دارتر گردید و مردم برای فرار از جنگ این نکته را به منزله نقطه ضعف و دلیل موجه، بزرگ می کردند و می پنداشتند که آن جنگ جز ادامه همان ستیز کهن بین بنی امیه و بنی هاشم چیزی دیگر نیست. به عبارت دیگر، گمان می کردند این نزاع ادامه همان دشمنی بود که از روزگار قدیم میان بنی امیه و بنی هاشم

وجود داشت و به تقلید از آن روزگار، تا آنروز نیز ادامه یافته بود. همه این عوامل مساعدت کرد تا امام (ع) در قبال توده مردم در موضع شک و تردید قرار گیرد و برای کشمکشی که حقیقت آن برای مردم روشن نبود، صورت نمونه‌ای واحد در مسیر رسالت مجسم گردد. این روحیه تا آنجا در مردم رسوخ یافت که امام (ع) بارها بر منبر می‌شد و مردم را به جهاد فرامیخواند. اما هیچکس دعوت او را اجابت نکرد.

امام به مردم می‌گفت: «ای مردم کوفه، هر گاه می‌شنوید که مردم شام را برای جنگ بسیج کرده‌اند، می‌ترسید و پنهان می‌شوید و هر یک در خانه خود پنهان می‌گردید و در بروی خود می‌بندید. آن سان که سوسمار در لانه خود می‌خزد و کفتار در مغازه خود نهان می‌گردد.

فریب خورده کسی است که شما او را بفریبید و هر کس به نیروی شما در پی مقصود برآید، با تیر بی نصیب (۴) در پی مقصود بر آمده باشد. نه هنگامی که شما را به کمک می‌طلبند، آزادگانید، نه هنگام گرفتاری، برادران. انا لله و انا الیه راجعون. کورانی هستید که چیزی نمی‌بینید و گنگانی که سخن نمی‌گوئید و کرانی که هیچ نمیشنوید. انا لله و انا الیه راجعون (۵) و در جای دیگر فرماید:

«به خدا سوگند که از شما در شگفتم. نه دینی دارید تا شما را فراهم آورد نه حمیتی تا شما را چابک‌دست و برا سازد. آیا شگفت آور نیست که معاویه مردم فرومایه و خشن را فرا خواند، بی آنکه درباره آنان کمک و بخششی روا دارد و آنان پیروی او کنند؟ اما من شما را که باقیمانده‌گان اسلامیانید و بقیت مردمان، دعوت می‌کنم و به همه شما بی هیچ تفاوت و تبعیض از بیت المال به طور مساوی عطا می‌کنم. با اینهمه از پیرامون من پراکنده می‌گردید و با من اختلاف پیدا می‌کنید (۶). من از شما دلتنگ و نگران می‌باشم و از ملامت کردن شما رنجیده خاطر. آیا در عوض زندگانی همیشگی، به زندگی

موقت دنیا خوشنود هستید و بجای عزت و بزرگی، تن بذلت و خواری دادید. وقتی شما را به جنگ با دشمن میخوانم، چشمهایتان دور میزند، گویابه سختی مرگ و رنج بیهوشی گرفتار شده اید. هیچوقت شما برای من نه امین و درستکار هستید و نه سپاهی می باشید که میل بشما داشته باشند.

سوگند بخدا گمان می کنم که اگر جنگ شدت یابد و آتش مرگ افروخته گردد، شما مانند جدا شدن سر از بدن، از اطراف پسر ابو طالب جدا خواهید شد) ... ۷»
همچنین امام، قصد و همتهای آنان را به شوق در می آورد، اما نه همتی داشتند نه اراده و تصمیمی. چه، شک و تردیدشان در مورد امام آغاز شده بود. شک و تردید، در مورد قائد و رهبر، خطرناکترین چیزی است که قائد مخلص دچار آن میگردد و خطرناکترین چیزی است که نصیب امتی شود که آن قائد او را رهبری می کند.

تلخی شک و رنجهای عمیق آن در میدان جنگ امام (ع)، در نهایت آشکاری بود: «بار خدایا، همانا که آنان را ملول گردانیدم و آنان نیز مرا. من آنان را به ستوه آورده ام و آنان نیز مرا. پس بهتر از آنان را نصیب من فرما و به جای من شخصی شرور را قسمت آنان کن. بار خدایا آن سان که نمک در آب می گذارد، دلهایشان را بگذار) ۸.»

اما با وجود چنین شک طوفانی، امام (ع) نه ناتوان گردید نه عقب نشینی کرد، بلکه در خط خویش باقی ماند و کار ضربه زدن به تجزیه طلبان را تا پایان سال زندگانی، بلکه تا پایان روز زندگانی شریف خود ادامه داد و تا آن دم که در مسجد کوفه به خون خویش در غلتید برای از بین بردن تجزیه با سپاهی آماده حرکت به سوی شام بود تا سپاهی که از باقی سپاهیان اسلام جدا شده بود و به رهبری معاویه اداره می شد از بین ببرد. با شهادت امام (ع)، نیروهای مرتد، آخرین امیدی را که برای بازگرداندن خط تجربه صحیح وجود داشت از بین بردند. امیدی که در دل مسلمانان آگاه خلیجان داشت و در شخص امام اعظم (ع)

تجسم یافته بود و او (ع) از نخستین دم که زمام حکومت را به دست گرفت، با اندوه دعوت و رنجهای آن زندگانی می کرد و در خشت خشت کار بنای دعوت شرکت داشت و دیواره کاخ آن بنیان را با رسول عظیم الشان (ص) بر آورد و بالا برد و در همه مراحل دعوت، با همه اندوهها و دشواریها و دردهای آن، همراه رسول اکرم (ص) بود. پس، امام در چشم مسلمانان آگاه تنها کسی بود که می توانست پس از عمیق شدن انحراف و ریشه دوانیدن آن در درون چهار چوب تجربه نوزاد اسلامی، برای اینکه خط صحیح خود و روش نبوی را به دست آورد دست بکار شود.

با آن رویدادها، امیدی نبود که بتوان بر آن فسادها پیروز گردید مگر به وسیله امام (ع). او تنها کسی بود که می توانست بر آن انحراف و فساد پیروز گردد. اما ناگهان شهادت ناجوانمردانه آن امام عظیم (ع)، آخرین امید را برای بر پای داشتن جامعه صحیح اسلامی از میان برد.

سوال ۲ آیا خودداری امام (ع) در مصالحه از روی عناد بوده است؟

اشاره

در زندگانی امام (ع) پدیده مهمی وجود داشت که اینک درباره آن به گفتگو می پردازیم و آن پافشاری امام و تاکید آگاهانه اوست از آغازی که زمام امور را در دست گرفت تا آنگاه که به خون خود در غلطید، هر شکل و هر کاری که در راه پاکسازی انحراف با آن روبرو میگردید، رد می کرد و هرگز به هیچ صورت به حساب امت بر سازش و آشتی با انحراف بر نیامد. این پدیده! ۹۸ که در حقیقت عبارت بود از نپذیرفتن سازش، توجه بیشتر مورخان قدیم و جدید را به خود جلب کرده است. اما میان نتیجه گیری آنان، با واقعیت تاریخی و فهم صحیح از حقیقت طبیعت امام (ع)،

شکافی عمیق موجود است.

ما میکوشیم این پدیده را در سطح سیاسی و فقهی مورد گفتگو قرار دهیم.

سطح سیاسی

در عصر امام (ع) مردمی می‌زیستند که بر خوردشان درباره امام (ع) و چاره جویی شان در مسائل حکومت و پافشاری برای نپذیرفتن هر گونه سازش و نیمه کار گذاشتن امور، رنگی از رنگهای عناد داشت و در نتیجه این مساله را دشوارتر می‌ساخت و برای دولت ایجاد ناراحتی می‌کرد. این مشکلات را به این منظور در دولت ایجاد می‌کردند که امام (ع) از مواجهه با دشواریها و حل آن ناتوان گردد و از اداره اصول مهم کشور بازماند و نتواند بنا به تجربه خود هر جا که می‌خواهد برود و هر کار که می‌خواهد بکند تا جایی که می‌بینیم «مغیره بن شعبه» به آن بزرگوار پیشنهاد می‌کند که معاویه را همچنان در سمت والیگری شام برقرار گذارد تا در آن ناحیه آرامش حکمفرما شود. او امیدوار بود که اگر معاویه در شام ابقا شود، به امام سر تسلیم فرود آورد و با او بیعت می‌کند و آنگاه که در سراسر کشور کار بیعت پایان گرفت و اوضاع و احوال اقتضا کرد، امام او را تغییر دهد.

اما موضع امام (ع) در مورد همه این اقسام صلح و سازش، موضع عدم سازش بود. بلکه با رد کردن این درخواستها، خط سیاسی خود را به تاکید بیان می‌فرمود زیرا می‌گفت: «من اندوهگینم که کار این امت را دیوانگان و بدکاران به دست گیرند و آنگاه مال خدای را دست به دست بگردانند و بندگان حق را زیر منت خود در آورند، با نیکوکاران بجنگند و با فاسقان همکاری کنند. چه، بعضی از آنان که اکنون در میان شمایند، شرب حرام می‌کردند و بعضی آنان در زمان اسلام حد خورده‌اند، و بعضی از آنان وقتی اسلام آوردند که برای آنان «رضیحه» داده شد) ۹.»

در مورد اموال غصبی و بازگردانیدن آن به بیت المال فرمود: «... و هر مالی را که او

(عثمان) از مال خدا به دیگران داده باشد، به بیت المال باز میگردانم. چه، هیچ چیز حق را از میان نمی‌برد ... کسی که حق بر او تنگ باشد، ستم بر او تنگ تر است) ۱۰.» (از اینجاست که برخی از معاصران امام و نیمی از مورخان تا زمان ما هنوز می‌گویند که امام می‌توانست از جنبه سیاسی، رهایی مسلم و پیروزی محقق را بر دشمنان خود به دست آورد اما در صورتیکه زد و بندهای سیاسی رامی پذیرفت و آن گونه سازش را قبول می‌کرد.

سطح فقهی

از مفهوم شایع فقهی که «تراحم» اصطلاح کرده‌اند، منظور این است که اگر مقدمه واجب اهم، متوقف بر حرام باشد، به دلیل حرمت مقدمه، نمی‌توان اجرای آن امر واجب را ترک کرد بلکه انجام دادن واجب اهم، واجب است. مثلاً وقتی نجات کسی از غرقه شدن، متوقف بر این امر باشد که وارد زمین کسی شویم که صاحب آن راضی نیست که کسی وارد آن زمین شود، در چنین حال، شارع مقدس جایز دانسته است که بدون رضای مالک، به آن زمین وارد شویم. در چنین مورد، حرمت ملکیت ساقط میشود، زیرا عمل نجات دادن غریق از مقدمه حرام که ورود در زمین کسی بدون رضای اوست مهمتر است. چنانکه رسول اکرم در بعضی از جنگهای خود به این اصل عمل می‌فرمود و آن وقتی بود که لشکریان وی (ص) ناچار بودند از زمینهای زراعت شده که صاحبان آن مالک آن بودند، بگذرند و از رسول اکرم (ص) خواستند عوض محصولی که لشکریان او تلف کرده بودند، پرداخته شود ولی رسول الله پذیرفت. بلکه فرمان داد سپاه از سراسر مزرعه عبور کند. رسول اکرم (ص) چنین عمل می‌فرمود، زیرا نتیجه از مقدمه مهمتر بود. زیرا سپاه به این منظور میرفت تا با دگرگونسازی، چهره جهان را از ظلمات به نور در آورد. پس، بهای نابودی مزرعه‌ای ناچیز در مقابل چنان هدفی عظیم، چه ارزشی داشت؟ سپاه اسلام به

سوی هدفهای بزرگ می‌شتافت تا در سراسر جهان و در خطی طولانی، عدالت را پدید آورد و حفظ کند.

این امر از جنبه فقهی مقبول است. چه، قاعده مزبور چنین مقرر می‌دارد که اگر اجرای واجب بر مقدمه حرام متوقف باشد و ملاک وجوب از ملاک حرمت اقوی باشد، باید واجب را بر حرام مقدم داشت.

از خلال این مفهوم فقهی و این اجتهاد سیاسی، پیرامون پدیده‌ای که ما در صدد مناقشه و تحلیل آنیم، این پرسش پیش می‌آید:

امام (ع) چرا در رفتار و در مواضع سیاسی خود، این قاعده فقهی را عمل نکرد، کسانی که به سیاست امام ایراد گرفته‌اند، همین مطلب را دستاویز کرده و گفته‌اند: اگر علی (ع) از این قاعده فقهی استفاده می‌کرد و از خلال آن، کوشش خود را در تملک زمام رهبری مجتمع اسلامی و عمل به احراز دستاوردهای بزرگ اسلامی، صرف واجب می‌نمود، موجبات شرعی (فقهی)

نیز وجود داشت. بخصوص اگر او زمام رهبری را همچنان در دست می‌داشت، بزودی ابواب خیر و سعادت به روی مسلمانان گشوده می‌شد و حکومت خدا بر روی زمین در جهان اسلام بر پا می‌گردید. اینک پرسش به صورتی دقیق تر چنین طرح میشود: چرا امام (ع) متوجه این امر نشد که هدف بزرگتر خود را صورت تحقق بخشد و چرا معاویه را در استانداری شام، حتی برای مدتی کوتاه رها نکرد و چرا از اموال مسروقه که بنی امیه از بیت المال مسلمانان به غارت برده بودند و لو به طور موقت صرف نظر نفرمود؟ ... باری، چرا این کارها را با مفهوم «تزام» که از آن سخن گفتیم، منطبق نکرد؟

اینک پاسخ این پرسشها

قاعده فقهی که از آن گفتگو کردیم، با مواضع امام (ع) انطباق نداشت و این عدم انطباق به دلیل دو امر بود:

- از مهمترین هدفهای امام که آن برنامه را روش سیاسی خود معین کرده بود، استوار کردن قاعده و دستور حکومت در قطری از اقطار جهان اسلامی، یعنی عراق بود. این امر سبب وجود پیروان و پایگاه‌های مردمی بود که از نظر فکری و روحی و عاطفی، طرفدار و خواستار حکومت او بودند.

اگر چه به مکتب او از روی حقیقت و کمال، آگاهی نداشتند. نیاز امام (ع) به بنیاد کردن طلیعه آگاه، تا امین مکتب باشند و مجری هدفهای آن گردند و آن هدفها را در سراسر جهان اسلام رسوخ دهند، از اینجا بود.

امام (ع) از وقتی رشته حکومت را به دست گرفت احساس می‌کرد و میدانست که باید بنای نسل جدید مؤمن، و پایگاه مردمی را بنیان گذارد تا حکومت او ریشه دار گردد. اما چگونه ممکن بود در محیطی سرشار از سازشها و زد و بندها، فرصت بنا کردن چنان پایگاهی دست دهد؟

حتی اگر هم شرعا و کاملا جایز بود که از شرایط قاعده «تراحم» استفاده کند، برای اینکه بتواند تربیت روحی نسل آگاه را که هدف او بود و واجب می‌نمود، عملی سازد، امکان نداشت بتواند از زمینه چنان پایگاه مردمی آن منظور را عملی سازد.

آری ممکن نبود که بذر آن مقصود در محیط سازش و زد و بند نمو کند و بارور گردد حتی اگر این امر از نظر شرعی جایز می‌بود، جواز این امر برای ایجاد کردن نسلی نو

که پیرامون وی بودند، از حیث تربیتی، چیزی را تغییر نمی‌داد. امام به طور وضوح میدانست که دولت او و امت پس از دولت او، ناچار باید دارای پایگاه‌های مردمی آگاه باشند تا بتوانند برای اینکه هدفهای مکتب را بر دوش کشند و آن را در میان امت

رسوخ دهند و در پیرامون جهان منتشر کنند، بر آن تکیه زنند. این پایگاه آگاه، برای در دست گرفتن حکومت درست، قدرتی بود و اگر قدرت را به دست می‌گرفت، با روش

صحیح حکومت می کرد. اما این پایگاه وقتی زمام حکومت را در دست گرفت چنان
آمادگی نداشت که بتواند با آن توافق کند و سازشها و ضرورت استثنایی به وجود
آمدن آن را موجه جلوه دهد.

آری، شرایط واقعی در آن هنگام از و می خواست تا برای بنا کردن سپاهی آگاه و
عقیدتی که از نظر روانی و فکری و عاطفی دارای عقیده و آگاهی باشد، هر گونه
کوششی را به عمل آورد دو مردمی از قبیل عمار بن یاسر و ابوذر و مالک اشتر از
پیشتان را تربیت کند.

اگر امام (ع) در راه سازش و نیمه گذاشتن کارها بذل توجه می کرد، بنای چنان
پایگاهی نه آسان بود نه ممکن، اینگونه کارها با عمل پرورشی او در بنای سپاهی آگاه و
عقیدتی تناقض داشت و اگر چنان سپاهی تشکیل نمی داد، نیروی حقیقی که بتوان برای
ساختن دولت اسلامی و خط پیشتان در طول نسل هابر آن تکیه کرد، نداشت و می دانیم
که هر دولت عقیدتی باید بر نسل جدید مؤمن که هدفهای چنان دولتی را عمیقا و به
کمال بداند، تکیه کند و واقعیت هدفها و ضرورت تاریخی آن را بشناسد. به این سبب
بود که امام با علاقه و با شدت تمام می خواست با پاکی و صفا برای بنا کردن سپاه
عقیدتی و آگاه خود عمل تربیت را حفظ کند، جز این کاری نمیخواست کرد. از نیرو،
کوشش و ممارست او القای افکار پرورشی و دگرگونسازی بود که رهبری و
سرپرستی آن را بر عهده می داشت و قواعد آن را می آموخت و بر پیشتانان آگاه آن
می افزود.

پس بر او بود تا در مقابل آنان، پیشوایی را ادامه دهد که فریبندگیها او را متزلزل نسازد
و در مقابل هیچگونه سازشی، سر فرود نیاورد. تا آنجا که پیشتانانی شایسته از خلال آن
موضعهای متین و استوار معین کند تا رسالتی را که بر عهده دارد با برنامهها و ابعاد
گسترده آن برای زندگی بنا نهد.

از اینجاست که موضع امام (ع) را ادراک می کنیم و در می یابیم که چرا هر گونه

سازش و راه حل نیمه کاره را رد می کرد تا بتواند هدف خود را در بنا کردن سپاه عقایدی و به وجود آوردن محیط روانی و فکری و عاطفی به پایان برساند، تا آن نسل، در حیات او و پس از وفات او، با هدفهای عظیم او مناسب و هماهنگ باشد.

- ۲ در دست گرفتن حکومت از طرف امام علی (ع)، دنباله قیام بر ضد عثمان بود. یعنی اثر بالا گرفتن حالت انقلابی بود که به سبب انحراف عثمان از کتاب خدا و سنت رسول به قتل او واژگونی حکومت او انجامید. این سطح عاطفی و شعله ور که در لحظه ای از زندگانی امت اسلام به وجود آمده بود، به آسانی نمی توانست به مسیر خود بازگردد. بلکه امام چنین خواست که پس از دستیابی به فرمانروایی و تحویل گرفتن حکومت، آن حالت عاطفی را عمیقتر کند، و از طریق اجرای قیام و انقلاب که امام (ع) پس از آن در خلال رویارویی با مشکلات پیچیده مجتمع به آن عمل می کرد، در راه مصالح حکومت استفاده کند. در این مورد سؤال مهمی طرح میشود که: سرنوشت امام (ع) که خود در چنین محیط سرشار از عاطفه و شورش به سر می برد. چه می شد؟ می گذاشت باطل حمله ور گردد و غالب آید، بی آنکه دست به اصلاح آن بزند، یا درباره رفتار کیفی حکمرانان قبل، جانب خاموشی را اتخاذ می کرد بخصوص در مورد شخص معاویه سکوت می فرمود، یا منتظر می شد تا آن عاطفه فروکش کند و موج تند پدیده های روانی و عاطفی انقلابیون فرو بنشیند و آن فشارها تحلیل برود، آیا موضع امام (ع) درست بود؟

اگر چنین فرض کنیم، چه کسی تضمین می کرد یا قبول می نمود که بار دیگر وضعیتی برای امام مهیا شود تا بتواند به چنین فعالیت هایی دست زند و فرصتی مناسب برای او به منظور عرضه برنامه های خویش دست دهد. بهترین فرصت مناسب برای امام، جهت عرضه کردن برنامه های دگرگون سازی، همان وضع انقلابی بود که امت اسلام در آغاز انقلابش علیه عثمان در آن وضع می زیست و به هیچوجه و تحت هیچ شرایطی ممکن نبود که برنامه های اجرایی امام به تاخیر افتد و به وقتی موقوف شود که شعله های

بر افروخته انقلاب بیفسرد و احساسها و عواطف و مشاعر مردم سرد شود و از میان برود.

پی نوشتها

- ۱ نویسندهگان تاریخ عرب ص ۶۵.
- ۲ شرح نهج البلاغه از ابن ابی الحدید ج ۱ ص ۶۷.
- ۳ کامل ابن اثیر ج ۳ ص ۱۸۸!.
- ۴ در دوره جاهلیت به وسیله تیر قمار می باختند به این ترتیب که ده تیر اختیار می کردند و بر هفت تیر از آن تیرها علامت می نهادند و هر علامت نصیبی معین داشت (از یک تا هفت نصیب) اما سه تیر از آنها بی نصیب بود و آن سه را «سهم اخیب» می نامیدند!.
- نام آن سه عبارت بود از: میح، سفیح و نمد. شتری را نحر می کردند و هر کس که تیر به نامش اصابت می کرد، مطابق نصیبی که بر آن تیر نقش بسته بود سهمی از گوشت می برد و صاحبان آن سه تیر بی نصیب، بهره ای نمی بردند.
- اقتباس مفاد از لسان العرب ج ۱ ص ۳۶۸.
- ۵ کامل بن اثیر ج ۳ ص ۱۸۸.
- ۶ معاویه به مردم دیار خود چیزی از بیت المال نمی داد. تنها به سردسته ها و رؤسای قبایل پول هنگفت می داد و آنها به فرمان او مردم را به هر کار که معاویه می خواست وادار می کردند. شکایت مولا امیر المؤمنین علیه السلام با اصحاب خویش است که با آنکه معاویه سهم افراد را از بیت المال نمی دهد، مردم فرمانبردار اویند. اما من که به همه با بخشش مساوی عطا می کنم، از پیرامون من پراکنده میشوند.
- رجوع کنید به شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید ج ۱۰ ص ۶۷!.
- ۷ شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ج ۲ ص ۱۸۹.

۸- مدرک سابق ج ۱ ص ۳۳۲!

۹- رضیحه مالی بود که در ازای استرداد اسیر می پرداختند. (م)

۱۰- نهج البلاغه ج ۱ ص ۵۹ و شرح نهج البلاغه ص ۲۶۹ - ۲۷۰

امام دوم حسن بن علی (ع)

اشاره

امام حسن (ع)، مسئولیت خلافت را در جوی مضطرب و نا آرام و در وضعی بسیار پیچیده و پر کشاکش که در پایان زندگانی پدر بزرگوارش امام علی (ع) بروز کرده و شعله ور شده بود به عهده گرفت.

از جمله اوضاع و مشکلات پیچیده و ناگوار، نکات زیر را بیان می کنیم:

۱- امام حسن (ع) حکومت خود را با مردمی شروع کرد که به مکتبی بودن مبارزه و

هدفهای آن، ایمان واضح و کاملی نداشتند و آنان را از جنبه دینی و اسلامی با خواسته‌های مبارزه هماهنگی نبود و در آن هنگام به چهار حزب تقسیم شده بودند که ازین قرار بود:

الف - حزب امویان.

این حزب از گروه‌های قومی تشکیل شده بود که از نفوذ بسیار بر خوردار بودند و پیروان فراوان داشتند. آنها در محیط شیعیان امام حسن برای پیروزی معاویه کار و فعالیت داشتند و به منزله جاسوسان و ماموران مخفی، حرکات امام را زیر نظر داشتند.

ب - خوارج.

بیشتر اهل کوفه به جنگ اصرار داشتند تا جایی که وقتی می خواستند با امام حسن (ع) بیعت کنند، با آن بزرگوار شرط کردند که باید با این تجاوز کنندگان گمراه حکومت بجنگند اما امام پذیرفت.

سپس به خدمت امام حسین (ع) رفتند تا با او بیعت کنند و او به آنان گفت: «معاذ الله که

تا حسن زنده است با شما بیعت کنم.»

آنگاه چاره‌ای ندیدند جز آنکه با امام حسن بیعت کنند.

آنان در زمینه توطئه گریهای خطرناک و مبارزه با برنامه و نقشه امام حسن (ع) با حزب اموی همکاری داشتند.

ج - شکاکان.

آنان کسانی بودند که دعوت خوارج در آنان تاثیر گذاشته بود، بی آنکه از آنان باشند. اینان افرادی فرصت طلب و مذبذب بودند و خوی فرار بر طبیعت آنان غالب بود.

د - حمراء (سرخ).

آنان پاسبانان «زیاد» بودند و می‌خواستند که سربازان شخص پیروز و شمشیرهای شخص غالب باشند. کارشان به جایی رسید که کوفه را بخود نسبت دادند و گفتند:

«کوفه حمراء.»

اما پیروان امام حسن (ع) کسانی بودند که پس از شهادت پدر بزرگوارش علی (ع)، به بیعت با او شتافتند و در کوفه عده آنان بسیار بود. اما دسیسه‌ها و فتنه‌گری دیگران، پیوسته هر حرکتی را که از اینان سر می‌زد، با شکست روبرو می‌کرد و خنثی می‌نمود.

۲ - تفاوت تاریخی میان شخص امام حسن (ع) و شخصیت پدر بزرگوارش امام علی (ع).

منظور ما از تفاوت تاریخی، پایگاه هر یک از آنان در ذهن مردم است. اما بدیهی است که در پیشگاه خدای عز و جل بین آنان تفاوتی نبوده است. چه، هر یک از آنان امامی معصوم می‌باشند. اما در آن زمان جز اندکی از مسلمانان، در اندیشه نص امامت آنان نبودند، و با امام حسن، عملی که باید نسبت به امام مفترض الطاعة که بر امامت او نص وجود داشت، به جای می‌آوردند، نمی‌کردند. بلکه با وی (ع) آن سان رفتار می‌کردند که با امامی معمولی که امامت او در امتداد خط سقیفه و مفهوم آن در حد خلافت بود. مطلبی که در اینجا باید به تاکید باز گفت این است که امام حسن (ع) از جایگاه

تاریخی که امام علی (ع) در دل مردم داشت بی نصیب بود.

- ۳ امام حسن (ع)، بلافاصله پس از شهادت پدر بزرگوارش، زمام امور را مستقیماً به دست گرفت. امری که موج شک را در مکتبی بودن مبارزه‌ای که امام حسن (ع) بر عهده گرفت، برانگیخت و تقویت کرد و شبهه را در مردم قوی ساخت، این بود که آن مبارزه، مبارزه خانواده با خانواده تلقی شد و در نتیجه، جنگ امویان با هاشمیان را جنگ مکتبی نمی‌دانستند.

همه این موجبات و شرایط، موضع امام (ع) را درباره مساله حکومت پیچیده کرد و او در برابر چهار راهی که غیر از آن نبود قرار گرفت:

- ۱ انتخاب نخستین. فریفتن رهبران و افراد با نفوذ به وسیله پرداختن پول و وعده دادن مناصب تا آنان را به سوی خود جلب کند. این راه را برخی اشخاص به امام پیشنهاد کردند. اما وی آن را رد کرد و فرمود: «آیا می‌خواهید از راه ستم پیروز گردم؟ بخدا سوگند هرگز چنین نخواهد شد.»

- ۲ انتخاب دوم این بود که امام از آغاز کار تا وقتی امت به زندگانی راحت خو دارد و رهبرانش با معاویه در تماس می‌باشند، به صلح و سازش روی کند.

امام به طور کلی عمل به هر یک از این دو راه را بعید دانست زیرا هیچیک فایده و نتیجه‌ای نداشت و تنها این راه باقی می‌ماند که یا وارد جنگی بی حاصل و یاس آور شود و او و جماعتش به شهادت رسند، یا پس از سپری شدن مدتی طولانی، به این منظور که مواضع خود را مسجل گرداند و برای مردم آشکار سازد که چه کسی ایستادگی می‌کند و چه کسی منحرف است، سازش کند. و اینک ما به نوبه خود می‌پرسیم، آیا وارد شدن در یک معرکه بی نتیجه، به جایی می‌رسد و اثری داشت و آیا واقعیت اسلام آن روزگار را دگرگون می‌ساخت؟

پاسخ این پرسش آن است که هرگز! تا وقتی که مردم به آن مبارزه شک داشتند، آن نبرد بی نتیجه و آن مبارزه یاس آور هیچ تاثیری نداشت.

ملامتگری بسیاری از مورخان به امام حسن (ع) از اینجا ناشی شده است که او را به تن آسایی و ناتوانی متهم داشته‌اند و گفته‌اند که از حق خود چشم پوشید تا فتنه بخوابد و با زندگانی بی دغدغه و راحت روزگار بگذرانند.

در پاسخ این افترا می‌گوئیم: داخل شدن امام در معرکه‌ای بی نتیجه، قبل از هر چیز، نبرد او را در نظر بسیاری از مسلمانان، همچون نبردی که «عبد الله بن زبیر» به آن دست زد و خود و همه یاران نزدیکش کشته شدند، نشان می‌دهد. ما می‌پرسیم که آیا هیچ‌یک از مسلمانان به «ابن زبیر» اندیشید و آیا جنگی که او وارد آن شد، دست آوردی حقیقی برای اسلام داشت؟ یا گرفتاری جدیدی بعمل آورد؟

پاسخ این سؤال این است که هرگز یک تن هم به او نیندیشید زیرا مردم نسبت به عبد الله بن زبیر اندیشه‌ای دیگر داشتند. او در نظر مردم وارد جنگ شد تا بر ضد عبد الملک بن مروان، شخصا رهبری را بعهدہ گیرد. بنابر این جنگ و قیام او بمنظور رهایی مکتب و حمایت اسلام یا تعدیل حکومت منحرف نبود.

نزد مردمی که به امام حسن (ع) زندگی می‌کردند نیز همین شک با درجه‌ای قوی تر به وجود آمده بود. نشانه‌های تاریخی بسیار وجود دارد که به تاکید بیان می‌کند که امام حسن (ع) موضع خود را بخوبی درک می‌فرمود و میدانست که مبارزه او با معاویه با وجود شک و تردیدی که در توده‌های مردم است، محال است به پیروزی برسد و امام (ع) با بیانات تاریخی خود برای ما ابعاد سیاست خویش را با وضوح در چاره جویی آگاهانه بحران موجود با یاران خود ترسیم کرده است و در خطابه سیاسی مؤثری دشمنان خود را کوبیده است و در آن گفتارها ژرفای تلخی و شدت مخالفت و پذیرفتن حکومت را ملاحظه می‌کنیم و می‌بینیم که در هر کلمه از کلماتش در مورد حقی که به آن اطمینان دارد تاکید و پافشاری می‌کند. ما به امام (ع) این فرصت را می‌دهیم تا درباره اجتماع و موضعگیریهای خود در برابر مشکلات زمان خود و راه‌های حل‌هایی که به آن دست یافته بود تا آن مشکلات را حل کند، با ما گفتگو نماید.

«اهل کوفه و رنگارنگی و فرصت طلبی آنان را شناختیم. هیچیک از آنان که فاسد باشد به کار من نمی آید. آنان را وفا نیست و بکردار و گفتار خود عمل نمی کنند. آنان با هم اختلاف دارند و معروف است که قلوبشان با ماست و شمشیرهایشان چنانکه مشهور است بر ما». «مرا فریفتند هم آن سان که کسانی را که پیش از من بودند فریب دادند. پس از من، با کافر و ستمکاری که به خدا و رسولش (ص) ایمان ندارد در رکاب کدام امام خواهید جنگید؟»

«به خدا سوگند نه ذلت ما را از جنگ با اهل شام بازداشت نه قلت. بلکه به سلامت و بردباری با آنان جنگیدیم. سلامت را با عداوت و صبر را با بی تابی در می آمیختیم و شما به سوی ما توجه می کردید و دین شما، پیشاپیش دنیای شما بود و اینک طوری شده اید که دنیاتان پیشاپیش دین شماست. با ما بودید و اینک بر ضد مائید.»

کار طرفداران امام به حد خیانت رسید و از روی طمع به سوی معاویه گرایش یافتند و به او پیوستند و از جهت پول و مقام و آسایشی که معاویه برای آنان فراهم آورد، روی به سوی او داشتند. باری کار را به جایی رساندند که زعمای کوفه به معاویه نوشتند که هر وقت بخواهد امام (ع) را کت بسته نزد او می فرستند. آنگاه به خدمت امام می رسیدند و به او اظهار اطاعت و اخلاص می کردند و می گفتند: «تو جانشین پدرت و وصی او هستی و ما سراپا در مقابل تو گوئیم و فرمانبردار توایم. هر فرمان که داری بفرمای» و امام به آنها می گفت: «بخدا سوگند، دروغ می گوئید. بخدا سوگند شما به کسی که بهتر از من بود وفا نکردید، پس چگونه بمن وفا می کنید و چگونه به شما اطمینان کنم؟ حالی که به شما وثوق ندارم. اگر راست می گوئید، اردوگاه مدائن، میعادگاه و قرارگاه ما باشد، به آنجا بروید.»

و امام به مدائن رفت، اما بیشتر سپاهیان او را رها کردند.

تاریخ امام حسن (ع) و مواضع مثبت او، هر کس را که او را به ناتوانی و تنازل متهم کند و بگوید که با رضامندی از حق خود چشم پوشی کرد یا ادعا کند که امام،

حکومت را به معاویه تسلیم فرمود بی آنکه با او به جنگ پردازد، خوار و ضعیف می‌سازد و نشان میدهد که شخصی بیهوده گو و دور از واقع بینی است. ما تاکید می‌کنیم که مواضع آن امام مثبت بود و در برابر انحراف ایستادگی کرد و برای جنگ با معاویه آمادگی داشت و گفته او گواه است که فرمود: «شنیده‌ام که به معاویه گفته‌اند که ما تصمیم گرفته ایم به سوی او حرکت کنیم. لذا او نیز حرکت کرده است. خدا شما را رحمت کند، به اردوگاه خود در نخيله حرکت کنید تا ببینیم و ببینید» در زمینه دیگر امام اشارت می‌کند که درین محیط سرشار از شک و تردید، و اندک بودن یاران مخلص و وارد جنگ شدن و پیروزی به چنگ آوردن، از محالاتست: «به خدا سوگند کار خلافت را تسلیم نکردم مگر به این علت که یارانی نداشتم. اگر یارانی می‌داشتم شب و روز با او می‌جنگیدم تا خدا میان من و او حکم فرماید». بنابر این امام ناچار بود در جنگی بی امید وارد شود و در آن جنگ به شهادت رسد و بسا اشخاص که به قتل برسند.

امام می‌گوید: «میتراسم نسل مسلمانان از روی زمین برداشته شود، پس بر آن شدم تا برای دین خبر دهنده‌ای بماند» در جای دیگر و به مناسبت دیگر می‌فرماید: «معاویه با من درباره امری به منازعه برخاست که حق من است نه حق او. پس به صلاح امت و قطع فتنه نظر کردم و دیدم اگر با معاویه مسالمت کنم و جنگ بین خود و او را رها کنم بهتر است. همانا حفظ خونها بهتر است تا ریختن آن و جز صلاح و بقای شما در نظر چیزی پسندیده نیفتاد. امید است برای شما آزمایشی باشد و تا فرا رسیدن اجل معین از زندگانی بهره مند باشید» (۱)

نشانه‌های اجتماعی هم اشارت بر این معنی داشت که اگر امام (ع) داخل جنگ می‌شد، اصولاً به هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسید و در سطح هدفهای امام از تغییراتی که خواسته مکتب است، مانند تمدن و خط مشی زندگانی همه نسلها در طول زمان چیزی به دست نمی‌آمد.

اینک بناچار پرسشی مطرح میشود که این مبارزه در حالیکه ملت در شک و تردید به سر می برد و پیروزی محال می نمود و امت با دشواریهای فراوان روبرو بود، چه هدفی را دنبال می کرد و هدفهای آن مبارزه چه بود و طبع آن مبارزه چگونه بود؟ آیا صرفاً به سبب دشمنی بود یا به سبب رسالت و امامت بود؟ امام حسن می فرماید: «از خصوصیات اهل خیر بودن، دوری از شر است» و به کسی که راجع به جهل ازو پرسیده بود گفت: «چنگ زدن به فرصت زان پیش که بر آن فرصت چیره شود یا به حقیقت فرصتی به چنگ آورد، و خودداری از پاسخگویی بهترین کمک و یاری بخود، خاموش ماندن در بسیاری از مواقع است گرچه فصیح و زبان آور باشی» و در حدیث دیگر در جواب کسی که از معنی عقل پرسیده بود جوابی داد که موضع او (ع) را بخوبی می نمایاند: «فرو خوردن غم و اندوه، تا وقتی که فرصت به دست آید.»

در نور این حقایق ثابت تاریخی، ما حق داریم به این نتیجه مطمئن شویم که اگر حسن (ع) وارد این جنگ بیهوده می شد، جنگ او تا حد بسیار زیادی شبیه بجنگ «ابن زبیر» بود و برای اسلام و مکتب جاویدانش هیچ دستاوردی به ارمغان نمی آورد. ازین رو می بینیم که تصمیم امام بر پذیرفتن صلح، صحیح بوده است و نظر او درین مورد که بر معاویه فرصت دهد تا بر جهان اسلام مستولی گردد، صائب بوده است. زیرا در چنان حالی، واقعیت معاویه آشکار میگردد و طرح جاهلی او بر ملا می شد و آنگاه، مسلمانان ساده دل نیز عمق کار و فساد بنی امیه رادر می یافتند.

اینک کسانی که اگر با چشمان خود و حواس خود، مطلب را نبینند و حس نکنند، باور نمی کنند، دانستند که واقعیت معاویه و حکومتش چیست و علی بن ابی طالب (ع) که بوده است. بنابر این مطالب، امام (ع) دعوت به صلح را هنگامی اجابت فرمود که آن استجابت برای معاویه، پیروزی، و برای سیاست مکارانه او، افشاگری، محسوب میگردد و اخلاق او را در مقابل توده های مردم آشکار می ساخت.

پس از آنکه معاویه فهمید نتیجه جنگ به سود اوست و دید که امام حسن (ع) برای

وارد شدن در جنگ پافشاری و اصرار می کند، به آن امر تظاهر کرد که می خواهد از ریخته شدن خون مسلمانان جلوگیری کند. بنابر این کوشید به عنوان دوستدار صلح و حفظ خونهای مسلمانان شناخته شود. اما وقتی امام (ع) بیدرنگ با عقد صلح موافقت فرمود در مانده شد لذا در تحقق بخشیدن به سیاست مکارانه خود دچار شکست گردید. بخصوص که ناگزیر شد مسائلی را که ذیلا به آن اشاره میشود بپذیرد) ۲.

ماده اول: «واگذاشتن حکومت به معاویه به این شرط که به کتاب خدا و سنت فرستاده او (ص) و به سیره خلفاء صالح عمل شود.»

ماده دوم: «پس از معاویه، امر حکومت بر عهده حسن است و اگر برای او حادثه‌ای روی داد حکومت از آن برادرش حسین است و معاویه نمی تواند آن را به عهده دیگر بگذارد.»

ماده سوم: «باید سب امیر المؤمنین علی (ع) و سخن گفتن از او در نماز ترک شود و از علی جز به نیکی یاد نکنند.»

ماده چهارم: «باید آنچه در بیت المال کوفه قرار دارد، یعنی پنج میلیون درهم یا دینار استثناء بشود و تابع خلافت و حکومت نباشد و بر عهده معاویه است که هر سال دو میلیون درهم برای حسین بفرستد و در عطا و صلوات، بنی هاشم را بر بنی عبد شمس برتری دهد و به فرزندان کسانی که در رکاب امیر المؤمنین در جنگ جمل جنگیدند و فرزندان کسانی که در صفین در خدمت امام علی مجاهدت کردند، یک میلیون درهم تقسیم شود و این مبلغ را از خراج ولایت «دارابگرد» که یکی از شهرهای فارس در حدود اهواز است بپردازد.»

ماده پنجم: «مردم هر جا بر روی زمین خدا باشند، چه در شام و عراق چه در حجاز و یمن باید ایمن باشند و سیاه و سرخ باید در امان بمانند. معاویه باید خطاهای آنان را تحمل کند و ببخشد و هیچکس را به جرم گذشته کیفر ندهد و با اهل عراق با کینه و دشمنی رفتار نکند و یاران علی (ع) را در هر کجا باشند امان دهد و به هیچیک از

شیعیان علی آسیبی نرساند. یاران و شیعیان علی (ع) از حیث جان و مال و زن و فرزند در امان باشند و از هر گزند محفوظ، و هیچکس متعرض هیچیک از آنان نشود، و هر صاحب حقی به حقش رسد و هر چه یاران علی در هر کجا به دست آورده‌اند برای آنان محفوظ بماند.

و برای حسن بن علی (ع) و برادرش حسین (ع) و هیچیک از اهل بیت رسول الله چه در نهان چه در آشکار هیچ بدی نخواهند و در امنیت هیچیک از آنان در هیچ منطقه‌ای اخلال نکنند.»

برنامه و مشی امام حسن (ع) موفق شد و تا درجه بسیار، ماهیت معاویه و واقعیت منحرف او را آشکار کرد وقایع و شرایط انتظار نکشیدند تا در آشکار کردن حقیقت او سهیم گردند، بلکه از روز نخست، مضمون برنامه اش اعلام گردید و در زمینه‌های گوناگون سیاسی ماهیت خود را آشکار کرد:

«به خدا سوگند من با شما برای این ن جنگیدم که نماز بگذارید و روزه بدارید و حج بجای آورید و زکات پردازید، بلکه به این منظور با شما جنگیدم که به شما فرمان دهم و همانا این مقام را خدا بمن عطا کرده در حالی که شما ناخشنود بودید. هان، من حسن را امیدوار کردم و چیزهایی به او دادم و همه آنها زیر پای من است و بهیچ شرطی وفا نمی‌کنم.»

با این اعلان آشکار، مسلمانان دانستند که برنامه معاویه جز امتداد خط جاهلیت چیزی نیست و با آن برنامه می‌خواهد اسلام را ویران کند. نیز دانستند که امام علی (ع) نمودار و نماینده حقیقی برنامه اسلام بود و حتی تجربه کوتاهش در حکومت و زمامداری، در نظر توده مردم اسلامی که در نهایت بدبختی و تیره روزی می‌زیستند، امید و شکیبایی به آنها بخشیده بود.

امام (ع) در صدد لغو قرار داد صلح

وقتی معاویه به شروطی که با آن توافق شده بود، به طور صحیح عمل نکرد، بسیاری از مسلمانان از امام (ع) خواستند قرار داد صلح را فسخ کند و از نو با معاویه روبرو گردد. اما امام به آنان گفت:

ان لكل شئى اجل و لكل شئى حساب ... و لعله فتنه لكم و متاع الی حین) ۳.

(هر چیز را زمانی است و هر کار را حسابی)

(شاید برای شما آزمایشی باشد که باطن خویش را جلوه گر سازید و البته تا فرا رسیدن اجل معین از زندگانی بهره مند خواهید بود).

امام به طور مطلق و قاطع با اندیشه پیمان شکنی موافقت نکرد. اما با این منطق که برای هر چیزی سرآمدی است و برای هر امر، حسابی، عدول از پیمان را به تاخیر انداخت. زیرا می خواست شخصیت معاویه را به شکلی واضح بر ملا سازد، هر چند هدفهای جاهلی او نزد همه کس مکشوف بود.

اما معاویه نقشه امام (ع) را احساس کرد و دانست که امام (ع) او را در ملاء عام رسوا خواهد ساخت و نقش خود را در برابر مردم با موفقیت ایفا خواهد کرد و در آن وقت کار او به بی آبرویی و رسوایی خواهد انجامید.

از این رو معاویه برای نگاهداری خویشتن در مقابل آن رسوایی، دست به کار شد و برای خنثی کردن نقشه امام دست به فعالیت زد تا سرنوشتش همانند سرنوشت عثمان نشود.

وقتی معاویه می خواست به مدد ملک و پادشاهی خود تا آنجا که امکان داشت نشخواری کند، ناچار دستش در مقابل مردم باز می شد و همه باطن او را در می یافتند. ازین رو برای پنهان داشتن رسوایی خود به کار و برنامه ریزی تکیه کرد تا وجدان امت را بمیراند و اراده و قابلیت ویرا برای ایستادگی در مقابل ستمگاران نابود سازد. پس سیاست او در طول بیست سال این بود که پیوسته برنامه ای تنظیم و اجرا کند که وجدان امت و اراده او را از میان ببرد و ملت را از اندیشیدن درباره مسائل بزرگ جامعه

منصرف سازد تا تنها در اندیشه گرفتاریهای کوچک روزانه خود باشند تا از هدفهایی که رسول خدا (ص)

در پی آن بود و بار سنگین این هدفهای خطیر را که به کمک نبی اکرم بردوش میکشیدند، تا نادانیها و تاریکیها نابود گردد، منصرف شوند و تنها به زندگانی و منافع شخصی بیندیشند و به وجوهی که از بیت المال به دست می آوردند فکر کنند. باری در آن هنگام، پاره‌ای از نقشه‌های معاویه عملی گردید. تا آنجا که مسلمانانی که درین فکر بودند که تخت ستمکاران را در بلاد قیصر و کسری درهم فرو ریزند، اینک جز دریافت عطایی بی بها و تسلیم به زندگانی مبتذل به چیز دیگر نمی اندیشیدند. برخی از شیوخ قبایل کوفه، با وجود اینکه از شیعیان علی امیر المؤمنین (ع) بودند، از جاسوسان معاویه شدند و خبرها را در باب کوچکترین حرکت یا مخالفت مردان قبیله، گزارش می دادند. آنگاه ماموران دولتی سر می رسیدند و آن کسانی را که خلاف معاویه چیزی گفته بودند یا حرکتی کرده بودند، دستگیر می کردند و نفس مخالفان را می بریدند.

این بیست سالی که معاویه حکومت کرد، شرم آورترین و دشوارترین دوران تاریخی بود که بر امت اسلام گذشت. افراد مسلمان، در گذرگاه این مقطع، احساس می کردند که پایه حیات انسانی شان ویران شده است و می دیدند که بر آنان ستم می رود و امتشان در معرض خطر و نابودی قرار دارد و مشاهده می کردند که با احکام شریعت بازی می کنند و غنائمی که از نبرد به دست آمده است و مزرعه‌ها و آبادیهای بین کوفه و بصره، بستانهای قریش شده است و خلافت گویچه‌ای گردیده است که کودکان بنی امیه با آن به بازی پرداخته‌اند.

دفاع از امام حسن (ع)

دریغا که بسیاری از مورخان، تصویری را که راجع به رهبری امام و ناتوانی و عقب گرد وی در مقابل فشار حوادث در میان آنان شایع شده است با تاکید باز می گویند و اعلام می کنند که آن امام با رضای خود از حق خویش چشم پوشید تا فتنه را بخواباند یا این عقیده را می پراکنند که او به انقلاب خیانت کرد و آن را بی جنگ و کشتار تسلیم معاویه یعنی دشمن اسلام کرد تا خود در آسایش و راحت به سر برد ... این چنین و با کمال سادگی!

این عقیده شایع، به ظن غالب از آن روست که مورخان مزبور چنین پنداشته اند که نقش پیشوایان در زندگانی، نقشی غالباً منفی بوده است تا آنان را از زمامداری دور کرده باشند و البته اعتقاد مزبور نادرست و خطاست و دلیل بر عدم آگاهی مورخان درباره تاریخ زندگانی پیشوایان است. زیرا با وجودی که همیشه دشمنان پیشوایان میکوشیدند آنان را از زمامداری دور کنند و از مسئولیت!

۱۱۷

های حکمفرمایی بر کنار نگاه دارند، اما آنان پیوسته و به طور مستمر، مسئولیت خود را در حفظ و نگاهداری مکتب اسلام عمل می کردند و بر ضد سقوط در ورطه فنا، به تقویت و استوار داشتن مکتب می پرداختند و از انحراف و جدا شدن امت از هدفهای اسلام و از ارزشهای آن به طور کامل جلوگیری می کردند. باری هر گونه رنج را برای حفظ مکتب متحمل می شدند.

وقتی امام حسن (ع) با معاویه از در صلح درآمد و از حکومت کناره گرفت، رو به سوی دگرگون سازی امت و نگاهداری آن از خطرهایی شد که او را تهدید می کرد و به نظارت بر پایگاه های مردمی پرداخت مردم را به نیازها و خواسته های اسلامی آگاهی داد و منظورهای دگرگون سازی مکتبی را برای اسلام تعبیه کرد و برانگیختن امت را از نو و جبهه همت قرار داد.

این نقش مثبت امام (ع) و تحرک وی در صحنه حوادث سبب آن شد که زیر نظر

حکومت قرار گیرد. این امور آشکارا نشان می‌دهد که دولت وقت از امام (ع) وحشت داشت و او را قدرتی میدانست که احساس ملت و آگاهی روز افزون آن پشتیبان اوست.

باری، خطر انقلاب بر ضد ستم بنی امیه از سوی امام، در دل حکومت خلیفان داشت. شهید کردن امام (ع) باز هر دلیل بزرگی است بر کار و فعالیت امام و بر سعی و کوشش خستگی ناپذیر آن بزرگوار در برانگیختن امت و بیدار ساختن او از نو. امام (ع) از رهبری امت و برآوردن نیازهای آن، از مبارزه خودداری نمی‌فرمود. معاویه به خوبی می‌فهمید که امام (ع) صاحب مکتب و هدف است و ناچار برای اجرای رسالت خود از هیچ کوششی خودداری نمی‌کند و همه سعی خود را در راه اعتلای مکتب و روشهای دگرگون سازی به کار می‌برد.

پی نوشتها

- ۱۱ انبیاء - ۱۱۱.
- ۱۲ اقتباس از کتاب صلح حسن - نوشته شیخ راضی آل یاسین ص ۲۵۹ - ۲۶۱.
- ۳ سوره انبیاء - ۱۱۱.

امام سوم حسین بن علی (ع)

اشاره

نقش امام حسین (ع) با نقش امام حسن (ع) متفاوت است. در دوران امام حسین (ع)، تردید مسلمانان در صحت جنگ و مشروع بودن آن از میان رفت. درین مرحله، مسلمانان با تجربه امام علی (ع) به عنوان نمونه اعلائی حکومت عدل اسلامی، به سر می‌بردند و میدانستند که پیروزی بنی امیه، پیروزی اشرافیت جاهلی بوده است که با رسول اکرم (ص) و یارانش دشمنی عمیقی داشتند. اشرافیتی که رسول خدا کوشید تا

آن را از میان بردارد و پایه‌های اسلام را بر ویرانه‌های آن بنیاد گذارد. پس نباید از کراهتی که مسلمانان از بنی امیه داشتند، و از تجاوز طلبی و نخوت و بلند پروازی و کینه جویی شان که حاصل روحیه جاهلیت آنها بود حیرت کرد.

امویان به اسلام گردن نهادند مگر برای مصالح و منافع شخصی خود) ۱) و نخستین کسانی بودند که آشکارا در تاریخ اسلامی، رسوم و آداب غیر اسلامی را بدعت گذاشتند و کوشیدند تا از شاهنشاهان ایران و بیزانس تقلید کنند و خلافت را به امپراطور کسری و قیصر تبدیل سازند) ۲).

این حقایق بتدریج نزد مسلمانان روشن گردید و سبب آن شد که در مشروعیت نبرد، شک و تردید از بین برود و ذهنها روشن گردد و زان پس که در فساد و ستم بنی امیه سوختند، خط مشی بنی امیه و بی‌مبالاتی آنها را در عمل به ارزشهای اسلامی، و استفاده از آن در راه هدفهای خصوصی تشخیص دهند.

چنانکه یزید، آشکارا اصول و مبادی اسلامی را به استهزاء می‌گرفت و سخنان دوران جاهلیت را به شعر، اینچنین نقل می‌کرد:

«بنی هاشم با ملک بازی کردند، اما نه خبر آمد نه وحی نازل گردید.
اگر من از کارهایی که فرزندان احمد کردند، انتقام نستانم، از مردان جنگ خندق نباشم) ۳»

اما نظر امام حسین (ع) در مورد اسلام و واقعیت جامعه اسلامی به حقیقت در این خلاصه بود:

«امت پس از پیغمبر گرامی (ص)، آگاهی عقیدتی نداشت. حداکثر و تنها فایده‌ای که از آن آگاهی به دست آورد، عاطفه مکتبی بود که پس از وفات پیامبر اکرم در نتیجه خطاها و کوتاهیهای پیاپی و پیوسته که مسلمانان از گذرگاه زندگانی علمی و عملی خود مرتکب شدند، به تدریج از کف رفت.

شدت هیچیک از این خطاها و کوتاهیها به تنهایی احساس نمیشد، اما وقتی بر هم انباشته

شد، به فساد تحول یافت و فساد به فتنه تغییر قیافه داد) ۴.»

چنانکه در زمان یزید برای امام حسین (ع) روی نمود. امام حسین (ع) در پنجسال حکومت پدر با او همکاری می کرد و در پی چاره می گشت که پیش از آنکه امت نفس واپسین را بر آورد، او را دریابد. به این امید که شاید امت زندگانی خویش را بازیابد و نفخه حیات در او دمیده شود و او را بر انگیزد تا در تاریخ خود طرحی نو درافکند که او را درمان باشد.

سال ششم به پایان نرسیده بود که امام حسین (ع) دید امت در مقابل برادرش امام حسن (ع) از نفس افتاده و هر چه از باقیمانده مکتب در او موجود بوده از دور شده است و توده مردم خود را در گلوی گشاد بنی امیه انداخته اند) ۵.

این حقایق، امام حسین (ع) را واداشت تا در جنگی بی امید - یعنی جنگی که امید پیروزی فوری نظامی در آن نبود - غوطه ور گردد. زیرا با حسابی ساده مسلم بود که این جنگ به شکست منجر میگردد.

اما هدف امام (ع) ازین کار آن بود که وجدان امت را به حرکت در آورد و فرد مسلمان که تا گلو در لجه منافع حقیر غرقه شده بود، همت عمیق مکتبی را بازگرداند. پس امام حسین (ع) دید که باید راه خود را از میان امت بگشاید و با تغذیه خویش و یاران و اهل و عیال و کسانش روح یک فداکاری آتشین را بدمد. آتش جنگ را ولو به خون امت و خون او نیاز داشته باشد بر افروزد.

اما امویان میکوشیدند با امام حسین (ع) به بدرفتاری عمل نکنند. چه، مصالح او ارجمند و مقام او والا بود و منزلتی پر اهمیت داشت و همه اسباب سعادت و آسایش برای او به وفور موجود بود. اما امت میدید که زندگانی برای او تنگ شده است و درهای سعادت، به علت پایداری در برابر ستمکاران و حفظ مکتب اسلام و نگاهداری آن از انحراف، به روی او بسته است.

در آن هنگام، اگر اوضاع همچنان ادامه می یافت، چیزی نمی گذشت که این انحراف

امت در تجربه اسلامی او را از پای درمی آورد. امام حسین (ع) با همه صفات و شرایط مناسب و ملایم که داشت، احساس کرد که برای بحرکت در آوردن امت، دیگر خطابه و سخنرانی حماسی کافی نیست بلکه باید اراده شکست خورده امت را به پذیرفتن فداکاری وا دارد و درستی نظریه خود را با خون خود مبرهن گرداند و با فداکاری منحصر به فرد خود، برای حال و آینده معیاری ارزشمند و ثابت بجای گذارد.

امام حسین (ع) برمی خیزد

از آن پس که امام حسین (ع) به یقین دانست که مفاهیم مکتب رسالت زیر پرده روشهای گمراه کننده دینی که بنی امیه برای جلوگیری از سقوط حکومت فاسد خود کشیده بودند، از نظرها پنهان است، نظر خود را در برابر مردم به مرحله اجرا در آورد. امام حسین (ع) پس از آنکه دانست، جامعه تحت تاثیر اوضاع و احوال زمان و تاثیر شدید تخدیر دینی و بیم از سرکوبی مادی و تسلیم طولانی در برابر فرمانروایان مستبد قرار گرفته است و دیگر ممکن نیست از راه مناظره و گفتگو و اقناع آنان - که آخرین چیزی بود که امکان تاثیر داشت - تغییری در مردم حاصل شود، با شتاب زمام کار را به دست گرفت و به عمل آغاز کرد. توضیح آنکه، به طوری که گفتیم، امت در عصر امام حسن (ع) در رهبری دچار شک و تردید شده بود پس صلح روشی بود که به وسیله آن وثوق و اطمینان به رهبری باز می گشت.

اما در عصر امام حسین (ع) امت دچار بی ارادگی شده بود و تصمیم به مبارزه در او، از بین رفته بود و روح او خوار شده بود و مردم، مستضعف و ذلیل محسوب می شدند. اما همه مردم دور بودن خلیفه اموی را از اسلام بخوبی فهمیده بودند و میدانستند که حسین (ع) رهبری حقیقی است لیکن اراده آنان برای یاری دادن به او (ع) ناتوان بود.

«دلهاشان با حسین اما شمشیرهاشان بر او بود» ۶.»

این سخن تصویر دقیق و تفسیر جامع از جامعه‌ای بود که بنی‌امیه با همه وسایل قدرت، از قبیل نهب و تبعید و کشتن، بر آن حکومت می‌کردند و سرکوبی و جور و ستم بر جامعه حاکم بود و وسایل گوناگون و مجوزات بسیار برای نشستن و سکوت اختیار کردن وجود داشت) ۷.

در وضعی چنین، حسین (ع) پای فشرد و هفتاد مرد با زنان و کودکان آن امام (ع) با او به استقامت برخاستند امام (ع) وضع را تشخیص داده بود و میدانست که لشگریان عبیدالله زیاد مانع حرکت او خواهند شد در این صورت، پایان کار فرا رسیده بود، امام حسین (ع) میدانست که او ناچار باید به فداکاری بزرگ و خونینی دست زند (۸) و او تنها کسی بود که می‌توانست چنین فداکاری را به ظهور رساند و امت اسلامی را از نو بحرکت در آورد.

برای اینکه اراده منهزم امت به جنبش درآید و وجدانهای مرده بیدار گردد تنها روش مناسب اقدام آن امام بود...

او (ع) میدانست که جنگ عادلانه او و شهادت مصیبت بارش، چیزی است که هر فرد مسلمان را به تجدید نظر کردن و اندیشه جدی در زندگانی واقعی خود برخواهد انگیخت و در عین حال، در مجتمع تیره روزی واقعی و افلاس مجتمع را از میان می‌برد و خطرهای آینده و بیم ناشی از آن را زایل می‌کند و در ایام حال و مستقبل، با فداکاری منحصر و بی‌همتای او، صدق نظرش آشکار خواهد شد) ۹.

پس حسین (ع) با شهادت مصیبت بار خویش، اراده خفته جامعه را که در زیر تاثیر اعمال بدعت آمیز و من درآوردی مذهبی قرار گرفته بود، بیدار ساخت تا مانند تازیانه‌ای آتش انگیز، بر شانه حکمفرمایان فرود آید و آن نفوس غافل و بیخبر را بیدار سازد تا خویشتن را در پیشگاه مکتب محاکمه‌ای آگاهانه کنند و با رهبری حکیمانه، اراده آنان را از اضطراب و تشویش و تردید فکری و اوج شک و تردید برهاند و به این ترتیب آنان را وا دارد تا در قبال چهار چوب شریعت اسلامی، موقفی استوار گیرند و

در برابر انحراف، موضعی قاطع اتخاذ کنند.

تلاشهایی رویاروی انقلاب امام حسین (ع) صورت گرفت و نصیحتها شد که با انحراف به نبرد برنخیزد، در مقابل پافشاری امام (ع) در پهنه انقلاب، گفتگوهای بسیار صورت گرفت و عده‌ای کوشیدند تا حسین (ع) را با نصیحت از اقدام به هر گونه عمل که آتش رویارویی با یزید را بر افروزد، باز دارند و دلیلشان این بود که نتایج برخورد و رویارویی احتمالی نظامی، شکست قطعی است.

اما امام (ع) با بینش آمیخته به عصمت خود، هدف خویش را به خوبی می‌شناخت و میدانست که با شهادت دردناک خود، در حقیقت پیروز میگردد و درین فکر نبود که سود نظامی فوری به دست می‌آید یا نه. به علاوه آگاه بود که عده جنگجویانش اندکند و یاران او درین نبرد از بین می‌روند.

اگر کسی بخواهد حسین (ع) را در انقلاب و قیامی که به آن دست زد بشناسد، باید هدفهای او و نتایج ظاهرا ناموفق او را در کوتاه مدت با توجه به اینکه هدف آن قیام رسیدن به حکومت و قدرت نبود، مورد بحث قرار دهد.

مدارک فراوانی که موجود است به روشنی دلالت دارد بر اینکه حسین (ع) به چگونگی آینده‌ای که در انتظارش بود، آگاهی داشت او به کسانی که او را به خاموشی و متارکه اندرز می‌گفتند و از مرگ بیم می‌دادند، چنین پاسخ می‌گفت که: «همانا که دست از زندگی شسته‌ام و به اجرا در آوردن دستور الهی، تصمیم گرفته‌ام» اینک، برادر امام یعنی محمد بن علی که از سر اندرز به او گفت: «ای برادر من تو نزد من محبوبترین مردم و عزیزترین کسی، من جز به توبه هیچکس چندین نصیحت و غمخواری ندارم و تو بیش از همه شایسته آنی.

چندان که می‌توانی از بیعت یزید و از بیعت شهرها منصرف شو.» (۱۰)

و او (ع) به محمد، برادرش چنین پاسخ گفت:

«خدا می‌خواهد مرا کشته بیند و پردگیانم را اسیر مشاهده فرماید» (۱۱)

عبد الله بن عمر بن خطاب، از امام حسین (ع) خواست که در مدینه بماند و او (ع) این خواهش را نپذیرفت. عبدالله بن زبیر به او گفت: «اگر بخواهی در حجاز بمانی از تو پشتیبانی می‌کنیم و غمخوار توایم و با تو بیعت می‌کنیم و اگر نمی‌خواهی که در حجاز بیعت گیری، رخصت ده تا برای تو بیعت گیریم. همه ترا فرمان می‌برند و از آن سر نمی‌پیچند).» ۱۲)

و احنف بن قیس که یکی از سران پنجگانه در بصره بود به حسین (ع) نوشت: «اما بعد، شکبیا باش. همانا وعده خدا حقیقت است و گفتار کسانی که به قیامت یقین ندارند نباید ترا دچار بیم کند).» ۱۳)

عبد الله بن جعفر طیار و دو پسرش عون و محمد به او نوشتند: «... اما بعد، من از خدا می‌خواهم هنگامی که این نامه مرا میخوانی ازین کار که هلاکت تو و درماندگی خاندانت در آن است منصرف گردی. من دلسوز توام. اگر امروز از بین بروی و هلاک گردی، روشنی زمین به تاریکی گراید. چه، تو درفش هدایت شدگان و امید اهل ایمانی، پس در حرکت مشتاب).» ۱۴)

اما امام حسین (ع) سرنوشت خود را میدانست و چنین پاسخ گفت: «اگر در لانه حشره‌ای ازین حشرات باشم مرا از آنجا بیرون خواهند کشید تا مقصود خود را انجام دهند).» ۱۵)

عمر بن لوذان نزد او به پند گفتن رفت و از بد فرجامی کار، وی را بیم داد و به او گفت: «ترا به خدا ای فرزند رسول خدا (ص)، چرا از راهت منصرف نمی‌گردی. بخدا سوگند که پیش نمی‌روی مگر بر پیکان سر نیزه‌ها و بر لبه شمشیرها. اگر کسانی که بتو پیام فرستاده‌اند، برای جنگ در رکابت آماده باشند و شمشیرهای خود را در خدمت تو بکار برند، پس بسوی آنان حرکت کن که در نظرت بخطا نرفته‌ای» (۱۶) و امام حسین (ع) قاطعانه به او پاسخ فرمود:

«به خدا سوگند که این نکته بر من پنهان نیست اما بر فرمان خدای نمی‌توان چیره شد و

اینان تا خون مرا نریزند از من دست نمی کشند) «۱۷»
همه این دلایل به علم امام و به یقین او اشارت است که میدانست در روزی موعود، در زمین کربلا به قتل خواهد رسید.
آیا کسی که خطبه امام (ع) را در مکه، هنگامی که از آنجا به عراق اراده سفر فرمود، شنیده باشد درین مساله تردید خواهد کرد؟ امام در آن خطبه چنین فرمود:
«از چیزی که بر قلم گذشته است نمی توان گریخت. خشنودی ما اهل بیت در خشنودی خدا است بر آزمایش او می شکیم و پاداش شکیبایان را در می یابیم». «۱۸»

قیام در چه هنگام مشروع است؟

از خلال مدارک قطعی دلایلی که گفتیم، حسین (ع) مشروع بودن قیام خود را در رویارویی با امویانی که معاصر او بودند و از دشمنان اسلام شمرده می شدند، اعلام فرمود.
پس قیام و قانونی بودن آن با مفهوم اسلامی و حکم شرعی آن در واقعیت مسلم، و با انحراف آن از مبادی اسلام، پیوند دقیق و بستگی کامل داشت.
ازین رو، مفهوم اسلام اگر بر این مقیاس نباشد و اگر با تغییر حکمی به حکمی، و از وضعی که حاکم است به وضعی دیگر در آید، تباین و اختلاف دارد. واقعیت حکومت باید بناچار دارای یکی از صورتهای مشروح در زیر باشد:
۱- حکومت بر اساس قاعده و تشریح اسلامی بنا شود و همه احکامش را ازین قاعده استخراج کند و کیفیت آن قاعده را رعایت کند و نظریه اسلامی را در زندگی، پایه کار بشناسد و آن را زیر بنا داند و اسلام را در همه جنبه های زندگانی اساسی و قانونگذاری و تشریحی، اعمال کند.
۲- نظر دیگر این است که از اسلام به منزله قاعده قانونگذاری برای حکومت استفاده نشود و به احکام اسلامی برای اداره کردن زندگانی انسان و تنظیم آن اهمیتی ندهد. بر

این اساس، چنین حکومتی، حکومت دینی نیست بلکه حکومت کافری است. خواه آن کس که حکومت می کند و متصدی زمامداری است، مسلمان باشد یا کافر. چه، در این صورت بین مسلمان بودن زمامدار و حکومت اسلامی، هیچگونه پیوندی نیست. پس، حکومت کافر است اگر چه حاکم مسلمان باشد. بنابر این حکومت را می توان بر دو گونه اساسی تقسیم کرد.

قسم ۱ حکومت

این است که حکومت به سرپرستی خدا در مورد انسان و تسلیم انسان در مقابل آئین آسمانی قائم باشد. در چنین صورتی، حاکم مؤمن و مسلمان است و در پیشگاه الهی شرایط بندگی به جای می آورد.

این هنگامی است که قاعده حکومت، اسلامی باشد. در اینجا سه فرض ممکن است: الف: ممکن است شخص حاکم که مسئولیت زمامداری را بر دوش دارد، با در نظر گرفتن این قاعده معصوم باشد یا در روش و گفتار و کردار با نظریه حکومتی اسلام هماهنگ باشد. چنانکه در مورد امامان علیهم السلام چنین است.

ب: یا شخص حاکم (جانشین معصوم) باشد، یا با نظریه حکومت در اسلام سازگار باشد.

ج: شخصی که نماینده زمامداری است نه معصوم باشد نه شخصی مشروع (جانشین معصوم)، بلکه انسانی باشد که شخصا به این اساس روی آورد بی آنکه به مقیاسهای این اصول و اساس آن در حکومت معترف باشد.

در اینجا با سه حالت روبرو میگردیم:

حالت اول: کسی که رهبری امت با اوست معصوم باشد. در چنین حالت، فرض انحراف ممکن نیست زیرا شخص مسئولی که رهبری جامعه و تطبیق نظریه اسلامی را بر عهده دارد معصوم است. پس او در سلوک و قول و فعل، با همه هدفهای مکتب در

حد اعلاى امکان همکارى است و به علت عصمت او، ممکن نیست عملی انحرافى از او سر بزند. در نتیجه امت داراى اختيارى نیست مگر اينکه در همه امور در خدمت زمامدار باشد و فرمان او را بنیوشد و از او فرمان برد تا در راه اسلام براى وصول به هدفهاى کرامتمند آن عروج کند. حالت دوم: هماهنگى زمامدار است با مقیاسهاى قاعده اسلامى. پس در چنین صورت، زمامدار قانونى است امام معصوم نیست. پس تا وقتى حاکم به مقیاسهاى اسلامى ملتزم باشد تصور نمیرود که انحرافى صورت پذیرد. زیرا انحراف، حاکم را از صفت مشروعیت براى برپای داشتن زمامدارى و حکومت عارى مى سازد.

اما فرض ما در مورد حاکم مزبور این است که بسا مصلحت اسلامى را بر خلاف واقع تشخیص دهد يعنى در موضوعى اسلامى اجتهاد کند اما اجتهاد او با واقعیت منطبق نباشد، که در چنین حالت اگر از حاکم خطایى سربرزند، ناچار باید او را چندان که مى توان به خطایى که کرده است متوجه ساخت و وجهه نظر دیگرى را که به صواب نزدیک است براى او توضیح داد و باید چیزى را که با واقعیت اسلام تناسب بیشتر دارد و نیازهاى مکتب و امت را در چنان هنگام تعبیرى به جا تر و درست تر باشد به او گفت.

البته این در صورتى است که بتوان دستگاه حاکم یا زمامدار را به خطایى که روی داده است توجه داد اما اگر این کار ممکن نباشد و حاکم در نظر ناصواب خود پافشارى کند، ناچار امت باید از نظر حاکم پیروى کند، خواه به خطای او معترف باشد یا نباشد. زیرا معنای حاکمیت، اجرا کردن آن چیزى است که زمامدار در امور و مسائل ابراز مى دارد. صرف ارزیابى او در امت نافذ است بى آنکه هر فرد از افراد امت بتواند بر حسب ارزیابى خاص خود، در هر موضعى عمل کند و هر کس به جز حکمى که حاکم مقرر کند، به حکم شرعى دیگر عمل کند، گناهکار است. زیرا پس از فرمان حاکم، حکمى در حق مسلمانان معتبر است که حاکم بر آن امر کرده باشد و غیر از آن

حکم شرعی، در حق مسلمانان قابل اجرا نیست. زیرا در یک مساله و در یک مورد، حکم شرعی نباید متعدد باشد.

حالت سوم: ممکن است حاکم بر اساس قاعده اسلامی اقامه حکم کند اما شخص حاکم متصف به انحراف باشد. چنانکه در خلفای سه گانه که خلافت را از امام (ع) و بعد از او از فرزندان او (ع)، غصب کردند، حال چنین بود.

پس، زمامداری خلفای سه گانه که عهده دار خلافت شدند، حکومتی بر وفق قاعده اسلامی بود و نظریات آن قاعده در حکومت رعایت میگردید اما وضع آن خلفا و وجودشان (از وجهه نظر اسلامی) مبارزه جویی با مقیاسها و اعتبارهای اساسی، و با اصول اسلامی آن در تعیین زمامدار بود. یعنی در تعیین زمامدار، قواعد اسلام، بکار نرفته بود.

پس درین مورد، انحراف در شخص حاکم بود نه در قاعده‌ای که حکومت بر آن استقرار داشت. از خلال این حالت دو مورد قابل طرح است: گاهی، بعضی از انواع انحراف و توطئه‌های خطرناک آن به قاعده و اساس کار لطمه میزند و آسیب وارد می‌آورد، گاهی امتداد خطر به معالم اساسی جامعه اسلامی متوجه میگردد.

اگر انحرافی که از طرف حاکم سر می‌زند، قاعده و معالم اصلی جامعه اسلامی را تهدید کند، در چنین حالت بر عهده امت است که بحرکت در آید و انحراف را در سطح امر به معروف و نهی از منکر از بین ببرد و امت ناچار باید این مفهوم اسلامی را طبق همان شرایط منصوصی که در کتب فقه موجود است عمل کند. نیز از طرفی دیگر به عهده امت است که در دفاع از حقوق مشروع خود، برخیزد و حق خویش را باز ستاند. البته این در صورتی است که دست انحراف به سوی امت دراز شود. مثل دفاع کسی که از طرف دیگران در معرض ستم قرار گرفته باشد چنین شخصی باید در دفاع مشروع از نفس خویش، حق خود را تضمین کند.

اما اگر انحراف (فرضی) خطری علیه اساس قاعده اسلامی محسوب شود، و شامل معالم اساسی و مشخص اسلامی گردد، در چنین حالت، مفهوم جهاد تحقق می‌یابد و باید مکتب را از خطر عظیمی که به آن روی می‌نهد رهایی بخشید. زمانی که مکتب در معرض آسیب قرار گیرد، مسلمانان ناچارند در برابر انحراف حاکم، هر جا که امر تکلیف کند، پایداری کنند. این کار در حدودی صورت می‌گیرد که برای بقا و رهایی بخشیدن قاعده اسلامی و نظریه‌های آن از خطر انحراف، عمل شود.

قسم ۲ حکومت

حکومت بر اساس قاعده بیدینی یا کافری استوار باشد و عهده دار شدن زمامداری از خلال (نظریه‌ای از نظریات جاهلیت بشری) به عمل آید. پس چنین حکومتی، خطری بسیار بزرگ علیه اسلام دارد و در چنین هنگامی دو وضع پیش می‌آید:

- ۱ وضعی که نظریه اسلام و مبادی آن را تهدید می‌کند.
 - ۲ صورتی دیگر که نظریه اسلام از انحراف دور باشد.
- اما هیچیک ازین دو فرض امکان وقوع ندارد. زیرا وقتی حکومت در قانونگذاری بر اساس جاهلیت بنا شده باشد، یعنی قاعده و نظر حکومت برای زندگانی مردم بر مبانی جاهلیت بنیان گرفته باشد و از مفاهیم و افکار جاهلیت دفاع کند و با طرح و ساخت جاهلیت همه امکانات و قدرتهای خود را بسیج کند تا امت را از مکتبش دور سازد و از مفاهیم دینی اش جدا سازد، در چنین حالتی خطر مسلم و شدید، اساس وجود اسلام را تهدید می‌کند.

در پرتو حقایقی که گفتیم، ناچار باید برای درک قیام حسینی کوشید، بخصوص پس از آنکه حقیقت کناره گیری موقت امام حسن را از معرکه سیاست دانستیم و از اعلام

پیمان صلح او با معاویه آگاهی یافتیم، حقیقتی که نتیجه عدم توفیق کامل اقدامات آن امام (ع) برای ادامه تجربه اسلامی و برنامه آن بود. موجبات این عدم توفیق را نیز دیدیم. همچنین بحران شدید و افزونی شک امت را نزد پایگاه‌های مردمی که تجربه امام علی (ع) بر آنها تکیه داشت و مشکل آن در مدت رهبری امام حسن (ع) (بنابر موجباتی که گفتیم) دو چندان گردید. تا آنجا که پیش از آن که موفق شود دشمنان خود را رسوا سازد، قدرت ادامه جهاد را از دست داد.

این حقایق، امام حسن (ع) را واداشت که به طور موقت کار سیاسی و نظامی را رها سازد تا بتواند دوباره اعتماد توده‌ها و رهبری خود را باز یابد و نقش معاویه و روش جاهلی او را در نظر امت روشن سازد. معاویه در اواخر عمر، همه اعتبارهای معنوی که کوشیده بود در نظر مسلمانان ایجاد کند از دست داده بود به طوری که حتی یزید که پسر و ولیعهد او بود نتوانست برای او مجلس ترحیم بر پا کند و حتی نتوانست یک کلمه درباره او بگوید و یاد خیری از او کند. هنگامی که «ضحاک بن قیس»، بر منبر رفت تا خبر مرگ معاویه را به مردم بدهد، نتوانست از معاویه و از کارهای او ستایش کند و از مرگ او ابراز تأثر و تأسف نماید. او تنها به این کلمه بسنده کرد که بگوید: «معاویه مرد و با کردار خود رفت.»»

معاویه که در اثر متارکه جنگ با امام حسن (ع) زمام امور را به دست گرفت، کوشید که عادت رهبری جاهلیت خود را از دو دیدگاه ادامه دهد:

الف. در سطح نظری

بنی امیه به نابودی نظریه یا ایدئولوژی اسلامی و وارونه جلوه دادن آن دست زدند. مهمترین پیروزی بنی امیه این بود که وجدان انقلابی اسلامی را درهم شکستند و تسلط روحی اهل بیت پیامبر را نزد مسلمانان از میان بردند و احساسات مذهبی مسلمانان را از حساسیت انداختند و به وسیله تسلط مذهبی بنی امیه، یا دست کم، مهار کردن توده‌های

مردم برای جلوگیری آنان از انقلاب و قیام به وسیله انگیزه داخلی، و ایجاد کردن مجوز شرعی برای حکومت خود یعنی حکومت بنی امیه، شعور مردم را تخدیر کردند. روشهای آنان در محو کردن روش نظری (ایدئولوژی) اسلامی و دگرگون سازی نظریات آن و فریفتن مردم به امید آینده چنین بود:

- ۱۱ احادیث جعلی به وجود آوردند و دروغهای کسانی را که در بدگویی از امام علی (ع) و تبری جستن از آن بزرگوار، استعدادی خاص داشتند، خریداری کردند. این کار از راه جعل و تهدید و تطمیع و خریداری دروغها و نقل آن از زبان پیامبر اکرم (ص) و دگرگون جلوه دادن احادیث نبوی عملی می شد. مانند واقعه سقیفه و حوادثی که در پی آن روی داد.

بنی امیه میکوشیدند تا نظریات صحیح اسلامی در نظر مردم پوشیده بماند و نیز میکوشیدند در احکام اسلام توجیهاتی هر چند ضعیف بیابند و آنها را در برابر اسلام صحیح قرار دهند و میکوشیدند تا اسلام را از پشت نقابی که جاهلیت و رسوبات آن بر چهره اسلام انداخته بود، به مردم نشان دهند.

بنی امیه سعی می کردند کسانی را که در مورد رسول گرامی (ص) مرتکب دروغ و جعل نمی شدند با تهدید و فشار خاموش سازند تا مفاهیم و اندیشه های رهبری صحیح را بر زبان نیاورند. معاویه پس از قحط سال به همه فرمانداران خود نوشت که از هر کس که در باب فضائل علی (ع) و اهل بیت او سخنی بر زبان آورد، دوری جویند و تبری کنند. هر خطیبی بر منبری در هر کوی و برزن به امام علی (ع) دشنام می داد و از آن بزرگوار تبری می جست.

در کوفه که شیعیان علی (ع) فراوان بودند مصیبت مردم بیشتر بود. زیاد بن سمیه حکومت آنجا را ضمیمه حکومت بصره کرد و شیعیان را سخت تعقیب می نمود و می کشت و یا دست و پایشان می برید و یا چشمانشان را کور می کرد و آنان را به دار می آویخت و یا از عراق آواره می کرد (۱۹).

احادیث عمرو بن عاص و ابو هریره و مغیره بن شعبه و عمرو بن زبیر، افکار مردم را زهر آگین می ساخت و نتیجه آن، تسلیم و تبعیت تمام و کمال و اطاعت کورکورانه از حکومت بنی امیه بود (۲۰).

- ۲ ایجاد کردن فرقه های مذهبی (سیاسی) به نام اسلام، برای توجیه حکومت و بیان تفسیرهای دینی گمراه کننده و اسلامی ساختگی به نام «مرجئه» و گاهی «جبریه». در پشت این اعمال پست و پلید، هدف این بود که انقلاب و قیام برای توده مردم حرام و ممنوع وانمود شود.

«نخستین کس که از جبر سخن گفت و از آن دفاع کرد (۲۱) معاویه بود. او می خواست چنین وانمود کند که هر پیشامدی از جانب خدا است و این فکر را وسیله و بهانه کار خود قرار داد تا به مردم چنین بفهماند که خداوند او را خلیفه و ولی امر خود قرار داده است.

معاویه اغلب به این آیه کریمه استناد می جست که:

يُؤْتِي الْمَلِكَ لَمَنْ يَشَاءُ (خداوند حکومت را بهر کس که بخواهد عطا می فرماید). بر این اساس، می خواست قانونی بودن حکومت خود را اعلام کند. اما مرجئه همکار و تکیه گاه خلافت معاویه بودند. نظریات آنان در توجیه خلافت و قانع ساختن مسلمانان به وجوب اطاعت از او دور می زد.

(۲۲)

اینان می گفتند: «ایمان یعنی تصدیق به زبان نه به عمل» (۲۳).

حسان بن بلال المزنی نخستین کس بود که مردم را در بصره به این مذهب دعوت کرد (۲۴). بصریان گمشده خود را درین دعوت یافتند و از آن استقبال کردند.

مردم بصره از جنگ خسته شده بودند و در اثر مصیبت های جنگ جمل و صفین و نخیله، از صلح و سازش طرفداری می کردند. پس نظریات «مرجئه» از نظر آنان، نظریه ای بود که خواستهای آنان را منعکس می ساخت و آسایش آنان را تامین می کرد (۲۵).

پس، ناچار بیشتر آنان به مرجئه گرویدند و به امور داخلی خود پرداختند (۲۶) و توجهی به نوع سلطه و حکومت که به نظرشان حکومتی جابر و گمراه نبود، نداشتند. در مذهب اینان، اندیشه زندگانی به هنگام فتنه، مستند به حدیثی ادعایی بود که از زبان پیامبر (ص) نقل می‌کردند:

«ستکون فتن القاعد فیها خیر من الماشی و الماشی فیها خیر من الساعی، الا فان نزلت او وقعت، فمن کان له ابل فلیلحق بالله و من کان له غنم فلیلحق بغنمه، و من کانت له ارض فلیلحق بارضه.»

(به هنگام فتنه، نشستگان از کسانی که راه می‌روند بهترند و آنان که راه می‌روند از آنان که میکوشند بهترند. هان، وقتی فتنه‌ای برخاست، هر کس شتری داشته باشد در پی شتر خویش رود و اگر گوسپندی او را باشد، در پی گوسپند خود رود و آن را که زمینی باشد به زمین خویش باز گردد.)

یکی از اصحاب پرسید: آن کس که زمین و گوسفند و شتر نداشت چه کند و رسول خدا جواب داد: «بر شمشیر خود تکیه کند و آن را بزیر سنگ بگذارد و اگر می‌تواند خود را نجات بخشد» (۲۷).

آنان مساله حکومت بر ملتها را بر عهده خداوند می‌گذاشتند (۲۸).

ب. در سطح امت

معاویه در حکومت خود انواع نیرنگها را به کار برد تا مردم را خوار سازد و شخصیت امت را از میان ببرد و آتش کینه‌های قبیله‌ای و قومی را در جهان اسلام برافروزد. مسلمانان که با طاغوت کسری می‌جنگیدند و در برابر آن مردانه می‌ایستادند و حماسه می‌آفریدند، در مدتی کم به صورت افرادی درآمدند که جز سود شخصی چیزی در نظرشان اهمیت نداشت. بنی امیه به کمک همه وسایل قلع و قمع، دشمنان خود را سرکوب کردند و با روشهای زیر آنان را وادار به سکوت ساختند:

- ۱ به وسیله ترور.

به هر کس سوء ظن می بردند او را می گرفتند. روش ابن زیاد هنوز از یاد تاریخ نرفته است. او خطاب به مسلمانان گفت: بیگناه را به جای گناهکار تعقیب خواهیم کرد. حجر بن عدی در پاسخ او به فرموده خدا استناد کرد که:

«هیچکس به تاوان خطای دیگری تعقیب نمیگردد»

و لا تزر وازره وزر اخری

اما واقعه حجر و یارانش مشهور است (۲۹).

- ۲ به وسیله گرسنگی دادن.

سیاست معاویه کاستن مستمری مردم عراق (۳۰) و افزایش مستمری اهل شام بود. عذر او این بود که می گفت «زمین به خداوند تعلق دارد و من خلیفه خدایم و هر مالی را که بردارم از آن من میشود و مالی را هم که برندارم تصرف آن بر من رواست».

- ۳ به وسیله زنده کردن اختلافات نژادی و قبیله ای.

او اختلافات را دامن می زد. نخست به منظور تضمین و جلب دوستی قبایل نسبت بخود و هنگامی که از قدرت قبیله بيمناك میگردید، آنان را به دست قبیله ای دیگر سرکوب می کرد و تعصب نژادی عرب را علیه مسلمانان غیر عرب که مورخان به آنان موالی اطلاق می کنند، بر می انگیخت (۳۱).

- ۴ راندن و تبعید دسته جمعی.

زیاد بن سمیه والی عراق، پنجاه هزار تن از مردم کوفه را جبرا به خراسان کوچ داد تا مخالفان را در هر دو ایالت سرکوبی کرده باشد (۳۲).

پی نوشتها

- ۱ تاریخ اسلام د - حسن ابراهیم. ج ۱ ص ۲۷۸ - ۲۷۹!

- ۲ رساله جاحظ درباره معاویه و امویان، اثر جاحظ ۱۶ - عزت عطار.

- ۳- نشر اللالی علی نظم الدراری - از «آلوسی».
- ۴- کامل بن اثیر ج ۳ ص ۲۶۴.
- ۵- شیخ علی کورانی در مقدمه «چنین گفت حسین» از محمد عفیفی ص ۸.
- ۶- گفته فرزددق. رک به طبری ج ۴ ص ۲۹۰ و به کامل ابن اثیر ج ۳ ص ۲۸۶.
- ۷- قیام حسین (ع) در واقعیت تاریخی و وجدان مردمی از محمد مهدی شمس الدین ص ۲۱-
- ۸- چپ و راست در اسلام ص ۱۶۲.
- ۹- قیام حسین در واقعیت تاریخی ص ۲۱.
- ۱۰- مقتل حسین (ع)، از عبد الرزاق المقرم - ص ۱۴۹.
- ۱۱- مدرک سابق ص ۵۵.
- ۱۲- ابو الشهداء از عقاد ص ۶۳.
- ۱۳- مقتل حسین - ص ۱۶۰.
- ۱۴- مدرک سابق ص ۱۹۶ و طبری ج ۴ ص ۲۸۷ و کامل ج ۳ ص ۲۷۵.
- ۱۵- مدارک سابق و طبری ص ۵۴ - ۲۸۹ - ۲۹۶ و کامل ص ۲۷۵ و ۲۸۶.
- ۱۶- اعلام الوری با علام الهدی از طبرسی ص ۲۳۲.
- ۱۷- طبری ج ۲ ص ۳۰۰ - ۳۰۱ و کامل ج ۳ ص ۲۷۸.
- ۱۸- مقتل حسین.
- ۱۹- قیام حسینی و اوضاع و احوال آن، محمد مهدی شمس الدین ص ۱۶۴.
- ۲۰- جنبشهای پنهانی در اسلام از محمود اسماعیل ص ۹۳. المغنی فی آداب التوحید و العدل از قاضی عبد الجبار ج ۸ ص ۴.
- ۲۱- چپ و راست در اسلام ص ۱۵۸.
- ۲۲- مقالات الاسلامیین از اشعری ص ۱۴۱.
- ۲۳- تهذیب التهذیب از ابن حجر عقلانی - ۴۶ - ۴۷.

- ۲۴ حرکات الشیعه المتصرفین فی العصر العباسی. محمد جابر عبد العال ص ۱۷۵ و ۱۷۶.
- ۲۵ همان مدرک.
- ۲۶ گلدزیهر - ص ۷۶.
- ۲۷ نظم الاسلامیه. صبحی صالح - ص ۱۴۴.
- ۲۸ التبصیر فی الدین از اسفراینی ص ۹۰.
- ۲۹ قیام حسین و شرایط آن. محمد مهدی شمس الدین - ص ۵۲.
- ۳۰ دولت عربی و سقوط آن، ژولیوس ولهاوزن - ص ۱۵۸.
- ۳۱ قیام حسین و شرایط آن. ص ۶۳.
- ۳۲ قیام حسین در واقعیت تاریخی. محمد مهدی شمس الدین - ص ۱۳.

موضع حسین (ع) در برابر توطئه‌های جاهلی معاویه

در خلال توطئه‌هایی که معاویه برای سلب شخصیت امت انجام می‌داد، حسین (ع) ناچار بود در مقابل آن توطئه‌ها در دو سطح موضع گیرد:

در مورد وارونه جلوه دادن افکار نظری اسلام، حسین بن علی (ع)، باقیمانده میراث حضرت رسول (ص) یعنی یاران و انصار و تابعین وی را در دشوارترین لحظات گرد آورد. آنان دعوتش را پذیرفتند و در عرفات فراهم آمدند و هر یک هر چه حدیث از حضرت پیامبر اکرم (ص) می‌دانستند نقل کردند.

این احادیث بسیار ارزشمند بود و در زمانی نقل شد که شمشیر و قدرت معاویه زندگیشان را تهدید می‌کرد.

حسین (ع) در پرتو اقدامی چنین دلیرانه، اصول و نظریات مشروح در زیر را تثبیت کرد و به مردم آموخت که باقیمانده‌گان اخیار و صالحان، اخبار پیامبر گرامی را با شجاعتی تمام حفظ کنند و خط صحیح اسلام را در قبال قدرت طاغوت بیان دارند.

و اقدام امام در سطح امت، نادیده گرفتن حکومت معاویه بود. حسین (ع) تشخیص داد که باید به امت فرصت داد تا خود حدود و وسعت توطئه را کشف کند و به اندیشه‌ها و مفاهیم مربوط به جاهلیت که با اسلام ارتباطی نداشت، پی برد. در چنین صورتی بود که امت، واقعیت انحراف را احساس می‌کرد و با اشتیاق به حکومت امام (ع) روی می‌آورد.

امت از بیماری شک و تردید بهبودی یافته بود و در آن وقت هیچکس نبود که پندارد که امام علی (ع) برای خویش میکوشد و برای رهبری شخصی خود کار می‌کند. به این ترتیب روشن شد که نبرد امام علی (ع) با معاویه مانند نبرد حضرت رسول (ص) با جاهلیت، جنگی است که از اسلام جامه‌ای تهیه کرده است تا از نو در صحنه مبارزه‌های سیاسی ظاهر گردد، بی آنکه احساسات مسلمانان را علیه خود برانگیزد. اما امت با توطئه‌های معاویه به بیماری خطرناکتری نیز دچار شده بود و آن از دست دادن اراده بیان بود. امت درک می‌کرد اما نمی‌توانست خود را دگرگون سازد و آن بیماری را درمان کند.

رنج میکشید اما نمی‌توانست آن رنج را از خود دور کند و همه چیز در نظرش بی ارزش بود جز حیات محسوسش، حیاتی که در آن با ذلت و بندگی و زاری می‌گذرانید.

و از اینجا، حسین (ع) مشاهده کرد همه چیز برای اعتلای اسلام در میان انبوه غفلتها که همه جا را پوشانیده، آماده است. حسین نخستین کسی بود در میان امت که راه خود را گشود و با تمام قدرت به اصلاح موجودیت درونی ملت پرداخت و درین راه از بذل هیچ چیز حتی از خون خود و رنجها و خون امت دریغ نفرمود.

موضع حسین (ع) پس از مرگ معاویه

وقتی پس از مرگ معاویه، یزید پسر او از امام حسین (ع) طلب بیعت کرد، امام چهار راه در پیش داشت که می توانست عمل کند:

- ۱ نخست بیعت با یزید، هم آن سان که پدرش با ابوبکر و عثمان و عمر کرد.

- ۲ خودداری از بیعت و باقی ماندن در مکه یا مدینه در حرم پیامبر (ص) تا خدا چه پیش آورد.

- ۳ پناه بردن به یکی از نقاط جهان اسلام همانطور که محمد بن حنفیه توصیه می کرد که به یمن عزیمت فرماید و در آنجا به کمک دیگران، جامعه ای اسلامی تشکیل دهد و از آن به بعد اعلام جدایی کند.

- ۴ ارد کردن بیعت و رفتن به کوفه و پذیرفتن دعوت کسانی که او را به کوفه دعوت می کردند و رسیدن به درجه شهادت.

امام ناچار بود یکی ازین چهار راه را برگزیند. منظور ما این است که بگوئیم چرا امام طریق چهارم را برگزید. امام از آنجا که شرایط زمان خود را درک می کرد باید راهی بر می گزید تا به آن وسیله درد عده ای از افراد امت را چاره می کرد و آن دسته ها عبارت بودند از:

دسته اول: که قسمت عمده مردم را تشکیل می داد، کسانی بودند که در مقابل فساد معاویه، اراده خود را از دست داده بودند و به پستی و خواری ناشی از فساد که پیرامون خلافت اسلامی را فرا گرفته بود و آن را به صورت بدترین نوع حکومت امپراطوریهای ایران و روم کسری و هراکلیوس در آورده بود، تن در داده بودند و میدانستند که حکومتی که از همه صفات و مختصات جاهلیت برخوردار است، زمام ملت اسلام را در دست گرفته است (۱).

امت برای واکنش در برابر این انحراف، اراده خود را از دست داده بود و زبان و عملش در خدمت هوسرانیها قرار گرفته بود و فاقد عقل و قلب شده بود. بنابر این نمی توانست اوضاع فاسد را تغییر دهد. امام (ع) قول شاعر معروف، فرزددق را که گفته بود: «دلهاشان

با تست و شمشیرهاشان بر تست (۲) قبول داشت. افراد امت فهمیده بودند که بنی امیه شب و روز حرمت اسلام را لکه دار می کنند اما برای آشکار کردن این معنی و استدلال در این باب، قدرت خود را از دست داده بودند.

دسته دوم: کسانی بودند که آن علاقه‌ای را که به منافع خصوصی خود داشتند، به رسالت و پیامبر (ص) نداشتند. به طوری که هدفهای عظیم رسالت بتدریج اهمیت خود را از دست داده و هدفهای خصوصی و شخصی جای آن را گرفته بود.

تفاوت این دسته با دسته اول این بود که دسته اول در اساس، ستم و انحراف بنی امیه را درک می کردند، اما قدرت نداشتند که با آن به مقابله برخیزند.

اما دسته دوم اساساً فارغ از این مصیبت و فاجعه بودند و آن را احساس نمی کردند. دسته سوم: ساده لوحانی بودند که فریب فرمانروایان بنی امیه در آنان مؤثر افتاده بود. اگر چه پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) خلافت اسلامی کم کم از مفهوم صحیح و شرعی خود منحرف میگردید. اما مفهوم خلافت از هر گونه تغییر اساسی بر کنار مانده بود. لیکن در دوران معاویه، در مفهوم خلافت تغییرات اساسی پدید آمد و خلافت اسلامی شکل سلطنت استبدادی کسری و قیصر را گرفت (۳)

معاویه با انواع وسایل کوشید تا در برابر مسلمانان، به حکومت خود لباس قانونی بپوشاند و اگر با مقاومت اصحاب پیامبر روبرو نمیشد، این نقشه، ساده لوحان را به آسانی بسیار می فریفت زیرا آنان می گفتند اگر این کارها صحیح و قانونی نبود، صحابه رسول خدا (ص) خاموش نمی نشستند.

دسته چهارم: این عده مسئله را از لحاظ واگذاری حق خلافت از طرف امام حسن (ع) به معاویه و عقد قرار داد صلح با او می نگرستند و به نظرشان این تنها راهی بود که امام حسن (ع) و اوضاع و احوال پیچیده آنروز به عنوان رهبر و حافظ منافع آینده رسالت از هر گونه نابودی پیش گرفته بود.

به نظر می رسد که این حقیقت اساسی که امام حسن (ع) در برابر معاویه پیش گرفت

برای این گروه کاملاً روشن نبود زیرا موضع امام حسن (ع) تنها برای آن محافل اسلامی مانند مردم کوفه و عراق، که از نزدیک شاهد ماجرا بودند، آشکار بود. اما مسلمانانی که در اکناف جهان اسلامی آن روزگار پراکنده بودند، مانند مردم خراسان که فرصت درک مشکلات روزمره حوادث را نداشتند و از دور دستی بر آتش داشتند و از رنج و سختی‌هایی که امام حسن (ع) در کوفه میکشید بی اطلاع بودند و اخبار مبارزات را از این و آن می‌شنیدند، ابعاد مساله را نمی‌دانستند.

از این رو، امام حسین (ع) موقعیت را ارزیابی می‌کرد تا به مسلمانانی که از دور ماجرای کناره‌گیری برادرش امام حسن (ع) را از خلافت و صلح با معاویه شنیده بودند، ثابت کند که کناره‌گیری و صلح برادرش به معنای آن نیست که اهل بیت پیامبر (ص) از رسالت خود دست کشیده و آن را در بست تحویل معاویه داده باشند.

امام حسین در برابر این آزمایش قرار نداشت که تمام شرایط را در نظر گیرد و درد این چهار دسته امت را چاره کند، حسین (ع) برای رسیدن به این هدف جز این چاره‌ای نداشت که عزیمت به عراق را انتخاب کند.

موضع اول، که امام با یزید بیعت کند، همانطور که پدرش با خلفای سه‌گانه که استحقاق منصب خلافت را نداشتند، بیعت کرد، امکان نداشت زیرا این روش درد چهار دسته امت را که شرح دادیم چاره نمی‌کرد. موقعیت یزید با موقعیت سه‌خلیفه فرق داشت زیرا تغییرات بنیادی که یزید در مفهوم خلافت اسلامی داده بود، تغییراتی نبود که شخصی رفته باشد و شخصی دیگر جانشین او شده باشد. بلکه قصد یزید و بنی امیه این بود که مفهوم خلافت را عوض کنند و به پایه‌های اساسی خلافت تجاوز نمایند و زان پس سرور و صاحب اختیار مسلمانان گردند.

بنابر این، قیام و برخورد مسلحانه برای امام حسین (ع) و اصحاب، اهل بیت او برای درهم شکستن این توطئه ضرورت پیدا کرد.

موضع دوم، که امام حسین (ع) در حجاز یعنی مکه یا مدینه باقی بماند و بیعت با یزید

را رد کند تا آنچه را که خدا خواسته است پیش آید. شرایط آن روز بی تردید نشان می داد که اگر امام در مکه و مدینه باقی می ماند، اگر چه به پرده کعبه در می آویخت و پناهنده می شد، بنی امیه او را تعقیب می کنند و به کشتن یا ترور او دست می زنند. امام (ع) بارها این مساله را عنوان کرده بود. زیرا مامور کردن سی نفر برای ترور امام (ع) هنگام حج، موضوع را تایید می کرد و امام ناچار شده بود مراسم حج را قطع کند و عمره مفرده بجای آورد و از مکه خارج شود تا بدان وسیله احترام مکه و خانه خدا محفوظ مانده باشد.

اینگونه کشته شدن برای امام و برای چهار دسته یاد شده از مسلمانان، فایده ای نداشت. بین این نوع کشته شدن یا کشته شدن در راه خدا به علت امتناع از بیعت با یزید و شعله ور ساختن احساسات مسلمانان و برانگیختن آنان در راه مکتب پیامبر (ص) و برگرداندن شرف و اراده به آنان، تفاوت بسیار بود.

معمولاً مردم زان پس که شعله ایمان در نهادشان رو به خاموشی نهاد، به هر عقیده یا دین از روی احساس پای بند می مانند. برای اینکه احساس به ایمان و عقیده تبدیل گردد باید جنبش و حرکتی در میانشان به وجود آید و چنین جنبشی را نمی توان با یک حادثه کشته شدن ساده برانگیخت بلکه باید به تمام کارهایی که موجب بیداری و برانگیختن در وجودشان میشود متوسل شد.

امام این برانگیختن را چنان انجام داد که می بینیم شخصی مانند عمر بن سعد فرمانده سپاهیان ابن زیاد که تمام قتل و کشتار و غارتها و اسارتها به دستور او انجام گرفت به گریه درآمد.

اما موضع سوم، آنکه امام بیکی از مرزهای دور دست اسلامی مانند یمن برود و در آنجا جامعه اسلامی به وجود آورد. اگر امام این راه را انتخاب می کرد، نه تنها به هدف خود نمی رسید، بلکه از صحنه حوادث آنروز شام و عراق و مدینه و مکه جدا می شد. لیکن امام می خواست قیام و انقلاب خود را در صحنه حوادث رهبری کند تا بتواند

سراسر جهان اسلامی را در بر گیرد و در میان همه مسلمانان تاثیر روحی و تربیتی و اخلاقی بر جای گذارد. چرا به یمن میرفت و برای تشکیل دادن یک جامعه اسلامی از صحنه فعال حوادث بر کنار می ماند؟ چنین جامعه ای در زمان پدرش در کوفه به وجود نیامد پس چگونه ممکن بود شرایط اجازه دهد که چنین جامعه ای در یمن دور افتاده از مرکز جهان اسلامی به وجود آید؟

چنان وضعی با هدف امام که عبارت بود از ایجاد تغییرات روحی و نهادی در امت اسلام، تعارض داشت.

به همین علت، امام موضع چهارم را برگزید تا بتواند در نهاد همه دسته های مسلمان آن روزگار، دگرگونی به وجود آورد و عواطف و احساس آنان را در زندگانی، در توسل به اهداف شریف رسالت و مکتب معطوف دارد.

حسین (ع) و فرار مردم از همراهی با او

شبهه ای از کوششهایی را که حاوی پند و اندرز بود و در برابر امام حسین و قیام او بعمل می آمد و بر سبیل نصیحت، او را از روبرو شدن و جنگیدن با انحراف بر حذر می داشتند گفتیم. باید دانست کسانی که اینگونه سخنان می گفتند و او را در مقابل انحرافات به سکوت و نرمش دعوت می کردند، تنها بعضی از عوام مسلمانان نبودند بلکه از سوی بزرگان امت، حتی از طرف بعضی از نزدیکان و خویشان نیز درین مورد با او گفتگو می شد.

این سخنان نصیحت آمیز همه تعبیری روشن ازین واقعیت بود که بنیاد روانی و اخلاقی درهم فرو ریخته و ویران شده بود و این ویرانی شامل رهبران مسلمانان و بزرگان آنان و توده مردم شده بود که با اخلاق و روشی که به طور وحشتناک درهم ریخته بود زندگانی می کردند. امام (ع) پی برد که یگانه درمان آن حالت بیمار گونه که در مجتمع مسلمانان مورد قبول واقع شده بود اراده و فعالیت اوست، و سرعت در بذل جان

و باید با کمی عده و نداشتن یار و یاور، عزم آن کند که به قصد قربانی شدن خروج نماید.

«هان که من با خاندان خود، با اندک بودن عده و نداشتن یار و یاور، افتان و خیزان به سوی دشمن روانه شده‌ام.»

مقتضی چنین بود که به نسبت عمق بیماری در روان امت، فداکاری نیز عمیق باشد. دیری نگذشت که اخلاق هزیمت و فرار در دست کسانی که آن روحیه را بوجود آوردند، به صورت نیرویی عظیم درآمد تا با آن نیرو مردم را به این خصلت عادت دهند که به یکدیگر یاری نکنند و این صفت را در مردم استمرار دهند و توسعه بخشند. در آن روزگار تفکر در کارهای مسلمانان را شتابزدگی و کم تاملی محسوب می‌نمودند و همت گماشتن برای از میان بردن بدبختیها و مصیبت‌های جهان اسلام و مسلمانان را نوعی سبکسری و بی عقلی و انمود می‌کردند.

امام (ع) می‌خواست آن خلق و خوی را دگرگون سازد و از بنیاد و پی بر کند و خلق و خوئی در روح امت بدمد که با قدرت امت در تحرك و اراده هماهنگ باشد. دلایل فراوان به رواج این خلق خوی منفی در دست داریم و می‌بینیم که امام در دشوارترین و خطرناکترین وقت متعرض این معنی شد.

حبیب بن مظاهر اسدی از امام رخصت طلبید تا برود و عشیره خود «بنی اسد» را دعوت کند تا به قیام بپیوندند و به آنان یاری کنند. نتیجه این شد که عشیره مزبور خیانت کردند و در همان شب نبرد، منطقه را خالی گذاردند و در پی کار خود رفتند. ابن زیاد توانست در خلال دو هفته پس از قتل مسلم بن عقیل، هزاران سپاهی از آنان که پیوسته در آن هنگام از حاملان مکتب امام علی (ع) و از دوستان او بودند، بسیج کند و در خط تسلط بنی امیه قرار دهد.

مشکل «مسلم بن عقیل» و «هانی»، چیزی دیگر بود و بوضوح به ما نشان می‌دهد که این خلق و خوئی که گفتیم، در جامعه مسلمین چه مشکلاتی به وجود آورده بود.

ابن زیاد، زان پس که دانست هانی بن عروه، مسلم بن عقیل را در خانه خود پنهان کرده است و با او برای خروج بر حکومت بنی امیه، توطئه نموده است، کس نزد هانی فرستاد تا به دیدار او آید. هانی تقاضای او را پذیرفت اما از کار مسلم هیچ آگاهی نداشت و از آن تهمت مبرا بود. ابن زیاد در گفته خود پافشاری کرد و این بار با پرخاش بسیار گفت: باید او را به ما تسلیم نمائی. این بار، هانی با کمال دلیری چهره درهم کشیده و به پاسخ او گفت: «اگر مسلم در دست منم باشد او را تسلیم نمی کنم». هانی می پنداشت که پایگاهی بس نیرومند در اختیار دارد و دهها هزار تن پشت سر او هستند و مدافعان اویند و ازو پشتیبانی می کنند.

وقتی خشم ابن زیاد بالا گرفت، به حبس هانی فرمان داد و خبر زندانی کردن و بعد به قتل رسانیدن او را در کوفه منتشر ساخت. هنوز ساعتی چند نگذشته بود که عمرو بن حجاج با چهار هزار کس از عشیره خود برای خبر یافتن از حقیقت این امر آمدند و بر در کاخ امارت خبر گرفتند که آیا هانی زنده است یا نه. در آن وقت، ابن زیاد از شریح قاضی خواست که واسطه کار شود و وارد غرفه ای گردد که هانی در آنجا زندانی شده بود. سپس در مقابل تظاهر کنندگان گواهی دهد که هانی زنده است و شایعه قتل او صحت ندارد.

وقتی «هانی» با شریح روبرو شد فریاد برآورد و گفت: مسلمانان کجا رفتند؟ اگر ده تن از آنان به کاخ حمله می آوردند مرا رها می کردند. زیرا در کاخ نه سپاهی وجود دارد و نه پاسبانی.

منظور هانی این بود که اگر ده تن در راه خدا آماده مرگ شده بودند، قیافه کوفه دگرگون می شد. شریح قاضی بیرون رفت تا مردم را مطمئن کند و با عمرو بن حجاج سخن گوید و توضیح دهد که او زنده است. او در مقابل مردم شهادت داد که هانی زنده است و به قتل نرسیده. شریح می گوید: «دوباره باز گشتم تا به عمرو بن حجاج بگویم که هانی در زندان ازو چه تقاضایی داشت و می خواست که فقط ده تن به کاخ

حمله ور شوند و او را از چنگ ابن زیاد برهانند. اما همینکه خواستم مطلب را بگویم، به پهلوی خود نگریستم و دیدم یکی از جاسوسان ابن زیاد در آنجا ایستاده است. پس زبان را نگاه داشتم و به ادای شهادت مطلوب بس کردم.»

عمرو بن حجاج و همراهانش بازگشتند زیرا منظور آنان تنها این بود که بدانند هانی زنده است یا به قتل رسیده است. وقتی شریح قاضی زنده بودن او را گواهی کرد، عمرو با کسان خود بازگشت و روز بعد ابن زیاد، هانی را در زندان بقتل رسانید. اما روز بعد از آن مسلم بن عقیل با چهار هزار نفر خروج کرد و پیرامون کاخ را گرفت. ابن زیاد با عده‌ای قلیل از پاسبانان خود که از سی تن بیش نبودند در کاخ بود و بهنگام شدت گرفتن واقعه، لشکریان مسلم همه فرار کردند و یک تن از آنان بر جای نماند زیرا قصد جنگ نداشتند.

این واقعیات متناقض که عواطف امت را در بر گرفته بود در گفته فرزدق با دقیقترین تعبیر آمده است:

«دلهاشان با تست و شمشیرهاشان بر تو.»

شخصی که مالک اراده خود نباشد ممکن است دستش بر خلاف دلش و عاطفه اش حرکت کند ازین روست که می‌بینیم پس از آنکه حسین (ع) را به شهادت رسانیدند، گریستند و پشیمان شدند. زیرا دانستند که کشته شدن امام (ع) به دست آنان به این معنی است که بزرگواری و آرزوی منحصر خود را در زندگانی آزاد و کریمانه به قتل رسانیده‌اند ... با اینهمه هم آنان بر حسین (ع)، زار گریستند.

حسین در راه کوشش تبدیل اخلاق گریز و هزیمت به اخلاق جدید، با دقیقترین مرحله عمل خود روبرو گردید. او در آن هنگام بر آن بود تا اخلاق جدید را در چشم امت و در وجدان ضمیر او جایگزین سازد و بر آن بود تا از خلق و خوی تقلیدی امت که نتیجه شکست روحی او بود، رها گردد.

زیرا امام نمی‌توانست ضمیر امت را به کاری برانگیزد و به جنبش در آورد مگر وقتی

که در مسیر و در برنامه ریزی خود، اخلاق فعلی امت را ریشه کن سازد تا در نظر مسلمانانی که اخلاقشان نابود شده و مقیاسهای اسلامی شان دگرگون گردیده بود، کار خود را در شکل «شرعی» حفظ کند.

ازین رو، امام حسین (ع) در نخستین لحظه تصمیم گرفت وارد جنگ شود و هر جا که انجام تکلیف او با فداکاری ملازمه داشت تا آخرین قطره خون پاک خویش را برای حفظ آینده اسلام از آن انحرافها نثار کند» پس قیام حسینی و جنبش او (ع) در نتیجه تفکر مثبت و مستقل نبود، بلکه برای ایجاد کردن شرایط و واکنشهای مناسب برنامه ریزی شده بود تا جنبش از خلال آن پدید آید. ازین رو امام (ع) نیز چنان شعاری را که در آغاز جنبش داده بود موکدا ادامه داد و در آن هنگام، مساله امام، اقناع به بازگشت و انصراف از مبارزه نبود. چه، او هنوز در اثر خواهش پایگاهها و توده‌های مردم به حرکت در نیامده بود، او در بین راه از کیفیت خیانت مردم کوفه و کشته شدن مسلم بن عقیل - فرد مورد اعتماد خاندان خود - اطلاع یافته بود. با اینکه امام (ع) ازین رویدادها اطلاع یافته بود، سفر خویش را ادامه داد. زیرا شعاری که او اعلام کرده بود در مقابل اخلاقیاتی که امت با آن به سر می‌برد، وفای به عهد (وفا به نامه‌های اهل کوفه) را ایجاب می‌کرد. همچنین از جمله روشهایی که امام (ع) برای به دست آوردن اخلاقیات مزبور به کار برد این بود که همه نیرو و امکانات خویش را برای مبارزه تجهیز فرمود و به این بس نکرد که خود شهید گردد بلکه همه یاران و فرزندان و اهل بیت خود را درین راه فدا کرد تا راه را بر اخلاقیات شکست بر بندد. زیرا روحیه شکست هر اندازه در مشروع بودن آن قیام تردید می‌کرد، باز نمی‌توانست در رفتار و حشیانه سپاهیان بنی امیه در مورد خاندان نبوت که با هیچ مقیاس و معیاری صحیح نبود شک کند.

اینجاست که امام حسین (ع) با خون پاک خویش و خون پاک فرزندان و یاران خود و با همه اعتبارات احساسی و تاریخی، حتی شمشیر و عمامه جدش پیامبر اکرم (ص) وارد مبارزه گردید تا همه روزنه‌ها را و راه‌های تعبیر را بر اخلاق و اعتقاد به شکست یا

مشروع بودن آن نبرد فرو بندد.

این سان، امام (ع) با برنامه‌ای جالب و شگفت آور و دقیق اراده و وجدان امت شکست خورده را به او بازگردانید و او (ع) نشان داد که اخلاق امت را نمی‌توان به وسیله رویارویی ساده دگرگون ساخت. چه، رویارویی بی پرده و صریح با اخلاق فاسد امت به معنای جدا شدن از او و دوری ازهر گونه قیام برای کار قانونی به سود ملت بود. این کار، کاری بود که امام حسین (ع) هنگامی که مسلمانان رفته رفته به حالت و سطح جدید اخلاقی وارد شدند، انجام داد و با اخلاق شکست خوردگی، تفاوت داشت. چنین است مایه انگیزش وجدان انسان مسلمان از آن روزگاران تا به امروز.

نتایج و آثار انقلاب

اشاره

اینک، پس از آگاهی از قیام و معنای آن، این پرسش پیش می‌آید: آیا قیام، نتایج خود را به بار آورد و واقعیتی را دگرگون ساخت؟ آیا پیروزی بیار آورده و دشمنان را درهم کوفت؟ بسا که بسیاری از تاریخ دانان، مدعی اند که قیام شکست خورد. زیرا، پیروزی سیاسی فوری که واقعیت جهان اسلام را به وضعی بهتر از حالتی که پیش از قیام داشت در آورد، در بر نداشت (۴). برای اینکه انقلاب حسین (ع) را بهتر درک کنیم، باید هدفها و نتایج آن را خارج از پیروزی فوری و سریع و در دست گرفتن زمام امور جستجو کرد (۵).

هدفها و نتایج انقلاب حسین (ع)

نباید این انقلاب را مانند سایر انقلابات ملحوظ داشت بلکه باید نتایج آن را در صحنه‌های زیر در نظر گرفت:

- ادرهم شکستن چهار چوب ساختگی دینی که امویان و یارانسان تسلط خود را بر آن استوار ساخته بودند و رسوا ساختن روح لا مذهبی جاهلیت که روش حکومت آن زمان بود.

زان پس که روح بی دینی که به آن اشارت کردیم در همه طبقات اجتماع پراکنده گردید، بی آنکه پرده از آن برداشته شود، و بی آنکه ساختگی بودن آن و دور بودن آن از دین در میان مردم بر ملا شده باشد، امام حسین (ع) تنها کسی بود که در دل همه مسلمانان احترام و محبتی مخصوص داشت و می توانست حکام را رسوا سازد و دوری بسیار آنان را از اسلام آشکار نماید. از این رو، قیام او حد فاصل بین اسلام و حکومت اموی بود و می توانست قیافه حقیقی و آلودگی آن را نشان دهد.

- ۱۲ احساس گناه - شهادت فجیع امام حسین (ع) در کربلا موجی شدید از احساس گناه در وجدان هر مسلمانی برانگیخت. آنان پی بردند که می توانستند او را یاری دهند. اما زان پس که با او برای قیام پیمان بستند، او را یاری نکردند. این احساس گناه دو جنبه داشت: از یک طرف انسان را وادار می ساخت که گناهی را که مرتکب شده با کفاره بشوید و از طرف دیگر نسبت به کسانی که او را به ارتکاب چنین گناهی واداشته بودند، احساس کینه و نفرت کند. به طوری که انگیزه انقلابهای متعددی که در اثر قتل امام (ع) بر پا شد، همان کفاره یاری نکردن به حضرت او، و انتقام گرفتن از امویان بود.

مقدر چنین بود که آتش این احساس گناه، پیوسته بر افروخته ماند و انگیزه انتقام از بنی امیه در هر فرصت به انقلاب و قیام بر ضد ستمگران منتهی گردد.

- ۱۳ اخلاق جدید. قیام امام (ع) موجب آن گردید که در جامعه، نوعی اخلاق بلند نظرانه پدید آید و نظر آدمی را به زندگانی خود و دیگران، دگرگون سازد تا بتواند بدینوسیله جامعه را اصلاح کند.

امام (ع) و فرزندان و یارانش در قیام بر ضد بنی امیه، اخلاق عالی اسلامی را با همه

صفات و طراوت آن نشان دادند. این اخلاق را بر زبان نیاوردند بلکه با خون خود و با زندگی خود آن را نوشتند.

مردم عادی قبایل عادت کرده بودند که ببینند رهبرانشان - قبیله و دین را و وجدان خود را به پول بفروشند و در برابر ستمکار گردن خم کنند تا از عطا‌های او بهره مند گردند. مردم عادی، رهبران خود را چنین دیده بودند. هدف مسلمان عادی زندگی خصوصی خود او بود. به خاطر آن زحمت میکشید و تنها برای زندگانی خویش می‌اندیشید. در مردم عادی، دردهای اجتماعی تاثیری نداشت و احساسشان را بر نمی‌انگیخت. تنها کوشش آنان این بود که دسترنج خویش را حفظ کنند و از توجیحات رهبران اطاعت نمایند، مبادا نامشان از فهرست حقوق بگیران حذف شود. لذا در مقابل جور و ستمی که می‌دیدند، خاموشی می‌گزیدند و هم آنها تنها این بود که مفاخر قبیله‌ای خود را بازگو کنند و از غیر آن بدی گویند.

اصحاب حسین (ع) مردمی دیگر بودند و گروهی که در سرنوشت با امام همراه شدند مردمی عادی بودند و هر کدام دارای زن و فرزند و خانواده و دوستانی بودند و از بیت المال مقرری دریافت می‌داشتند و زندگانی بالنسبه راحتی داشتند و می‌توانستند از لذت‌های حیات برخوردار گردند.

اما از همه اینها چشم پوشیدند و برای نثار جان در راه حسین (ع) با اجتماع خود به ستیز برخاستند. برای بیشتر مسلمانان آن روز، این نکته بسی جالب بود که یک انسان، بین زندگانی راحت و ثروت و نفوذ و استفاده از آنها که مستلزم اطاعت از یک جابر ستمگر بود، و انتخاب مرگ، مخیر گردد و مرگ را برگزیند. برای مردم، این نمونه‌ای عالی و شگفت‌انگیز بود و می‌گفتند اینان بشر نیستند. چنان خصلتی وجدان هر مسلمانی را تکان می‌داد و او را از خوابی سنگین و طولانی بیدار می‌کرد تا زندگانی اسلامی شکل دیگر گیرد.

شکلی که سالها پیش از قیام حسین (ع) از میان رفته بود. جامعه اسلامی به وسیله مردی

عادی علیه حاکمان ظالم، انقلابها و قیامها بخود می‌بیند. اما روح کربلا در نهاد کسانی که به این کار دست زدند، شعله‌ای برافروخت که همه آماده بودند در راه چیزی که آن را حق تشخیص می‌دادند جان فدا کنند. روح مبارزه جویی قیام حسین (ع) پس از دیری خاموشی و تسلیم، از نو موجب برانگیختن روح مبارزه جویی در انسان مسلمان گردید. این قیام همه سدهای روحی و اجتماعی را که مانع قیام و انقلاب می‌شد درهم فرو ریخت.

مسلمانان به صلح طلبی و معامله دعوت می‌شدند. به آنها گفته می‌شد که جان خود را و موقعیت اجتماعی و مال خود را حفظ کنید. درین وقت قیام حسین (ع) روی داد تا به انسان مسلمان اخلاق جدیدی بیاموزد و به او بگوید:

تسلیم مشو! انسانیت خود را مورد معامله قرار مده، با نیروی اهریمنی بجنگ و همه چیز را در راه اصول فدا ساز!

اما خودخواهی مانع ازین بود که مسلمان به قیام و انقلاب دست زند.

قیام حسینی در وجدان گروه بسیاری از مردم این اندیشه را برانگیخت که با حمایت نکردن از حسین (ع) مرتکب گناه شده‌اند.

باری، این احساس آنان را برانگیخت و آماده قیام ساخت. روح مبارزه جویی در زندگی ملتها و فرمانروایانشان تاثیر فراوان دارد. هنگامی که این شعله به خاموشی گراید و ملت تسلیم فرمانروایان خود شود، فرمانروایان، هر چه بخواهند انجام میدهند و هر اندازه زمان بگذرد با خاموش شدن روح مبارزه جویی، تسلط بر ملت آسانتر میگردد و در آن ملت، ایجاد تحول دشوارتر می‌شود. برای اینکه از میزان تاثیر قیام حسینی در برانگیختن روح انقلابی در جامعه اسلامی اندیشه‌ای روشن نشان دهیم، باید بگوئیم که جامعه اسلامی پس از قتل امام علی (ع) تا هنگام قیام حسینی آرام بود و در آن مدت هیچگونه اعتراض و انقلاب جدی اتفاق نیفتاده بود. با همه انواع کشتارها و سرکوبها و غارت اموال به وسیله امویان و همدستانشان، بیست سال تمام، توده‌ها حالت

تسلیم و اطاعت داشتند و این وضع از سال چهارم تا شصت هجری به درازا کشیده بود. اما پس از قیام حسین (ع)، در مکتب، روح انقلاب دمیده شد و توده هادر انتظار رهبری بودند و هر گاه رهبری می یافتند علیه حکومت بنی امیه دست به انقلاب می زدند. در همه این انقلابها، شعار انقلابیان خونخواهی حسین (ع) بود.

انقلابهای پس از قیام حسین (ع)

انقلابهای مزبور عبارت بود از:

- ۱ انقلاب تواین

این انقلاب در کوفه بر پا گردید و واکنش مستقیم قتل امام بود، و انگیزه آن، احساس گناه به علت یاری نکردن به امام - پس از آنکه کتباً از او دعوت کردند که به کوفه آید - بود. کوفیان خواستند ننگی را که مرتکب شده بودند با انتقام از قاتلان امام حسین (ع) بشویند. این واقعه در سال ۶۵ هجری روی داد (ع).۶.

- ۲ انقلاب مدینه

این انقلاب با انقلاب تواین تفاوت داشت. زیرا هدف آن انتقام خون حسین (ع) نبود بلکه انقلابی بود علیه حکومت ستمکار بنی امیه. اهل مدینه علیه امویان شوریدند و عامل یزید را از مدینه راندند. شرکت کنندگان درین قیام یکهزار تن بودند. این انقلاب با دست سپاهیان شام و با نهایت وحشیگری سرکوب گردید (ع).۷.

- ۳ قیام مختار ثقفی، در سال ۶۶ هجری

مختار بن عبیده ثقفی در عراق به خونخواهی حسین و انتقام قاتلان امام قیام کرد و در یک روز دویست و هشتاد تن از آنان را به قتل رسانید (ع).۸.

- ۴ انقلاب مطرف بن مغیره در سال ۷۷ هجری

مطرف بن مغیره علیه حجاج بن یوسف شورید و عبد الملک بن مروان را از خلافت

خلع کرد) ۹.

- ۱۵ انقلاب ابن اشعث در سال ۸۱ هجری

عبد الرحمن بن محمد بن اشعث بر حجاج شورید و عبد الملک مروان را از خلافت خلع کرد. این شورش تا سال ۸۳ به طول انجامید. در آغاز پیروزیهای نظامی به دست آورد اما بعداً، حجاج به کمک ارتش شام بر او غلبه کرد) ۱۰.

- ۱۶ انقلاب زید بن علی بن حسین

در سال ۱۲۲ هجری زید بن علی در کوفه به شورش برخاست اما آن شورش بیدرنگ به وسیله سپاهیان شام که در آن هنگام در عراق بودند سرکوب گردید) ۱۱.
این بود نمونه هایی از انقلابها که آشکارا از روح قیام حسینی در میان ملت مسلمان حاصل گردید و در تمام مدت حکومت بنی امیه ادامه یافت.

باری قیام بنی عباس به حکومت بنی امیه پایان داد و آن انقلاب با الهام از انقلاب حسینی و استفاده از خشنودی و رضای اهل بیت پیامبر (ص) بود که پایه های مردمی یافته بود و مورد توجه توده ها واقع شده بود.

انقلابها با منحرفان به مقابله برخاست و هرگز خاموش نگردید. بلکه انسان مسلمان پیوسته انسانیت خود را که حکومت کنندگان خفه کرده بودند، بیان می کرد و آن قیامها به فضل روحیه ای بود که قیام حسینی در کربلا گسترد و گسترش داد.
همانا که قیام حسین (ع)، سر آغاز جنگ و قیام در تاریخ انقلاب بود و آن نخستین قیامی بود که طریق مبارزه جویی را به مردم آزاده که آن روحیه را از دست داده بودند آموخت.

پی نوشتها

- ۱ رژیمهای اسلامی - صبحی صالح ص ۲۶۹.

- ۲ طبری ج ۴ ص ۲۹۰.

- ۳ رساله جاحظ در مورد معاویه و امویان. تحقیق عزت بیطار ص ۱۶.
- ۴ قیام حسینی و شرایط آن - محمد مهدی شمس الدین ص ۱۵۴.
- ۵ در باب این نتایج، علامه مهدی شمس الدین در کتاب خود «اوضاع و احوال قیام حسینی» ص ۱۶۲ و ۲۲۸ مطلبی دارد که خواننده را به آن تفصیلات حواله می‌دهیم زیرا در این مختصر، از بیان تمام این نتایج معذوریم.
- ۶ تاریخ طبری - انقلاب تواین ج ۴ ص ۴۲۶ - ۴۳۶.
- ۷ تاریخ طبری - انقلاب مدینه ج ۴ ص ۳۶۶ و ۳۸۱.
- ۸ تاریخ طبری - انقلاب مدینه ج ۴ ص ۴۲۴.
- ۹ تاریخ طبری - انقلاب مطرف.
- ۱۰ تاریخ طبری و نیز «اشعث و دولت عربی» از و مهاوزن ص ۱۸۹ و ۲۰۳.
- ۱۱ مقاتل الطالبین، اصفهانی. ص ۱۳۹.

امام چهارم علی بن حسین (ع)

اشاره

امام سجاد، در بدترین زمان از زمانهایی که بر دوران رهبری اهل بیت گذشت می‌زیست. چه، او با آغاز اوج انحرافی معاصر بود که پس از وفات رسول اکرم (ص) روی داد و در پیش از آن سخن گفتیم.

اما مطلبی که درباره آن انحراف اکنون باید گفت این است که انحراف از زمان امام سجاد (ع) کم کم شکلی آشکار به خود گرفت. اما نه فقط از جنبه مضمون بلکه در سطح شعارها و کلمات که از طرف زمامداران، هم در سطح عمل مطرح شده بود، هم در رسوخ دادن و تنفیذ واقعیت حال زمامداران پس از شهادت امام حسین (ع)، ماهیت و زشتیهای حکومت، از جهت نظری و عملی برای مردمی که اینک واقعیت امامان (ع) را درک کرده بودند، نمایان گردید.

امام (ع) با همه محنتها و بلاها که در روزگار جد بزرگوارش امیر المؤمنین (ع) روی داده بود همزمان بود. او سه سال پیش از شهادت امام علی (ع) متولد گردید. وقتی به جهان دیده گشود، جدش امیر مؤمنان (ع) در خط جهاد جنگ جمل غرق گرفتاری بود و زان پس با امام حسن (ع) در محنت و در گرفتاریهای فراوان او می‌زیست.

او همه این رنجها را طی کرد تا خود به طور مستقل رویاروی گرفتاریها قرار گرفت. محنت و رنج او وقتی بالا گرفت که لشکریان بنی امیه در مدینه وارد مسجد رسول الله شدند و اسبهای خویش را در مسجد بستند. آن مسجد جایی بود که انتظار آن می‌رفت که مکتب رسالت و افکار مکتب، از آنجا در سراسر جهان انتشار یابد، اما بر عکس، آن مکان مقدس در عهد آن امام (ع)

به دست سپاه منحرف بنی امیه افتاد و آنان نیز بی پروایی را از حد گذراندند و حرمت مدفن مقدس رسول اکرم و مسجد او را هتک نمودند.

می‌توان آن زمان را که امام سجاد در آن می‌زیست دشوارترین و بدترین زمانی تصور کرد که بر آن امام بزرگوار (ع) گذشته است. آغاز آن روزگار، اوج انحراف را در زمان مجسم می‌کند و امام (ع) در آن هنگام بیش از دیگر پیشوایان (ع) مورد آزمایش قرار گرفت.

کشتن، ساده‌ترین وسیله‌ای بود که در آن کشاکش به کار میرفت. چه، مثله کردن جسدها از روی کینه و انتقام، و حلق آویز کردن از درختان، بسیار معمول بود. دستها و پاها را می‌بریدند و شکنجه‌های گوناگون بدنی از جمله چیزهایی بود که همیشه از آن سخن میرفت.

قیام پدر بزرگوار آن امام (ع) و پایان فاجعه آمیز آن در کربلا توجه مردم را به گناهکاری شان جلب کرد و کینه و نفرت آنان را به بنی امیه برانگیخت. این مطلب را پس از قیام حسین (ع) و شهادت او آشکارا در ملت اسلام مشاهده

می کنیم و می بینیم که بسیاری از مسلمانان از آن واقعه احساس گناه کردند و ملت در جهت تکفیر امویان بحرکت در آمد و کینه و نفرتش به بنی امیه روز افزون گردید. نتیجه و تعبیر طبیعی تکفیر بنی امیه و در دل گرفتن کینه آنان «قیام» بود و قیام نیز روی داد.

بیشتر قیامهایی که روی داد، سبب عاطفی داشت نه تعقلی. زیرا مردم هنوز درک نمی کردند که امویان تا چه اندازه از اسلام دورند (۱).

امام سجاد احساس گناه را در دل مردم بر می افروخت

موضع امام سجاد (ع) درین معنی، یعنی احساس گناهکاری، موضعی مثبت بود و در آن بخوبی ایستادگی کرد و برای پیش راندن مسلمانان به سوی نفرت از بنی امیه و افزودن مبارزه جویی با آنان، ازین احساس و عامل روانی استفاده کرد و آن را برای رسیدگی به حساب زمامداران اموی، عاملی مهم محسوب داشت. امام علی بن الحسین (ع) کوشید، این احساس گناه را شعله ور سازد و بر مهیب آن بیفزاید. پس به گروهی انبوه از مردم کوفه گفت:

«ای مردم شما را به خدای، آیا میدانید که به پدرم نامه نوشتید و با او نیزنگ باختید؟ از دل و جان با او پیمان بستید و میثاق کردید و بیعت نمودید اما او را کشتید؟ دستتان بریده باد ... وقتی رسول الله (ص) به شما بگوید خاندان مرا کشتید و حرمت مرا شکستید، پس، از امت من نیستید با چه چشمی به او خواهید نگریست» (۲).

این احساس گناه، عاملی بود پیوسته شعله ور، که مردم را برای شورش و انتقام خواهی، دائم به جلو می راند. امام (ع) توانست هر وقت فرصتی به دست می آمد، مردم را به انقلاب بر ضد امویان برانگیزد و پیوسته این کار را از سر می گرفت، و آن شعله، نه فرو می نشست نه خاموش می شد (۳).

آن جو نا آرام و لبریز از شورش و اضطراب، بنی امیه را واداشت تا جنبشهای امام سجاد

(ع) و کارهای او را زیر مراقبت شدید قرار دهند و هر حرکتی که از او سر می‌زد به شورش نو تفسیر می‌شد که ناچار حکومت منحرف بنی امیه هدف آن بود. از گذرگاه آن محیط ناآرام و مضطرب، امام (ع) بایستی راه و روشی نو می‌یافت تا با آن محیط و شرایط بسیار دشوار، بتوان روبرو شد. پس ناچار، به علت مسئولیتی که نسبت به امت داشت، و برای پشتیبانی از شریعت، با احتیاط، برنامه حاکمان منحرف را تحت نظر قرار دهد و مراقبت شدید آنها را که با بیم و ترس آمیخته بود و برای انتقام از او طرح می‌شد، مورد توجه قرار دهد.

امام (ع) به این سبب، اسلوب دعا را به کار برد و بسیار هم بکار برد. دعاهای او دارای نوعی معانی است که رویدادهای عصر او را تفسیر می‌کند و از مفاهیم تبلیغ و پی‌ریزی بنای امت لبریز است. «بنابر این امام دید که باید سخنان و آراء خود را در جامه خشونت انقلابی نپوشد. اگر چه در واقع مفاهیم آن گفتارها شدیدتر از خشونت و شورش بود. او تعبیر آن را در جامه اشارات و تحریک مستقیم بیار است. او مشاهده کرد که نظریات اسلام و راهها و روشهای آن، حرمت خود را از دست داده و متروک گردیده است، پس سخنانش در صورت شکایت و دعا شکل گرفت و در آن، هر چه از شورش و تحریک به قیام که می‌خواست گنجانید» (ع) ۴).

نقش امام (ع) در میان امت

امام سجاد (ع) از دو راه عملی، با امت و پیروان خود روبرو گردید.

- ۱ یکی راه برانگیختن وجدان انقلابی افراد مسلمان و متمرکز ساختن و برانگیختن احساسشان به گناه و ضروری بودن جبران آن گناه بود.

۱۵۸! امام کوشید که دژ وجدان و اراده اسلامی را از فرو ریختن حفظ کند و شخصیت اسلامی و کرامت انسانی را در مقابل حاکمان منحرف، از تنزل و فرومایگی نگاه دارد. ازین روی می‌بینیم که امام (ع) اعلامیه‌های عمومی صادر می‌فرمود و هر

مسلمانی را که علیه زمامداران منحرف به شورش دست می‌زد، می‌ستود و ازو به گرمی استقبال می‌کرد و او را سپاس می‌گفت. هنگامی که محمد بن حنیفه با فرستاده مختار ثقفی نزد امام (ع) آمد تا درباب قیام مختار با او (ع) مشاوره کند، امام با سخنی کلی که فقط به مختار اختصاص نداشت، تقاضای محمد حنیفه را پذیرفت. سخنان او شامل همه مسلمانان و به گونه‌ای بود که مردم را وادار می‌داشت رویاروی ستم بنی امیه و زمامداران منحرف آن بایستند.

۲- طریق دوم، از راه تهیه برنامه فکری و آگاهی عقیدتی و روانی امت بود. علی بن حسین (ع) در حقیقت دومین مؤسس مدرسه بزرگ اسلامی بود. خانه و مسجد، مدرسه او بود و طلاب در آنجا و در پیرامون وی جمع می‌شدند و بعدها شاگردانش، سازندگان تمدن اسلامی شدند و مردان تفکر و قانونگذاری و ادب اسلامی گردیدند (۵).

امام (ع) در دورانی پر اهمیت برای افزودن بر دانشمندان و راویان احادیث خود در علوم و فنون گوناگون قیام فرمود.

صحیفه سجادیه که انجیل آل محمد است از آثار اوست. این اثر از ثروتهای فکری است که با وضع قواعد اخلاقی و اصول فضایل و علوم توحید و غیر آن از سایر آثار متمایز است. امام علی بن حسین (ع)، مشکلات و گرفتاریهای فکری را که کرامت و ارزش دولت اسلامی را تهدید می‌کرد و رهبریهای منحرف را، به عنوان نماینده حقیقی اسلام، پاسخ می‌گفت. هم آن سان! ۱۵۹ در مورد مشکلی که نامه قیصر روم به عبد الملک بن مروان ایجاد کرده بود، وقتی خلیفه از پاسخ گفتن به نامه در همان سطح بازماند، علی بن حسین (ع)

ان خلاء را پر کرد و به شکلی پاسخ گفت که هیبت اسلام را محفوظ نگاه داشت و با توجه به مشکلاتی که دولت با آن روبرو گردیده بود و بحرانی که دچار آن گردیده بود، مصلحت والای اسلام را در نظر گرفت.

بنابر این موضع پیشوایان در قبال جامعه اسلامی که از حیث مادی و عقیدتی از طرف دشمنان احاطه شده بود، موضعی بود که به طور نا آشکار و نامعلوم، حکومت تایید می‌گردید مبادا حکومت از آن دچار انحراف گردد و تایید امام را برای مشروع جلوه دادن خود، لباس شرعی گرداند و مجوز قانونی قلمداد کند. خلاصه مطلب این که امام همیشه مصالح والای اسلام را در نظر می‌گرفت و از آن نظر، به حکومت مساعدت می‌فرمود، و توجه داشت که حکام وقت، عنایت امام را دلیل مشروع بودن خود جلوه ندهند و از این راه مردم را نفرینند.

ازین رو بود که فعالیت‌های امام (ع) بر حسب شرایطی که با آن روبرو می‌گردید، گسترش می‌یافت یا به پنهان عمل می‌شد. زیرا با فشار دستگاه حاکم و ناتوانی آن، تناسب عکس داشت.

تصورات خطا درباره امام (ع)

دریغا که نزد بعضی از مورخان این تصور خطا، شایع است که: پیشوایان شیعه امامیه از فرزندان حسین (ع) پس از کشتاری که در کربلا روی داد، از سیاست کناره گرفتند و به ارشاد و عبادت و انقطاع از دنیا پرداختند (۶)».

و برخی نیز بخطا گمان کرده‌اند که پیشوایان شیعه مردمی مظلوم و ستمکش بوده‌اند. اینان چنین پنداشته‌اند که این پیشوایان (ع) مظلوم، از مرکز رهبری دوری می‌جسته‌اند و امت به این دوری گزیدن آنان اقرار دارد و پیشوایان به سبب دور شدن از رهبری، انواع محرومیتها و شکنجه‌ها را می‌چشیده‌اند (۷).

و بر این گفته خود، به تاریخ زندگانی امام سجاد (ع) استناد می‌کنند و دوری جستن او را از زندگانی عمومی اسلامی دلیل می‌آوردند و جدایی ظاهری او را از رهبری در کار سیاست، حجت نظر خود می‌دانند.

بدیهی است که سبب این تصورات خطا که دامنگیر مورخان شده است اینست که

برای آنان این معنی روشن شده است که عدم اقدام پیشوایان به قیام مسلحانه بر ضد وضع حکومت روز، و تفویض جنبه رهبری سیاسی به دیگری، به معنای خودداری آنان از رهبری بوده است. تاریخ نگاران، همین معنی را چسبیده‌اند که رهبری جز به عمل مسلحانه اطلاق نمیگردد.

اما امام سجاد (ع) به این امر ایمان داشت که تا وقتی از طرف پایگاه‌های مردمی و آگاه پشتیبانی نشود، تنها در دست گرفتن قدرت برای تحقق بخشیدن به عمل دگرگون سازی اجتماع اسلامی کافی نیست. پایگاه‌های مردمی نیز باید به هدفهای این قدرت آگاه باشند و به نظریه‌های او در حکومت ایمان داشته باشند، و در راه حمایت از آن حرکت کنند و مواضع آن را برای توده مردم تفسیر نمایند و در برابر تندبادها با استواری و قدرت بایستند (۸).

امام سجاد (ع) این مقدورات را نداشت و به علت نداشتن چنین پایگاه مردمی که با آگاهی و اخلاص از او پشتیبانی کنند شکایت می‌فرمود.

امام این واقعیت را در تحلیلی جالب و دقیق برای ما بیان می‌کند و می‌فرماید:
«پروردگارا، در پیشامدهای ناگوار روزگار به ناتوانی خویش نگریستم و درماندگی خود را از جهت یاری طلبیدن از مردم در برابر کسانی که قصد جنگ با من داشتند دیدم و به تنهایی خود در برابر بسیاری کسانی که با من دشمنی داشتند، نظر کردم» (۹).

اینک مشاهده می‌کنیم که امام (ع) موضع خود را با آگاهی از دشمنان خویش تعیین کرده است و شرایط پیروزی جستن بر آنان را بیان فرموده است.

چه، پیروزی نزد امام (ع) بر وجود یاران و توده آگاه مبتنی بود تا از تنهایی و ناتوانی خود بر نیروی نافذ و منظمی منتقل گردد تا از خلال نفوذ پایگاه‌های آگاه مردمی و نیروی رهبری، عمل آن پایگاهها بر آنچه اسلام واجب کرده بود توانا باشد.

امام (ع) این معنی را بدینگونه بیان می‌فرماید:

«به تنهایی خود در برابر بسیار کسان ...» پس شرایط پیروزی جستن این بود که آن عده افراد عاطفی که نه کمیت داشتند نه کیفیت، به تعدادی مردم آگاه تبدیل گردند که دارای کیفیت باشند. بخصوص پس از آن که نسلهای بی قدرت و وارفته در سایه انحراف به وجود آمده بودند، در دست گرفتن جنبش شیعی برای رسیدن به حکومت برای هدفی بزرگ میسر نمی گردید. بلکه پیش از آن امر بر آماده کردن سپاه عقیدتی متوقف بود که به هدفهای امام ایمن داشته باشند و از برنامه او در زمینه حکومت پشتیبانی کنند و از دستاوردهایی که برای امت حاصل می شد حراست نمایند.»

اما آنچه درباره پیشوایان و اهل بیت از فرزندان حسین (ع) می گویند که از سیاست کناره جستن و از دنیا بریدند، نظری است که واقعیت زندگانی امامان (ع) را که سراپا نشان دهنده شرکت فعال و مثبتی است که بر عهده داشتند، تکذیب می کند و نفی مینماید.

پس، ازین دل بستگیهای امام سجاد (ع) به امت و رهبری توده ها که دارای محیطی گسترده بودند و در همه طول مکتب از آن سود می جستند، معلوم میشود که رهبری امام (ع) ناگهانی یا صرفاً بر اساس نسبت داشتن با رسول الله (ص) به دست نیامده بود. کسانی که با رسول اکرم (ص) نسبت داشتند بسیار بودند، بلکه رهبری بر اساس تفویض این سمت و نقش مثبتی بود که امام در قبال امت، با وجود آنکه او را از مرکز حکومت دور نگاه داشته بودند بر عهده داشت.

آری، امت غالباً رهبری را رایگان به دست کسی نمی سپارد و هیچ فردی رهبری امتی را به رایگان به دست نیاورده است و بی آنکه دست کرم بگشاید بر قلوب امت دست نیافته است و امت در زمینه های گوناگون این معنی را درک می کند و در حل مشکلات و نگاهداری مکتب، مورد استفاده امت قرار می گیرد.

می بینیم فرزددق در این زمینه درباره علی بن حسین زین العابدین (ع) قصیده ای تنظیم کرد که مطلع آن چنین است:

«هُوَ الَّذِي تَعْرِفُ الْبَطْحَاءَ وَطَّائِتَهُ

وَ الْبَيْتُ يَعْرِفُهُ وَ الْحِجْلُ وَ الْحَرَمَ»

اینک آن کس که سرزمین مکه گامهای او را می شناسد و خانه خدا، نیز حل و حرم به حال او آگاهند) ۱۰.

اینک می بینیم، چگونه هیبت فرمانروایی و سلطنت نتوانست در میان جمعیت انبوه امت در موسم حج برای هشام که خلیفه بود راه بگشاید تا به حجر الاسود دست یابد. اما همان دم رهبر از اهل بیت توانست توده های عظیم را چنان بخود جلب کند که مانند برق زدگان برای مقدم او (ع) در مقابل حجر الاسود راه بگشایند.

همه این رویدادها و مظاهر، برای رهبری توده ای که پیشوایانی از اهل بیت در طول خط مکتب در آن می زیستند، ثابت می کند که روش آنان، روش اثباتی بوده است و احساس امت در دوران رهبری آنان در حمایت مکتب، فعالانه بوده است. از طرف دیگر می بینیم امام سجاد (ع)، قیام مسلحانه رابه صورت مستقیم بر ضد حاکمان منحرف و گمراه به کلیه مسلمین انقلابی وا گذاشت تا با فداکاری خود وجدان اسلامی و اراده اسلامی را از خطر سقوط و نابودی حفظ کنند.

ازین روی بود که امام (ع) عموم مردم را آگاه ساخت و با سخنانی سپاس آمیز و گرم و صمیمانه، خطاب به همه مسلمانان، آنان را برانگیخت تا مسئولیت کار انقلابی را بر ضد بنی امیه بپذیرند و امت اسلام را در مقابل حکام گمراه از تنازل شخصیت و سقوط کرامت انسانی محفوظ بدارند.

امام، از جنبه انقلابی به صورتی که مستقیماً عهده دار آن گردد، کناره جویی فرمود و به این بسنده کرد که کار قیام را به کسانی واگذارد که درین مورد بر پای برمی خیزند و آنان را با سپاس و تهنیت، گرم کار کند. اما در جنبه سیاسی، از رهبری خودداری نفرمود و تنها به عبادت روی نیاورد. این مطلب، اختلاف شکل عمل سیاسی است که شرایط اجتماعی که هر امام در طی آن زیست می کند، آن را محدود می سازد. به

عبارت دیگر، وضع اجتماعی که هر امام در آن زیست می‌کرد، شکل کار سیاسی او را محدود می‌ساخت. این تصورات و افکاری که بر زبان بعضی از مورخان شایع شده است، با وجود اینکه اشتباه است از جنبه عملی نیز خطری به حساب می‌آید. زیرا در حقیقت برای انسان منفی باف و روحیه‌های انزوا طلب و دوری جویی از مشکلات، امت و زمینه‌های رهبری امت، این معنی خوشایند است) ۱۱.

این طرز فکر غلط را بعضی از مورخان شایع کرده‌اند و گفته‌اند که پیشوایان از نظر سیاسی گوشه نشین بوده‌اند و بعضی از متفکران و علماء دین نیز مردم متدین را مخاطب قرار داده‌اند که در ترک فعالیت‌های سیاسی، پیرو پیشوایان (ع)

باشند. زیرا، اشتغال به جنبه سیاسی، با طبیعت این اسلام متباین است) ۱۲.

در واقع این نظر و عقیده در مورد پیشوایان به وجود نیامد مگر بعد از به وجود آمدن اندیشه تجربه تشیع روحی به صورتی منفصل از تشیع سیاسی. آن نیز در ذهن فرد شیعی ایجاد نشد مگر پس از آن که تسلیم واقعیت گردید و اخگر تشیع در دل و جان او به خاموشی گرائید. تشیع در دل او تبدیل به شکلی محدود شد، نه برای ادامه رهبری اسلامی در ساختن امت و انجام برنامه دگرگون سازی بزرگی که رسول اکرم (ص) آغاز فرموده بود. سپس به عقیده‌ای متحول گردید که آن تنها عقیده قلبش را تسکین می‌داد و به او آرامش می‌بخشید تشیع، آن سان که واقعیت آن است، نوعی ساخت معین برای پیوند دادن رهبری اسلامی است، و رهبری اسلامی جز در دست گرفتن عمل دگرگون سازی که رسول اکرم (ص) آغاز فرمود تا بنای امت را بر اساس اسلام، کامل فرماید، معنای دیگر ندارد.

پس ممکن نیست چنین تصور کرد که پیشوایان (ع) از جنبه سیاسی دست برداشتند

مگر اینکه بپذیریم که از تشیع و اسلام دست برداشته باشند) ۱۳.

پیشوایان (ع) با وجود توطئه‌هایی که دشمنان می‌کردند تا آنان را از زمینه حکومت دور سازند پیوسته مسئولیت خود را در نگاهداری مکتب و تجربه اسلامی و مصون نگاه

داشتن آن از فرو افتادن در ورطه انحراف و جدا شدن از مبادی و معیارها و ارزشهای آن به گونه‌ای کامل تحمل می‌کردند و هر وقت انحراف شدت می‌یافت و از خطر فرو افتادن در ورطه نابودی بیم می‌داد، پیشوایان (ع) بر ضد آن حوادث تدبیرهای لازم می‌اندیشیدند، و هر گاه تجربه اسلامی و عقیدتی در تنگنای مشکلی گرفتار می‌آمد و رهبریهای منحرف به حکم بیکفایتی از درمان آن ناتوان می‌شد، امامان به نشان دادن راه حل و حفظ امت از خطرهایی که او را تهدید می‌کرد مبادرت می‌فرمودند.

مرحله دوم

اشاره

درین مرحله، کوشش پیشوایان (ع) با ابراز و مرز بندی چهار چوب مخصوص و تفصیلی برای توده شیعه یعنی توده‌ای که صفت آنان، توده مؤمن و نگاهدارنده خط حقیقی اسلام است مقصور گردید.

این چهار چوب مخصوص تفصیلی، اطلاعاتی نبود که در روزگار پیشوایان مرحله نخستین، چهار چوب تشیع را برای همه مردم مشخص سازد. فعالیت اساسی پیشوایان مرحله نخستین این بود که با صدمه انحراف روبرو گردانند.

و اسلام را حمایت کنند و آن را به عنوان شریعت، بدون هیچ تحریفی که محتوای آن را زشت گردانند، نگاه دارند و روح جنگجویی را که امت در طی سالهای انحراف پس از وفات رسول الله (ص) از دست داده بود به او باز گردانند.

اما مرحله دوم برای پیشوایان در این خلاصه می‌شد که بیش از آن چیزی که پیشوایان مرحله نخستین در آن توفیق یافته بودند به شیعه شکل متمایز بدهند. اندیشه بعضی از مورخان در مورد پدیدار شدن تشیع، خطا است. آنان پنداشته‌اند که فکر تشیع در تاریخ اسلامی پدیده‌ای عارضی است و بر این عقیده‌اند که تشیع، به تدریج و به طور متطور از خلال رویدادهای اجتماعی بروز کرد تا آنجا که مظاهر آن بتدریج و گام به گام پیش

آمد تا در آغاز این مرحله آشکار گردید و در تاریخ اسلام شکل گرفت. اما تشیع به شکل صحیح خود، در چهار چوب اساس دعوت اسلامی به وجود آمد و در برنامه نبوی که رسول خدا اساس آن را به فرمان حق تعالی برای حفظ آینده دعوت نهاد، تجسم یافت.

آری تشیع اینچنین به وجود آمد نه مانند پدیده‌ای عارضی و ناگهانی در تماشاخانه حوادث. تشیع به عنوان نتیجه‌ای ضروری از طبیعت تکوین دعوت و نیازها و شرایط اصلی آن پیدا شد. به عبارت دیگر برای اسلام الزامی بود که تشیع را به وجود آورد و به معنای دیگر رهبر نخستین اسلام را واجب بود که رهبر بعد از خود را آماده کند و با دست او و جانشینان او، پرورش و نمو انقلابی اسلام را ادامه دهد.

آری در برنامه ریزی پیشوایان در رویارویی و ترکیب و تکوین آن، گوناگونی وجود داشت. اما با خواسته‌های اسلام و آنچه در همه مراحل مستلزم آن بود، توافق داشت. پیشوایان این مرحله، حضرت باقر و حضرت صادق و حضرت کاظم علیهم السلام، مساعی خود را به کار بردند تا این چهار چوب تفصیلی را برای توده شیعه ابراز دارند و از خلال شرایط دقیق اجتماعی، بهترین برنامه ممکن را ارائه دهند.

پی نوشتها

- ۱- اقیام حسین (ع) از محمد مهدی شمس الدین.
- ۲- اعیان الشیعه ص ۳۲۱ - ۳۲۳.
- ۳- اقیام حسین (ع).
- ۴- ازین العابدین - سید الاهل.
- ۵- الموسوعه - ص ۶۶۰.
- ۶- بحث در ولایت - صدر.
- ۷- نقش پیشوایان.

۸- بحث در ولایت - صدر.

۹- نقش ائمه.

۱۰- در مکه معظمه منطقه‌ای است که به آن حرم گویند (شعاعی به فاصله یک فرسنگ یا بیشتر به مکه مانده) که جز مسلمانان هیچکس به آنجا راه ندارد. حرم دارای احکامی است و یکی این است که مجرمی را که به آنجا پناه برد نمی‌توان دستگیر کرد و هیچ حیوانی جز حیوانات موزی را نمی‌توان در آن منطقه از بین برد. باری صید حرم جایز نیست و هر جا که بیرون از حرم باشد آن را «حل» گویند و اعمالی که در حرم روا نیست در آنجا رواست. (م)

۱۱- نقش پیشوایان.

۱۲- اشاره به گفتگوی دکتر صادق مهدی سعید در نجف اشرف.

۱۳- بحث در ولایت - صدر.

سیره و سخن پیشوایان

مشخصات کتاب

سرشناسه: کوشا، محمد علی، ۱۳۳۱-

عنوان و نام پدیدآور: سیره و سخن پیشوایان: زندگانی چهارده معصوم (علیهم السلام)

و از هر معصوم چهل حدیث / تالیف و ترجمه محمد علی کوشا.

مشخصات نشر: قم: حلم، ۱۳۸۴.

مشخصات ظاهری: ۳۶۰ ص.

شابک: ۳۰۰۰۰ ریال؛ ۳۰۰۰۰ ریال: چاپ دوم: ۹۶۴ - ۸۴۹۰ - ۱۹ - ۸

یادداشت: پشت جلد به انگلیسی : Mohammad Ali Koosha. Attitude and

Motto Leaders.

یادداشت: کتاب حاضر در سالهای مختلف توسط ناشران متفاوت منتشر شده است.

یادداشت: چاپ دوم: ۱۳۸۶ (فیفا).

یادداشت: کتابنامه: ص. ۳۵۸ - ۳۵۵؛ همچنین به صورت زیرنویس

عنوان دیگر: زندگانی چهارده معصوم (علیه السلام) و از هر معصوم چهل حدیث.

موضوع: چهارده معصوم - - سرگذشتنامه

موضوع: اربعینات - - قرن ۱۴

موضوع: احادیث شیعه - - قرن ۱۴

رده بندی کنگره BP: ۳۶ / ک ۹ س ۱۳۸۴۹

رده بندی دیویی: ۲۹۷ / ۹۵

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۴ - ۲۶۷۸۳

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)

پرتوی از سیره و سیمای محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)

حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)، فرزند عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبدمناف، در مکه به دنیا آمد. پیش از ولادت، پدرش عبدالله در گذشته بود. محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) شش سال داشت که مادرش آمنه را نیز از دست داد. او تا هشت سالگی زیر سرپرستی جدش عبدالمطلب بود و پس از مرگ جدش در خانه عمویش ابوطالب سکنی گزید. رفتار و کردار او در خانه ابوطالب، نظر همگان را به سوی خود جلب کرد و دیری نگذشت که مهرش در دلها جای گرفت. او بر خلاف کودکان همسالش که موهای ژولیده و چشمانی آلوده داشتند، مانند بزرگسالان موهایش را مرتب می کرد و سر و صورت خود را تمیز نگه می داشت. او به چیزهای خوراکی هرگز حریص نبود، کودکان همسالش، چنان که رسم اطفال است، با دستپاچگی و شتابزدگی غذا میخوردند و گاهی لقمه از دست یکدیگر می ربودند، ولی او به غذای اندک اکتفا و از حرص ورزی در غذا خورداری می کرد. در همه احوال،

متانت بیش از حد سن و سال خویش از خود نشان می داد. بعضی روزها همین که از خواب بر می خاست، به سر چاه زمزم میرفت و از آب آن جرعه‌های چند می نوشید و چون به وقت چاشت به صرف غذا دعوتش می نمودند، می گفت: احساس گرسنگی نمی کنم. او نه در کودکی و نه در بزرگسالی، هیچ گاه از گرسنگی و تشنگی سخن به زبان نمی آورد. عموی مهربانش ابوطالب او را همیشه در کنار بستر خود می خوابانید. همو گوید: من هرگز کلمه‌ای دروغ از او نشنیدم و کار ناشایسته و خنده بیجا از او ندیدم. او به بازیچه‌های کودکان رغبت نمی کرد و گوشه گیری و تنهایی را دوست می داشت و در همه حال متواضع بود. آن حضرت در سیزده سالگی، ابوطالب را در سفر شام، همراهی کرد. در همین سفر بود که شخصیت، عظمت، بزرگواری و امانتداری خود را نشان داد. بیست و پنج سال داشت که با خدیجه دختر خویلد ازدواج کرد. محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) در میان مردم مکه به امانتداری و صداقت مشهور گشت تا آنجا که همه، او را محمد امین میخواندند. در همین سن و سال بود که با نصب حجرالاسود و جلوگیری از فتنه و آشوب قبایلی، کاردانی و تدبیر خویش را ثابت کرد و با شرکت در انجمن جوانمردان مکه (= حلف الفضول) انسان دوستی خود را به اثبات رساند. پاکی و درستکاری و پرهیز از شرک و بتپرستی و بی اعتنایی به مظاهر دنیوی و اندیشیدن در نظام آفرینش، او را کاملاً از دیگران متمایز ساخته بود. آن حضرت در چهل سالگی به پیامبری برانگیخته شد و دعوتش تا سه سال مخفیانه بود. پس از این مدت، به حکم آیه «وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ»؛ یعنی: «خویشاوندان نزدیک خود را هشدار ده!»، رسالت خویش را آشکار ساخت و از بستگان خود آغاز کرد و سپس دعوت به توحید و پرهیز از شرک و بتپرستی را به گوش مردم رساند. از همین جا بود که سران قریش، مخالفت با او را آغاز کردند و به آزار آن حضرت پرداختند. حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) در مدت سیزده سال در مکه، با همه آزارها و شکنجه‌های سرمایه‌داران مشرک مکه و همدستان آنان،

مقاومت کرد و از مواضع الهی خویش هرگز عقبنشینی ننمود. پس از سیزده سال تبلیغ در مکه، ناچار به هجرت شد. پس از هجرت به مدینه زمینه نسبتاً مناسبی برای تبلیغ اسلام فراهم شد، هر چند که در طی این ده سال نیز کفار، مشرکان، منافقان و قبایل یهود، مزاحمت‌های بسیاری برای او ایجاد کردند. در سال دهم هجرت، پس از انجام مراسم حج و ترک مکه و ابلاغ امامت علی بن ابیطالب (علیه السلام) در غدیر خم و اتمام رسالت بزرگ خویش، در بیست و هشت صفر سال یازدهم هجری، رحلت فرمود.

اخلاق و سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) کاملترین انسان و بزرگ و سالار تمام پیامبران است. در عظمت آن حضرت همین بس که خداوند متعال در قرآن مجید او را با تعبیر «یا ایها الرّسول» و «یا ایها النّبی» مورد خطاب قرار میدهد و او را به عنوان انسانی الگو برای تمام جهانیان معرفی مینماید: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»؛ «در [سیره و سخن] پیامبر خدا برای شما الگوی نیکویی است.» او به حق دارای اخلاقی کامل و جامع تمام فضایل و کمالات انسانی بود. خدایش او را چنین میستاید: «إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ»؛ «ای پیامبر تو دارای بهترین اخلاق هستی.» «وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ»؛ «اگر تندخو و سخت دل میبودی مردم از اطرافت پراکنده می شدند.» از این رو، یکی از مهمترین عوامل پیشرفت اسلام، اخلاق نیکو و برخورد متین و ملایم آن حضرت با مردم بود. در طول زندگانی او هرگز دیده نشد وقتش را به بطالت بگذرانند. در مقام نیایش همیشه می گفت: «خدایا از بیکارگی و تنبلی و زبونی به تو پناه می برم.» و مسلمانان را به کار کردن تحریض می نمود. او همیشه جانب عدل و انصاف را رعایت می کرد و در تجارت به دروغ و تدلیس، متوسل نمیشد و هیچ گاه در معامله سختگیری نمی کرد و با کسی مجادله و لجاجت نمی نمود و کار خود را به گردن

دیگری نمی‌انداخت. او صدق‌گفتار و ادای‌امانت را قوام‌زندگی میدانست و می‌فرمود: این دو در همه تعالیم پیغمبران تأکید و تأیید شده است. در نظر او همه افراد جامعه، موظف به مقاومت در برابر ستمکاران هستند و نباید نقش تماشاگر داشته باشند. می‌فرمود: برادرت را چه ظالم باشد و چه مظلوم، یاری نما! اصحاب گفتند: معنی یاری کردن مظلوم را دانستیم، ولی ظالم را چگونه یاری کنیم؟ فرمود: دستش را بگیرد تا نتواند به کسی ستم کند! خواننده گرامی! از آنجا که ما در روزگار تباهی اخلاق و غلبه شهوات و آفات به سر می‌بریم، مناسب است که در اینجا سیمای صمیمی پیامبران الهی را عموماً و چهره تابناک و حقیقت‌انسانی محمد پیامبر اسلام را خصوصاً در تابلوی تاریخی مستند و شکوهمندی بیابیم که به حق در عصر ما برترین تصویر انسانی نزدیک به حقیقت از آن حضرات است. منشور سه‌بعدی تاریخ، سه چهره را نشان می‌دهد: قیصران، فیلسوفان و پیامبران.

پیامبران «سیمایی دوست‌داشتنی دارند، در رفتارشان صداقت و صمیمیت بیشتر از ابهت و قدرت پیداست، از پیشانی‌شان پرتو مرموزی که چشمها را خیره می‌دارد ساطعاست، پرتویی که همچون «لبخند سپیده دم» محسوس است اما همچون راز غیب مجهول. ساده‌ترین نگاه‌ها آن را به سادگی می‌بینند اما پیچیده‌ترین نبوغها به دشواری می‌توانند یافت.

روحهایی که در برابر زیبایی و معنا و راز حسّاسند، گرما و روشنایی و رمز شگفت آن را همچون گرمای یک «عشق»، برق یک «امید» و لطیفه پیدا و پنهان زیبایی حس می‌کنند و آن را در پرتو مرموز سیمایشان، راز پر جذبه نگاهشان و طنین دامن‌گستر آوایشان، عطر مستی‌بخش اندیشه‌شان، راه رفتنشان، نشستنشان، سخنشان، سکوتشان و زندگی‌کردنشان می‌بینند، می‌بند و لمس می‌کنند.

و به روانی و شگفتی، «الهام» در درونشان جریان می‌یابد و از آن پُر، سرشار و لبریز میشوند.

و این است که هر گاه بر بلندی قلّه تاریخ بر آییم انسانها را همیشه و همه جا در پی این چهره‌های ساده اما شگفت میبینیم که «عاشقانه چشم به آنان دوخته‌اند.» ابراهیم، نوح، موسی و عیسی، پیامبران بزرگ تاریخ این چنین بوده‌اند، اما محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) که خاتم الانبیاست چگونه است؟ «در برابر کسانی که با وی به مشاجره بر می‌خواستند وی تنها به خواندن آیاتی از قرآن اکتفا می‌کرد و یا عقیده خویش را با سبکی ساده و طبیعی بیان می‌کرد و به جدل نمی‌پرداخت. زندگیش، پارسایان و زاهدان را به یاد می‌آورد. گرسنگی را بسیار دوست می‌داشت و شکیبایش را بر آن می‌آزمود. گاه خود را چندان گرسنه می‌داشت که بر شکمش سنگ می‌ست تا آزار آن را اندکی تخفیف دهد. در برابر کسانی که او را می‌آزردند چنان گذشت می‌کرد و بدی را به مهر پاسخ می‌داد که آنان را شرمنده می‌ساخت. هر روز، از کنار کوچه‌ای که می‌گذشت، یهودی‌ای طشت خاکستری گرم از بام خانه بر سرش می‌ریخت و او بی آنکه خشمگین شود، به آرامی رد می‌شد و گوشه‌ای می‌آیستاد و پس از پاک کردن سر و رو و لباسش به راه می‌افتاد. روز دیگر با آنکه میدانست باز این کار تکرار خواهد شد مسیر خود را عوض نمی‌کرد. یک روز که از آنجا می‌گذشت با کمال تعجب از طشت خاکستر خبری نشد! محمد با لبخند بزرگوارانه‌ای گفت: رفیق ما امروز به سراغ ما نیامد! گفتند: بیمار است. گفت: باید به عیادتش رفت. بیمار در چهره محمد که به عیادتش آمده بود چنان صمیمیت و محبت صادقانه‌ای احساس کرد که گویی سالها است با وی سابقه دیرین دوستی و آشنایی دارد. مرد یهودی در برابر چنین چشمه زلال و جوشانی از صفا و مهربانی و خیر، یکباره احساس کرد که روحش شسته شد و لکه‌های شوم بدپسندی و آزار پرستی و میل به کجی و خیانت از ضمیرش پاک گردید. چنان متواضع بود که عرب خودخواه و مغرور و متکبر را به اعجاب واد می‌داشت. زندگی‌اش، رفتارش و خصوصیات اخلاقی‌اش محبت، قدرت، خلوص، استقامت و بلندی اندیشه و زیبایی روح را الهام می‌داد. سادگی رفتارش و نرمخویی و

فروتنی‌اش از صلابت شخصیت و جذبه معنویتش نمی‌کاست. هر دلی در برابرش به خضوع می‌نشست و هر غروری از شکستن در پای عظمتِ زیبا و خوبِ او سیراب می‌شد. در هر جمعی برتری او بر همه نمایان بود.»

صفات و ویژگیهای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)

از آشکارترین صفات رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این بود که غرورِ پیروزی او را نمی‌گرفت، چنان که در بازگشت از نبرد بدر و فتح مکه نشان داد، و نیز از شکست نا امید نمیشد، همان طور که شکست احد بر وی تأثیر نداشت، بلکه پس از آن به سرعت برای جنگ «حمراء الأسد» آماده شد و نیز نقض پیمان بنی قریظه و پیوستن آنان به سپاه احزاب بر روحیه او تأثیری نگذاشت، بلکه او را ثابت قدم گردانید. از صفات دیگر او احتیاط و پرهیز بود که نیروی دشمن را بدین وسیله ارزیابی کرده، برای مقابله با او به تهیه ابزار و تجهیزات دست می‌زد.

حتی هنگام اقامه نماز نیز احتیاط را از دست نمی‌داد، بلکه مراقب و هوشیار بود. صفت دیگر او نرمی همراه با صلابت بود که در شرایط متغیر جنگی از آن برخوردار بود و به سبب سرعت تغییر این شرایط، دستورها و احکام جدیدی صادر می‌کرد. سرعت در فرماندهی نزد او، برای مقابله با مسائل جدی، شرطی اساسی بود و به تمرکز فرماندهی، توجه و تأکید فراوان داشت.

با یاران و قوم خود رفتاری مبتنی بر جذب و اصلاح داشت و روح اعتماد و آرامش را در میان آنها تقویت می‌کرد.

به کوچک رحم می‌کرد، بزرگ را گرامی می‌داشت، یتیم را خوشنود کرده و پناه می‌داد، به فقیران و مسکینان نیکی و احسان می‌کرد، حتی به حیوانات هم ترحم می‌نمود و از آزار آنها نهی می‌کرد.

از مهمترین نمونه‌های انسانیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این بود که آن

حضرت نیروهایی را که برای سرایا و جنگ با دشمن اعزام می کرد به دوستی و مدارا با مردم و عدم یورش و شیبخون علیه ایشان وصیت و سفارش می فرمود. او بیشتر دوست داشت دشمن را به سوی صلح منقاد کند، نه این که مردان ایشان را بکشد.

آن حضرت سفارش می کرد تا پیر مردان، کودکان و زنان را نکشند و بدن مقتول را شکنجه و مُثله نکنند.

وقتی قریش به او پناه آوردند، محاصره اقتصادی آنان را لغو و با تقاضای ایشان، برای تهیه گندم از یمن، موافقت فرمود.

او به صلح کامل در جهان دعوت می کرد و از جنگ، جز به هنگام ضرورت و ناچاری، پرهیز داشت.

نامه هایی که به سوی پادشاهان می فرستاد به سلام و صلح، آراسته و مزین بود و آن را برای آغاز کلام در دیدار بین فرزندان آدم قرار داده بود.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در جنگها بیش از یک فرمانده تعیین می کرد، ضوابطی دقیق برای فرماندهی لشکر و تقویت آن قرار می داد و بین اصول سیاسی و نظامی ارتباط برقرار می ساخت و اطاعت از فرماندهان را رمزی برای انضباط، انقیاد و فرمانبرداری می دانست.

او برنامه ریزی جدی، سازماندهی نمونه و فرماندهی برتر را بنیاد گذاشت، و فرماندهی لشکر را بر اساس شایستگی و شناخت برگزید.

لشکر را به طور یکسان در فرماندهی خود جمع کرد، و از آنچه که در وسع و توانایی رزمندگان بود بیشتر به آنان میبخشید.

تلاش برای تحقق انسانیت

وجود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای همه مردم مایه رحمت بود و هیچ کس را به سبب رنگ و جنس از شمول آن مستثنی نمی کرد. همه مردم نزد او روزی خورِ خداوند بودند. آن حضرت به این رهنمودها دعوت می کرد: ارشد و اعتلای انسانیت، می فرمود: «همه مردم از آدم هستند و آدم نیز از خاک است.»

۲ صلح و سلامتی قبل از جنگ،

۳ گذشت و بخشش قبل از مجازات،

۴ آسان گیری و گذشت قبل از مجازات.

از این رو، مشاهده می کنیم که جنگهای او همگی برای اهداف والای انسانی بوده و به منظور تحقق انسانیت انجام می شده است. آن حضرت به نیکی، و احسان به مردم و دوستی و مدارا با آنان فرمان می داد. او نمونههای کامل از رحمت را در فتح مکه نشان داد که با وجود پیروزی بر دشمنان با ایشان برخوردی نیکو کرد، با توجه به این که میتوانست از همه آنان انتقام گیرد، ولی آنان را بخشید و فرمود: بروید شما آزاد هستید! در جنگ «ذات الرقاع» به «غوث بن الحارث» که برای قتل آن حضرت میکوشید، دست یافت، ولی از او گذشت و او را آزاد کرد. پیامبر با اسیران با مدارا و رحمت برخورد می کرد، بر بسیاری از آنان منت می گذاشت و آزادشان می ساخت و لشکریان را به آنان سفارش می کرد. از جمله در یکی از جنگها، با دست خود، دست اسیری را - که صدای ناله او را شنید باز کرد.

اخلاق فرماندهی

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به اخلاقی آراسته بود که خداوند او را چنین می ستاید: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ». موصوف بودن به این اخلاق، از او یک فرمانده

موفق ساخته بود که میتوانست او را به مقصود رسانده و در بسیاری از جنگها پیروزی را برای او به ارمغان آورد. آن حضرت به تمامی مردم مهربان بود و در همه شرایط با لشکریان و مردم خود مدارا می کرد، راستگویی امین، وفادار به عهد و پیمان خود بود، هنگام غضب خشم خود را فرو می برد و هنگام قدرت از مجازات چشم پوشیده و می گذشت. او بین مردم «صلح و دوستی» برقرار می ساخت و از آنان کینه، دشمنی و فتنه را دور می کرد و هر کسی را در جایگاه خود قرار می داد. برجسته ترین صفات عقلی آن حضرت عبارت بود از: تدبیر، تفکر و دور اندیشی. این صفات در عملکرد او نمایان است. با تفکر و اندیشه در مورد وضع قوم او میتوان فهمید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عاقلترین مردم جهان بوده است؛ زیرا قومی را به رغم خشونت و تندی اخلاق و فخرفروشی و سخت خوئی ای که داشتند، چنان تربیت و رهبری کرد که، با همه این اوصاف، از حامیان جدی او گشتند و همراه با او پرچم اسلام را برافراشتند و به جهاد برخاستند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، روشهای جدیدی را در جنگ، حکومت، مدیریت، سیاست، اقتصاد و مسائل اجتماعی به وجود آورد. در جنگ احزاب به کندن خندق پرداخت، در غزوه حدیبیه با قریش مذاکره کرد و با انعقاد پیمانی به نتایج عملی آن، که بعدها نمایان شد، دست یافت و به همین گونه در هر میدان جنگی به ابتکاری جدید دست می زد که او را در پیروزی بر دشمن یاری می کرد و آنان را از اقدامات و تاکتیکهای خود در بُهت و سرگردانی فرو می برد. رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) موفق گردید حاکمیتی از هر جهت با شکوه و محترم برپا دارد تا همه مردم از زعامت و رهبری او بهره مند گشته و به او امر او، پس از رهایی از طاعت رهبران مختلف، گردن نهند. دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به اسلام، مبتنی بر صلح و سلامت بود و جنگ را جز هنگامی که قساوت دشمن و سختگیری آنان بر مسلمانان زیاد شد، مورد توجه قرار نمی داد. در حقیقت، برای دفع زور، به زور متوسل می شد. از این رو، جنگهای او از آغاز بر اساسی ثابت و استوار قرار

داشت که لشکر اسلامی از آن غفلت نمی کرد، از جمله: دعوت مردم به دین جدید، انعقاد پیمان صلح و پرداخت جزیه یا فتح سرزمین آنان، و نبرد با کسانی که با او دشمنی کنند.

نظافت

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به پاکیزگی علاقه فراوان داشت و در نظافت بدن و لباس بی نظیر بود. علاوه بر آداب وضو، اغلب روزها خود را شستشو می داد و این هر دو را از عبادات میدانست. موی سرش را با برگ سدر میشت و شانه می کرد و خود را با مشک و عنبر خوشبو می نمود. روزانه چند بار، مخصوصاً شبها پیش از خواب و پس از بیداری، دندانهایش را با دقت مسواک می کرد. جامه سفیدش که تا نصف ساقهایش را میپوشانید همیشه تمیز بود. پیش از صرف غذا و بعد از آن دست و دهانش را میشت و از خوردن سبزیهای بد بو پرهیز می نمود. شانه عاج و سرمه دان و قیچی و آینه و مسواک، جزء اسباب مسافرتش بود. خانه اش با همه سادگی و بی تجملی همیشه پاکیزه بود. تأکید می نمود که زباله ها را به هنگام روز بیرون ببرند و تا شب به جای خود نماند. نظافت تن و اندامش با قُدسِ طهارتِ روحش هماهنگی داشت و به یاران و پیروان خود تأکید می نمود که سر و صورت و جامه و خانه هایشان را تمیز نگهدارند و ادارشان می کرد خود را، به ویژه در روزهای جمعه، شستشو داده و معطر سازند که بوی بد از آنها استشمام نشود و آن گاه در نماز جمعه حضور یابند.

آداب معاشرت

در میان جمع، بشاش و گشاده رو و در تنهایی، سیمایی محزون و متفکر داشت. هرگز به روی کسی خیره نگاه نمی کرد و بیشتر اوقات چشمهایش را به زمین می دوخت. اغلب دو زانو می نشست و پای خود را جلوی هیچ کس دراز نمی کرد. در سلام کردن

به همه، حتی بردگان و کودکان، پیشدستی می کرد و هر گاه به مجلسی وارد می شد نزدیکترین جای را اختیار می نمود. اجازه نمی داد کسی جلوی پایش بایستد و یا جا برایش خالی کند. سخن همنشین خود را قطع نمی کرد و با او طوری رفتار می کرد که تصور می شد هیچ کس نزد رسول خدا از او گرامیتر نیست. بیش از حد لزوم سخن نمی گفت، آرام و شمرده سخن می گفت و هیچ گاه زبانش را به دشنام و ناسزا آلوده نمی ساخت. در حیا و شرم حضور، بی مانند بود. هر گاه از رفتار کسی آزرده میگشت ناراحتی در سیمایش نمایان می شد، ولی کلمه گله و اعتراض بر زبان نمیآورد. از بیماران عیادت می نمود و در تشییع جنازه حضور می یافت. جز در مقام داد خواهی، اجازه نمی داد کسی در حضور او علیه دیگری سخن بگوید و یا به کسی دشنام بدهد و یا بدگویی نماید.

بخشایش و گذشت

بد رفتاری و بی حرمتی به شخص خود را با نظر اغماض مینگریست، کینه کسی را در دل نگاه نمی داشت و در صدد انتقام بر نمی آمد. روح نیرومندش عفو و بخشایش را بر انتقام ترجیح می داد. در جنگ احد با آن همه وحشیگری و اهانت که به جنازه عمویش حمزه بن عبدالمطلب روا داشته بودند و از مشاهده آن به شدت متألم بود، دست به عمل متقابل با کشتگان قریش نزد و بعدها که به مرتکبین آن و از آن جمله هند زن ابوسفیان دست یافت، در مقام انتقام بر نیامد، و حتی ابوقتاده انصاری را که می خواست زبان به دشنام آنها بگشاید از بدگویی منع کرد. پس از فتح خیبر جمعی از یهودیان که تسلیم شده بودند، غذایی مسموم برایش فرستادند. او از سوء قصد و توطئه آنها آگاه شد، اما به حال خود رهاشان کرد. بار دیگر زنی از یهود دست به چنین عملی زد و خواست زهر در کامش کند که او را نیز عفو نمود. عبدالله بن ابی سر دسته منافقان که با ادای کلمه شهادت مصونیت یافته بود، در باطن امر از این که با هجرت رسول اکرم

(صلی الله علیه و آله و سلم) به مدینه بساط ریاست او برچیده شده بود، عداوت آن حضرت را در دل می‌پرورانید و ضمن همکاری با یهودیان مخالف اسلام، از کار شکنی و کینه توزی و شایعه سازی بر ضد او فرو گذار نبود. آن حضرت نه تنها اجازه نمی‌داد یارانش او را به سزای عملش برسانند، بلکه با کمال مدارا با او رفتار می‌کرد و در حال بیماری به عیادتش میرفت! در مراجعت از غزوه تبوک جمعی از منافقان به قصد جاننش توطئه کردند که به هنگام عبور از گردنه، مرکبش را رم دهند تا در پرتگاه، سقوط کند و با این که همگی صورت خود را پوشانده بودند، آنها را شناخت و با همه اصرار یارانش، اسم آنها را فاش نساخت و از مجازاتشان صرف نظر کرد.

حریم قانون

آن حضرت از بد رفتاری و آزاری که به شخص خودش می‌شد عفو و اغماض می‌نمود ولی در مورد اشخاصی که به حریم قانون تجاوز می‌کردند مطلقاً گذشت نمی‌کرد و در اجرای عدالت و مجازات متخلف، هر که بود، مسامحه روا نمی‌داشت. زیرا قانون عدل، سایه امنیت اجتماعی و حافظ کیان جامعه است و نمیشود آن را بازیچه دست افراد هوسران قرار داد و جامعه را فدای فرد نمود. در فتح مکه، زنی از قبیله بنی مخزوم مرتکب سرقت شد و از نظر قضایی جرمش محرز گردید. خویشاوندانش - که هنوز رسوبات نظام طبقاتی در خلایای مغزشان به جای مانده بود - اجرای مجازات را ننگ خانواده اشرافی خود میدانستند، به تکاپو افتادند که مجازات را متوقف سازند، اما آن حضرت پذیرفت و فرمود: «اقوام و ملل پیشین دچار سقوط و انقراض شدند، بدین سبب که در اجرای قانون عدالت، تبعیض روا می‌داشتند، قسم به خدایی که جانم در قبضه قدرت اوست در اجرای عدل درباره هیچ کس سستی نمی‌کنم، اگر چه مجرم از نزدیکترین خویشاوندان خودم باشد.» او خود را مستثنی نمی‌کرد و فوق قانون نمی‌شمرد. روزی به مسجد رفت و در ضمن خطابه فرمود: «خداوند سوگند یاد کرده

است در روز جزا از ظلم هیچ ظالمی نگذرد، اگر به کسی از شما ستمی از جانب من رفته و از این رهگذر حقی بر ذمه من دارد، من حاضرم به قصاص و عمل متقابل تن بدهم.» از میان مردم شخصی به نام سواده بن قیس به پا خاست و گفت: یا رسول الله! روزی که از طائف بر میگشتی و عصا را در دست خود حرکت می دادی به شکم من خورد و مرا رنجه ساخت. فرمود: «حاشا که به عمد این کار را کرده باشم. مع هذا به حکم قصاص تسلیم میشوم!» فرمان داد همان عصا را بیاورند و به دست سواده داد و فرمود: «هر عضوی که از بدن تو با این عصا ضربت خورده است به همان قسمت از بدن من بزن و حق خود را در همین نشئه دنیا از من بستان.»

سواده گفت: نه، من شما را میبخشم. فرمود: «خدا نیز بر تو ببخشد.» آری چنین بود رفتار یک رئیس و زمامدار تامّ الاختیار دین و دولت در اجرای عدل اجتماعی و حمایت از قانون.

احترام به افکار عمومی

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در موضوعاتی که به وسیله وحی و نصّ قرآن، حکم آن معین شده بود، اعمّ از عبادت و معاملات، چه برای خود و دیگران، حقّ مداخله قائل نبود و این دسته از احکام را بدون چون و چرا به اجرا در می آورد؛ زیرا تخلف از آن احکام، کفر به خداست: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»؛ «و کسانی که به آنچه خدا فرو فرستاده داوری نکرده اند، آنان خود کفر پیشگانند.» اما در موضوعات مربوط به کار و زندگی، اگر جنبه فردی داشت و در عین حال یک امر مباح و مشروع بود، افراد، استقلال رأی و آزادی عمل داشتند. کسی حقّ مداخله در کارهای خصوصی دیگری را نداشت، و هر گاه مربوط به جامعه بود حقّ اظهار رأی را برای همه محفوظ میدانست و با این که فکر سیال و هوش سرشارش در تشخیص مصالح امور بر همگان برتری داشت، هرگز به تحکم و استبداد

رای رفتار نمی کرد و به افکار مردم بی اعتنایی نمی نمود.
نظر مشورتی دیگران را مورد مطالعه و توجه قرار می داد و دستور قرآن مجید را عم
تأیید نموده و می خواست مسلمین این سنت را نصب العین خود قرار دهند.
در جنگ بدر در سه مرحله، اصحاب خود را به مشاوره دعوت نموده و فرمود نظر
خودتان را ابراز کنید.
اول درباره این که اصحاب با قریش بجنگند و یا آنها را به حال خود ترک کرده و به
مدینه مراجعت کنند.
همگی جنگ را ترجیح دادند و آن حضرت تصویب فرمود.
دوم محل اردوگاه را به معرض مشورت گذارد که نظر حباب بن منذر مورد تأیید واقع
شد.

سوم در خصوص این که با امرای جنگ چه رفتاری شود به شور پرداخت.
بعضی کشتن آنها را ترجیح دادند و برخی تصویب نمودند آنها را در مقابل فدیة آزاد
نمایند و رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با گروه دوم موافقت کرد.
در جنگ احد روش مبارزه را در معرض شور قرار داد که آیا در داخل شهر بمانند و
به استحکامات دفاعی پردازند و یا در بیرون شهر اردو بزنند و جلوی هجوم دشمن را
بگیرند، که شق دوم تصویب شد.
در جنگ احزاب، شورایی تشکیل داد که در خارج مدینه آرایش جنگی بگیرند و یا
در داخل شهر به دفاع پردازند.
پس از تبادل نظر بر این شدند که کوه سلع را تکیه گاه قرار داده و در پیشاپیش جبهه
جنگ، خندق حفر کنند و مانع هجوم دشمن گردند.
در غزوه تبوک امپراطور روم از نزدیک شدن مجاهدان اسلام به سر حد سوریه به
هراس افتاده بود و چون به لشکر خود اعتماد نداشت به جنگ اقدام نمی کرد.
رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مشورت پرداخت که آیا پیشروی کند و یا به

مدینه برگردند که بنا به پیشنهاد اصحاب، مراجعت را ترجیح داد. چنان که میدانیم همه مسلمانان به عصمت و مصونیت او از خطا و گناه، ایمان داشتند و عمل او را سزاوار اعتراض نمی‌دانستند، ولی در عین حال، رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) انتقاد اشخاص را اگر چه انتقاد بی مورد با سعه صدر تلقی می‌نمود و مردم را در تنگنای خفقان و اختناق نمی‌گذاشت و با کمال ملایمت با جواب قانع کننده، انتقاد کننده را به اشتباه خود واقف می‌کرد.

او به این اصل طبیعی اذعان داشت که آفریدگار مهربان، وسیله فکر کردن و سنجیدن و انتقاد را به همه انسانها عنایت کرده و آن را مختص به صاحبان نفوذ و قدرت ننموده است.

پس چگونه میتوان حق سخن گفتن و خرده گرفتن را از مردم سلب نمود؟ آن حضرت به ویژه دستور فرموده است که هر گاه زمامداران، کاری بر خلاف قانون عدل مرتکب شدند، مردم در مقام انکار و اعتراض بر آیند.

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به لشکری از مسلمانان مأموریت جنگی داد و شخصی را از انصار به فرماندهی آنها نصب کرد.

فرمانده در میان راه بر سر موضوعی بر آنها خشمگین شد و دستور داد هیزم فراوانی جمع کنند و آتش بیفروزند.

همین که آتش برافروخته شد گفت: آیا رسول خدا به شما تأکید نکرده است که از او امر من اطاعت کنید؟ گفتند: بلی.

گفت: فرمان میدهم خود را در این آتش بیندازید.

آنها امتناع کردند.

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از این ماجرا مستحضر شد فرمود: «اگر اطاعت

می‌کردند برای همیشه در آتش میسوختند! اطاعت در موردی است که زمامداران

مطابق قانون دستوری بدهند.» در غزوه حنین که سهمی از غنائم را به اقتضای مصلحت

به نو مسلمانان اختصاص داد، سعد بن عباد و جمعی از انصار که از پیشقدمان و مجاهدان بودند زبان به اعتراض گشودند که چرا آنها را بر ما ترجیح دادی؟ فرمود: همگی معترضین در یک جا گرد آیند، آن گاه به سخن پرداخت و با بیانی شیوا و دلنشین آنها را به موجبات کار، آگاه نمود، به طوری که همگی به گریه افتادند و پوزش خواستند.

همچنین در این واقعه، مردی از قبیله بنی تمیم به نام حُرْقُوص (که بعدها از سردمداران خوارج نهروان شد) اعتراض کرده، با لحن تشدد گفت: به عدالت رفتار کن! عمر بن خطاب از گستاخی او برآشفت و گفت: اجازه بدهید هم اکنون گردنش را بزنم! فرمود: نه، او را به حال خودش بگذار و رو به سوی او کرده و با خونسردی فرمود: «اگر من به عدالت رفتار نکنم چه کسی رفتار خواهد کرد؟» در صلح حدیبیه عمر بن خطاب در خصوص معاهده آن حضرت با قریش انتقاد می نمود که چرا با شرایط غیر متساوی پیمان میبندد؟ رسول اکرم با منطق و دلیل، نه با خشونت، او را قانع کرد.

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با این روش خود، عدل و رحمت را به هم آمیخته بود و راه و رسم حکومت را به فرمانروایان دنیا میآموخت تا بدانند که منزلت آنها در جوامع بشری مقام و مرتبه پدر مهربان و خردمند است نه مرتبه مالک الرقاب! و میباید همه جا صلاح امر زیر دستان را در نظر بگیرند نه اینکه هوسهای خودشان را بر آنها تحمیل نمایند.

میفرمود: «من به رعایت مصلحت مردم از خود آنها نسبت به خودشان اولی و شایسته ترم و قرآن کریم مقام و منزلت مرا معرفی کرده است اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ پس هر کس از شما از دنیا برود چنانچه مالی از خود بجا گذاشته، متعلق به ورثه اوست و هر گاه وامی داشته باشد و یا خانواده مستمند و بی پناهی از او بازمانده باشد دین او بر ذمه من و سرپرستی و کفالت خانواده اش بر عهده من است.» آری، این است سیمای صمیمی و چهره تابناک پیامبر بزرگوار اسلام، و چنین است سیره عملی آن حضرت.

او کسی است که اخلاق انسانی و ملکات عالیه را در زمانی کوتاه آن چنان در دل مسلمین گسترش داد که از هیچ، همه چیز را ساخت! او با رفتار و کردارش گردنکشان عرب را به تواضع، و زورگویان را به رأفت، و تفرقه افکنان را به یگانگی، و کافران را به ایمان، و بت پرستان را به توحید، و بی پروایان را به پاکدامنی، و کینه توزان را به بخشایش، و بیکاران را به کار و کوشش، و درشتگویان و درشتخویان را به نرمخویی، و بخیلان را به ایثار و سخاوت، و سفیهان را به عقل و درایت، رهنمون و آنان را از جهل و ضلالت، به سوی علم و هدایت رهبری فرمود.

صَلَوَاتُ اللَّهِ وَ سَلَامُهُ عَلَيْهِ وَ عَلَى آلِهِ أَجْمَعِينَ.

اینک از میان سخنان فراوان آن بزرگوار، چهل حدیث برگزیده، به پیروان و شیفتگان آن «هادی سُبُل» و «پرچمدار توحید» و «انسان کامل» تقدیم میگردد.

چهل حدیث

اشاره

قال رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم):

افضیلت دانش طلبی

مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَطْلُبُ فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ ... وَ فَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ النُّجُومِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ.

هر که راهی رود که در آن دانشی جوید، خداوند او را به راهی که به سوی بهشت است ببرد، و برتری عالم بر عابد، مانند برتری ماه در شب چهارده، بر دیگر ستارگان است.

۲۰ دین یابی ایرانیان

لَوْ كَانَ الدِّينُ عِنْدَ الثَّرِيَا لَذَهَبَ بِهِ رَجُلٌ مِّنْ فَارِسٍ أَوْ قَالَ مِّنْ أَبْنَاءِ فَارِسٍ حَتَّى يَتَنَاوَلَهُ.
اگر دین به ستاره ثریا رسد، هر آینه مردی از سرزمین پارس یا این که فرموده از
فرزندان فارس به آن دست خواهند یازید.

۱۳ ایمان خواهی ایرانیان

إِذَا نَزَلَتْ عَلَيْهِ (صلى الله عليه و آله و سلم) سُورَةُ الْجُمُعَةِ، فَلَمَّا قَرَأَ: وَ آخِرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا
يَلْحَقُوا بِهِمْ.

قَالَ رَجُلٌ مِّنْ هَؤُلَاءِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَلَمْ يَرَا جِئَهُ النَّبِيُّ (صلى الله عليه و آله و سلم)، حَتَّى
سَأَلَهُ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا.

قَالَ وَ فِينَا سَلْمَانُ الْفَارِسِيُّ قَالَ فَوَضَعَ النَّبِيُّ يَدَهُ عَلَى سَلْمَانَ ثُمَّ قَالَ:
لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ عِنْدَ الثَّرِيَا لَنَالَهُ رِجَالٌ مِّنْ هَؤُلَاءِ.

وقتی که سوره جمعه بر پیامبر اکرم (صلى الله عليه و آله و سلم) نازل گردید و آن
حضرت آیه و آخِرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ را خواند.

مردی گفت: ای پیامبر خدا! مراد این آیه چه کسانی است؟ رسول خدا به او چیزی
نگفت تا این که آن شخص یک بار، دوبار، یا سه بار سؤال کرد.

راوی می گوید: سلمان فارسی در میان ما بود که پیامبر اکرم (صلى الله عليه و آله و سلم)
دستش را روی دوش او نهاد، سپس فرمود: اگر ایمان به ستاره ثریا برسد، هر آینه
مردانی از سرزمین این مرد به آن دست خواهند یافت.

۴ مشمولان شفاعت

أَرْبَعَةٌ أَنَا الشَّفِيعُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ: ۱ مُعِينُ أَهْلِ بَيْتِي.

۲ وَالْقَاضِي لَهُمْ حَوَائِجَهُمْ عِنْدَ مَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ.

۳ وَالْمَحِبُّ لَهُمْ بِقَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ.

۴ وَالدَّافِعُ عَنْهُمْ بِيَدِهِ.

چهار دستبند که من، روز قیامت، شفیع آنها هستم: ۱ یاری دهنده اهل بیتم، ۲ برآورنده حاجات اهل بیتم به هنگام اضطرار و ناچاری، ۳ دوستدار اهل بیتم به قلب و زبان، ۴ و دفاع کننده از اهل بیتم با دست و عمل.

۵ ملاک پذیرش اعمال

لَا يَقْبَلُ قَوْلٌ إِلَّا بِعَمَلٍ وَلَا يَقْبَلُ قَوْلٌ وَلَا عَمَلٌ إِلَّا بِنِيَّةٍ وَلَا يَقْبَلُ قَوْلٌ وَلَا عَمَلٌ وَلَا نِيَّةٌ إِلَّا بِإِصَابَةِ السُّنَّةِ.

نزد خداوند سخنی پذیرفته نمی شود، مگر آن که همراه با عمل باشد، و سخن و عملی پذیرفته نمی شود، مگر آن که همراه با نیت خالص باشد، و سخن و عمل و نیتی پذیرفته نمی شود، مگر آن که مطابق سنت باشد.

۶ صفات بهستی

أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِمَنْ تَحْرُمُ عَلَيْهِ النَّارُ غَدًا؟ قِيلَ بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَقَالَ: أَلْهَيْنُ الْقَرِيبُ اللَّيْنُ السَّهْلُ.

آیا کسی را که فردای قیامت، آتش بر او حرام است به شما معرفی نکنم؟ گفتند: آری، ای پیامبر خدا.

فرمود: کسی که متین، خونگرم، نرمخو و آسانگیر باشد.

۷ نشانه های ستمکار

عَلَامَةُ الظَّالِمِ أَرْبَعَةٌ: يَظْلِمُ مَنْ فَوْقَهُ بِالْمَعْصِيَةِ، وَيَمْلِكُ مَنْ دُونَهُ بِالْغَلْبَةِ، وَيَبْغِضُ الْحَقَّ وَيُظْهِرُ الظُّلْمَ.

نشانه ظالم چهار چیز است:

- ۱ با نافرمانی به مافوقش ستم می کند،
- ۲ به زیردستش با غلبه فرمانروایی می کند،
- ۳ حق را دشمن می دارد،
- ۴ و ستم را آشکار می کند.

۸ شعبه های علوم دین

إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آيَةُ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَمَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ.
 همانا علم دین سه چیز است، و غیر از اینها فضل است: ۱ آیه محکمه (که منظور از آن علم اصول عقائد است)، ۲ فریضه عادلّه (که منظور از آن علم اخلاق است)، ۳ و سنت قائمه (که منظور از آن علم احکام شریعت است).

۹ فتوای نااهل

مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ ... فَقَدْ هَلَكَ وَأَهْلَكَ.
 کسی که بدون صلاحیت علمی برای مردم فتوا دهد، خود را هلاک ساخته و دیگران را نیز به هلاکت انداخته است.

۱۰ روزه واقعی

الصَّائِمُ فِي عِبَادَةٍ وَإِنْ كَانَ فِي فِرَاشِهِ مَا لَمْ يَغْتَبِ مُسْلِمًا.
 روزه دار مادامی که غیبت مسلمانی را نکرده باشد همواره در عبادت است، اگر چه در رختخواب خود باشد.

۱۱ افضلیت رمضان

شَهْرُ رَمَضَانَ شَهْرُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ شَهْرٌ يَضَاعَفُ فِيهِ الْحَسَنَاتُ وَيَمْحُو فِيهِ السَّيِّئَاتُ وَهُوَ شَهْرُ الْبَرَكَاتِ وَهُوَ شَهْرُ الْأَنْبِيَاءِ وَهُوَ شَهْرُ التَّوْبَةِ وَهُوَ شَهْرُ الْمَغْفِرَةِ وَهُوَ شَهْرُ الْعِتْقِ مِنَ

النَّارِ وَالْفَوْزِ بِالْجَنَّةِ.

أَلَا فَاجْتَنِبُوا فِيهِ كُلَّ حَرَامٍ وَ أَكْثَرُوا فِيهِ مِنْ تِلَاوَةِ الْقُرْآنِ ...

ماه رمضان، ماه خداوند عزیز و جلیل است، و آن ماهی است که در آن نیکیها دوچندان و بدیها محو می شود، ماه برکت و ماه بازگشت به خدا و توبه از گناه و ماه آمرزش و ماه آزادی از آتش دوزخ و کامیابی به بهشت است. آگاه باشید! در آن ماه از هر حرامی بپرهیزید و قرآن را زیاد بخوانید.

۲ نشانه های شکیبا

عَلَامَةُ الصَّابِرِ فِي ثَلَاثٍ: أَوَّلُهَا أَنْ لَا يَكْسَلُ، وَ الثَّانِيَةُ أَنْ لَا يَضْجَرَ، وَ الثَّلَاثَةُ أَنْ لَا يَشْكُوَ مِنْ رَبِّهِ عَزَّوَجَلَّ.

لَإِنَّهُ إِذَا كَسِلَ فَقَدْ ضَيَعَ الْحَقَّ، وَإِذَا ضَجَرَ لَمْ يُوَدِّ الشُّكْرَ، وَإِذَا شَكِيَ مِنْ رَبِّهِ عَزَّوَجَلَّ فَقَدْ عَصَاهُ.

علامت صابر در سه چیز است:

اول: آن که کسل نشود،

دوم: آن که آزرده خاطر نگردد،

سوم: آن که از خداوند عزوجل شکوه نکند، زیرا وقتی که کسل شود، حق را ضایع می کند، و چون آزرده خاطر گردد شکر را به جا نمی آورد، و چون از پروردگارش شکایت کند در واقع او را نافرمانی نموده است.

۳ بدترین جهنمی

إِنَّ أَهْلَ النَّارِ لَيَتَأَذُونَ مِنْ رِيحِ الْعَالِمِ النَّارِكِ لِعِلْمِهِ وَإِنَّ أَشَدَّ أَهْلِ النَّارِ نِدَامَةً وَ حَسْرَةً رَجُلٌ دَعَا عَبْدًا إِلَى اللَّهِ فَاسْتَجَابَ لَهُ وَ قَبِلَ مِنْهُ فَأَطَاعَ اللَّهَ فَأَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ وَ أَدْخَلَ الدَّاعِيَ النَّارَ بِتَرْكِهِ عِلْمَهُ.

همانا اهل جهنم از بوی گند عالمی که به علمش عمل نکرده رنج می‌برند، و از اهل دوزخ پشیمانی و حسرت آن کس سختتر است که در دنیا بندهای را به سوی خدا خوانده و او پذیرفته و خدا را اطاعت کرده و خداوند او را به بهشت درآورده، ولی خود دعوت کننده را به سبب عمل نکردن به علمش به دوزخ انداخته است.

۱۴ عالمان دنیا طلب

أَوْحَى اللَّهُ إِلَى دَاوُدَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لَا تَجْعَلْ بَيْنِي وَبَيْنَكَ عَالِمًا مَفْتُونًا بِالدُّنْيَا فَيَصُدَّكَ عَنْ طَرِيقِ مَحَبَّتِي فَإِنَّ أَوْلِيكَ قُطَاعُ طَرِيقِ عِبَادِي الْمُرِيدِينَ، إِنَّ أَدْنَى مَا أَنَا صَانِعٌ بِهِمْ أَنْ أَنْزَعُ حَلَاوَةَ مُنَاجَاتِي عَنْ قُلُوبِهِمْ.

خداوند به داود (علیه السلام) وحی فرمود که: میان من و خودت، عالم فریفته دنیا را واسطه قرار مده که تو را از راه دوستی ام بگرداند، زیرا که آنان، راهزنانِ بندگانِ جویای منند، همانا کمتر کاری که با ایشان کنم این است که شیرینی مناجاتم را از دلشان بر کنم.

۱۵ نتیجه یقین

لَوْ كُنْتُمْ تُوقِنُونَ بِخَيْرِ الْآخِرَةِ وَشَرِّهَا كَمَا تُوقِنُونَ بِالدُّنْيَا لَأَثَرْتُمْ طَلَبَ الْآخِرَةِ. اگر شما مردم یقین به خیر و شر آخرت می‌داشتید، همان طور که یقین به دنیا دارید، البته در آن صورت، آخرت را انتخاب می‌کردید.

۱۶ نخستین پرسشهای قیامت

لَا تَزُولُ قَدَمَا الْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ حَتَّى يَسْأَلَ عَنْ أَرْبَعٍ: عَنْ عُمْرِهِ فِيمَا أَفْنَاهُ، وَعَنْ شَبَابِهِ فِيمَا أَبْلَاهُ، وَعَنْ عِلْمِهِ كَيْفَ عَمِلَ بِهِ، وَعَنْ مَالِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفِيمَا أَنْفَقَهُ، وَعَنْ حُبِّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ.

هیچ بنده‌ای در روز قیامت قدم از قدم بر نمی‌دارد، تا از این چهار چیز از او پرسیده شود:

- ۱ از عمرش که در چه راهی آن را فانی نموده،
- ۲ و از جوانی‌اش که در چه کاری فرسوده‌اش ساخته،
- ۳ و از مالش که از کجا به دست آورده و در چه راهی صرف نموده،
- ۴ و از دوستی ما اهل بیت.

۱۷ محکم کاری

وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجِبُ عَبْدًا إِذَا عَمِلَ عَمَلًا أَحْكَمَهُ.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) وقتی که با دقت قبر سعد بن معاذ را پوشاند فرمود: میدانم که قبر سرانجام فرو می‌ریزد و نظم آن بهم می‌خورد، ولی خداوند بنده‌ای را دوست می‌دارد که چون به کاری پردازد، آن را محکم و استوار انجام دهد.

۱۸ امرگ، بیداری بزرگ

الْأَناسُ نِيَامٌ إِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا.

مردم در خوابانند وقتی که بمیرند، بیدار میشوند.

۱۹ اثواب اعمال کارساز

سَبْعَةُ أَسْبَابٍ يَكْسَبُ لِلْعَبْدِ ثَوَابَهَا بَعْدَ وَفَاتِهِ: رَجُلٌ غَرَسَ نَخْلًا أَوْ حَفَرَ بئرًا أَوْ أَجْرَى نَهْرًا أَوْ بَنَى مَسْجِدًا أَوْ كَتَبَ مُصْحَفًا أَوْ وَرَّثَ عِلْمًا أَوْ خَلَّفَ وَكَلًا صَالِحًا يَسْتَغْفِرُ لَهُ بَعْدَ وَفَاتِهِ.

هفت چیز است که اگر کسی یکی از آنها را انجام داده باشد، پس از مرگش پاداش آن هفت چیز به او می‌رسد:

۱ کسی که نخلی را نشانده باشد (درخت مثمري را غرس کرده باشد)،

- ۲ یا چاهی را کنده باشد،
 ۳ یا نهری را جاری ساخته باشد،
 ۴ یا مسجدی را بنا نموده باشد،
 ۵ یا قرآنی را نوشته باشد،
 ۶ یا علمی را از خود بر جای نهاده باشد،
 ۷ یا فرزند صالحی را باقی گذاشته باشد که برای او استغفار نماید.

۲۰ سعادت‌مندان

طُوبَى لِمَنْ مَنَعَهُ عَيْبُهُ عَنْ عُيُوبِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ إِخْوَانِهِ طُوبَى لِمَنْ أَنْفَقَ الْقَصْدَ وَبَذَلَ
 الْفُضْلَ وَ أَمْسَكَ قَوْلَهُ عَنِ الْفُضُولِ وَقَبِيحِ الْفِعْلِ.

خوشا به حال کسی که عییش او را از عیوب برادران مؤمنش باز دارد، خوشا به حال
 کسی که در خرج کردن میانه‌روی کند و زیاده از خرج را ببخشد و از سخنان زائد و
 زشت خودداری ورزد.

۲۱ دوستی آل محمد

مَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ شَهِيدًا.
 أَلَا وَ مَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ مَغْفُورًا لَهُ.
 أَلَا وَ مَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ تَائِبًا.
 أَلَا وَ مَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ مُؤْمِنًا مُسْتَكْمِلَ الْإِيمَانِ.
 أَلَا وَ مَنْ مَاتَ عَلَى بُغْضِ آلِ مُحَمَّدٍ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ مَكْتُوبٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ مَا يُوسُّ مِنْ رَحْمَةِ
 اللَّهِ.

أَلَا وَ مَنْ مَاتَ عَلَى بُغْضِ آلِ مُحَمَّدٍ لَمْ يَشُمَّ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ.
 کسی که با دوستی آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، شهید مرده است.

آگاه باشید کسی که با دوستی آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، آمرزیده مرده است.

آگاه باشید کسی که با دوستی آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، توبه‌کار مرده است.

آگاه باشید کسی که با دوستی آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، باایمان کامل مرده است.

آگاه باشید کسی که با دشمنی آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، در حالی به صحرای قیامت می‌آید که بر پیشانیاش نوشته شده: ناامید از رحمت خدا.

آگاه باشید کسی که با دشمنی آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، بوی بهشت به وی نمیرسد.

۲۲ سزای زن و مرد همسر آزار

أَيُّمَا امْرَأَةٍ أَذَتْ زَوْجَهَا بِلِسَانِهَا لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ مِنْهَا صَرْفًا وَلَا عَدْلًا وَلَا حَسَنَةً مِنْ عَمَلِهَا حَتَّى تُرْضِيَهُ وَإِنْ صَامَتْ نَهَارَهَا وَقَامَتْ لَيْلَهَا وَكَانَتْ أَوَّلَ مَنْ يَرِدُ النَّارَ وَكَذَلِكَ الرَّجُلُ إِذَا كَانَ لَهَا ظَالِمًا.

هر زنی که شوهر خود را با زبان بیازارد، خداوند هیچ جبران و عوض و نیکی از کارش را نمیپذیرد تا او را راضی کند، اگرچه روزش را روزه بگیرد و شبش را به عبادت بگذراند، و چنین زنی اوّل کسی است که داخل جهنّم خواهد شد، و همچنین است اگر مرد به زنش ستم روا دارد.

۲۳ سزای زن ناسازگار با شوهر

أَيُّمَا امْرَأَةٍ لَمْ تَرْفُقْ بِزَوْجِهَا وَحَمَلَتْهُ عَلَى مَا لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ وَمَا لَا يَطِيقُ لَمْ تُقْبَلْ مِنْهَا حَسَنَةٌ وَتَلَقَى اللَّهُ وَهُوَ عَلَيْهَا غَضْبَانٌ.

هر زنی که با شوهر خود مدارا ننماید و او را به کاری وادار سازد که قدرت و طاقت آن را ندارد، از او کار نیکی قبول نمیشود و در روز قیامت، خدا را در حالتی ملاقات خواهد کرد که بر وی خشمگین باشد.

۲۴ نخستین رسیدگی در قیامت

أَوَّلُ مَا يَقْضَى يَوْمَ الْقِيَمَةِ الدِّمَاءُ.

اولین کاری که در روز قیامت به آن رسیدگی می‌شود، خونهای به ناحق ریخته شده است.

۲۵ بی رحمی و ترحم

إِطْلَعْتُ لَيْلَةَ أُسْرَى عَلَى النَّارِ فَرَأَيْتُ امْرَأَةً تُعَذِّبُ فَسَأَلْتُ عَنْهَا فَقِيلَ إِنَّهَا رَبَطَتْ هِرَّةً وَ لَمْ تُطْعِمْهَا وَ لَمْ تَسْقِهَا وَ لَمْ تَدْعُهَا تَأْكُلْ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ حَتَّى مَاتَتْ فَعَذَّبَهَا بِذَلِكَ وَ اِطْلَعْتُ عَلَى الْجَنَّةِ فَرَأَيْتُ امْرَأَةً مُؤَمِّسَةً يَعْنِي زَانِيَةً فَسَأَلْتُ عَنْهَا فَقِيلَ إِنَّهَا مَرَّتْ بِكَلْبٍ يَلْهَثُ مِنَ الْعَطَشِ فَأَرْسَلَتْ إِزَارَهَا فِي بُئْرِ فَعَصَرَتْهُ فِي حَلْقِهِ حَتَّى رَوَى فُغْفَرَ اللَّهُ لَهَا.

در شب معراج از دوزخ آگاهی یافتم، زنی را دیدم که در عذاب است. از گناهِش سؤال کردم.

پاسخ داده شد که او گربه‌ای را محکم بست، در حالی که نه به آن حیوان خوراکی داد و نه آبی نوشاند و آزادش هم نکرد تا خود در روی زمین چیزی را بیابد و بخورد و با این حال ماند تا مُرد.

خداوند این زن را به خاطر آن گناه، عذاب کرده است.

و از بهشت آگاهی یافتم، زن آلوده دامنی را دیدم و از وضعش سؤال کردم.

پاسخ داده شد این زن به سگی گذر کرد، در حالی که از عطش، زبانش را از دهان

بیرون آورده بود، او پارچه پیرهنش را در چاهی فرو برد، پس آن پارچه را در حلقوم سگ فشرد تا آن حیوان سیراب شد، خداوند گناه آن زن را به خاطر این کار بخشید.

۲۶ عدم پذیرش اعمال ناخالص

۲۷ دنیا طلبی، عنصر حبط اعمال

لَيَجِيَنَّ أَقْوَامٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَعْمَالُهُمْ كَجِبَالٍ تَهَامَةٌ فَيُؤْمَرُ بِهِمْ إِلَى النَّارِ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ مُصَلِّينَ؟ قَالَ نَعَمْ يَصَلُّونَ وَيُصُومُونَ وَيَأْخُذُونَ هِنًا مِنَ اللَّيْلِ فَإِذَا عَرَضَ لَهُمْ شَيْءٌ مِنَ الدُّنْيَا وَتَبَّوْا عَلَيْهِ.

در روز قیامت گروهی را برای محاسبه می آورند که اعمال نیک آنان مانند کوه‌های تهامه بر روی هم انباشته است! اما فرمان می رسد که به آتش برده شوند! صحابه گفتند: یا رسول الله! آیا اینان نماز میخواندند؟ فرمود: بلی نماز میخواندند و روزه می گرفتند و قسمتی از شب را در عبادت به سر می بردند! اما همین که چیزی از دنیا به آنها عرضه می شد، پرش و جهش می کردند تا خود را به آن برسانند!

۲۸ با هر که ای با اوستی

الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ.

آدمی (در قیامت) با کسی است که او را دوست دارد.

۲۹ دوستی اهل بیت

مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَحْيِيَ حَيَاتِي وَيَمُوتَ مَمَاتِي وَيَسْكُنَ جَنَّةَ عَدْنٍ غَرَسَهَا رَبِّي فَلْيُؤَالَ عَلِيًّا مِنْ بَعْدِي وَكُلِّيًّا وَكُلِّيًّا بِالْأَيْمَةِ مِنْ بَعْدِي فَإِنَّهُمْ عِزَّتِي وَخَلْقُوا مِنْ طِينَتِي رُزِقُوا فَهَمًّا وَعِلْمًا وَوَيْلٌ لِلْمُكَذِّبِينَ بَفَضْلِهِمْ مِنْ أُمَّتِي الْقَاطِعِينَ فِيهِمْ صِلَتِي لَا أَنَا لَهُمُ اللَّهُ شَفَاعَتِي.

هر کس دوست داشته باشد که چون من زندگی کند و چون من بمیرد و در باغ بهشتی

که پروردگارم پرورده جای بگیرد، باید بعد از من علی را و دوست او را دوست بدارد و به پیشوایان بعد از من اقتدا کند که آنان عترت من هستند و از طینتم آفریده شده‌اند و از درک و دانش برخوردار گردیده‌اند، و وای بر آن گروه از امت من که برتری آنان را انکار کنند و پیوندشان را با من قطع نمایند که خداوند شفاعت مرا شامل حال آنان نخواهد کرد.

۳۰ ولایت علی (علیه السلام) شرط قبولی اعمال

فَوَالَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ نَبِيًّا لَوْ جَاءَ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ بِأَعْمَالٍ كَأَمْثَالِ الْجِبَالِ وَلَمْ يَجِءَ بِوِلَايَةِ عَلِيِّ بْنِ أَبِيطَالِبٍ لَأَكْبَهُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ فِي النَّارِ.

سوگند به خدایی که مرا به حق برانگیخته، اگر یکی از شما در روز قیامت با اعمالی همانند کوهها بیاید، اما فاقد ولایت و قبول حاکمیت علی بن ابیطالب باشد، خداوند او را به رو در آتش افکند.

۳۱ پاداش مریض

إِذَا مَرِضَ الْمُسْلِمُ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ كَأَحْسَنِ مَا كَانَ يَعْمَلُ فِي صِحَّتِهِ وَتَسَاقَطَتْ ذُنُوبُهُ كَمَا يَتَسَاقَطُ وَرَقُ الشَّجَرِ.

وقتی که مسلمان، بیمار شود، خداوند همانند بهترین حسناتی که در حال سلامت انجام می‌داده در نامه عملش می‌نویسد و گناهانش همچون برگ درخت فرو می‌ریزد.

۳۲ مسئولیت مسلمانی

مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ وَمَنْ سَمِعَ رَجُلًا ينادي يَا لَلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يَجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ

هر که صبح کند و به امور مسلمین همت نگمارد، از آنها نیست؛ و هر کس بشنود که شخصی فریاد میزند: «ای مسلمانها به فریادم برسید» ولی جوابش نگوید، مسلمان نیست.

۳۳ پیوستگی ایرانیان با اهل بیت

قَالَتِ الرَّسُولُ مِنَ الْفُرْسِ لِرَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم) إِلَى مَنْ نَحْنُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ أَنْتُمْ مِنَّا وَإِلَيْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ.

فرستادگان باذان، پادشاه یمن، تحت الحمایه ایران که اصالتاً ایرانی بودند به حضور پیامبر اکرم (صلى الله عليه و آله و سلم) آمدند و گفتند: ای رسول خدا: سرانجام ما فارسیان به نزد چه کسی خواهد بود؟ حضرت فرمود: شما فارسیان از ما هستید و سرانجامتان به سوی ما و خاندان ما خواهد بود! قال ابن هشام: قَبَلَعْنِي عَنِ الزُّهْرِيِّ إِنَّهُ قَالَ: فَمِنْ ثَمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: سَلْمَانُ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ.

ابن هشام از قول زهری گوید: و از همین جا بود که پیامبر فرمود: سلمان از اهل بیت ماست.

۳۴ خیانت بزرگ (تقدم مفضول)

مَنْ تَقَدَّمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ وَهُوَ يَرَى أَنَّ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَفْضَلُ مِنْهُ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ الْمُسْلِمِينَ.

کسی که بر مسلمانان پیشی گیرد، در حالی که میداند در میان آنها کسی افضل و بهتر از او وجود دارد، چنین کسی به خدا و رسولش و همه مسلمانان خیانت کرده است.

۳۵ ارزش هدایت

لَأَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ بِكَ رَجُلًا وَاحِدًا خَيْرٌ لَكَ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ.

پیامبر اکرم (صلى الله عليه و آله و سلم) خطاب به حضرت علی (علیه السلام) فرمود: در

صورتی که خداوند یک نفر را به دست تو هدایت کند، برای تو از حکومت کردن بر آنچه آفتاب بر آن می‌تابد بهتر است.

۳۶ مردمان آخرالزمان

يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ تَخَبُّثُ فِيهِ سَرَائِرُهُمْ وَتَحْسُنُ فِيهِ عِلَانِيَتُهُمْ طَمَعًا فِي الدُّنْيَا، لَا يَرِيدُونَ بِهِ مَا عِنْدَ رَبِّهِمْ، يَكُونُ دِينُهُمْ رِيَاءً لَا يَخَالِطُهُمْ خَوْفٌ، يَعْمَهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ فَيَدْعُونَهُ دُعَاءَ الْغَرِيقِ فَلَا يَسْتَجِيبُ لَهُمْ! زمانی بر مردم فرا می‌رسد که برای طمع در دنیا، باطنشان پلید و ظاهرشان زیبا باشد، علاقهای به آنچه نزد پروردگارشان است نشان ندهند، دین آنها ریا شود و خوفی [از خدا] در دلشان آمیخته نشود، خداوند همه آنان را به عذاب سختی گرفتار کند، پس مانند دعای شخص غریق دعا کنند، ولی دعایشان را اجابت نکند!

۳۷ راستگوترین صحابه

مَا أَظَلَّتِ الْخَضْرَاءُ وَلَا أَقَلَّتِ الْغَبْرَاءُ مِنْ ذِي لَهْجَةٍ أَصْدَقُ مِنْ أَيْدَرٍ.
آسمان سایه نینداخته و زمین دربرنگرفته، صاحب سخنی راستگوتر از ابوذر را.

۳۸ پرسش از عالمان و همنشینی با فقیران

سَائِلُوا الْعُلَمَاءَ وَخَاطِبُوا الْحُكَمَاءَ وَجَالِسُوا الْفُقَرَاءَ.
از دانشمندان پرسید و با فرزندگان سخن بگویند و با فقیران بنشینید.

۳۹ دستبوسی نه!

هَذَا تَفْعَلُهُ الْأَعَاجِمُ بِمُلُوكِهَا وَكَسَتْ بِمَلِكِهَا إِنَّمَا أَنَا رَجُلٌ مِنْكُمْ.
مردی خواست تا بر دست رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوسه زند، پیامبر دست خود را کشید و فرمود: این کاری است که عجمها با پادشاهان خود می‌کنند و من شاه نیستم، من مردی از خودتان هستم.

۴۰ مهربانی با هموعان

مَا آمَنَ بِي مَنْ بَاتَ شَبْعَانَ وَ جَارُهُ جَائِعٌ، وَمَا مِنْ أَهْلِ قَرْيَةٍ بَيْتٌ وَ فِيهِمْ جَائِعٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ.

به من ایمان نیاورده کسی که سیر بخوابد و همسایه‌اش گرسنه باشد، و اهل یک آبادی که شب را بگذرانند و در میان ایشان گرسنه‌ای باشد، خداوند در روز قیامت به آنها نظر رحمت نیفکند.

فاطمه زهرا (علیها السلام)

پرتوی از سیره و سیمای فاطمه زهرا (علیها السلام)

حضرت فاطمه زهرا (علیها السلام)، دختر گرامی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و خدیجه کبری، چهارمین دختر پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) است. القاب حضرتش: زهرا، صدیقه، طاهره، مبارکه، زکیه، راضیه، مرضیه، محدثه و بتول می‌باشد.

بیشتر مورخان شیعه و سنی، ولادت با سعادت آن حضرت را در بیستم جمادی الثانی سال پنجم بعثت در مکه مکرمه می‌دانند.

برخی سال سوم و برخی سال دوم بعثت را ذکر کرده‌اند.

یک مورخ و محدث سنی، ولادت آن بانو را در سال اول بعثت دانسته است.

بدیهی است روشن ساختن زاد روز یا سالروز در گذشت شخصیت‌های بزرگ تاریخ

هر چند که از نظر تاریخی و تحقیقی با ارزش و قابل بحث است، اما از نظر تحلیل

شخصیت چندان مهم به نظر نمی‌رسد.

آنچه مهم و سرنوشت‌ساز است نقش آنان در سرنوشت انسان و تاریخ می‌باشد.

پرورش زهرا (علیها السلام) در کنار پدرش رسول خدا و در خانه نبوت بود؛ خانهای

که محلّ نزول وحی و آیة‌های قرآن است.

آنجا که نخستین گروه از مسلمانان به یکتایی خدا ایمان آوردند و بر ایمان خویش استوار ماندند.

آن سالها در سراسر عربستان و همه جهان، این تنها خانه‌ای بود که چنین بانگی از آن بر می‌خاست: الله اکبر.

و زهرا تنها دختر خردسال مکه بود که چنین جنب و جوشی را در کنار خود میدید. او در خانه تنها بود و دوران خردسالی را به تنهایی می‌گذراند.

دو خواهرش رقیه و کلثوم چند سال از او بزرگتر بودند.

شاید راز این تنهایی هم یکی این بوده است که باید از دوران کودکی همه توجه وی به ریاضت‌های جسمانی و آموزش‌های روحانی معطوف گردد.

حضرت زهرا (علیها السلام) بعد از ازدواج با امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، به عنوان بانویی نمونه بر تارک قرون و اعصار درخشید.

دختر پیامبر همچنان که در زندگی زناشویی نمونه بود، در اطاعت پروردگار نیز نمونه بود.

هنگامی که از کارهای خانه فراغت می‌یافت به عبادت میپرداخت، به نماز، دعا، تضرّع به درگاه خدا و دعا برای دیگران.

امام صادق (علیه السلام) از اجداد خویش از حسن بن علی (علیه السلام) روایت کرده است که: مادرم شبهای جمعه را تا بامداد در محراب عبادت می‌آیستاد و چون دست به دعا برمیداشت مردان و زنان باایمان را دعا می‌کرد، اما درباره خود چیزی نمی‌گفت. روزی بدو گفتم: مادر! چرا برای خود نیز مانند دیگران دعای خیر نمی‌کنی؟ گفت: فرزندانم! همسایه مقدم است.

تسبیح‌هایی که به نام تسبیحات فاطمه (علیها السلام) شهرت یافته و در کتابهای معتبر شیعه و سنی و دیگر اسناد، روایت شده نزد همه معروف است.

فاطمه (علیها السلام) تا وقتی که رسول خدا از دنیا نرفته بود، سختیها و تلخیهای زندگی را با دیدن سیمای تابناک پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بر خود هموار می نمود، ملاقات پدر تمام رنجها را از خاطرش می زدود و به او آرامش و قدرت می بخشید.

اما مرگ پدر، مظلوم شدن شوهر، از دست رفتن حق، و بالاتر از همه دگرگونیهایی که پس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به فاصله ای اندک در سنت مسلمانی پدید آمد، روح و سپس جسم دختر پیغمبر را سخت آزرده ساخت. چنان که تاریخ نشان میدهد، او پیش از مرگ پدرش بیماری جسمی نداشته است. داستان آنان را که به در خانه او آمدند و می خواستند خانه را با هر کس که درون آن است آتش زند شنیده اید.

خود این پیشامد، به تنهایی برای آزردن او بس است، چه رسد که رویدادهای دیگر هم بدان افزوده شود.

دختر پیغمبر، نالان در بستر افتاد.

زنان مهاجر و انصار نزد او گرد آمدند.

آن بانوی دو جهان، خطبه ای بلیغ در جمع آن زنان بیان فرمود که با نقل بخشی کوتاه از آن، گوشهای از درد دین و سوز و گداز مکتبی زهرا (علیها السلام) و شکوه او از مردم فرصت طلب و غاصبان ولایت را در می یابید.

از درد سخن گفتن و از درد شنیدن با مردم بی درد ندانی که چه دردی است! «به خدا

سوگند، اگر پای در میان مینهادند، و علی را بر کاری که پیغمبر به عهده او نهاد،

می گذاردند، آسان آسان ایشان را به راه راست می برد، و حق هر یک را بدو می سپرد ...

شگفتا! روزگار چه بوالعجبها در پس پرده دارد و چه بازیچه ها یکی پس از دیگری

برون می آرد.

راستی مردان شما چرا چنین کردند و چه عذری آوردند؟ دوست نمایانی غدار، در حق

دوستان ستمکار و سرانجام به کیفر ستمکاری خویش گرفتار. سر را گذاشته و به دُم چسبیدند! پی عامی رفتند و از عالم نپرسیدند! نفرین بر مردمی نادان که تبهکارند و تبهکاری خود را نیکوکاری میپندارند! سرانجام، دختر پیغمبر، دنیا را به دنیا طلبان گذاشت و به لقای پروردگارش شتافت. فاطمه را شبانه دفن کردند و علی (علیه السلام) او را به خاک سپرد و رخصت نداد تا ابوبکر بر جنازه او حاضر شود، و او این گونه مظلوم و شهید از دنیا رفت. در تاریخ شهادت آن بانوی بزرگ نیز محدثان اقوال گوناگونی دارند که مشهورتر از همه، سیزده جمادی الاولی سال یازده هجری و دیگری سوم جمادی الثانی همان سال است.

دانش اندوزی فاطمه (علیها السلام)

فاطمه (علیها السلام) از همان آغاز، دانش را از سرچشمه وحی فرا گرفت. آنچه را از اسرار و دانشها، پدر برای او باز می گفت، علی (علیه السلام) می نوشت و فاطمه آنها را گرد می آورد که کتابی به نام مصحف فاطمه شد.

آموزش دیگران

فاطمه زهرا (علیها السلام) با بیان احکام و معارف اسلام، زنان را به وظایفشان آشنا می ساخت. فضّه خدمتگزار فاطمه (علیها السلام)، که از شاگردان و پرورش یافتگان مکتب اوست در مدت بیست سال جز با آیات قرآن سخنی نگفت و هر گاه قصد بیان مطلبی را داشت با آیه ای متناسب از قرآن، منظور خویش را بیان می کرد. فاطمه (علیها السلام) نه تنها از فراگرفتن دانش خسته نمیشد، بلکه در یاد دادن مسائل دین به دیگران از حوصله و پشتکار فراوانی برخوردار بود.

روزی زنی نزد او آمد و گفت: مادری پیر دارم که در مورد نماز خود اشتباهی کرده و مرا فرستاده تا از شما مسأله‌های بپرسم.
زهرای (علیها السلام) سؤال او را پاسخ فرمود.
زن برای بار دوم و سوم آمد و مسأله پرسید و پاسخ شنید، این کار تا ده بار تکرار شد و هر بار آن بانوی بزرگوار، سؤال وی را پاسخ فرمود.
زن از رفت و آمدهای پی در پی شرمگین شد و گفت: دیگر شما را به زحمت نمی‌اندازم.

فاطمه (علیها السلام) فرمود: باز هم بیا و سؤالهایت را بپرس، تو هر قدر سؤال کنی من ناراحت نمی‌شوم، زیرا از پدرم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که فرمود: روز قیامت علمای پیرو ما محشور میشوند و به آنها به اندازه دانششان خلعتهای گرانبها عطا میگردد و اندازه پاداش به نسبت میزان تلاشی است که برای ارشاد و هدایت بندگان خدا نموده‌اند.

عبادت فاطمه (علیها السلام)

حضرت زهرای (علیها السلام) بخشی از شب را به عبادت مشغول می‌شد.
آن قدر نمازهای شب او طولانی می‌شد و بر روی پاهایش می‌آیستاد که پایش ورم می‌کرد.
حسن بصری متوفای ۱۱۰ هجری گوید: هیچ کس در میان امت از نظر زهد و عبادت و پارسایی از فاطمه (علیها السلام) والاتر نبود.

گردن بند با برکت

روزی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در مسجد نشسته بود و اصحاب به دورش حلقه زده بودند.

پیر مردی با لباسهای ژولیده و حالتی رقت بار از راه رسید، ضعف و پیری توان را از او ربوده بود، پیامبر به سویش رفت و جویای حالش شد.

آن مرد پاسخ داد: ای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، فقیری پریشان حالم، گرسنه‌ام مرا طعام ده، برهنه هستم مرا بپوشان، بینوایم گرهی از کارم بگشا. پیامبر فرمود: اکنون چیزی ندارم ولی «راهنمای خیر چون انجام دهنده آن است.» سپس او را به منزل فاطمه (علیها السلام) راهنمایی کرد. پیرمرد فاصله کوتاه مسجد و خانه فاطمه (علیها السلام) را طی کرد و دردش را برای او گفت.

زهرای (علیها السلام) فرمود: ما نیز اکنون در خانه چیزی نداریم، سپس گردن بندی را که دختر حمزه بن عبدالمطلب به او هدیه کرده بود از گردن باز کرد و به پیرمرد فقیر داد و فرمود: این را بفروش ان شاء الله به خواسته‌ات برسی. مرد بینوا گردن بند را گرفت و به مسجد آمد.

پیامبر همچنان در میان اصحاب نشسته بود. عرض کرد: ای پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، فاطمه (علیها السلام) این گردن بند را به من احسان نمود تا آن را بفروشم و به مصرف نیازمندی‌ام برسانم. پیامبر گریست.

عمّار یاسر عرض کرد: یا رسول الله! آیا اجازه میدهی من این گردن بند را بخرم؟ پیامبر فرمود: هر کس خریدارش باشد خدا او را عذاب ننماید.

عمّار یاسر از اعرابی پرسید: گردن بند را چند میفروشی؟ مرد بینوا گفت: به غذایی از نان و گوشت که سیرم کند، لباسی که تنم را بپوشاند و یک دینار خرجی راه که مرا به خانه‌ام برساند.

عمّار پاسخ داد: من این گردن بند را به بیست دینار طلا و غذا و لباسی و مرکبی از تو خریدم.

عَمَّارِ مَرْدٍ رَا بَه خَانَه بَرْد و او رَا سِیر کَرْد، لِبَاسِی رَا بَه او پُوشَانَد، او رَا بَر مَر کَبی سَوَار کَرْد و بَیست دِینار طَلا هَم بَه او دَاد، آن گَاه گَرْدن بِنْد رَا بَا مُشکِ خُوشبو سَاخْت و دَر پارچَه‌ای پِیچید و بَه غَلام خُود گُفْت: این رَا بَه رَسولِ خُدا (صَلی اللهُ عَلَیْهِ و آلِهِ و سَلَم) تَقْدیم کُن، خُودت رَا هَم بَه او بَخشیدَم.

پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز غلام و گردن بند را به فاطمه بخشید.
غلام نزد فاطمه آمد.

آن حضرت گردن بند را گرفت و به غلام فرمود: من تو را در راه خدا آزاد کردم.
غلام خندید.

فاطمه (علیها السلام) راز خنده‌اش را پرسید.

پاسخ داد: ای دختر پیامبر! برکت این گردن بند مرا به خنده آورد که گرسنه‌ای را سیر کرد، برهنه‌ای را پوشاند، فقیری را غنی نمود، پیاده‌ای را سوار نمود، بنده‌ای را آزاد کرد و عاقبت هم به سوی صاحب خود برگشت.

نقش فاطمه (علیها السلام) در نبردهای صدر اسلام

در طول ۱۰ سال حکومت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در مدینه ۲۷ یا ۲۸ غزوه و ۳۵ تا ۹۰ سریه در تاریخ ذکر شده است.

غزوه که جمع آن غزوات است به جنگهایی گفته میشود که شخص پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، فرماندهی مستقیم آن را به عهده داشت و پا به پای سربازان اسلام در معرکه جنگ حاضر و ناظر نبردها و مانورهای نظامی بود.

سریه که جمع آن سرایا است به جنگهایی گفته میشود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بی آن که خود در آن شرکت کند، گروهی را به فرماندهی شخصی به جبهه‌ها و مرزهای کشور اسلامی، برای نبرد یا دفاع احتمالی، اعزام می کرد.

گاهی برخی از این مأموریت‌های رزمی به خاطر فاصله زیاد جبهه‌ها از مدینه، حدود دو یا

سه ماه به طول می‌انجامید.

به تحقیق میتوان گفت علی (علیه السلام) در طول زندگی مشترکش با حضرت زهرا (علیها السلام) بیشتر اوقاتش را در میدانهای جهاد یا مأموریتهای تبلیغی گذراند و در غیاب او همسر وفادارش فاطمه (علیها السلام) وظیفه اداره خانه و تربیت فرزندان را به عهده داشت و این کار را به نحوی شایسته انجام می‌داد تا همسر رزمنده‌اش با خاطری آسوده، وظیفه مقدّس جهاد را به انجام برساند.

در این مدّت، فاطمه (علیها السلام) به یاری خانواده‌های رزمندگان و شهیدان میشتافت و با آنها اظهار همدردی می‌کرد و گاهی هم، ضمن تشویق زنان امدادگر و آشنا ساختن آنان به وظایف خطیرشان، به مداوای جراحت محارم خویش میپرداخت. در جنگ اُحد، فاطمه (علیها السلام) همراه زنان به اُحد (در شش کیلومتری مدینه) رفت.

در این نبرد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به شدّت زخمی شد و علی (علیه السلام) نیز جراحاتی برداشت.

فاطمه (علیها السلام) خون را از چهره پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) میشت و علی (صلی الله علیه و آله و سلم) با سپر خود آب می‌ریخت.

هنگامی که فاطمه (علیها السلام) مشاهده کرد که خون بند نمی‌آید، قطعه حصیری را سوزانید و خاکستر آن را بر زخم پاشید تا خون بند آمد.

آن روز پیامبر و علی، شمشیرهای خود را به فاطمه دادند تا آنها را بشوید.

در نبرد اُحد، حمزه سیدالشهدا، عموی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به شهادت رسید.

پس از نبرد، «صفیه» خواهر حمزه به اتفاق فاطمه (علیها السلام) کنار پیکر مثله شده قرار گرفت و شروع به گریستن کرد، فاطمه (علیها السلام) نیز میگریست و پیامبر هم با او گریه می‌کرد و خطاب به حمزه می‌فرمود: هیچ مصیبتی مثل مصیبت تو به من نرسیده

است.

آن گاه خطاب به صفیه و فاطمه فرمود: مژده باد که هم اکنون جبرئیل به من خبر داد که در آسمانهای هفتگانه، حمزه شیر خدا و شیر رسول خداست.

پس از نبرد احد، فاطمه زهرا (علیها السلام) تا زنده بود، هر دو سه روز یک بار به زیارت شهدای احد میرفت.

در نبرد خندق، فاطمه زهرا (علیها السلام) نانی را برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برد، پیامبر پرسید: این چیست؟ فاطمه (علیها السلام) پاسخ داد: نان پختم، دلم آرام نگرفت تا این که برایتان آوردم.

پیامبر فرمود: این اولین غذایی است که پس از سه روز در دهان می گذارم.

در نبرد موته، جعفر بن ابیطالب به شهادت رسید و پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به خانه وی رفت و همسر و فرزندان را دلداری داد و از آنجا به خانه فاطمه (علیها السلام) رفت.

فاطمه می گریست.

پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: بر مثل جعفر باید گریه کنندگان بگریند.

سپس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: برای خانواده جعفر غذایی تهیه کنید، زیرا امروز آنها خود را فراموش کرده اند.

فاطمه زهرا (علیها السلام) در فتح مکه نیز حضور داشت.

«امّ هانی»، خواهر علی (علیه السلام) گوید: در روز فتح مکه دو نفر از خویشان مشرک

شوهرم را پناه دادم و هنوز آنها در خانه ام بودند که ناگهان برادرم علی (علیه السلام)،

در حالی که سواره و زره پوش بود، پیدا شد و به طرف آن دو تن شمشیر کشید.

میان او و ایشان ایستادم و گفتم: اگر بخواهی آن دو را بکشی، باید مرا هم پیش از آنها

بکشی! علی (علیه السلام) بیرون رفت، در حالی که چیزی نمانده بود آنها را بکشد.

من خود را به خیمه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در بطحا رساندم و آن

حضرت را پیدا نکردم، ولی فاطمه را دیدم و ماجرا را برایش گفتم.
دیدم فاطمه از همسر خود قاطعتر است.

او با تعجب گفت: تو هم باید مشرکان را پناه دهی؟ در این هنگام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید و از حضرتش برای آن دو امان طلبیدم.
پیامبر به آنان امان داد، سپس به فاطمه فرمود که برای او آب فراهم کند تا شستشو نماید.

هنگامی که هند، همسر ابوسفیان، و دیگر زنان مشرکین برای اعلام پذیرش اسلام و بیعت به حضور پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسیدند، فاطمه (علیها السلام)، همسر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و گروهی از زنان عبدالمطلب حضور داشتند.
در ماه رمضان سال دهم هجری، علی (علیه السلام) از سوی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) برای یک مأموریت مهم رزمی، تبلیغی و به فرماندهی سیصد سواره نظام به یمن، که در قلمرو حاکمیت پیامبر بود، اعزام شد.

مأموریت با موفقیت کامل انجام گرفت و عده زیادی نیز به اسلام گرویدند.
علی (علیه السلام) طی نامه‌های گزارش کار خود را از یمن برای پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرستاد.

پیامبر در پاسخ علی (علیه السلام) امر فرمود که برای انجام مراسم حج، به موقع خود را به مکه رساند، و پیک با این پیام به سوی علی (علیه السلام) باز گشت.
پیامبر در ماه ذیقعده آن سال به مردم مدینه و قبایل مجاور اعلام کرد که قصد دارد حج را به جای آورد و بدین ترتیب، عده زیادی برای سفر حج مهیا شدند.
آن حضرت در روز ۲۵ ذیقعده سال دهم هجری قمری از مدینه حرکت نمود و در ذوالحلیفه احرام بست.

همه همسران پیامبر نیز در این سفر همراه شدند، آنها به هودجها سوار بودند، فاطمه (علیها السلام) نیز با آنان بود و در این سفر عبادی، مناسک حج را به دستور پیامبر

(صلی الله علیه و آله و سلم) انجام می داد.

علی (علیه السلام) پس از گذشت سه ماه از مأموریت، در ایام حجّ به مکه رسید و در آنجا همسرش فاطمه زهرا (علیها السلام) را دید.

پس از مراسم با شکوه حجّه الوداع، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، هنگام بازگشت به مدینه در غدیر خم، در یک اجتماع صد هزار نفری، علی (علیه السلام) را به فرمان خداوند به امامت و جانشینی خود منصوب نمود.

با توجه به حضور فاطمه زهرا (علیها السلام) در حجّه الوداع با اطمینان میتوان گفت که آن حضرت در مراسم با شکوه غدیر خم حضور داشته است.

زهرا و آخرین لحظات زندگانی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)

بیماری رسول خدا در روزهای آخر عمرش شدت یافت.

فاطمه (علیها السلام) در کنار بستر پیامبر، چهره نورانی و ملکوتی پدر را مینگریست که از شدت تب عرق می ریخت.

فاطمه در حالی که به پدر نگاه می کرد به گریه افتاد، پیامبر نتوانست ناآرامی دخترش را تحمل کند، در گوش او سخنی گفت که فاطمه آرام شد و لبخند زد.

لبخند زهرا (علیها السلام) در آن حال شگفتآور بود.

از او سؤال کردند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چه رازی را به او فرمود؟ پاسخ داد: تا پدرم زنده است رازش را فاش نمی کنم.

پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) راز آشکار شد.

فاطمه گفت: پدرم به من فرمود: تو نخستین کس از اهل بیت من هستی که به من ملحق می شوی، و از این رو شاد شدم.

در میان سخنان اندکی که از دختر گرامی رسول خدا در مجامع روایی فریقین نقل

شده، چهل حدیث را، که هر یک درسی از فضیلت و فهم دین و حیا و دعوت به

توحید است، برگزیدم، تا دل‌های حق‌جویان و جویندگان معارف خاندان نبوی و علوی بدان روشنی یابد و با الهام از این کلمات نورانی، چراغ حکمت و هدایت ولایت شبستان فاطمی را به هنگام تحیر و ضلالت، در پیش پای خود برافروخته و فروزان بینند.

چهل حدیث

اشاره

قَالَتْ فَاطِمَةُ الزَّهْرَاءُ (عَلَيْهَا السَّلَامُ):

اموقعیت اهل بیت در نزد خدا

وَاحْمَدُوا الَّذِي لِعَظَمَتِهِ وَنُورِهِ يَتَّغَى مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ، وَنَحْنُ وَسِيلَتُهُ فِي خَلْقِهِ، وَنَحْنُ خَاصَّتُهُ وَمَحَلُّ قُدْسِهِ، وَنَحْنُ حُجَّتُهُ فِي غَيْبِهِ، وَنَحْنُ وَرَثَتُهُ أَنْبِيَائِهِ.

خدایی را حمد و سپاس گوید که به خاطر عظمت و نورش، هر که در آسمانها و زمین است به سوی او وسیله می‌جوید، و ما وسیله او در میان مخلوقاتش و خاصان درگاه و جایگاه قدس او و حجّت غیبی و وارث پیامبرانش هستیم.

۲ حرمت مست‌کننده‌ها

عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ (عَلَيْهَا السَّلَامُ) قَالَتْ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): يَا حَبِيبَةَ أَبَيْهَا كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ.

پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به من فرمود: ای دوستِ پدر! هر مست‌کننده‌ای حرام است، و هر مست‌کننده‌ای خمر است.

۳ بهترین زنان کیستند؟

قَالَتْ فَاطِمَةُ (عَلَيْهَا السَّلَامُ) فِي وَصْفِ مَا هُوَ خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ: خَيْرٌ لَهُنَّ أَنْ لَا يَرِينَ الرَّجَالَ، وَلَا يَرَوْنَهُنَّ.

حضرت در وصف این که بهترین چیز برای زنان چیست، فرموده‌اند: این که زنان، مردان را نبینند، و مردان هم زنان را نبینند.

۴ نتیجه عبادت خالص

عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ (عَلَيْهَا السَّلَامُ): مَنْ أَصْعَدَ إِلَيَّ اللَّهُ خَالِصَ عِبَادَتِهِ أَهْبَطَ اللَّهُ إِلَيْهِ أَفْضَلَ مَصْلَحَتِهِ.

هر که عبادت خالصش را به سوی خدا بالا فرستد، خداوند متعال برترین بهره و سودش را به سوی او پایین فرستد.

۵ فاطمه در مقام شکوه از دو خلیفه

قَالَتْ فَاطِمَةُ الزَّهْرَاءُ (عَلَيْهَا السَّلَامُ) لِلأَوَّلَيْنِ: أَرَأَيْتُكُمَا إِنْ حَدَّثْتُكُمَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): تَعْرِفَانِهِ وَتَفْعَلَانِ بِهِ؟ قَالَا نَعَمْ. فَقَالَتْ: نَشَدْتُكُمَا اللَّهُ أَلَمْ تَسْمَعَا رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: «رِضَا فَاطِمَةَ مِنْ رِضَايَ، وَسَخَطُ فَاطِمَةَ مِنْ سَخَطِي، فَمَنْ أَحَبَّ فَاطِمَةَ ابْنَتِي فَقَدْ أَحَبَّنِي، وَمَنْ أَرْضَى فَاطِمَةَ فَقَدْ أَرْضَانِي، وَمَنْ أَسَخَطَ فَاطِمَةَ فَقَدْ أَسَخَطَنِي»؟ قَالَا نَعَمْ، سَمِعْنَاهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، فَقَالَتْ: فَإِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ أَنَّكُمَا أَسَخَطْتُمَانِي وَمَا أَرْضَيْتُمَانِي وَلَئِنْ لَقِيتُ النَّبِيَّ لِأَشْكُوكُمَا إِلَيْهِ.

حضرت زهرا (علیها السلام) خطاب به خلیفه اول و دوم فرمود: آیا اگر حدیثی را از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کنم به آن عمل خواهید کرد؟ گفتند: آری. فرمودند: شما را به خدا آیا شنیده‌اید که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده‌اند: «خشنودی فاطمه خشنودی من، و خشم فاطمه خشم من است، هر که دخترم فاطمه را

دوست بدارد مرا دوست داشته، و هر که فاطمه را خشنود سازد مرا خشنود ساخته، و هر که فاطمه را خشمگین نماید مرا خشمگین نمودهاست؟ گفتند: آری، چنین حدیثی را از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیده‌ایم. فرمود: من هم خدا و فرشتگان را گواه می‌گیرم که شما دو نفر مرا خشمگین نمودید و خشنودم نساختمید، و چون پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را ملاقات نمایم حتماً از شما به او شکایت خواهم نمود.

عبدترین امت

عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ (عَلَيْهَا السَّلَامُ) قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، شِرَارُ أُمَّتِي الَّذِينَ غَدُّوا بِالنَّعِيمِ، الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَلْوَانَ الطَّعَامِ، وَيَلْبَسُونَ أَلْوَانَ الثِّيَابِ وَ يَتَشَدَّقُونَ فِي الْكَلَامِ.

بدترین امت من کسانی هستند که: از انواع نعمتها تغذیه می‌کنند و خوراکیهای رنگارنگ می‌خورند، و لباسهای گوناگون میپوشند، و هر چه بخواهند می‌گویند.

نزدیکترین اوقات زن به خدا

عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ (عَلَيْهَا السَّلَامُ) قَالَتْ: سَأَلَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) أَصْحَابَهُ عَنِ الْمَرْأَةِ مَا هِيَ؟ قَالُوا: عَوْرَةٌ، قَالَ: فَمَتَى تَكُونُ أُذُنِي مِنْ رَبِّهَا؟ فَلَمْ يَدْرُوا. فَلَمَّا سَمِعَتْ فَاطِمَةُ (عَلَيْهَا السَّلَامُ) ذَلِكَ قَالَتْ: أُذُنِي مَا تَكُونُ مِنْ رَبِّهَا أَنْ تَلْزَمَ قَعْرَ بَيْتِهَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): إِنَّ فَاطِمَةَ بَضْعَةٌ مِنِّي.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از اصحابش پرسید: زن چیست؟ گفتند: زن ناموس است.

فرمود: زن چه موقع به خدایش نزدیکتر است؟ اصحاب نتوانستند جواب گویند. چون این سخن به گوش فاطمه (علیها السلام) رسید، فرمود: نزدیکترین اوقات زن به

خدای خود هنگامی است که در کنج خانه خود باشد.
پس از این جواب، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: حَقًّا که فاطمه پاره تن من است.

۸ نتیجه صلوات بر زهرا (علیها السلام)

عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ (عَلَيْهَا السَّلَامُ) قَالَتْ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ) يَا فَاطِمَةُ مَنْ صَلَّى عَلَيْكَ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ وَ أَحَقَّهُ بِي حَيْثُ كُنْتُ مِنَ الْجَنَّةِ.
رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به من گفت: ای فاطمه! هر که بر تو صلوات فرستد، خداوند او را بیامرزد و به من، در هر جای بهشت باشم، ملحق گرداند.

۹ علی (علیه السلام)، رهبر و پیشوا

عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ (عَلَيْهَا السَّلَامُ) قَالَتْ: إِنَّ النَّبِيَّ (عَلَيْهَا السَّلَامُ) قَالَ: «مَنْ كُنْتُ وَكِيْلُهُ فَعَلِي وَكِيْلُهُ، وَ مَنْ كُنْتُ إِمَامَهُ فَعَلِي إِمَامُهُ.»
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هر که من سرپرست اویم، پس علی سرپرست اوست و هر که را من رهبر اویم، پس علی رهبر اوست.

۱۰ احجاب فاطمه

عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ (عَلَيْهَا السَّلَامُ) قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ يِرَانِي فَأَنَا أَرَاهُ، وَ هُوَ يَشْمُ الرِّيحَ.
فَقَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ): أَشْهَدُ أَنَّكَ بَضْعَةٌ مِنِّي.
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) همراه با مرد نابینایی به خانه فاطمه (علیها السلام) آمد، بلافاصله فاطمه (علیها السلام) ی خود را کام پوشاند.
رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: چرا خود را پوشاندی با این که او تو را

نمی‌بیند؟ فاطمه (علیها السلام) فرمود: ای پیامبر خدا! اگر او مرا نمی‌بیند، من که او را می‌بینم و او بوی مرا حس می‌کند! پیامبر اکرم فرمود: گواهی میدهم که تو پاره دل منی.

ادستور العملی جامع

عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ (عَلَيْهَا السَّلَامُ) قَالَتْ: دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وَقَدْ اِفْتَرَشْتُ فِرَاشِي لِلنَّوْمِ، فَقَالَ: يَا فَاطِمَةُ لَا تَنَامِي إِلَّا وَقَدْ عَمِلْتَ أَرْبَعَةً: خَتَمْتَ الْقُرْآنَ، وَجَعَلْتَ الْأَنْبِيَاءَ شُفَعَاءَكَ، وَارْضَيْتِ الْمُؤْمِنِينَ عَنِ نَفْسِكَ، وَحَجَجْتِ وَاعْتَمَرْتِ، قَالَ هَذَا وَأَخَذَ فِي الصَّلَاةِ، فَصَبَّرْتُ حَتَّى أَتَمَّ صَلَاتَهُ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمَرْتَ بِأَرْبَعَةٍ لَا أَقْدِرُ عَلَيْهَا فِي هَذَا الْحَالِ! فَتَبَسَّمَ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وَقَالَ: إِذَا قَرَأْتَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَكَأَنَّكَ خَتَمْتَ الْقُرْآنَ، وَإِذَا صَلَّيْتَ عَلَيَّ وَعَلَى الْأَنْبِيَاءِ قَبْلِي كُنَّا شُفَعَاءَكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَإِذَا اسْتَغْفَرْتَ لِلْمُؤْمِنِينَ رَضُوا كُلُّهُمْ عَنْكَ، وَإِذَا قُلْتَ: سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ، فَقَدْ حَجَجْتِ وَاعْتَمَرْتِ.

در وقتی که بستر خواب را گسترده بودم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر من وارد شد، فرمود: ای فاطمه! خواب مگر آن که چهار کار را انجام دهی: قرآن را ختم کنی، و پیامبران را شفیعت گردانی، و مؤمنین را از خود راضی کنی، و حج و عمره‌های را به جا آوری.

این را فرمود و شروع به خواندن نماز کرد، صبر کردم تا نمازش تمام شد، گفتم: یا رسول الله! به چهار چیز مرا امر فرمودی در حالی که بر آنها قادر نیستم! آن حضرت تبسمی کرد و فرمود: چون قل هو الله را سه بار بخوانی مثل این است که قرآن را ختم کرده‌ای، و چون بر من و پیامبران پیش از من صلوات فرستی، شفاعت کنندگان تو در روز قیامت خواهیم بود، و چون برای مؤمنین استغفار کنی، آنان همه از تو راضی خواهند شد، و چون بگویی: سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ، حج و عمره‌های را انجام داده‌ای.

۱۲ رضایت شوهر

عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ (عَلَيْهَا السَّلَام) قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): وَيْلٌ لِمَرْأَةٍ أَغْضَبَتْ زَوْجَهَا وَطُوبَى لِمَرْأَةٍ رَضِيَ عَنْهَا زَوْجُهَا.
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: وای به حال زنی که شوهرش را خشمگین سازد، و خوشا به حال زنی که شوهرش از او خشنود باشد.

۱۳ اثواب انگشتر عقیق

عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ (عَلَيْهَا السَّلَام) قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): مَنْ تَخَتَّمَ بِالْعَقِيقِ لَمْ يَزَلْ يَرَى خَيْرًا.
کسی که انگشتر عقیق به دست کند، همیشه خیر میبیند.

۱۴ علی (علیه السلام)، بهترین داور

قَالَتْ فَاطِمَةُ الزَّهْرَاءُ (عَلَيْهَا السَّلَام) عَنْ أَبِيهَا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: إِنَّ نَفَرًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ تَشَاجَرُوا فِي شَيْءٍ فَسَأَلُوا حَكَمًا مِنَ الْأَدَمِيِّينَ، فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِمْ أَنْ تَخَيَّرُوا، فَاخْتَارُوا عَلِيَّ بْنَ أَبِيطَالِبٍ.
گروهی از فرشتگان درباره چیزی با یکدیگر مشاجره نمودند، حاکم و داوری را از بنی آدم تقاضا کردند، خداوند متعال به آنها وحی فرمود که خودتان انتخاب کنید و آنان علی ابن ابیطالب (علیه السلام) را برگزیدند.

۱۵ ازنان دوزخی

عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ (عَلَيْهَا السَّلَام) قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) ... يَا بِنْتِي أَمَّا الْمُعَلَّقَةُ بِشَعْرِهَا فَإِنَّهَا كَانَتْ لَا تُغَطِّي شَعْرَهَا مِنَ الرَّجَالِ، وَ أَمَّا الْمُعَلَّقَةُ بِلسَانِهَا فَإِنَّهَا كَانَتْ تُؤْذِي زَوْجَهَا، ... وَ أَمَّا الَّتِي كَانَ رَأْسُهَا رَأْسَ خَنْزِيرٍ، وَ بَدْنُهَا بَدَنَ الْحِمَارِ فَإِنَّهَا

كَانَتْ نَمَامَةً كَذَابَةً.

وَ أَمَّا الَّتِي كَانَتْ عَلَى صُورَةِ الْكَلْبِ فَإِنَّهَا كَانَتْ قَيْنَةً نَوَاحَةً حَاسِدَةً.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) (درباره مشاهدات خود از عذاب دوزخیان در شب معراج) فرمود: دخترم! اما زنی که به مویش آویخته شده، بود کسی بود که مویش را از مردان نمی پوشانید، و آن که به زبانش آویزان بود، زنی بود که شوهرش را آزار می داد ... و آن که سرش سرِ خوک و بدنش بدنِ الاغ بود، زنی بود که سخنجین و دروغگو بود، و آن که صورتش به شکل سگ بود، زنی بود که آواز می خواند و نوحه سرایی می کرد و حسد می ورزید.

۶ شرایط روزه دار

عَنْهَا (عَلَيْهَا السَّلَام) قَالَتْ: مَا يَصْنَعُ الصَّائِمُ بِصِيَامِهِ إِذَا لَمْ يَصُنْ لِسَانَهُ وَ سَمْعَهُ وَ بَصَرَهُ وَ جَوَارِحَهُ.

روزه دار چون زبانش و گوشش و چشمش و اعضایش را [از حرام] نگه ندارد، روزه دار نیست.

۱۷ داناترین و نخستین مسلمان

عَنْهَا (عَلَيْهَا السَّلَام) قَالَتْ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم): زَوْجُكَ أَغْلَمُ النَّاسِ عِلْمًا، وَ أَوْلَهُمْ سَلَمًا، وَ أَفْضَلُهُمْ حِلْمًا.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به من فرمودند: شوهر تو در دانش، داناترین مردم و نخستین مرد مسلمان و در بردباری، برترین مردم است.

۱۸ کمک به ذراری پیامبر

عَنْهَا (عَلَيْهَا السَّلَام) قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): أَيُّمَا رَجُلٍ صَنَعَ إِلَى رَجُلٍ مِنْ وُلْدِي صَنِيعَةً فَلَمْ يَكْفِئْهُ عَلَيْهَا، فَأَنَا الْمُكَافِي لَهُ عَلَيْهَا. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هر کسی برای فردی از فرزندان من کاری انجام دهد و بر آن کار پاداشی نگیرد، من پاداش دهنده او خواهم بود.

۱۹ علی و شیعیان

عَنْهَا (عَلَيْهَا السَّلَام) قَالَتْ: إِنَّ أَبِي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) نَظَرَ إِلَى عَلِيٍّ (عَلَيْهِ السَّلَام) وَقَالَ: هَذَا وَشِيعَتُهُ فِي الْجَنَّةِ. پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به علی (علیه السلام) نگریست و فرمود: این شخص و پیروانش در بهشتند.

۲۰ شیعه علی در قیامت

عَنْهَا (عَلَيْهَا السَّلَام) قَالَتْ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) قَالَ لِعَلِيِّ (عَلَيْهِ السَّلَام): يَا أَبَا الْحَسَنِ أَمَا إِنَّكَ وَشِيعَتُكَ فِي الْجَنَّةِ. پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به علی (علیه السلام) فرمود: ای ابوالحسن! آگاه باش که تو و پیروانت در بهشت هستید.

۲۱ قرآن و عترت در آخرین سخن پیامبر

عَنْهَا (عَلَيْهَا السَّلَام) قَالَتْ: سَمِعْتُ أَبِي رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فِي مَرَضِهِ الَّتِي قُبِضَ فِيهَا يَوْمَ قَدِ امْتَلَأَتِ الْحُجْرَةُ مِنْ أَصْحَابِهِ أَيُّهَا النَّاسُ يَوْشِكُمْ أَنْ أُقْبَضَ قَبْضًا يَسِيرًا، وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ الْقَوْلَ مَعْدِرَةً إِلَيْكُمْ، أَلَا إِنِّي مُخَلَّفٌ فِيكُمْ كِتَابَ رَبِّي عَزَّوَجَلَّ وَعِترتی أَهْلَ بَيْتِي.

ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِ عَلِيٍّ فَقَالَ: هَذَا عَلِيٌّ مَعَ الْقُرْآنِ، وَالْقُرْآنُ مَعَ عَلِيٍّ لَا يَفْتَرِقَانِ حَتَّى يَرِدَا عَلِيَّ

الْحَوْضَ، فَأَسْأَلُكُمْ مَا تَخْلُقُونِي فِيهِمَا.

از پدرم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در هنگام مرضی که به سبب آن از دنیا رفت و در حالی که خانه، مملو از اصحاب بود شنیدم که فرمود: ای مردم! نزدیک است که به آسانی از میان شما رخت بربندم، و به تحقیق سخنی که عذر را بر شما تمام کند پیش فرستادم.

بدانید که من در میان شما، کتاب پروردگارم و عترتم، اهل بیتم را بر جای می گذارم. آن گاه دست علی را گرفت و فرمود: این علی با قرآن است و قرآن با علی است، از هم جدا نمیشوند تا هر دو در کنار حوض کوثر بر من وارد شوند. من در قیامت از شما از آنچه درباره این دو پس از من انجام دهید، خواهم پرسید.

۲۲ شستن دستها

عَنْهَا (عليها السلام) قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم)، لَا يُلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ مَنْ بَاتَ وَفِي يَدِهِ غَمْرٌ.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: سرزنش نکند جز خود را، کسی که شب کند، در حالی که دستش چرب و بدبو باشد.

۲۳ نتیجه گشاده رویی

عَنْهَا (عليها السلام) قَالَتْ: أَلْبِشُ فِي وَجْهِ الْمُؤْمِنِ يَوْجِبُ لِصَاحِبِهِ الْجَنَّةَ. گشاده رویی در چهره مؤمن برای صاحبش، بهشت را سبب میشود.

۲۴ رنج خانه داری

عَنْهَا (عليها السلام) قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ لَقَدْ مَجَلَّتْ يَدَايَ مِنَ الرَّحَى، أَطْحَنُ مَرَّةً، وَ أَعْجَنُ مَرَّةً.

ای رسول خدا! دو دستم از سنگ آسیا پینه بسته، یک بار آرد می‌کنم و یک بار خمیر می‌سازم.

۲۵ زیان بخل

عَنْهَا (عليها السلام) قَالَتْ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم): إِيَّاكَ وَالْبُخْلَ، فَإِنَّهُ عَاهَةٌ لَا تَكُونُ فِي كَرِيمٍ.
إِيَّاكَ وَالْبُخْلَ فَإِنَّهُ شَجْرَةٌ فِي النَّارِ، وَأَغْصَانُهَا فِي الدُّنْيَا، فَمَنْ تَعَلَّقَ بِغُصْنٍ مِنْ أَغْصَانِهَا
أَدْخَلَهُ النَّارَ.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: از بخل ورزیدن پرهیز، زیرا که بخل آفتی است که در شخص بزرگوار نیست.
از بخل پرهیز، زیرا که آن درختی است در آتش دوزخ که شاخه‌هایش در دنیا است، هر که به شاخه‌ای از شاخه‌هایش درآویزد، داخل جهنم گرداند.

۲۶ نتیجه سخاوت

عَنْهَا (عليها السلام) قَالَتْ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم): وَعَلَيْكَ بِالسَّخَاءِ، فَإِنَّ السَّخَاءَ شَجْرَةٌ مِنْ شَجَرِ الْجَنَّةِ، أَغْصَانُهَا مُتَدَلِّيَةٌ إِلَى الْأَرْضِ، فَمَنْ أَخَذَ مِنْهَا
غُصْنًا قَادَهُ ذَلِكَ الْغُصْنُ إِلَى الْجَنَّةِ.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به من گفت: بر تو باد سخاوت ورزیدن، زیرا که سخاوت درختی از درختان بهشت است که شاخه‌هایش به زمین آویخته است، هر که شاخه‌ای از آن را بگیرد، او را به سوی بهشت می‌کشاند.

۲۷ نتیجه سلام و تحیت بر رسول خدا و دخترش زهرا

عَنْهَا (عَلَيْهَا السَّلَام) قَالَتْ: قَالَ لِي أَبِي وَهُوَ ذَا حَيٍّ: مَنْ سَلَّمَ عَلَيَّ وَ عَلَيَّكَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَلَهُ الْجَنَّةُ.

پدرم در زمان حیاتش به من فرمود: هر که بر من و تو تا سه روز تحیت و سلام بفرستد، بهشت بر او واجب گردد.

۲۸ خنده اسرار آمیز

لَمَّا مَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) دَعَا ابْنَتَهُ فَاطِمَةَ فَسَارَّهَا، فَبَكَتْ، ثُمَّ سَارَّهَا فَضَحِكَتْ، فَسَأَلْتُهَا عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَتْ: أَمَا حِينَ بَكَيتُ فَإِنَّهُ أَخْبَرَنِي أَنَّهُ مَيِّتٌ، فَبَكَيتُ، ثُمَّ أَخْبَرَنِي أَنِّي أَوْلُ أَهْلِهِ لِحُوقًا بِهِ فَضَحِكَتُ.

هنگامی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مریض شد، دخترش فاطمه را نزد خود خواند و در گوش او سخن گفت.

فاطمه (علیها السلام) گریه کرد، مجدداً رسول خدا با او نجوا کرد، فاطمه (علیها السلام) خندید.

عایشه گوید: در این باره از حضرت زهرا (علیها السلام) پرسیدم، فرمود: چون پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) مرگش را به من خبر داد، گریستم، پس از گریه ام به من خبر داد که نخستین کسی که او را ملاقات کند من هستم، در نتیجه خندیدم.

۲۹ پیامبر، پدر فرزندان زهرا

عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ (عَلَيْهَا السَّلَام) قَالَتْ: قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ): إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ ذُرِّيَّةَ كُلِّ بَنِي أُمَّ عَصَبَةٌ يَنْتَمُونَ إِلَيْهَا إِلَّا وَوَلَدَ فَاطِمَةَ (عَلَيْهَا السَّلَام) فَأَنَا وَوَلِيُّهُمْ وَأَنَا عَصَبَتُهُمْ.

فاطمه (علیها السلام) از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده که فرمود: همانا خداوند عز و جل ذریه هر یک از فرزندان مادری را سبب ارتباط و خویشاوندی

قرار داده که به وسیله آن ذریه به او منسوب می‌شوند، مگر فرزندان فاطمه (علیها السلام) که من سرپرست و خویشاوند آنها هستم] او به من منسوب میشوند.

۳۰ خوشبخت واقعی

عَنْهَا (علیها السلام) قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم): هَذَا جَبْرَائِيلُ (علیه السلام) يَخْبِرُنِي: إِنَّ السَّعِيدَ، كُلَّ السَّعِيدِ، حَقَّ السَّعِيدِ، مَنْ أَحَبَّ عَلِيًّا فِي حَيَاتِي وَ بَعْدَ وَفَاتِي.

فاطمه (علیها السلام) از پیامبر اکرم (صلى الله عليه و آله و سلم) نقل کرده که فرمود: این جبرئیل (علیه السلام) است که مرا خبر میدهد: همانا خوشبخت، تمام خوشبخت و خوشبخت واقعی، کسی است که علی را، در زندگیا و پس از مرگم، دوست داشته باشد.

۳۱ پیامبر در جمع اهل بیت

عَنْهَا (علیها السلام) قَالَتْ: دَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم) فَبَسَطَ ثَوْبًا وَ قَالَ لِي: اجْلِسْ عَلَيَّ، ثُمَّ دَخَلَ الْحَسَنُ فَقَالَ لَهُ: اجْلِسْ مَعَهَا، ثُمَّ دَخَلَ الْحُسَيْنُ فَقَالَ لَهُ: اجْلِسْ مَعَهُمَا، ثُمَّ دَخَلَ عَلِيٌّ (علیه السلام) فَقَالَ لَهُ: اجْلِسْ مَعَهُمْ، ثُمَّ أَخَذَ بِمَجَامِعِ الثَّوْبِ فَضَمَّهُ عَلَيْنَا ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ هُمْ مِنِّي وَ أَنَا مِنْهُمْ اللَّهُمَّ ارْضِ عَنْهُمْ كَمَا أَنِّي عَنْهُمْ رَاضٍ. بر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم) وارد شدم، جامهای را گستراند و فرمود: بنشین.

در این وقت حسن (علیه السلام) آمد، فرمود: نزد مادرت بنشین، بعداً حسین (علیه السلام) آمد.

فرمود: با اینها بنشین.

پس علی (علیه السلام) آمد.

فرمود: تو نیز با اینان بنشین، آن گاه اطراف جامه را گرفت و روی ما انداخت.
فرمود: خدایا! اینها از منند و من از اینهایم، خدایا! از اینان راضی باش، همان طور که
من از اینها راضی ام.

۳۲ دعای پیامبر در وقت ورود و خروج از مسجد

عَنْهَا (عَلَيْهَا السَّلَام) قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ إِذَا دَخَلَ الْمَسْجِدَ يَقُولُ: «بِسْمِ اللَّهِ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ
مُحَمَّدًا وَ اغْفِرْ ذُنُوبِي وَ افْتَحْ لِي أَبْوَابَ رَحْمَتِكَ.»
وَ إِذَا خَرَجَ يَقُولُ: «بِسْمِ اللَّهِ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدًا وَ اغْفِرْ ذُنُوبِي وَ افْتَحْ لِي أَبْوَابَ
فَضْلِكَ.»

فاطمه (علیها السلام) فرموده است: پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) چون داخل
مسجد می شد می فرمود: «به نام خدا، خدایا بر محمد درود فرست و گناهانم را ببامرز و
درهای رحمت را برایم باز کن!» و چون خارج می شد می فرمود: «به نام خدا، خدایا بر
محمد درود بفرست و گناهانم را ببامرز و درهای بخششت را برایم باز کن!»

۳۳ سحر خیزی

عَنْهَا (عَلَيْهَا السَّلَام) قَالَتْ: مَرَّ بِي رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ) وَ أَنَا مُضْطَجِعَةٌ
مُتَّصِبَةٌ فَحَرَكَنِي بِرِجْلِهِ وَ قَالَ يَا بُنَيَّةُ قُومِي فَاشْهَدِي رِزْقَ رَبِّكَ وَ لَا تَكُونِي مِنَ الْغَافِلِينَ،
فَإِنَّ اللَّهَ يَقْسِمُ أَرْزَاقَ النَّاسِ مَا بَيْنَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر من گذشت، در حالی که در خواب
صبحگاهی بودم، مرا با پایش تکان داد و فرمود: دخترم! برخیز شاهد رزق و روزی
پروردگارت باش و از غافلان مباش، زیرا که خداوند روزیهای مردم را بین طلوع فجر
تا طلوع آفتاب تقسیم می کند.

۳۴ مریض در پناه خدا

عَنْهَا (عليها السلام) قَالَتْ: قَالَ النَّبِيُّ (صلى الله عليه وآله وسلم): إِذَا مَرِضَ الْعَبْدُ أَوْحَى اللَّهُ إِلَى مَلَائِكَتِهِ أَنْ ارْفَعُوا عَنْ عَبْدِي الْقَلَمَ مَادَامَ فِي وَثَاقِي، فَإِنِّي أَنَا حَبْسُهُ حَتَّى أَقْبِضَهُ أَوْ أُخَلِّي سَبِيلَهُ.

كَانَ أَبِي يَقُولُ: أَوْحَى اللَّهُ إِلَى مَلَائِكَتِهِ أَكْتُبُوا لِعَبْدِي أَجْرَ مَا كَانَ يَعْمَلُ فِي صِحَّتِهِ.

فاطمه (عليها السلام) فرموده است: پیامبر اکرم (صلى الله عليه وآله وسلم) فرمود: چون بنده خدا بیمار گردد، خداوند به فرشتگانش وحی می‌کند: قلم تکلیف را از بنده‌ام تا وقتی که در عهد و پیمان من است بردارید، زیرا خودم او را بازداشت نموده تا جانش را بگیرم یا آزادش گذارم.

پدرم می‌فرمود: خداوند به فرشتگانش وحی فرستاد که برای بنده بیمارم پاداش کارهایی را که در وقت سلامت‌ش انجام می‌داد، بنویسید.

۳۵ نرمخویی در مقابل دیگران و احترام به زنان

عَنْهَا (عليها السلام) قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم): خِيَارُكُمْ أَلْيَنُكُمْ مَنَّا كَبَةٌ وَ أَكْرَمُهُمْ لِنِسَائِهِمْ.

پیامبر اکرم (صلى الله عليه وآله وسلم) فرموده است: بهترین شما نرمخوترین شما به اطرافیان و بزرگوارترین شما به زنان است.

۳۶ پاداش آزادی بردگان

عَنْهَا (عليها السلام) قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم): مَنْ أَعْتَقَ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً كَانَ لَهُ بِكُلِّ عَضْوٍ مِنْهَا فَكَأَنَّكَ عَضْوٌ مِنَ النَّارِ.

پیامبر اکرم (صلى الله عليه وآله وسلم) فرمود: هر که بنده مؤمنی را آزاد کند، به‌ایزای هر عضوی از آن بنده، عضوی از او از آتش جهنم آزاد گردد.

۳۷ زمان استجابت دعا

عَنْ أَبِيهَا رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم) قَالَتْ: قَالَ: إِنَّ فِي الْجُمُعَةِ لَسَاعَةً لَا يُوَافِقُهَا عَبْدٌ مُسْلِمٌ يَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى فِيهَا خَيْرًا إِلَّا أَعْطَاهُ إِيَّاهُ، إِذَا تَدَلَّى نِصْفَ الشَّمْسِ لِلْغُرُوبِ.

رسول خدا (صلى الله عليه وآله وسلم) فرمود: در روز جمعه ساعتی است که بنده مسلمان در آن وقت چیزی از خدا نخواهد مگر آن که خداوند به او عطا گرداند، و آن وقتی است که نیمه خورشید به سوی مغرب نزدیک گردد.

۳۸ سستی در نماز

عَنْهَا (عليها السلام) قَالَتْ: سَأَلْتُ أَبِي رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم) لِمَنْ تَهَاوَنَ بِصَلَاتِهِ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ.
قال (صلى الله عليه وآله وسلم): مَنْ تَهَاوَنَ بِصَلَاتِهِ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ ابْتَلَاهُ اللَّهُ بِخَمْسَ عَشْرَةَ خَصَلَةً:

يَرْفَعُ اللَّهُ الْبَرَكَهَ مِنْ عُمْرِهِ،
وَيَرْفَعُ اللَّهُ الْبَرَكَهَ مِنْ رِزْقِهِ،
وَيَمْحُوا اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ سِيَمَاءَ الصَّالِحِينَ مِنْ وَجْهِهِ،
وَكَلُّ عَمَلٍ يَعْمَلُهُ لَا يُوَجِّرُ عَلَيْهِ،
وَلَا يَرْتَفِعُ دُعَاؤُهُ إِلَى السَّمَاءِ،
وَلَيْسَ لَهُ حَظٌّ فِي دُعَاءِ الصَّالِحِينَ،
وَأَنَّهُ يَمُوتُ ذَلِيلًا،
وَيَمُوتُ جَانِعًا،
وَيَمُوتُ عَطْشَانًا، فَلَوْ سَقِيَ مِنْ أَنْهَارِ الدُّنْيَا لَمْ يَرَوْ عَطْشُهُ،
وَيُوكَلُّ اللَّهُ مَلَكًا يَزْعَجُهُ فِي قَبْرِهِ،
وَيَضِيقُ عَلَيْهِ قَبْرَهُ

وَ تَكُونُ الظُّلْمَةُ فِي قَبْرِهِ،
 وَ يُوَكِّلُ اللَّهُ بِهِ مَلَكًا يَسْحَبُهُ عَلَى وَجْهِهِ،
 وَ الْخَلَائِقُ يَنْظُرُونَ إِلَيْهِ،
 وَ يَحَاسِبُ حِسَابًا شَدِيدًا،
 وَ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَ لَا يَزْكِيهِ
 وَ لَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ.

- از پدرم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره مردان و زنانی که در نمازشان سستی و سهل انگاری می کنند، پرسیدم.
- آن حضرت فرمودند: هر زن و مردی که در امر نماز، سستی و سهل انگاری داشته باشد، خداوند او را به پانزده بلا مبتلا میگرداند:
- ۱ خداوند، برکت را از عمرش می گیرد،
 - ۲ خداوند، برکت را از رزق و روزیاش می گیرد،
 - ۳ خداوند، سیمای صالحین را از چهره اش محو می کند،
 - ۴ هر کاری که بکند بدون پاداش خواهد ماند،
 - ۵ دعایش مستجاب نخواهد شد،
 - ۶ برایش بهرهای از دعای صالحین نخواهد بود،
 - ۷ ذلیل خواهد مُرد،
 - ۸ اگر سینه جان خواهد داد،
 - ۹ تشنه کام خواهد مرد، به طوری که اگر با همه نهرهای دنیا آبش دهند، تشنگی اش برطرف نخواهد شد،
 - ۱۰ خداوند، فرشتهای را بر می گزیند تا او را در قبرش نا آرام سازد،
 - ۱۱ قبرش را تنگ گرداند،
 - ۱۲ قبرش تاریک باشد،

۱۳ خداوند فرشته‌های را برمیگزیند تا او را به صورتش به زمین کشد، در حالی که خلائق به او بنگرند،

۱۴ به سختی مورد محاسبه قرار گیرد، ۱۵ و خداوند به او ننگرد و او را پاکیزه نگرداند و او را عذابی دردناک باشد.

۳۹ شکست ظالم

عَنْهَا (عَلَيْهَا السَّلَام) قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): مَا أَلْتَقَى جُنْدَانِ ظَالِمَانِ إِلَّا تَخَلَّى اللَّهُ مِنْهُمَا، فَلَمْ يَبَالِ أَيُّهُمَا غَلَبَ، وَمَا أَلْتَقَى جُنْدَانِ ظَالِمَانِ إِلَّا كَانَتْ الدَّائِرَةُ عَلَىٰ أَعْتَاهُمَا.

فاطمه (علیها السلام) فرمود: پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده است: دو سپاه ستمگر به هم نرسند، مگر آن که خداوند آن دو را به حال خود واگذارد، و باکی نداشته باشد که کدام یک پیروز گردد. و دو سپاه ستمگر به هم نرسند، مگر آن که هزیمت و شکست از آن سپاه ظالمتر باشد

۴۰ بخشی از خطبه زهرا (علیها السلام)

قَالَتْ فَاطِمَةُ الزَّهْرَاءُ (عَلَيْهَا السَّلَام) فِي خُطْبَتِهَا الْمَعْرُوفَةِ: حَضْرَتِ زَهْرَا (عَلَيْهَا السَّلَام) فِي
آن سخنرانی معروفش در مسجد فرمود:
جَعَلَ اللَّهُ الْإِيمَانَ تَطْهِيرًا لَكُمْ مِنَ الشَّرِّ
خداوند ایمان را برای تطهیر شما از شرک قرار داد،
وَالصَّلَاةَ تَنْزِيهًا لَكُمْ مِنَ الْكِبْرِ وَنَمَازًا لَكُمْ لِشَدَنِ شَمَا از تَكْبِيرِ،
وَالزَّكَاةَ تَزْكِيَةً لِلنَّفْسِ وَنَمَاءً فِي الرِّزْقِ وَزَكَاتٍ لَكُمْ لِكُلِّ جَانٍ وَافْزُونِي
رزقتان،
وَالصِّيَامَ تَثْبِيثًا لِلْإِحْلَاصِ وَرُوزَةً لِكُلِّ تَثْبِيثِ إِخْلَاصٍ،

وَالْحَجَّ تَشْيِيدًا لِلدِّينِ وَحَجَّ رَا بَرَاى قُوَّتْ بَخْشِيْدِن دِيْن،
وَ الْعَدْلَ تَنْسِيْفًا لِلْقُلُوْبِ وَ عَدْل رَا بَرَاى پِيْرَاْسْتِن دِلْهَا،
وَ اِطَاعَتَنَا نِظَامًا لِلْمِلَّةِ وَ اِطَاعَت مَا رَا بَرَاى نِظْم يَافْتِن مِلَّتْ،
وَ اِمَامَتَنَا اَمَانًا لِلْفِرْقَةِ وَ اِمَامَت مَا رَا بَرَاى دَر اِمَان مَانْدِن اَز تَفْرَقَه،
وَ الْجِهَادَ عِزًّا لِلْاِسْلَامِ وَ جِهَاد رَا بَرَاى عِزَّتْ اِسْلَام،
وَ الصَّبْرَ مَعُوْنَةً عَلٰى اسْتِيْجَابِ الْاَجْرِ وَ صَبْر رَا بَرَاى كَمَكْ دَر اسْتِحْقَاقْ مَزْد،
وَ الْاَمْرَ بِالْمَعْرُوْفِ مَصْلَحَةً لِلْعَامَّةِ وَ اَمْر بَه مَعْرُوْف رَا بَرَاى مَصْلَحَتْ وَ مَنَافِعْ هَمْگَانِيْ،
وَ بَرَّ الْوَالِدِيْنَ وَ قَايَةَ مِنْ السُّخْطِ وَ نِيْكِى كَرْدِن بَه پِدْر وَ مَادِر رَا سِپَر نِگْهَدَارِيْ اَز خَشْم،
وَ صِلَةَ الْاَرْحَامِ مَنَمَاءً لِلْعَدَدِ وَ صِلَه اَرْحَام رَا وَ سِيْلَه اَز دِيَادْ نَفْرَات،
وَ الْقِصَاصَ حَقًّا لِلْدِّمَاءِ وَ قِصَاص رَا وَ سِيْلَه حَفْظْ خُوْنَهَا،
وَ الْوَفَاءَ بِالنَّذْرِ تَعْرِيضًا لِلْمَغْفِرَةِ وَ وَفَاى بَه نَذْر رَا بَرَاى دَر مَعْرُضْ مَغْفِرَتْ قَرَارْ كَرْفْتِن،
وَ تَوْفِيَةَ الْمَكَائِلِ وَ الْمَوَازِيْنَ تَغْيِيْرًا لِلْبَخْسِ وَ بَه اَنْدَازَه دَاْدِن تَرَازُوْ وَ پِيْمَانَه رَا بَرَاى تَغْيِيْر
خُوى كَمْفَرُوْشِيْ،
وَ النَّهْيَ عَنْ شُرْبِ الْخَمْرِ تَنْزِيْهًا عَنِ الرَّجْسِ وَ نَهِيْ اَز شَرَابْخُوَارِيْ رَا بَرَاى پَاكِيْزْگِيْ اَز
پَلِيْدِيْ،
وَ اجْتِنَابَ الْقَذْفِ حِجَابًا عَنِ اللَّعْنَةِ وَ دُوْرِيْ اَز تَهْمَتْ رَا بَرَاى مَحْفُوْظْ مَانْدِن اَز لَعْنَتْ،
وَ تَرْكَ السَّرْقَةِ اِيْجَابًا لِلْعَفْوِ وَ تَرْكْ سَرْقَتْ رَا بَرَاى اَلْزَامْ بَه پَاكْدَاْمِنِيْ،
وَ حَرَمَ الشُّرْكِ اِخْلَاصًا لَهُ بِالرُّبُوْبِيَّةِ وَ شَرْكْ رَا حَرَامْ كَرْدِن بَرَاى اِخْلَاصْ بَه پُرُوْرْدْگَارِيْ
اَوْ،
فَاتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَ لَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَ اَنْتُمْ مُسْلِمُوْنَ بَرَايْن،
اَز خُدا اَنْ گُوْنَه كَه شَايِسْتَه اسْتْ بَتْرَسِيْدْ وَ نَمِيْرِيْدْ،
مَگَرْ اَنْ كَه مُسْلِمَانْ بَاشِيْدْ،

وَ اَطِيعُوا اللّٰهَ فَيَمَا اَمْرَكُمْ بِهِ وَ نَهَاكُمْ عَنْهُ وَ خُدا رَا دَر اَنْچَه بَه اَنْ اَمْرْ كَرْدَه وَ اَنْچَه اَز اَنْ

بازتان داشته است اطاعت کنید،
فَإِنَّهُ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ زيرا که «از بندگانش،
فقط آگاهان، از خدا میترسند.» (سوره فاطر آیه ۲۸)

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، چهارمین پسر ابوطالب، در حدود سی سال پس از
واقعه فیل و بیست و سه سال پیش از هجرت در مکه معظمه، از مادری بزرگوار و با
شخصیت، به نام فاطمه، دختر اسد بن هشام بن عبدمناف، روز جمعه سیزده رجب در
کعبه به دنیا آمد.

علی (علیه السلام) تا شش سالگی در خانه پدرش ابوطالب بود.
در این تاریخ که سن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از سیسال گذشته بود در
مکه قحطی و گرانی پیش آمد و این امر سبب شد که علی (علیه السلام) به مدت هفت
سال در خانه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، تا اول بعثت، زندگی کند و در
مکتب کمال و فضیلت آن حضرت تربیت شود.

امیرالمؤمنین در خطبه ۱۹۲ نهجالبلاغه می فرماید: «وَلَقَدْ كُنْتُ أَتَّبِعُهُ إِتْبَاعَ الْفَصِيلِ أَثَرَ
أُمِّهِ، يَرْفَعُ لِي فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ أَخْلَاقِهِ عِلْمًا، وَيَأْمُرُنِي بِالْإِقْتِدَاءِ بِهِ.» «و من در پی او بودم
چنانکه بچه در پی مادرش، هر روز برای من از خلق و خوی خویش نشانهای برپا
می داشت و مرا به پیروی آن می گماشت.» بعد از آن که محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)
به پیامبری مبعوث گردید، علی (علیه السلام) نخستین مردی بود که به او گروید.
برای اولین بار ابوطالب پسر خود را دید که با پسرعموی خود مشغول نمازند.

گفت: پسر جان چه کار می کنی؟ گفت: پدر، من اسلام آورده ام و برای خدا با پسر
عموی خویش نماز می گزارم.

ابوطالب گفت: از وی جدا مشو که البته تو را جز به خیر و سعادت دعوت نکرده است. ابن عباس می گوید: نخستین کسی که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نماز گزارد، علی بود.

روز دوشنبه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مقام نبوت برانگیخته شد، و از روز سهشنبه علی نماز خواند.

در سال سوم بعثت بعد از نزول آیه «وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ»؛ یعنی «خویشان نزدیکتر خود را انذار کن!» رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بنی عبدالمطلب را که حدود چهل نفر بودند دعوت کرد و به آنها نهار داد، اما آن روز نشد سخن بگوید، روز دیگر آنها را دعوت کرد و بعد از صرف نهار به آنها فرمود: کدام یک از شما مرا یاری کرده و به من ایمان می آورد تا برادر و جانشین بعد از من باشد، علی (علیه السلام) برخاست و فرمود: ای رسول خدا! من حاضرم تو را در این راه یاری دهم. فرمود: بنشین.

آن گاه سخن خویش را تکرار کرد و کسی برخواست و فقط علی (علیه السلام) برخاست و فرمود: من آماده‌ام. فرمود بنشین.

بار سوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سخن خود را تکرار کرد. باز علی (علیه السلام) برخاست و آمادگی خود را برای یاری و همراهی پیامبر اعلام کرد.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: «إِنَّ هَذَا أَخِي وَ وَصِيِّي وَ وَزِيرِي وَ وَارِثِي وَ خَلِيفَتِي فِيكُمْ مِنْ بَعْدِي.»

«این علی، برادر و وصی و وارث و جانشین من در میان شما پس از من می باشد.» بعد از سیزده سال دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مکه، مقدمات هجرت آن حضرت به مدینه فراهم شد.

در شب هجرت، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به علی (علیه السلام) فرمود: لازم است در بستر من بخوابی، علی (علیه السلام) در بستر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خوابید و آن شب که اوّل ربیع الاوّل سال چهاردهم بعثت بود، لیلۃ المبیت نامیده میشود و بر اساس روایات در همین شب آیه‌ای درباره علی (علیه السلام) نازل شد.

چند شب پیش از هجرت، شبی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، همراه علی (علیه السلام) به جانب کعبه حرکت کردند.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به علی (علیه السلام) فرمود: روی شانه من سوار شو.

علی (علیه السلام) روی شانه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سوار شد و مقداری از بتهای کعبه را از جا کنند و درهم شکستند و آنگاه متواری شدند تا قریش ندانند که این کار را چه کسی انجام داده است.

بعد از هجرت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، علی (علیه السلام) به فاصله سه روز بعد، از آن که امانتهای رسول خدا را به صاحبانش داد، همراه فواطم؛ یعنی مادرش فاطمه بنت اسد و فاطمه دختر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و فاطمه دختر زبیر و مسلمانانی که تا آن روز موفق به هجرت نشده بودند، عازم مدینه گردید.

وقتی وارد مدینه شد پاهایش مجروح شده بود، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چون او را دید از فداکاری آن حضرت قدردانی و تشکر کرد.

در سال اوّل هجرت که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) میان مهاجر و انصار رابطه برادری را برقرار ساخت به علی (علیه السلام) فرمود: «أَنْتَ أَخِي فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ.» «تو در دنیا و آخرت برادر من هستی.» در سال دوم هجرت، امیرالمؤمنین (علیه السلام) با فاطمه زهرا (علیها السلام) ازدواج کرد.

در رمضان سال دوم هجرت، دو افتخار بزرگ نصیب علی بن ابیطالب (علیه السلام)

شد؛ روز نیمه ماه رمضان سال دوم (یا سوم) خداوند، امام حسن مجتبی (علیه السلام) را به علی (علیه السلام) داد و در هفدهم ماه رمضان سال دوم، جنگ بدر پیش آمد که شجاعت و قهرمانی امیرالمؤمنین (علیه السلام) زبانزد خاص و عام گردید.

شیخ مفید می گوید: مسلمانان در جنگ بدر هفتاد نفر از کفار را کشتند که ۳۶ نفر آنها را علی (علیه السلام) به تنهایی کشت و در کشتن بقیه هم دیگران را یاری نمود.

در شوال سال سوم هجرت، غزوه معروف اُحُد پیش آمد.

نام علی (علیه السلام) در این غزوه هم مانند «بدر» پرآوازه است.

در همین غزوه بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در باره علی (علیه السلام) فرمود: «إِنَّ عَلِيًّا مِنِّي وَ أَنَا مِنْهُ.» «همانا علی از من است و من از اویم.» و در همین غزوه بود که منادی در آسمان ندا کرد: «لَا سَيْفَ إِلَّا ذُو الْفَقَارِ وَلَا فَتَى إِلَّا عَلِيٌّ.» «شمشیری جز ذوالفقار و جوانمردی جز علی نیست.» در سال سوم (یا چهارم) هجرت بود که خداوند متعال، امام حسین (علیه السلام) را به امیرالمؤمنین عطا فرمود، پسری که نه نفر امام بر حق از نسل مبارک وی پدید آمدند.

در شوال سال پنجم، غزوه خندق (یا احزاب) پیش آمد و علی (علیه السلام) در مقابل عمرو بن عبدود به مبارزه ایستاد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: «بَرَزَ الْإِيمَانُ كُلَّهُ إِلَى الشُّرْكَ كُلِّهِ.» «تمام ایمان که علی است در مقابل تمام شرک که عمرو بن عبدود است به جنگ ایستاد.» و نیز فرمود: «لِمُبَارَزَةِ عَلِيٍّ لِعَمْرٍو أَفْضَلُ مِنْ أَعْمَالِ أُمَّتِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.» «مبارزه علی در مقابل عمرو، برتر از اعمال امتم تا روز قیامت است.» در سال هفتم هجرت، غزوه «خیبر» روی داد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: «إِنِّي دَافِعُ الرَّأْيَةَ غَدًا إِلَى رَجُلٍ يُحِبُّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يُحِبُّهُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ، كَرَّارٍ غَيْرِ فَرَّارٍ، لَا يَرْجِعُ حَتَّى يَفْتَحَ اللَّهُ لَهُ.» «فردا این پرچم را به دست کسی میدهم که خدا و رسولش را دوست می دارد، و خدا و رسولش هم او را دوست می دارند، و حمله کننده ای است که گریزنده نیست و برنمیگردد تا خداوند به دست او فتح و پیروزی

آورد.» در سال هشتم هجرت، در بیستم ماه رمضان، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مکه را فتح کرد و آخرین سنگر مستحکم بتپرستی را از میان برداشت و به حسب بعضی از روایات امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در روز فتح مکه به افتخار پا نهادن روی شانه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای شکستن بتها نائل گردید. بعد از فتح مکه غزوه «حنین» و سپس غزوه «طائف» پیش آمد و علی (علیه السلام) همراه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بود، در غزوه حنین فقط نه نفر از جمله امیرالمؤمنین با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) باقی ماندند و دیگران گریختند. در سال نهم هجرت، غزوه تبوک پیش آمد، و از ۲۷ غزوه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، فقط در این غزوه علی (علیه السلام) همراه آن حضرت نبود، چون پیغمبر او را به جانشینی خود در مدینه گذاشت، و حدیث معروف «منزلت» در همین باره است که پیامبر اکرم به علی (علیه السلام) فرمود: «أَمَا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي.» «آیا خشنود نیستی که منزلت تو نسبت به من، همانند منزلت هارون نسبت به موسی باشد، جز آن که پس از من پیامبری نیست.» و در همین سال بود که علی (علیه السلام) دستور یافت تا آیات سوره براءت را از ابوبکر بگیرد و آنها را از طرف پیغمبر بر بتپرستان بخواند.

در سال دهم هجرت، در پنجم ذی القعدة، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، علی (علیه السلام) را به یمن فرستاد تا مردم را به اسلام دعوت کند، و بر اثر دعوت وی بسیاری از مردم به دین مبین اسلام درآمدند.

در همین سال بود که قضیه «غدیر خم» پیش آمد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در آن روز ضمن معرفی امیرالمؤمنین به عنوان جانشین خود، فرمود: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ» «هر که من رهبر اویم، این علی رهبر اوست.» این حدیث را ۱۱۰ نفر صحابی و ۸۴ نفر از تابعین و ۳۶۰ نفر از دانشمندان سنی از قرن دوم تا قرن سیزدهم هجری روایت کرده‌اند.

در سال یازدهم هجری، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از دنیا رفت، علی (علیه السلام) می گوید: «وَفَاضَتْ بَيْنَ نَحْرِي وَ صَدْرِي نَفْسُكَ.» «جان گرامیات میان سینه و گردنم از تن مفارقت نمود.» در حالی که بنا به وصیت نبی (صلی الله علیه و آله و سلم)، وصی او علی (علیه السلام) مشغول غسل و کفن و دفن حضرتش بود، «اصحاب سقیفه» در سقیفه بنی ساعده دست به نوعی کودتا زدند.

توطئه شومی که آثار و عوارض آن تاریخ را سیاه و سرنوشت مردم را تیره و تباه کرد و سنت سیئه‌ای پایه گذاری شد که از آن پس در هر عصر و نسل در ظلمت شب، بوزینگان اموی و عباسی یکی پس از دیگری بر تخت جستند و رهبری امت اسلامی را به بازی گرفتند.

به عبارت دیگر آنچه در سقیفه اتفاق افتاد زیربنای خیانتی بزرگ و تاریخی به مسلمانان بود، زیرا به تعبیر فنی کلمه، با تقدّم «مفضول» بر «افضل»، اصحاب سقیفه با تردستی تمام در این ماجرا پیروز شدند و امیرالمؤمنین (علیه السلام) را با آن همه سوابق درخشان جهاد و دانش و تقوا، خانه نشین نمودند.

و ۲۵ سال تمام، نه تنها حقّ مسلم علی (علیه السلام) زیر پای زر و زور و تزویر نهاده شد، بلکه مهمتر آن که حقّ تمامی آحاد و افراد و ملّتی که باید زمامداری عادل و آگاه بر آنها حکومت کند پایمال گردید.

سرانجام همین نوع خلافت بود که زمینه سلطه و حاکمیت بنی‌امیه و سپس بنی‌عبّاس را فراهم ساخت، و همین سنت سیئه تقدّم مفضول بر افضل بود که بهانه‌ای به دست بهانه جویان داد تا «حقیقت» را فدای «مصلحت» نفسانی خویش کنند.

در دوران حکومت پنج ساله امیرالمؤمنین، عواملی دست به دست هم داد و مانع اصلاحات و عدالتی که علی (علیه السلام) می خواست شد.

در این مدّت، وقت امیرالمؤمنین بیشتر صرف خنثی کردن توطئه‌ها و مبارزه با ناکثین؛ یعنی پیمان شکنانی چون طلحه و زبیر و قاسطین؛ یعنی ستمگران و زورگویانی چون

معاویه و پیروانش و مارقین؛ یعنی خارج شوندگان از اطاعت علی (علیه السلام) چون خوارج نهروان، گردید.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در تمام دوران عمر ۶۳ ساله خود، در حدّ اعلای پاکی و تقوا، درستی، ایمان و اخلاص، روی حساب «لَا تَأْخُذُهُ فِي اللَّهِ لَوْمَةٌ لَائِمٌ» زندگی کرد و جز خدا هدفی نداشت و هر کاری که می‌کرد به خاطر خدا بود، و اگر به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آن همه شیفته بود برای خدا بود.

او غرق ایمان و اخلاص به خدای متعال بود.

او تمام عمرش را با طهارت و تقوا سپری کرد و طیب و طاهر و آراسته به تقوا خدا را ملاقات نمود، در خانه خدا به دنیا آمد و در خانه خدا هم از دنیا رفت.

او به راستی دل‌باخته حقّ بود، همان وقتی که شمشیر بر فرق مبارکش رسید فرمود: «فُزْتُ وَ رَبُّ الْكَعْبَةِ»؛

«به خدای کعبه رستگار شدم.» شهادت آن حضرت در شب ۲۱ رمضان سال چهارم هجری اتفاق افتاد.

نکته‌های برجسته از سیره امام علی (علیه السلام)

ادر جریان شورای شش نفری که به دستور عمر برای انتخاب خلیفه بعد از او تشکیل شد، عبدالرحمان بن عوف که خود از را خلافت معذور داشته بود ظاهراً در مقام بی طرفی قرار گرفت و نامزدی خلافت را در امام علی و عثمان منحصر دانست و بر آن شد تا در میان آنان یکی را برگزیند.

از علی خواست تا با او به کتاب خدا و سنت رسول الله و روش ابوبکر و عمر بیعت کند.

اما امام علی (علیه السلام) فرمود: «من بر اساس کتاب خدا و سنت رسول خدا و طریقه و روش خود در این کار میکوشم.» اما همین مسأله چون به عثمان پیشنهاد شد، در دم

پذیرفت و به آسانی به خلافت رسید! ۲ امام علی (علیه السلام) پس از قتل عثمان آن گاه که بنا به درخواست اکثریت قاطع مردم مسلمان، ناچار به پذیرش رهبری بر آنان گردید، در شرایطی حکومت را به دست گرفت که دشواریها در تمام زمینهها آشکار شده بود، ولی امام با همه مشکلات موجود، سیاست انقلابی خود را در سه زمینه: حقوقی، مالی و اداری، آشکار کرد.

الف در عرصه حقوقی: اصلاحات او در زمینه حقوقی، لغو کردن میزان برتری در بخشش و عطا و یکسانی و برابر دانستن همه مسلمانها در عطا یا و حقوق بود و فرمود: «خوار نزد من گرامی است تا حقّ وی را باز ستانم، و نیرومند نزد من ناتوان است تا حقّ دیگری را از او بگیرم.» ب در عرصه مالی: امام علی (علیه السلام) همه آنچه را که عثمان از زمینها بخشیده بود و آنچه از اموال که به طبقه اشراف هبه کرده بود، مصادره نموده و آنان را در پخش اموال به سیاست خود آگاه ساخت، و فرمود: «ای مردم! من یکی از شمایم، هر چه من داشته باشم شما نیز دارید و هر وظیفه که بر عهده شما باشد بر عهده من نیز هست.

من شما را به راه پیغمبر می‌برم و هر چه را که او فرمان داده است در دل شما رسوخ میدهم.

جز این که هر قطعه زمینی که عثمان آن را به دیگران داده و هر مالی که از مال خدا عطا کرده باید به بیت المال باز گردانیده شود.

همانا که هیچ چیز حقّ را از میان نمیرد، هر چند مالی بیابم که با آن زنی را به همسری گرفته باشند و کنیزی خریده باشند و حتّی مالی را که در شهرها پراکنده باشند آنها را باز میگردانم.

در عدل، گشایش است و کسی که حقّ بر او تنگ باشد، ستم بر او تنگتر است.» ج در عرصه اداری: امام علی (علیه السلام) سیاست اداری خود را با دو کار عملی کرد: اعزل والیان عثمان در شهرها.

۲۰ واگذاشتن زمامداری به مردانی که اهل دین و پاکی بودند.

به همین جهت فرمان داد تا عثمان بن حنیف، والی بصره گردد و سهل بن حنیف، والی شام، و قیس بن عباد، والی مصر و ابو موسی اشعری، والی کوفه، و درباره طلحه و زبیر که بر کوفه و بصره ولایت داشتند نیز چنین کرد و آنها را با ملایمت از کار برکنار ساخت.

امام (علیه السلام) معاویه را عزل نمود و حاضر به حاکمیت چنان عنصر ناپاکی بر مردم شام نبود.

موضع امام در آن شرایط و اوضاع، هجوم به معاویه و پاکسازی او از نظر سیاسی بود. او خویشان را مسئول میدید که مستقیماً انشعاب و کوشش در تمرد و سرپیچی غیر قانونی را از بین ببرد و این خلل را معاویه و خط بنی امیه به وجود آورده بودند. امام (علیه السلام) میبایست این متمرّدان را پاکسازی کند؛ زیرا پاکسازی کالبد اسلام از آن پلیدیها، وظیفه امام بود؛ هر چند امری دشوار می نمود. به عبارت دیگر علت عزل معاویه و اعلان جنگ بر ضد او، انگیزه مکتبی بود که انگیزه‌ای بزرگ به شمار میرفت.

و بدین گونه امام علی (علیه السلام) در دو میدان نبرد می کرد: میدانی بر ضد تجزیه سیاسی و میدانی بر ضد انحراف داخلی در جامعه اسلامی، انحرافی که در نتیجه سیاست سابق از جبهه گیری غیر اسلامی شکل گرفته بود.

و از اینجا ارزش کارهای امام (علیه السلام) در پاکسازی آن اوضاع منحرف و باز ستاندن اموال از خائنان، بی هیچ نرمی و مدارا، آشکار می گردد.

امام علی (علیه السلام) می فرمود: «همانا که معاویه خطی از خطهای اسلام و مکتب بزرگ آن را نشان نمی دهد بلکه جاهلیت پدرش ابوسفیان را مجسم می سازد.

او می خواهد موجودیت اسلام را به چیزی دیگر تبدیل سازد و جامعه اسلامی را به مجمعی دیگر تغییر دهد، می خواهد جامعهای بسازد که به اسلام و قرآن ایمان نداشته

باشند.

او می‌خواهد «خلافت» به صورت حکومت قیصر و کسری در آید.» با همه مشکلاتی برای که امام (علیه السلام) پیش آمد آن حضرت از مسیر خویش عقب نشینی نکرد، بلکه در خطّ خویش باقی ماند و کار ضربه زدن به تجزیه طلبان را تا پایان زندگانی شریف خود ادامه داد و تا آن دم که در مسجد کوفه به خون خویش در غلتید، برای از بین بردن تجزیه، با سپاهی آماده حرکت به سوی شام بود تا سپاهی را که از باقی سپاهیان اسلام جدا شده بود و به رهبری معاویه اداره می‌شد از بین ببرد. بنابراین امام (علیه السلام) در چشم مسلمانان آگاه تنها کسی بود که می‌توانست پس از عمیق شدن انحراف و ریشه دوانیدن آن در پیکره اسلام، دست به کار شود و با هر عامل جور و تبعیض و انحصار طلبی بجنگد. از میان سخنان سازنده امام (علیه السلام)، چهل حدیث را که هر کدام درسی از معارف پر بار آن «انسان کامل» است برگزیدم، باشد که در پرتو اشعه تابناک آن خورشید هدایت و ولایت، فضای تاریک جهل و ضلالت را بشکافیم و به رشد و تعالی کامل انسانی خویش نائل آییم.

چهل حدیث

اشاره

قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام):

اخیر پنهانی و کتمان گرفتاری

مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ الْبِرُّ وَ إِخْفَاءُ الْعَمَلِ وَ الصَّبْرُ عَلَى الرَّزَايَا وَ كِتْمَانُ الْمَصَائِبِ.
از گنجهای بهشت؛ نیکی کردن و پنهان نمودن کار [نیک] و صبر بر مصیبتها و نمان
کردن گرفتاریها (یعنی عدم شکایت از آنها) است.

۲ ویژگیهای زاهد

الزَّاهِدُ فِي الدُّنْيَا مَنْ لَمْ يَغْلِبِ الْحَرَامُ صَبْرَهُ، وَ لَمْ يَشْغَلِ الْحَلَالُ شُكْرَهُ.
زاهد در دنیا کسی است که حرام بر صبرش غلبه نکند، و حلال از شکرش باز ندارد.

۳ تعادل در جذب و طرد افراد

أَحِبُّ حَبِيبِكَ هَوْنًا مَا عَسَى أَنْ يَعْصِيكَ يَوْمًا مَا.
وَ أَبْغِضْ بَغِيضَكَ هَوْنًا مَا عَسَى أَنْ يَكُونَ حَبِيبَكَ يَوْمًا مَا.
با دوستت آرام بیا، بسا که روزی دشمنت شود، و با دشمنت آرام بیا، بسا که روزی دوستت شود.

۴ بهای هر کس

قِيمَةُ كُلِّ امْرِءٍ مَا يَحْسِنُ.
ارزش هر کسی آن چیزی است که نیکو انجام دهد.
(مرد را آن بهاست که در دیده‌اش زیباست.
نهج‌البلاغه شهیدی، ص ۳۷۳)

۵ فقیه کامل

أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِالْفَقِيهِ حَقَّ الْفَقِيهِ؟ مَنْ لَمْ يَرِخْصِ النَّاسَ فِي مَعَاصِي اللَّهِ وَ لَمْ يَقْنَطْهُمْ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ وَ لَمْ يُؤْمِنْهُمْ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ وَ لَمْ يَدْعِ الْقُرْآنَ رَغْبَةً عَنْهُ إِلَى مَا سِوَاهُ، وَ لَا خَيْرَ فِي عِبَادَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَفَقُّهُ.
وَ لَا خَيْرَ فِي عِلْمٍ لَيْسَ فِيهِ تَفَكُّرٌ.
وَ لَا خَيْرَ فِي قِرَاءَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَدَبُّرٌ.
آیا شما را از فقیه کامل، خبر ندهم؟ آن که به مردم اجازه نافرمانی خدا را ندهد، و آنها

را از رحمت خدا نومید نسازد، و از مکر خدایشان آسوده نکند، و از قرآن رو به چیز دیگر نکند، و خیری در عبادت بدون تفقه نیست، و خیری در علم بدون تفکر نیست، و خیری در قرآن خواندن بدون تدبّر نیست.

۶ خطرات آرزوی طولانی و هوای نفس

إِنَّمَا أَخْشَى عَلَيْكُمْ إِثْنَيْنِ: طُولَ الْأَمَلِ وَ اتِّبَاعَ الْهَوَى، أَمَّا طُولُ الْأَمَلِ فَيَنْسِي الْآخِرَةَ وَ أَمَّا
إِتِّبَاعُ الْهَوَى فَإِنَّهُ يَصُدُّ عَنِ الْحَقِّ.

همانا بر شما از دو چیز میترسم: درازی آرزو و پیروی هوای نفس.

اما درازی آرزو سبب فراموشی آخرت شود، و اما پیروی از هوای نفس، آدمی را از حق باز دارد.

۷ امرز دوستی

لَا تَتَّخِذَنَّ عَدُوَّ صَدِيقِكَ صَدِيقًا فَتَعْدِيَ صَدِيقَكَ.

با دشمن دوست دوست مشو که [با این کار] با دوست دشمنی می کنی.

۸ اقسام صبر

الصَّبْرُ ثَلَاثَةٌ: الصَّبْرُ عَلَى الْمُسِيبَةِ، وَ الصَّبْرُ عَلَى الطَّاعَةِ، وَ الصَّبْرُ عَلَى الْمَعْصِيَةِ.

صبر بر سه گونه است: صبر بر مصیبت، و صبر بر اطاعت، و صبر بر [ترک] معصیت.

۹ تنگدستی مقدر

مَنْ ضُيقَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِ يَدِهِ، فَلَمْ يَظُنَّ أَنَّ ذَلِكَ حُسْنُ نَظَرٍ مِنَ اللَّهِ لَهُ فَقَدْ ضَيَعَ مَأْمُولًا.

وَ مَنْ وَسَّعَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِ يَدِهِ فَلَمْ يَظُنَّ أَنَّ ذَلِكَ اسْتِدْرَاجٌ مِنَ اللَّهِ فَقَدْ أَمِنَ مَخُوفًا.

هر که تنگدست شد و نپنداشت که این از لطف خدا به اوست، یک آرزو را ضایع

کرده و هر که وسعت در مال یافت و نپنداشت که این یک غافلگیری از سوی خداست، در جای ترسناکی آسوده مانده است.

۱۰ اعزت، نه ذلت

الْمَنِيَّةُ وَالْأَدْبِيَّةُ وَالتَّجَلُّدُ وَالْأَتْبَلُّدُ وَالِدَّهْرُ يَوْمَانِ: فَيَوْمٌ لَكَ وَ يَوْمٌ عَلَيْكَ فَإِذَا كَانَ لَكَ فَلَا تَبْطُرُ، وَإِذَا كَانَ عَلَيْكَ فَلَا تَحْزَنُ فَبِكُلَيْهِمَا سَتُخْتَبَرُ.

مردن نه خوار شدن! و بی باکی نه خود باختن! روزگار دو روز است، روزی به نفع تو، و روزی به ضرر تو! چون به سودت شد شادی مکن، و چون به زیانت گردید غم مخور، که به هر دوی آن آزمایش شوی.

۱۱ اطلب خیر

مَا حَارَ مَنْ اسْتَخَارَ، وَلَا نَدِمَ مَنْ اسْتَشَارَ.
هر که خیر جوید سرگردان نشود، و کسی که مشورت نماید پشیمان نگردد.

۱۲ اوطن دوستی

عُمِّرَتِ الْبِلَادُ بِحُبِّ الْأَوْطَانِ.
شهرها به حبّ و دوستی وطن آبادند.

۱۳ سه شعبه علوم لازم

الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: الْفِقْهُ لِلدِّيَانِ، وَالطَّبُّ لِلْإِبْدَانِ، وَالنَّحْوُ لِلِّسَانِ.
دانش سه قسم است: فقه برای دین، و پزشکی برای تن، و نحو برای زبان.

۱۴ اسخن عالمانه

تَكَلَّمُوا فِي الْعِلْمِ تَبَيَّنَ أَقْدَارُكُمْ.
عالمانه سخن گوید تا قدر شما روشن گردد.

۱۵ منع تلقین منفی

لَا تُحَدِّثْ نَفْسَكَ بِفَقْرٍ وَلَا طُولِ عُمُرٍ.
فقر و تنگدستی و طول عمر را به خود تلقین نکن.

۱۶ حرمت مؤمن

سَبَابُ الْمُؤْمِنِ فِسْقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ وَحُرْمَةُ مَالِهِ كَحُرْمَةِ دَمِهِ.
دشنام دادن به مؤمن فسق است، و جنگیدن با او کفر، و احترام مالش چون احترام
خونش است.

۱۷ فقر جانکاه

أَفْقَرُ الْمَوْتِ الْكَبِيرُ، وَقَلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارِينِ وَهُوَ نِصْفُ الْعَيْشِ.
فقر و نداری بزرگترین مرگ است! و عائله کم یکی از دو توانگری است، که آن نیمی
از خوشی است.

۱۸ دو پدیده خطرناک

أَهْلَكَ النَّاسَ إِثْنَانِ: خَوْفُ الْفَقْرِ وَطَلَبُ الْفَخْرِ.
دو چیز مردم را هلاک کرده: ترس از نداری و فخرطلبی.

۱۹ سه ظالم

الْعَامِلُ بِالظُّلْمِ وَالْمُعِينُ عَلَيْهِ وَالرَّاضِي بِهِ شُرَكَاءُ ثَلَاثَةٌ.

شخص ستمکار و کمک کننده بر ظلم و آن که راضی به ظلم است، هر سه با هم شریکانند.

۲۰ صبر جمیل

الصَّبْرُ صَبْرَانِ: صَبْرٌ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ حَسَنٌ جَمِيلٌ، وَأَحْسَنُ مِنْ ذَلِكَ الصَّبْرُ عِنْدَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْكَ.

صبر بر دو قسم است: صبر بر مصیبت که نیکو و زیباست، و بهتر از آن صبر بر چیزی است که خداوند آن را حرام گردانیده است.

۲۱ ادای امانت

أَدُّوا الْأَمَانَةَ وَكُلُوا إِلَى قَاتِلِ وُلْدِ الْأَنْبِيَاءِ.

امانت را پردازید گرچه به کشنده فرزندان پیغمبران باشد.

۲۲ پرهیز از شهرت طلبی

قَالَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لِكَمِيلِ بْنِ زِيَادٍ: رُوِيَكَ لَا تَشْهَرُ، وَأَخْفِ شَخْصَكَ لَا تُدْكَرُ، تَعَلَّمْ تَعَلَّمْ وَاصْمُتْ تَسَلَّمْ، لَا عَلَيْكَ إِذَا عَرَّفَكَ دِينَهُ، لَا تَعْرِفُ النَّاسَ وَلَا يَعْرِفُونَكَ.

آرام باش، خود را شهره مساز، خود را نهان دار که شناخته نشوی، یاد گیر تا بدانی، خموش باش تا سالم بمانی.

بر تو هیچ باکی نیست، آن گاه که خدا دینش را به تو فهمانید، که نه تو مردم را بشناسی و نه مردم تو را بشناسند (یعنی، گمنام زندگی کنی).

۲۳ عذاب شن گروه

إِنَّ اللَّهَ يَعَذِّبُ سِتَّةً بِسِتَّةٍ: الْعَرَبَ بِالْعَصْبِيَّةِ وَالِدَّهَّاقِينَ بِالْكَبْرِ وَالْأَمْرَاءَ بِالْجَوْرِ وَالْفُقَهَاءَ بِالْحَسَدِ وَالتُّجَّارَ بِالْخِيَانَةِ وَأَهْلَ الرُّسْتَاقِ بِالْجَهْلِ.

خداوند شش کس را به شش خصلت عذاب کند: عرب را به تعصب، و خانهای ده را به تکبر، و فرمانروایان را به جور، و فقیهان را به حسد، و تجار را به خیانت، و روستایی را به جهالت.

۲۴ ارکان ایمان

الْإِيمَانُ عَلَى أَرْبَعَةٍ أَرْكَانٍ: التَّوَكُّلِ عَلَى اللَّهِ، وَالتَّفْوِضِ إِلَى اللَّهِ وَالتَّسْلِيمِ لِأَمْرِ اللَّهِ، وَالرِّضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ.

ایمان چهارپایه دارد: توکل بر خدا، واگذارن کار به خدا، تسلیم به امر خدا و رضا به قضای الهی.

۲۵ تربیت اخلاقی

ذَلُّوا أَخْلَاقَكُمْ بِالْمَحَاسِنِ، وَ قَوِّدُوا إِلَى الْمَكَارِمِ.
وَ عَوِّدُوا أَنْفُسَكُمْ الْحِلْمَ.

اخلاق خود را رام خوبیها کنید و به بزرگواریهایشان بکشانید و خود را به بردباری عادت دهید.

۲۶ آسانگیری بر مردم و دوری از کارهای پست

لَا تُدَاقُوا النَّاسَ وَزَنًا بوزن، وَ عَظُّمُوا أَقْدَارَكُمْ بِالتَّغَافُلِ عَنِ الدَّنِيِّ مِنَ الْأُمُورِ.

نسبت به مردم، زیاد خرده گیری نکنید، و قدر خود را با کنارهگیری از کارهای پست بالا برید.

۲۷ ننگبانان انسان

كفى بِالْمَرْءِ حِرْزًا، إِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ إِلَّا وَ مَعَهُ حَفْظَةٌ مِنَ اللَّهِ يَحْفَظُونَهُ أَنْ لَا يَتَرَدَّى فِي بئرٍ وَلَا يَقَعَ عَلَيْهِ حَائِطٌ وَلَا يَصِيبُهُ سَبْعٌ، فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُ خَلُّوا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ أَجَلِهِ. آدمی را همین دژ بس که کسی از مردم نیست، مگر آن که با او از طرف خدا نگهبانهاست که او را نگه می‌دارند که به چاه نیفتد، و دیوار بر سرش نریزد، و درنده‌ای آسایش نرساند، و چون مرگ او رسد او را در برابر اجلس رها سازند.

۲۸ روزگار تباہیها

يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَعْرِفُ فِيهِ إِلَّا الْمَاحِلُ وَلَا يَظْرَفُ فِيهِ إِلَّا الْفَاجِرُ وَلَا يُؤْتَمَنُ فِيهِ إِلَّا الْخَائِنُ وَلَا يَخَوَّنُ إِلَّا الْمُؤْتَمَنُ، يَتَّخِذُونَ أَلْفَى مَغْنَمًا وَ الصَّدَقَةَ مَغْرَمًا وَ صِلَةَ الرَّحِمِ مَنًّا، وَ الْعِبَادَةَ اسْتِطَالَةً عَلَى النَّاسِ وَ تَعَدِّيًا وَ ذَلِكَ يَكُونُ عِنْدَ سُلْطَانِ النِّسَاءِ، وَ مُشَاوَرَةِ الْأَمَاءِ، وَ إِمَارَةِ الصَّبِيَّانِ.

زمانی بر مردم خواهد آمد که در آن ارج نیابد، مگر فرد بی‌عرضه و بی‌حاصل، و خوش طبع و زیرک دانسته نشود، مگر فاجر، و امین و مورد اعتماد قرار نگیرد، مگر خائن و به خیانت نسبت داده نشود، مگر فرد درستکار و امین! در چنین روزگاری، بیتالمال را بهره شخصی خود گیرند، و صدقه را زیان به حساب آورند، و صله رحم را با منت به جای آرند، و عبادت را وسیله بزرگی فروختن و تجاوز نمودن بر مردم قرار دهند و این وقتی است که زنان، حاکم و کنیزان، مشاور و کودکان، فرمانروا باشند!

۲۹ زیرکی به هنگام فتنه

كُنْ فِي الْفِتْنَةِ كَابْنِ اللَّبُونِ؛ لَا ظَهْرٌ فَيْرُكَبُ، وَلَا ضَرْعٌ فَيَحْلَبُ. هنگام فتنه چون شتر دو ساله باش که نه پشتی دارد تا سوارش شوند و نه پستانی تا شیرش دوشند.

۳۰ اقبال و ادبار دنیا

إِذَا أَقْبَلْتَ الدُّنْيَا عَلَى أَحَدٍ أَعَارَتْهُ مَحَاسِنَ غَيْرِهِ، وَإِذَا أَدْبَرْتَ عَنْهُ سَلَبَتْهُ مَحَاسِنَ نَفْسِهِ.
چون دنیا به کسی روی آورد، نیکوییهای دیگران را بدو به عاریت سپارد، و چون بدو پشت نماید، خوبی‌هایش را بر باید.

۳۱ ناتوانترین مردم

أَعْجَزُ النَّاسِ مَنْ عَجَزَ عَنِ اِكْتِسَابِ الْإِخْوَانِ، وَأَعْجَزُ مِنْهُ مَنْ ضَيَّعَ مَنْ ظَفِرَ بِهِ مِنْهُمْ.
ناتوانترین مردم کسی است که توان به دست آوردن دوستان را ندارد، و ناتوانتر از او کسی است که دوستی به دست آورد و او را از دست بدهد.

۳۲ فریاد رسی و فرح بخشی گرفتار

مِنْ كَفَّارَاتِ الذُّنُوبِ الْعِظَامِ إِغَاثَةُ الْمَلْهُوفِ وَالتَّنْفِيسُ عَنِ الْمَكْرُوبِ.
از کفاره گناهان بزرگ، فریاد خواه را به فریاد رسیدن، و غمگین را آسایش بخشیدن است.

۳۳ نشانه کمال عقل

إِذَا تَمَّ الْعَقْلُ نَقَصَ الْكَلَامُ.
چون خرد کمال گیرد، گفتار نقصان پذیرد.

۳۴ رابطه با خدا

مَنْ أَصْلَحَ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ أَصْلَحَ اللَّهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ أَصْلَحَ أَمْرَ آخِرَتِهِ أَصْلَحَ اللَّهُ لَهُ أَمْرَ دُنْيَاهُ.
وَمَنْ كَانَ لَهُ مِنْ نَفْسِهِ وَاعِظُ كَانَ عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ حَافِظٌ.
آن که میان خود و خدا را اصلاح کند، خدا میان او و مردم را اصلاح می‌کند و آن که

کار آخرتِ خود را درست کند، خدا کار دنیای او را سامان دهد.
و آن که او را از خود بر خویشتن واعظی است، خدا را بر او حافظی است.

۳۵ افراط و تفریط

هَلَكَ فِي رَجُلَانِ مُحِبُّ غَالٍ وَ مُبْغِضٌ قَالَ.

دو تن به خاطر من هلاک شدند: دوستی که اندازه نگاه نداشت و دشمنی که بغض مرا در دل کاشت.

۳۶ روایت و درایت

إِعْقِلُوا الْخَبَرَ إِذَا سَمِعْتُمُوهُ عَقْلَ رِعَايَةَ لِعَقْلِ رِوَايَةٍ، فَإِنَّ رِوَاةَ الْعِلْمِ كَثِيرٌ، وَ رِعَايَتُهُ قَلِيلٌ.

هر گاه حدیثی را شنیدید آن را با دقت عقلی فهم و رعایت کنید، نه بشنوید و روایت کنید! که راویان علم بسیارند و رعایت کنندگان آن اندک در شمار.

۳۷ پاداش تارک گناه

مَا الْمَجَاهِدُ الشَّهِيدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَعْظَمِ أَجْرًا مِمَّنْ قَدَرَ فَعَفَ، لَكَادَ الْعَفِيفُ أَنْ يَكُونَ مَلَكًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ.

مُزِدْ جِهَادِ كَرِ كَشْتَهْ دَر رَاهِ خِدَا بِيْشْتَرِ نِيْسْتِ اَزْ مَرْدِ پَارِسَا كِهْ مَعْصِيْتِ كَرْدَنْ تَوَانْدَ لِيْكَنْ پَارِسَا مَانْدَ وَ چِنَانِ اسْتِ كِهْ گُويِيْ پَارِسَا فَرَشْتَهَايْ اسْتِ اَزْ فَرَشْتَهَا.

۳۸ پایان ناگوار گناه

أَذْكُرُوا انْقِطَاعَ اللَّذَاتِ وَ بَقَاءَ التَّعَاتِ.

بِهْ يَادِ آرِيْدْ كِهْ لَذْتَهَا تَمَامِ شَدْنِيْ اسْتِ وَ پَايَانِ نَاگُوَارِ آنِ بَرِ جَايِ مَانْدَنِيْ.

۳۹ صفت دنیا

فِي صِفَةِ الدُّنْيَا: تَغْرُؤٌ وَ تَضْرُؤٌ وَ تَمْرٌ.

در صفت دنیا فرموده است: میفریبد و زیان می‌رساند و می‌گذرد.

۴۰ دینداران آخر الزمان

يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَبْقَى فِيهِ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا رَسْمُهُ وَمِنَ الْإِسْلَامِ إِلَّا اسْمُهُ.

مَسَاجِدُهُمْ يَوْمَئِذٍ عَامِرَةٌ مِنَ الْبِنَاءِ خَرَابٌ مِنَ الْهُدَى.

سُكَّانُهَا وَ عِمَارُهَا شَرُّ أَهْلِ الْأَرْضِ، مِنْهُمْ تَخْرُجُ الْفِتْنَةُ وَ إِلَيْهِمْ تَأْوِي الْخَطِيئَةُ يَرُدُّونَ مَنْ شَدَّ عَنْهَا فِيهَا.

وَ يَسُوقُونَ مَنْ تَأَخَّرَ إِلَيْهَا.

يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى «فَبِي حَلْفَتِي لَأَبْعَثَنَّ عَلَى أَوْلِيكَ فِتْنَةً أَتْرُكُ الْحَلِيمَ فِيهَا حَيْرَانَ» وَ قَدْ فَعَلَ.

وَ نَحْنُ نَسْتَقِيلُ اللَّهَ عَثْرَةَ الْغَفْلَةِ.

مردم را روزگاری رسد که در آن از قرآن جز نشان نماند و از اسلام جز نام آن، در آن

روزگار ساختمان مسجدهای آنان نو و تازه‌ساز است و از رستگاری ویران.

ساکنان و سازندگان آن مسجدها بدترین مردم زمینند، فتنه از آنان خیزد و خطا به آنان

در آویزد.

آن که از فتنه به کنار ماند بدان بازش گردانند، و آن که از آن پس افتد به سویش

برانند.

خدای تعالی فرماید: «به خودم سوگند، بر آنان فتنه‌ای بگمارم که بردبار در آن

سرگردان ماند» و چنین کرده است، و ما از خدا می‌خواهیم از لغزش غفلت درگذرد.

امام حسن مجتبی (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام حسن مجتبی (علیه السلام)

امام حسن (علیه السلام)، اولین فرزند امام علی و فاطمه زهرا (علیهما السلام)، در نیمه ماه رمضان سال دوم یا سوم هجری در شهر مدینه به دنیا آمد و بعد از شهادت امام علی (علیه السلام) شش ماه حکومت کرد و در سال پنجاهم هجری، به وسیله زهری که همسرش جعده به دستور معاویه به او خوراند، در ۴۸ سالگی به شهادت رسید. مزار شریفش در قبرستان بقیع، در کنار سه امام معصوم دیگر، زیارتگاه خیل شیفتگان آن حضرت است.

جلال الدین سیوطی در کتاب «تاریخ الخلفاء» مینویسد: «امام حسن در سال سوّم هجرت به دنیا آمد و شبیهترین شخص به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بود، در روز هفتم تولّدش، پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) گوسفندی را برای او عقیقه کرد و موی سرش را تراشید و هم وزن آن را نقره صدقه داد. او یکی از پنج نفر اهل کساء است.

پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: پروردگارا! من او را دوست می دارم پس او را دوست داشته باش.

و فرمود: حسن و حسین دو سرور جوانان اهل بهشتند.

ابن عباس گفت: حسن بر دوش پیامبر سوار بود، شخصی به آن حضرت گفت: ای پسر! خوب مرکبی را سوار شده‌ای! پیامبر فرمود: بلکه او خوب را کبی است.» امام مجتبی (علیه السلام) شخصیتی آرام، با وقار، متین، بخشنده و مورد توجه مردم بود.

به فقیران و بینوایان رسیدگی می نمود و معمولاً بیش از حدّ در خواست آنها به آنان کمک می کرد تا زندگیشان تأمین گردد، زیرا روا نمی دید که سائلی بیش از یک بار از او چیزی بخواهد که موجب شرمساریش شود.

او در طول عمرش دو بار تمام ثروت و دارایی خویش را در راه خدا بخشید و سه بار تمام اموال خود را وقف کرد، نیمی از آن را برای خود و نیم دیگر آن را در راه خدا بخشش نمود.

امام مجتبی (علیه السلام)، فردی شجاع، دلیر و مبارز بود و در جنگهایی که در رکاب پدرش امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌جنگید معمولاً در خطّ مقدم حرکت می‌کرد. او در جنگ جمل و صفین از مبارزان پرتلاش لشکر آن حضرت بود.

روزگار امامت آن حضرت

امام حسن (علیه السلام) مسئولیت امامت و رهبری را در جوّی مضطرب و ناآرام، در وضعی بسیار پیچیده و پر کشاکش که در پایان زندگانی پدر بزرگوارش امام علی (علیه السلام) بروز کرده و شعله‌ور شده بود، به عهده گرفت.

در نتیجه وضع نابسامان مردمی که امام با آنان روبه‌رو بود تنها این راه باقی ماند که یا وارد جنگی بی‌حاصل و یأس آور شود، او و جماعتش به شهادت رسند، یا پس از سپری شدن مدّتی مواضع خود را مسجّل گرداند و صلحی را که به صلاح ملت است بر جنگ بی‌ثمر ترجیح دهد.

و این امری طبیعی است که جنگی که مردم به آن به دید شک می‌نگرند، بی‌نتیجه و یأس آور خواهد بود.

نشانه‌های تاریخی بسیاری وجود دارد که به تأکید بیان می‌کند امام حسن (علیه السلام) موضع خود را به خوبی درک می‌کرد و میدانست که مبارزه او با معاویه، با وجود شک و تردیدی که در توده‌های مردم وجود دارد، محال است به پیروزی برسد.

کار طرفداران امام (علیه السلام) به حدّ خیانت رسید و از روی طمع به سوی معاویه گرایش یافتند و به دلیل پول و مقام و آسایشی که برای آنان فراهم آورد، روی به سوی او نمودند.

زعمای کوفه کار را به جایی رساندند که به معاویه نوشتند: هر وقت بخواهد امام (علیه السلام) را دست بسته نزدش می‌فرستند! و چون به امام می‌رسیدند به او اظهار اطاعت و ارادت می‌نمودند و می‌گفتند: «تو جانشین پدرت و وصی او هستی و ما سراپا در مقابل

تو مطیع و فرمانبرداریم، هر فرمان که داری بفرمای!» امام به آنها می گفت: «به خدا قسم، دروغ می گوئید، به خدا سوگند شما به کسی که بهتر از من بود وفا نکردید، پس چگونه به من وفا می کنید و چگونه به شما اطمینان کنم؟ اگر راست می گوئید، اردوگاه مدائن، میعادگاه و قرارگاه ما باشد، به آنجا بروید.» امام به مدائن رفت، اما بیشتر سپاهیان، او را رها کردند.

حال آیا امام مجتبی (علیه السلام) با چنین مردمی میتوانست با معاویه بجنگد؟ هرگز. بنابراین، امام حسن (علیه السلام) به خاطر نداشتن نیروی کافی مطمئن، ناچار به پذیرش صلح تحمیلی شد.

مواد صلحنامه

ماده اول: واگذاشتن حکومت به معاویه به این شرط که به کتاب خدا و سنت فرستاده او (صلی الله علیه و آله و سلم) و به سیره خلفای صالح، عمل کند.

ماده دوم: پس از معاویه، امر حکومت بر عهده حسن است و اگر برای او حادثه‌ای روی داد حکومت از آن حسین است و معاویه نمی تواند آن را به عهده دیگری بگذارد.

ماده سوم: باید سب امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) و بدگفتن از او در نماز ترک شود و از علی (علیه السلام) جز به نیکی یاد نکنند.

ماده چهارم: باید آنچه در بیت المال کوفه قرار دارد، یعنی پنج میلیون درهم یا دینار، استثنا بشود و تابع خلافت و حکومت نباشد، و بر عهده معاویه است که هر سال دو میلیون درهم برای حسین بفرستد و در عطا و صلوات، بنی هاشم را بر بنی عبد شمس برتری دهد و میان فرزندان کسانی که در رکاب امیرالمؤمنین در جنگ جمل جنگیدند و فرزندان کسانی که در صفین در خدمت امام علی (علیه السلام) مجاهدت کردند، یک میلیون درهم تقسیم شود و این مبلغ را از خراج ولایت «دارابگرد»، که یکی از شهرهای فارس در حدود اهواز است، پردازد.

ماده پنجم: مردم هر جا بر روی زمین خدا باشند، چه در شام و عراق چه در حجاز و یمن، باید ایمن باشند و سیاه و سرخ باید در امان بمانند، معاویه باید خطاهای آنان را تحمّل کند و ببخشد و هیچ کس را به جرم گذشته کیفر ندهد و با اهل عراق با کینه و دشمنی رفتار نکند.

و یاران علی (علیه السلام) را در هر کجا باشند امان دهد و به هیچ یک از شیعیان علی (علیه السلام) آسیبی نرساند، یاران و شیعیان علی (علیه السلام) از حیث جان و مال و زن و فرزند در امان و از هر گزندی محفوظ باشند، و هیچ کس متعرض هیچ یک از آنان نشود، و هر صاحب حقّی به حقّش برسد و هر چه یاران علی در هر کجا به دست آورده‌اند برای آنان محفوظ بماند، و برای حسن بن علی و برادرش حسین (علیه السلام) و هیچ یک از اهل بیت رسول الله در نهان و آشکار هیچ بدی نخواهند و در امنیت آنان، در هیچ منطقه‌ای، اخلاص نکنند.

برنامه و صلح امام حسن (علیه السلام)، چهره واقعی معاویه را آشکار ساخت و ماهیت او را به مردم نشان داد.

به طوری که معاویه بعد از قبضه نمودن حکومت در یک سخنرانی گفت: «به خدا سوگند من با شما برای این جنگیدم که نماز بگزارید و روزه بدارید و حجّ به جا آورید و زکات پردازید، بلکه به این منظور با شما جنگیدم که به شما فرمان دهم! و همانا این مقام را خدا به من عطا کرده در حالی که شما ناخشنود بودید.

هان! من حسن را امیدوار کردم، چیزهایی را به او دادم و اکنون همه آنها زیر پای من است و به هیچ شرطی وفا نمی‌کنم!» سیاست معاویه در طول بیست سال حکومت سرکوب و زور این بود که پیوسته برنامه‌ای تنظیم کند که وجدان و اراده امت را از میان ببرد و مردم را از اندیشیدن درباره مسائل بزرگ جامعه منصرف سازد، تا تنها در اندیشه گرفتاریهای کوچک روزانه خود باشند و از هدفهایی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در پی آن بود منصرف شوند و تنها به زندگانی و منافع شخصی

خویش بیندیشند و به وجوهی که از بیتالمال به دست می‌آورند فکر کنند. برخی از شیوخ قبایل کوفه، با وجود این که از شیعیان امیرالمؤمنین (علیه السلام) بودند، از جاسوسان معاویه شدند و خبرها را در باب کوچکترین حرکت یا مخالفت مردان قبیله، گزارش می‌دادند آن گاه مأموران دولتی سر می‌رسیدند و کسانی را که خلاف معاویه چیزی گفته بودند یا حرکتی در سر می‌پروراندند دستگیر می‌کردند و نفس مخالفان را می‌بریدند.

و این گونه، خلافت بازیچه‌ای شده بود در دست کودکان بنی‌امیه. معاویه به خوبی می‌فهمید که امام (علیه السلام) صاحب مکتب و هدف است و ناچار برای اجرای رسالت خود از هیچ کوششی خودداری نمی‌کند و همه سعی خود را در راه اعتلای مکتب و روشهای دگرگون سازی امت به کار می‌برد، از این رو، احساس خطر می‌کرد، تا آن که سرانجام، نقشه کشتن امام را طراحی نمود و آن حضرت را با سمّی مهلک، به وسیله «جعه» همسر امام، به شهادت رساند.

ابوالفرج اصفهانی در کتاب «مقاتل الطالبیین» مینویسد: «معاویه می‌خواست برای پسرش یزید بیعت بگیرد و در انجام این منظور، هیچ کس برای او مزاحمت از حسن بن علی و سعد بن ابی وقاص نبود، بدین جهت هر دو را با وسایل مخفی مسموم کرد.» و نیز همین نویسنده می‌گوید: «چون خواستند حسن بن علی را به خاک بسپارند، عایشه بر استری نشست و بنی‌امیه و بنی مروان و هر کس از یاوران و سپاهشان را که در آنجا بود به کمک برداشت و اینجا بود که گوینده‌ای گفت: یک روز بر استر و یک روز بر شتر.» سبط ابن جوزی به سند خود از طبقات ابن سعد و او از واقعی روایت کرده: حسن بن علی در هنگام احتضار گفت: مرا در کنار جدم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دفن کنید، امویان و مروان حکم و سعید بن العاص که والی مدینه بود به پاخواستند و نگذاشتند.

ابن سعد مؤلف کتاب طبقات می‌گوید: یکی از مخالفان، عایشه بود که گفت: «هیچ

کس نباید در کنار رسول خدا دفن شود!» سرانجام، جنازه حسن بن علی را از آنجا به قبرستان بقیع بردند و در کنار قبر جدّه‌اش فاطمه بنت اسد به خاک سپردند. در کتاب «الإصابة» از واقعی نقل شده که آن روز جمعیت آن چنان انبوه بود که اگر در بقیع سوزنی میافکندند بر سر انسانی می افتاد و به زمین نمی رسید. **سَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ اسْتُشْهِدَ وَ يَوْمَ يَبْعَثُ حَيًّا.** از میان سخنان پر بهای امام مجتبی (علیه السلام)، چهل حدیث برگزیده را که هر کدام گشاینده بابی از کرامت و اخلاق انسانی به روی حقیقت جویان است، به اهل مطالعه تقدیم می دارم.

چهل حدیث

اشاره

قال الإمامُ الْمُجْتَبِي (عليه السلام):

انصیحت از سر اخلاص

أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّهُ مَنْ نَصَحَ لِلَّهِ وَ أَخَذَ قَوْلَهُ دَلِيلًا هُدِيَ لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَ وَفَّقَهُ اللَّهُ لِلرَّشَادِ وَ سَدَّدَهُ لِلْحُسْنَى فَإِنَّ جَارَ اللَّهِ آمِنٌ مَحْفُوظٌ وَ عَدُوُّهُ خَائِفٌ مَخْذُولٌ، فَاحْتَرِسُوا مِنَ اللَّهِ بِكَثْرَةِ الذِّكْرِ.

هان ای مردم! کسی که برای خدا نصیحت کند و کلام خدا را راهنمای خود گیرد، به راهی پایدار رهنمون شود و خداوند او را به رشد و هدایت موفق سازد و به نیکویی استوار گرداند، زیرا پناهنده به خدا در امان و محفوظ است و دشمن خدا ترسان و بیاور است و با ذکر بسیار خود را از [معصیت خدای] بپایید.

آشناخت هدایت

وَاعْلَمُوا عِلْمًا يَقِينًا إِنَّكُمْ لَنْ تَعْرِفُوا التَّتَى حَتَّى تَعْرِفُوا صِفَةَ الْهُدَى، وَلَنْ تُمَسَّكُوا بِمِثَاقِ الْكِتَابِ حَتَّى تَعْرِفُوا الَّذِي نَبَذَهُ وَلَنْ تَتْلُوا الْكِتَابَ حَقَّ تِلَاوَتِهِ حَتَّى تَعْرِفُوا الَّذِي حَرَفَهُ، فَإِذَا عَرَفْتُمْ ذَلِكَ عَرَفْتُمْ الْبِدْعَ وَالتَّكْلِيفَ وَرَأَيْتُمْ الْفِرْيَةَ عَلَى اللَّهِ وَالتَّحْرِيفَ وَرَأَيْتُمْ كَيْفَ يَهْوَى مَنْ يَهْوَى.

به یقین بدانید که شما هرگز تقوا را شناسید تا آن که صفت هدایت را بشناسید، و هرگز به پیمان قرآن تمسک پیدا نمی کنید تا کسانی را که دورش انداختند بشناسید، و هرگز قرآن را چنان که شایسته تلاوت است تلاوت نمی کنید تا آنها را که تحریفش کردند بشناسید، هر گاه این را شناختید بدعتها و بر خود بستنها را خواهید شناخت و دروغ بر خدا و تحریف را خواهید دانست و خواهید دید که آن که اهل هوی است چگونه سقوط خواهد کرد.

۳ فاصله میان حق و باطل

بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ أَرْبَعُ أَصَابِعَ، مَا رَأَيْتَ بَعَيْنَيْكَ فَهُوَ الْحَقُّ وَقَدْ تَسْمَعُ بِأُذُنَيْكَ بِالْإِطْلَاقِ كَثِيرًا.

بین حق و باطل به اندازه چهار انگشت فاصله است، آنچه با چشمت بینی حق است و چه بسا با گوش خود سخن باطل بسیاری را بشنوی.

۴ آزادی و اختیار انسان

مَنْ أَحَالَ الْمَعَاصِيَ عَلَى اللَّهِ فَقَدْ فَجَرَ، إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَطْعَ مَكْرُوهًا وَ لَمْ يَعْصَ مَغْلُوبًا وَ لَمْ يَهْمِلِ الْعِبَادَ سُدَى مِنَ الْمَمْلَكَةِ، بَلْ هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ وَ الْقَادِرُ عَلَى مَا عَلَيْهِ أَقْدَرَهُمْ، بَلْ أَمْرُهُمْ تَخْيِيرًا وَ نَهَاهُمْ تَحْذِيرًا.

هر که گناهان را به خداوند نسبت دهد، به تحقیق، فاجر و نابکار است.

خداوند به زور اطاعت نشود، و در نافرمانی مغلوب نگردد، او بندگان را مهمل و

سر خود در مملکت وجود رها نکرده، بلکه او مالک هر آنچه آنها را داده و قادر بر آنچه آنان را توانا کرده است می‌باشد، آنان را فرمان داده تا به اختیار خودشان آن را بپذیرند و نهیشان نموده تا به اختیار خود بر حذر باشند.

۵ زهد و حلم و درستی

قِيلَ لَهُ (عليه السلام) مَا الزُّهْدُ؟ قَالَ: أَلرَّغْبَةُ فِي التَّقْوَى وَالزَّهَادَةُ فِي الدُّنْيَا.

قِيلَ: فَمَا الْحِلْمُ؟ قَالَ كَظْمُ الْغَيْظِ وَمَلَكُ النَّفْسِ.

قِيلَ مَا السَّدَادُ؟ قَالَ: دَفْعُ الْمُنْكَرِ بِالْمَعْرُوفِ.

از حضرت امام حسن مجتبی (علیه السلام) پرسیده شد که زهد چیست؟ فرمود: رغبت به تقوا و بی رغبتی در دنیا.

سؤال شد حلم چیست؟ فرمود: فرو بردن خشم و تسلط بر نفس.

سؤال شد سداد و درستی چیست؟ فرمود: برطرف نمودن زشتی به وسیله خوبی.

۶ تقوا

أَلتَّقْوَى بَابُ كُلِّ تَوْبَةٍ وَرَأْسُ كُلِّ حِكْمَةٍ وَشَرَفُ كُلِّ عَمَلٍ.

بِالتَّقْوَى فَازَ مَنْ فَازَ مِنَ الْمُتَّقِينَ.

تقوا و پرهیزکاری سرآغاز هر توبه‌ای، و سر هر حکمتی، و شرف و بزرگی هر عملی است، و هر که از با تقوایان کامیاب گشته به وسیله تقوا کامیاب شده است.

۷ خلیفه به حق

إِنَّمَا الْخَلِيفَةُ مَنْ سَارَ بِسِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم) وَعَمِلَ بِطَاعَةِ اللَّهِ وَ

لَعَمْرِي إِنَّا لِأَعْلَامُ الْهُدَى وَمَنَارُ التَّقَى.

خلافت فقط از آن کسی است که به روش رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)

برود، و به طاعتِ خدا عمل کند، و به جان خودم سوگند که ما اهل بیت نشانه‌های هدایت و جلوه‌های پرفروغ پرهیزگاری هستیم.

۸ حقیقت کرم و دنائت

قِيلَ لَهُ (عليه السلام): مَا الْكِرْمُ؟ قَالَ: الْأَبْتِدَاءُ بِالْعَطِيَّةِ قَبْلَ الْمَسْأَلَةِ وَإِطْعَامُ الطَّعَامِ فِي الْمَحَلِّ.

قِيلَ فَمَا الدَّنِيَّةُ؟ قَالَ: النَّظَرُ فِي الْيَسِيرِ وَمَنْعُ الْحَقِيرِ.

از امام مجتبی سؤال شد: کرم چیست؟ فرمود: آغاز به بخشش نمودن پیش از درخواست نمودن و اطعام نمودن در وقت ضرورت و قحطی.
سؤال شد: دنائت و پستی چیست؟ فرمود: کوچک بینی و دریغ از اندک.

۹ مشورت مایه رشد و هدایت

مَا تَشَاوَرَ قَوْمٌ إِلَّا هُدُوا إِلَى رُشْدِهِمْ.

هیچ قومی با همدیگر مشورت نکنند، مگر آن که به رشد و کمالشان هدایت شوند.

۱۰ الثامت و پستی

الْلُّؤْمُ أَنْ لَا تَشْكُرَ النُّعْمَةَ.

پستی آن است که شکر نعمت را نکنی.

۱۱ بدتر از ننگ و زبونی

الْعَارُ أَهْوَنُ مِنَ النَّارِ.

نگ و زبونی بهتر از دوزخ رفتن است.

۱۲ رفیق شناسی

قالَ الْحَسَنُ (عليه السلام) لِبَعْضِ وُلْدِهِ: يَا بَنِي لَا تُوَاخِ أَحَدًا حَتَّى تَعْرِفَ مَوَارِدَهُ وَ مَصَادِرَهُ فَإِذَا اسْتَنْبَطْتَ الْخُبْرَةَ وَ رَضَيْتَ الْعِشْرَةَ فَأَخِهِ عَلَى إِقَالَةِ الْعَثْرَةِ وَ الْمُوَاسَاةِ فِي الْعُسْرَةِ.

امام حسن (عليه السلام) به یکی از فرزنداناش فرمود: ای پسر! با احدی برادری مکن تا بدانی کجاها می رود و کجاها می آید، و چون از حالش خوب آگاه شدی و معاشرتش را پسندیدی با او برادری کن به شرط این که معاشرت، بر اساس چشم پوشی از لغزش و همراهی در سختی باشد.

۱۳ کار با توکل

لَا تُجَاهِدِ الطَّلَبَ جِهَادَ الْغَالِبِ وَ لَا تَتَّكِلْ عَلَى الْقَدَرِ إِتْكَالَ الْمُسْتَسْلِمِ.

چون شخص پیروز در طلب مکوش، و چون انسان تسلیم شده به قدر اعتماد مکن [بلکه با تلاش پیگیر و اعتماد و توکل به خداوند، کار کن].

۱۴ خویشاوند و بیگانه واقعی

الْقَرِيبُ مَنْ قَرَّبَتْهُ الْمَوَدَّةُ وَ إِنِ بَعُدَ نَسَبُهُ، وَ الْبَعِيدُ مَنْ بَاعَدَتْهُ الْمَوَدَّةُ وَ إِنِ قَرُبَ نَسَبُهُ.

خویشاوند کسی است که دوستی و محبت، او را نزدیک کرده باشد و اگر چه نژادش دور باشد.

و بیگانه کسی است که از دوستی و محبت به دور است و گرچه نژادش نزدیک باشد.

۱۵ اعتماد به مقدرات الهی

مَنْ اتَّكَلَ عَلَى حُسْنِ الْأَخْتِيَارِ مِنَ اللَّهِ لَهُ لَمْ يَتَمَنَّ أَنْهُ فِي غَيْرِ الْحَالِ الَّتِي إِخْتَارَهَا اللَّهُ لَهُ.

هر که به نیک گزینی خداوند دلگرم باشد، آرزو نمی کند در وضعی جز آنچه خدا برایش برگزیده، باشد.

۱۶ آثار رفت و آمد در مسجد

مَنْ أَدَامَ الْأَخْتِلَافَ إِلَى الْمَسْجِدِ أَصَابَ إِحْدَى ثَمَانٍ: آيَةٌ مُحْكَمَةٌ وَأَخَا مُسْتَفَادًا وَعِلْمًا مُسْتَطْرَفًا وَرَحْمَةً مُنْتَظِرَةً وَكَلِمَةً تَدُلُّهُ عَلَى الْهُدَى أَوْ تَرُدُّهُ عَنِ رَدَى وَتَرَكَ الذُّنُوبَ حَيَاءً أَوْ خَشْيَةً.

هر که پیوسته به مسجد رود به یکی از این هشت فایده می‌رسد:

۱ نشانه‌ای استوار (فهم آیات الهی)،

۲ دوستی قابل استفاده،

۳ دانشی تازه،

۴ رحمتی مورد انتظار،

۵ سخنی که به راه راستش کشد،

۶ یا سخنی که او را از پستی برهاند،

۷ و ترک گناهان به خاطر شرم از خدا،

۸ یا ترک گناهان به خاطر خوف از خدا.

۷ بهترین چشم و گوش و دل

إِنَّ أَبْصَرَ الْأَبْصَارِ مَا نَفَذَ فِي الْخَيْرِ مَذْهَبُهُ، وَ أَسْمَعُ الْأَسْمَاعِ مَا وَعَى التَّذْكَيرَ وَ انْتَفَعَ بِهِ،
أَسْلَمَ الْقُلُوبِ مَا طَهَّرَ مِنَ الشُّبُهَاتِ.

همانا بیناترین دیده‌ها آن است که در طریق خیر نفوذ کند، و شنواترین گوشها آن است که پند و اندرز را در خود فرا گیرد و از آن سود برد، سالمترین دلها آن است که از شبهه‌ها پاک باشد.

۸ تزکیه در پرتو عبادت

إِنَّ مَنْ طَلَبَ الْعِبَادَةَ تَرَكَى لَهَا، إِذَا أَضْرَّتِ النَّوَافِلُ بِالْفَرِيضَةِ فَارْفَضُوهَا.
به راستی هر که عبادت را به خاطر عبادت طلب کند خود را تزکیه نموده است.
هر گاه مستحبات به واجبات زیان رساند آن را ترک کنید.

۱۹ عاقل خیر خواه

لَا يَغْشَى الْعَاقِلُ مَنْ اسْتَنْصَحَهُ.
عاقل و خردمند به کسی که از او نصیحت و اندرز خواهد، خیانت نکند.

۲۰ ارزش دادن به آثار عبادت

إِذَا لَقِيَ أَحَدَكُمْ أَخَاهُ فَلْيَقْبَلْ مَوْضِعَ النُّورِ مِنْ جَبْهَتِهِ.
هر گاه یکی از شما برادر خود را ملاقات کند، باید که محل نور پیشانی (یعنی محل سجده) او را ببوسد.

۲۱ امید و پشتکار

وَاعْمَلْ لِدُنْيَاكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ أَبَدًا، وَاعْمَلْ لِآخِرَتِكَ كَأَنَّكَ تَمُوتُ غَدًا، وَإِذَا أَرَدْتَ
عِزًّا بِلا عَشِيرَةٍ، وَهَيْبَةً بِلا سُلْطَانٍ فَاخْرُجْ مِنْ ذَلِكَ مَعْصِيَةَ اللَّهِ إِلَى عِزِّ طَاعَةِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ.
برای دنیایت چنان کار کن که گویا همیشه زندگی می کنی، و برای آخرت به گونه‌ای
کار کن که گویا فردا خواهی مُرد، و اگر عزتی بدون بستگان و شکوهی بدون سلطنت
خواهی، از معصیت و نافرمانی خدا به طاعت و فرمانبری خداوند عزوجل در آی.

۲۲ نشانه‌های مکارم اخلاق

مَكَارِمُ الْإِخْلَاقِ عَشْرَةٌ: صِدْقُ اللِّسَانِ وَ صِدْقُ البَّاسِ وَ إِعْطَاءُ السَّائِلِ وَ حُسْنُ الخُلُقِ وَ
المُكَافَاتُ بِالصَّنَائِعِ وَ صِلَةُ الرَّحِمِ وَ التَّدَمُّمُ عَلَى الجَارِ، وَ مَعْرِفَةُ الْحَقِّ لِلصَّاحِبِ وَ قِرَى
الضَّيْفِ وَ رَأْسُهُنَّ الْحَيَاءُ.

مکارم و فضائل اخلاق ده چیز است: ۱ راستگویی، ۲ راستگویی در وقت سختی و گرفتاری، ۳ بخشش به سائل، ۴ خوش خلقی، ۵ پاداش در مقابل کارها و ابتکارات، ۶ پیوند با خویشان، ۷ حمایت از همسایه، ۸ حقیقت‌سناسی درباره دوست و رفیق، ۹ میهمان نوازی، ۱۰ و در رأس همه اینها شرم و حیاست.

۲۳ پرهیز از تملق و بدگویی

قال (عليه السلام) لِرَجُلٍ: إِيَّاكَ أَنْ تَمْدَحَنِي فَأَنَا أَعْلَمُ بِنَفْسِي مِنْكَ أَوْ تُكْذِبُنِي فَإِنَّهُ لَا رَأْيَ لِمَكْذُوبٍ أَوْ تَغْتَابَ عِنْدِي أَحَدًا.

امام به شخصی فرمود: مبادا مرا ستایش کنی، زیرا من خود را بهتر می‌شناسم، یا مرا دروغگو شماری، زیرا دروغگو اندیشه و عقیده [ثابتی] ندارد، یا کسی را نزد من بدگویی نمایی.

۲۴ عوامل هلاکت آدمی

هَلَاكُ النَّاسِ فِي ثَلَاثٍ: الْكِبْرُ، الْحِرْصُ، الْحَسَدُ.
الْكِبْرُ بِهِ هَلَاكُ الدِّينِ وَبِهِ لَعْنَةُ إِبْلِيسَ.
الْحِرْصُ عَدُوُّ النَّفْسِ وَبِهِ أُخْرِجَ آدَمُ مِنَ الْجَنَّةِ.
الْحَسَدُ رَائِدُ السُّوءِ وَبِهِ قَتَلَ قَابِيلُ هَابِيلَ.

هلاکت و نابودی مردم در سه چیز است: کبر، حرص، حسد.
تکبر که به سبب آن دین از بین می‌رود و به واسطه آن، ابلیس، مورد لعنت قرار گرفت.
حرص که دشمن جان آدمی است و به واسطه آن آدم از بهشت خارج شد.
حسد که سررشته بدی است و به واسطه آن قابیل، هابیل را کشت.

۲۵ تقوا و تفکر

أَوْصِيَكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَإِدَامَةِ التَّفَكْرِ فَإِنَّ التَّفَكْرَ أَبُو كُلِّ خَيْرٍ وَ أُمَّهُ.
شما را به پرهیزگاری و ترس از خدا و ادامه تفکر و اندیشه سفارش می‌کنم، زیرا که تفکر و اندیشه، پدر و مادر تمام خیرات است.

۲۶ شستشوی دستها قبل و بعد از غذا

غَسَلُ الْيَدَيْنِ قَبْلَ الطَّعَامِ يَنْفِي الْفَقْرَ وَ بَعْدَهُ يَنْفِي الْهَمَّ.
شستن دستها پیش از غذا، فقر را از بین می‌برد و بعد از غذا، غم و اندوه را می‌زداید.

۲۷ دنیا، سرای عمل

الْأَناسُ فِي دَارِ سَهْوٍ وَ عَفْلَةٍ يَعْملُونَ وَ لَا يَعْلمُونَ فَإِذَا صَارُوا إِلَى دَارِ الْآخِرَةِ صَارُوا إِلَى دَارِ
يَقِينٍ يَعْلمُونَ وَ لَا يَعْملُونَ.

مردم در این دنیا در سرای بیخبری و غفلت به سر می‌برند، کار می‌کنند و نمی‌دانند. وقتی که به سرای آخرت رفتند، به خانه یقین می‌رسند، آن گاه است که می‌دانند، ولی دیگر کار نمی‌کنند.

۲۸ همراهی با مردم

صَاحِبِ النَّاسِ بِمِثْلِ مَا تُحِبُّ أَنْ يَصَاحِبُوكَ.
چنان با مردم مصاحبت داشته باش که خود دوست داری به همان گونه با تو مصاحبت کنند.

۲۹ عقاب و ثواب مضاعف

وَ اللَّهُ إِنِّي لِأَخَافُ أَنْ يضاعِفَ لِلْعاصِي مِنَ الْعَذَابِ ضِعْفَيْنِ وَ أَرْجُوا أَنْ يُؤْتِيَ الْمُحْسِنَ مِائَةَ أَجْرَةٍ مَرَّتَيْنِ.

به خدا قسم من ترس از آن دارم که عذاب گناهکاران از ما اهل بیت دو چندان گردد، و امید آن را دارم که نیکوکار از ما اهل بیت نیز پاداشش دو برابر باشد.

۳۰ نقش عقل، همت و دین

لَا أَدَبَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ، وَلَا مُرُوَّةَ لِمَنْ لَا هِمَّةَ لَهُ، وَلَا حَيَاءَ لِمَنْ لَا دِينَ لَهُ.
کسی که عقل ندارد، ادب ندارد و کسی که همت ندارد، جوانمردی ندارد و کسی که دین ندارد، حیا ندارد.

۳۱ تعلیم و تعلم

عَلَّمَ النَّاسَ عِلْمَكَ وَتَعَلَّمَ عِلْمَ غَيْرِكَ.
مردم را با دانست، دانش بیاموز و خود نیز دانش دیگران را فراگیر.

۳۲ روی آوردن به چه کسی؟

لَا تَأْتِ رَجُلًا إِلَّا أَنْ تَرْجُو نَوَالَهُ أَوْ تَخَافَ بَأْسَهُ أَوْ تَسْتَفِيدَ مِنْ عِلْمِهِ أَوْ تَرْجُو بَرَكَتَهُ وَدُعَائَهُ أَوْ تَصِلَ رَحِمًا بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ.
نزد کسی مرو، مگر آن که به بخشش او امیدوار، یا از قدرتش بیمناک، یا از دانشش بهره‌مند، یا به برکت و دعایش امیدوار باشی، یا آن که بین تو و او پیوند خویشاوندی باشد.

۳۳ عقل و جهل

لَا غِنَى أَكْبَرُ مِنَ الْعَقْلِ وَلَا فَقْرٌ مِثْلُ الْجَهْلِ وَلَا وَحْشَةٌ أَشَدُّ مِنَ الْعُجْبِ، وَلَا عَيْشٌ أَلَدُّ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ.
هیچ بینایای بزرگتر از عقل و هیچ فقری مانند جهل و هیچ وحشتی سختتر از خودپسندی و هیچ عیشی لذت بخشتر از خوش اخلاقی نیست.

۳۴ علی (علیه السلام)، دروازه ایمان

إِنَّ عَلِيًّا بَابٌ مَنْ دَخَلَهُ كَانَ مُؤْمِنًا وَمَنْ خَرَجَ مِنْهُ كَانَ كَافِرًا.
علی (علیه السلام) دروازه ایمان است، هر که داخل آن شد مؤمن و هر که خارج از آن شد کافر است.

۳۵ حقّ اهل بیت

وَالَّذِي بَعَثَ مُحَمَّدًا بِالْحَقِّ لَا يَنْتَقِصُ أَحَدٌ مِنْ حَقِّنَا إِلَّا نَقَصَهُ اللَّهُ مِنْ عَمَلِهِ.
قسم به خدایی که محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را به حقّ برانگیخت، هیچ کس از حقّ ما اهل بیت چیزی را کم نکند، مگر آن که خداوند از عملش چیزی را کم گرداند.

۳۶ اول سلام، آن گاه کلام

مَنْ بَدَأَ بِالْكَلامِ قَبْلَ السَّلَامِ فَلَا تُجِيبُوهُ.
کسی که پیش از سلام کردن، آغاز به سخن گفتن نماید، جوابش را ندهید!

۳۷ نیکی و پرسش؟

الْشُّرُوعُ بِالْمَعْرُوفِ وَالْإِعْطَاءُ قَبْلَ السُّؤَالِ مِنْ أَكْبَرِ السُّؤُودِ.
آغاز نمودن به نیکی و بذل و بخشش، پیش از درخواست نمودن، از بزرگترین شرافتها و بزرگی هاست.

۳۸ فراگیری و کتابت دانش

تَعَلَّمُوا الْعِلْمَ فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِيعُوا حِفْظَهُ فَارْتَبُوا فِي بَيْوتِكُمْ.
دانش را فرا گیرید و اگر توان حفظ کردنش را ندارید آن را بنویسید و در خانه‌هایتان بگذارید.

۳۹ دعای مستجاب

أَنَا الضَّامِنُ لِمَنْ لَمْ يَهْجِسْ فِي قَلْبِهِ إِلَّا الرِّضَا أَنْ يَدْعُو اللَّهَ فَيَسْتَجَابَ لَهُ.
کسی که در قلبش جز رضا و خشنودی خدا خطور نکند، چون خدا را بخواند، من ضامن اجابت دعای او هستم.

۴۰ عبادت و پرستش

مَنْ عَبَدَ اللَّهَ عَبَدَ اللَّهُ لَهُ كُلَّ شَيْءٍ.
کسی که خدا را اطاعت و عبادت کند، خداوند همه چیز را مطیع او گرداند.

امام حسین (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای سالار شهیدان (علیه السلام)

میلاد با برکت حضرت ابی عبدالله الحسین (علیه السلام)، دومین فرزند امام علی و فاطمه زهرا (علیهما السلام) بنا بر مشهور، روز سوم شعبان سال چهارم هجری در مدینه بوده است.

پس از ولادت، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نام وی را «حسین» گذاشت، آن گاه او را بوسید و گریست و فرمود: تو را مصیبتی عظیم در پیش است، خداوندا! کشنده او را لعنت کن! آن حضرت به مصباح الهدی و سفینه النجاة و سید الشهداء و ابو عبدالله معروف است.

مسعودی مینویسد: امام حسین (علیه السلام) مدت هفت سال با رسول خدا (صلی الله

علیه و آله و سلم) بود و در این مدّت، آن حضرت خود متصدی غذا دادن و علم و ادب آموختن به امام حسین (علیه السلام) بود.

شدّت علاقه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به حسین (علیه السلام) به قدری بود که کوچکترین ناراحتی او را نمی توانست تحمل کند.

روزی پیامبر از در خانه فاطمه (علیها السلام) می گذشت، صدای گریه حسین را شنید، وارد خانه شد و به دخترش فرمود: مگر نمی دانی که گریه حسین در من چقدر مؤثر است، آن گاه طفل را بوسید و گفت: «خداوندا! من این کودک را دوست دارم تو نیز او را دوست مدار.» حدیث معروف «حُسَيْنٌ مِنِّي وَ أَنَا مِنْ حُسَيْنٍ، أَحَبَّ اللَّهُ مَنْ أَحَبَّ حُسَيْنًا، حُسَيْنٌ سِبْطٌ مِنَ الْأَسْبَاطِ».

؛ یعنی: «حسین از من است و من از حسینم، خداوند دوست دارد کسی را که حسین را دوست می دارد، حسین سبطی از اسباط است.» مورد قبول شیعه و سنی است.

حسین بن علی (علیه السلام) مدّت شش سال دوران کودکیاش را با پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) سپری کرد و پس از رحلت آن بزرگوار، مدّت سی سال در کنار پدرش علی (علیه السلام) به سر برد و در همه حوادث پرتلاطم دوران آن حضرت حضوری پرتلاش داشت.

پس از شهادت امیرمؤمنان (علیه السلام) ده سال تمام همراه و همگام با برادر عزیزش امام حسن (علیه السلام) زندگی کرد و پس از شهادت برادر در سال ۵۰ هجری، به مدّت ده سال، به ارزیابی حوادث زمان پرداخت و بارها به معاویه پرخاش کرد و پس از مرگ او در برابر حکومت یزید، شجاعانه ایستادگی و از بیعت با او خودداری کرد، تا این که در محرم سال ۶۱ هجری به همراه گروهی از بستگان و یاران باوفایش، در سرزمین کربلا به شهادت رسید.

حسین بن علی (علیه السلام) نمونه کامل یک انسان برجسته و متشخص بود و نام حسین در اذهان، همراه با شجاعت و ظلم ستیزی و جوش و خروش بر ضد هر گونه ستم و

تبعیض است.

در دوران پنج سال حکومت پدر با او همکاری می‌کرد و در پی چاره‌میگشت که پیش از آن که امت، نفسِ واپسین را برآورد، نفعه‌حیاتی در او بدمد و در تاریخ طرحی نو در اندازد.

سال شصتم به پایان نرسیده بود، امام حسین (علیه السلام) دید که مردم در مقابل برادرش امام حسن (علیه السلام) از نفس افتاده و هرچه از باقیمانده مکتب در میانشان بوده از آنها دور گردیده و توده مردم، خود را در گلوی گشاد بنی‌امیه انداخته‌اند. امام احساس کرد که برای به حرکت درآوردن امت، دیگر خطابه و سخنرانی حماسی کافی نیست، بلکه باید اراده شکست خورده امت را به پذیرفتن فداکاری وادارد و آنان را بر ضد باطل بشوراند تا زمینه تحقق حق را فراهم سازد و در این راه، با فداکاری منحصر به فرد خود، برای حال و آینده معیاری ارزشمند و ثابت بر جای نهاد.

هدف قیام

هدف قیام امام حسین (علیه السلام) را به آسانی و بدون تکلف میتوان از سخنان آن حضرت استنباط کرد.

آن گاه که امام (علیه السلام) بر اثر تهاجم عمال حکومت ناچار شد از مدینه خارج گردد، در ضمن نوشته‌های، هدف حرکت خود را چنین شرح داد: ۱ «إِنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشْرًا وَلَا بَطْرًا وَلَا مُفْسِدًا وَلَا ظَالِمًا و انما خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْأَصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدَّتِي، أُرِيدُ أَنْ أَمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهِيَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُسِيرَ بِسِيرَةِ جَدَّتِي وَ أَبِي عَلِيٍّ بْنِ أَبِيطَالِبٍ»؛ یعنی: «من از روی خود خواهی و خوشگذرانی و یا برای فساد و ستمگری قیام نکردم، من فقط برای اصلاح در امت جدّم از وطن خارج شدم.

میخواهم امر به معروف و نهی از منکر کنم و به سیره و روش جدّم و پدرم علی بن ابیطالب عمل کنم.» در این سخن چند نکته مهم، شایان توجه است:

۱ اصلاح امت،

۲ امر به معروف و نهی از منکر،

۳ تحقق سیره و روش پیامبر و علی (علیهم السلام).

۲ آن حضرت در مقام دیگری فرموده است:

«اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا كَانَ مِنَّا تَنَافُسًا فِي سِلْطَانٍ وَلَا اِئْتِمَاسًا مِنْ فُضُولِ الْحُطَامِ وَلَكِنْ لِنَرُدَّ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ وَنَظْهِرَ الْأَصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ وَ يَا مَنْ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ يَعْمَلُ بِفَرَائِضِكَ وَ سُنَنِكَ وَ أَحْكَامِكَ.» «بار خدایا! تو میدانی که آنچه از ما اظهار شده برای رقابت در قدرت و دستیابی به کالای دنیا نبوده، بلکه هدف ما این است که نشانه‌های دینت را به جای خود برگردانیم و بلادت را اصلاح نماییم، تا ستمدیدگان از بندگانت امنیت یابند و به واجبات و سنتها و دستوره‌های دینت عمل شود.»

در این سخن هم چند نکته قابل توجه است:

۱ برگرداندن نشانه و علائم دین به جای اصلی خود،

۲ اصلاحات در همه شهرها،

۳ ایجاد امنیت برای مردم،

۴ فراهم ساختن زمینه عمل به واجبات و مستحبات و احکام الهی.

۳ در برخورد با سپاه حر بن یزید ریاحی فرمود: «أَيُّهَا النَّاسُ فَإِنَّكُمْ إِن تَتَّقُوا اللَّهَ وَ تَعْرِفُوا

الْحَقَّ لِأَهْلِهِ يَكُنْ أَرْضَى لِّلَّهِ وَ نَحْنُ أَهْلُ بَيْتِ مُحَمَّدٍ (صلى الله عليه و آله و سلم) أَوْلَى بِوِلَايَةِ هَذَا الْأَمْرِ مِنْ هَؤُلَاءِ الْمُدَّعِينَ مَا لَيْسَ لَهُمْ وَالسَّائِرِينَ بِالْجَوْرِ وَالْعُدْوَانِ.» «ای مردم اگر شما از خدا بترسید و حق را برای اهلش بشناسید، این کار بهتر موجب خشنودی خداوند خواهد بود.

و ما اهل بیت پیامبر (صلى الله عليه و آله و سلم)، به ولایت و رهبری، از این مدعیان

نالایق و عاملان جور و تجاوز، شایسته‌تریم.» ۴ و نیز در مقام دیگر فرمود: «إِنَّا أَحَقُّ

بِذَلِكَ الْحَقِّ الْمُسْتَحَقِّ عَلَيْنَا مِنْ تَوْلَاهُ.» «ما اهل بیت به حکومت و زمامداری نسبت به

کسانی که آن را تصرف کرده‌اند سزاوارتریم.» از این دو بخش از سخن امام (علیه السلام) نیز به وضوح استفاده میشود که آن حضرت خود را شایسته رهبری و زمامداری بر مردم میدانند، نه یزید فاسد و دستگاه جائر او را.

بنابراین، هدف امام حسین (علیه السلام) در این قیام، تحقق کامل حق بوده است. اموری که آن حضرت به عنوان فلسفه قیامش به آنها اشاره می‌کند، از قبیل: اصلاح امت، امر به معروف و نهی از منکر، تحقق سیره پیامبر و علی، برگرداندن علائم و نشانه‌های دین به جای خود، اصلاحات در شهرها، امنیت اجتماعی، فراهم ساختن زمینه اجرای احکام، همه و همه این امور، زمانی قابل تحقق و اجراست که ولایت و حکومت در مجرا و مسیر اصلی‌اش قرار گیرد و به دست امام (علیه السلام) بیفتد؛ لذا فرمود: «ما اهل بیت شایسته این مقامیم نه متصرفان متجاوز و جائر.»

پس هدف نهایی آن حضرت، تشکیل حکومت اسلامی بر اساس سیره پیامبر و علی بوده است؛ که در پرتو آن، احکام الهی اجرا میشود و نشانه‌های دین آشکار و شهرها اصلاح و امنیت پابرجا و امر به معروف و نهی از منکر انجام، و سیره و سنت پیامبر و علی متحقق، و در نتیجه کار امت اصلاح میگردد.

نکته شایان توجه این که تلاش خالصانه برای تشکیل حکومت اسلامی که منبع و منشأ تمام خیرات و برکات است و شعبه مهم ولایت علی و آل علی (علیه السلام) هم که همان قبول حاکمیت و پذیرش تفسیر آنان از دین است غیر از حکومت و سلطنت استبدادی و ریاست طلبی و کشورگشایی بر اساس هواهای نفسانی است که منشأ تمام مفساد و شرور است.

نتایج قیام حسینی

ادرهم شکستن ارکان مخوف دین سالاری ساختگی اموی که امویان و یارانشان سلطه سلطنتی خود را بر آن استوار ساخته بودند و رسوا ساختن حاکمان تبه‌کار بنی‌امیه که

پیوسته در صدد احیای نظام جاهلی بودند.

۲ بیدار کردن وجدانهای خفته: شهادت فجع امام حسین (علیه السلام) در کربلا موجی شدید از احساس گناه در وجدان مسلمانانی که او را یاری نکردند برانگیخت.

این احساس گناه دو جنبه داشت: از یک طرف آنها را وادار می ساخت که گناهی را که مرتکب شده اند با کفاره بشویند و از طرف دیگر به کسانی که آنها را به ارتکاب چنین گناهی واداشته بودند، کینه و نفرت بورزند.

به طوری که انگیزه قیام توأبین همان کفاره یاری نکردن امام حسین (علیه السلام)، و انتقام گرفتن از امویان بود.

مقدر چنین بود که آتش این احساس گناه، پیوسته برافروخته ماند و انگیزه انتقام از بنی امیه در هر فرصت به انقلاب و قیام بر ضدّ ستمگران منتهی گردد.

۳ ارائه اخلاق جدید: قیام امام حسین (علیه السلام) موجب آن گردید که در جامعه، نوعی اخلاق بلند نظرانه پدید آید.

امام (علیه السلام) و فرزندان و یارانش در قیام بر ضدّ بنی امیه، اخلاق عالی اسلامی را با همه صفات و طراوت آن نشان دادند.

آنان این اخلاق را بر زبان نیاوردند، بلکه با خون خود آن را مسجّل ساختند.

مردم عادی قبایل عادت کرده بودند که دین و وجدان خود را به بهای اندک بفروشند و در برابر ستمکاران گردن خم کنند تا از عطاهای آنان بهره مند گردند.

هدف مسلمانان عادی همان زندگی روزمره شخصی بود و تنها به زندگانی خویش می اندیشیدند.

در آنان، دردهای اجتماعی تأثیری نداشت، به قول شاعر: از درد سخن گفتن و از درد

شنیدن با مردم بیدرد ندانی که چه دردی است! تنها کوشش آنان این بود که دسترنج

خویش را حفظ کنند و به توجیّهات رهبران رام باشند، مبادا نامشان از فهرست حقوق

بگیران حذف شود، لذا در مقابل جور و ستمی که میدیدند، خاموشی میگزیدند و تمام

تلاش آنها این بود که مفاخر قبیله‌های خود را بازگو کنند و سنت‌های جاهلی خویش را زنده سازند.

اصحاب حسین (علیه السلام) مردمی دیگر بودند که در سرنوشت خویش با امام همراه شدند و با این که دارای زن و فرزند و دوستانی بودند و از بیت‌المال هم حقوقی دریافت می‌نمودند و زندگانی نسبتاً راحتی داشتند و میتوانستند از لذت‌های حیات برخوردار گردند، از همه اینها چشم پوشیدند و برای نثار جان در راه حسین (علیه السلام) با ستمگران به ستیز برخاستند.

برای بیشتر مسلمانان آن روز، این نکته بسی جالب بود که یک انسان بین زندگانی زبوانه و مرگ شرافتمندانه، مرگ با عزت را بر زندگی با ذلت ترجیح دهد. برای مردم این نمونه‌های عالی و شگفت‌انگیز بود.

چنان خصلتی وجدان هر مسلمانی را تکان می‌داد و او را از خواب سنگین و طولانی راحت طلبی و فرصت طلبی و بیدار می‌کرد تا زندگی اسلامی شکلی دیگر گیرد؛ شکلی که سالها پیش از قیام حسین (علیه السلام) از میان رفته بود.

قیام امام حسین (علیه السلام) پس از دیری خاموشی، از نو موجب برانگیختن روح مبارزه جویی گردید و این چنین قیام حسینی و کربلای خونین او، همه سدهای روحی و اجتماعی را که مانع قیام و انقلاب می‌شد، درهم فرو ریخت.

قیام حسین (علیه السلام) به مردم این درس را آموخت که به آنان بگویند: تسلیم نشوید، انسانیت خود را مورد معامله قرار ندهید، با نیروی اهریمن بجنگید، و همه چیز را در راه تحقق آرمانهای اسلام محمدی (صلی الله علیه و آله و سلم) فدا سازید.

قیام حسینی در وجدان گروه بسیاری از مردم این اندیشه را برانگیخت که با حمایت نکردن از حسین (علیه السلام) مرتکب گناه شده‌اند و باید کفاره پردازند و کفاره آن جز مبارزه با حاکمان جور و ظلم و ریشه کن نمودن بنیاد فاسد استبداد، چیز دیگری نیست.

این گونه پس از نهضت حسینی (علیه السلام)، در مکتب، روح انقلاب دمیده شد و مردم در انتظار رهبری قاطع بودند و هر گاه پیشگامِ ظلم ستیزی را می یافتند بر ضدّ حکومت بنی امیه دست به انقلاب می زدند.

در همه این انقلابها، شعار انقلابیون، خونخواهی حسین (علیه السلام) بود.

انقلاب توّابین و انقلاب مردم مدینه و قیام مختار ثقفی در سال ۶۶ هجری و انقلاب زید بن علی بن حسین (علیه السلام) در سال ۱۲۲ هجری، نمونه‌هایی از ظلم ستیزی است که همه آنها ریشه در حرکت و قیام بی نظیر حسینی (علیه السلام) دارد.

در این انقلابها مسلمانان پیوسته به دنبال آزادی و عدالت بودند که حکومت کنندگان آن را خفه کرده بودند و تمام این تحرّکات به برکت تحرّک و قیام حسینی بود.

و این گونه حسین (علیه السلام) درس حریت و آزادگی و استقلال و ظلم ستیزی را تا دامنه قیامت به همه انسانها آموخت.

سخنان حضرت ابی عبدالله الحسین، بهترین معرفّ هدف والای آن حضرت است، از سرتاسر کلمات حضرتش ندای انسان دوستی و حریت و عدالت و ظلم ستیزی و مقاومت در برابر جور حاکمان زر و زور به گوش می رسد.

از میان کلمات قدسی آن حضرت، چهل حدیث را برگزیده‌ایم که تقدیم خوانندگان ارجمند می کنیم.

چهل حدیث

اشاره

رُوی عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ (علیه السلام):

اپند امام به عالمان

أَيْتَهَا الْعِصَابَةُ بِالْعِلْمِ مَشْهُورَةٌ وَ بِالْخَيْرِ مَذْكُورَةٌ وَ بِالنَّصِيحَةِ مَعْرُوفَةٌ وَ بِاللَّهِ فِي أَنْفُسِ النَّاسِ مَهَابَةٌ، يَهَابِكُمُ الشَّرِيفُ، وَ يَكْرُمُكُمُ الضَّعِيفُ وَ يُؤَثِّرُكُمُ مَنْ لَأَفْضَلُ لَكُمْ عَلَيْهِ وَ لَا يَدُّ لَكُمْ عِنْدَهُ، تَشْفَعُونَ فِيالْحَوَائِجِ إِذَا امْتَنَعَتْ مِنْ طُلَابِهَا، وَ تَمْشُونَ فِي الطَّرِيقِ بِهَيْبَةِ الْمُلُوكِ وَ كِرَامَةِ الْاَكَابِرِ ... فَأَمَّا حَقُّ الضُّعْفَاءِ فَضِيعَتُمْ وَ أَمَّا حَقُّكُمْ بِزَعْمِكُمْ فَطَلَبْتُمْ أَنْتُمْ تَتَمَنُّونَ عَلَى اللَّهِ جَنَّتَهُ وَ مُجَاوَرَةَ رَسَلِهِ وَ أَمَانًا مِنْ عَذَابِهِ!؟

حضرت ابی عبدالله الحسین (علیه السلام) خطاب به عالمان بیعمل و تارکان امر به معروف و نهی از منکر فرموده‌اند: ای گروه نیرومندی که به دانش مشهور و به نیکی مذکور و به خیرخواهی معروف و با نام خدا و مذهب در نفوس مردم، با مهابت جلوه‌گرید! شریف از شما حساب می‌برد و ضعیف شما را گرامی می‌دارد، و کسانی که بر آنها برتری و حقی ندارید، شما را بر خود ترجیح می‌دهند، شما وسیله حوائجی هستید که بر خواستارانش ممتنع است، و به هیبت پادشاهان و کرامت بزرگان در راه گام بر می‌دارید...! و اما حق ضعیفان را ضایع کردید! و حق خود را که به گمانتان شایسته‌آنید طلب نمودید...! و با این حال آرزوی بهشت الهی را دارید و همجواری پیامبران و امان از عذابش را در سر می‌پرورانید!

۱۲ اصلاح امت، نه قدرت طلبی

اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا كَانَ مِنَّا تَنَافُسًا فِي سُلْطَانٍ وَ لَا اِتِّمَاسًا مِنْ فُضُولِ الْحُطَامِ وَ لَكِنْ لِنَرُدِّ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ وَ نُظْهِرَ الْأَصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ وَ يَا مَنْ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ يَعْمَلُ بِفَرَائِضِكَ وَ سُنَنِكَ وَ أَحْكَامِكَ.

در باره فلسفه قیامش فرمود: بار خدایا! تو میدانی که آنچه از ما اظهار شده برای رقابت در قدرت و دستیابی به کالای دنیا نیست؛ بلکه هدف ما این است که نشانه‌های دینت را به جای خود برگردانیم و بلادت را اصلاح نماییم تا ستمدیدگان از بندگانت امنیت یابند و به واجبات و سنتها و دستورهای دینت عمل شود.

۳ بهداشت جسم و خودسازی

أوصيكم بتقوى الله و أحذركم أيامه ... فبادروا بصحة الأجسام في مدة الأعمار ... فإياك أن تكون ممن يخاف على العباد من ذنوبهم و يأمن العقوبة من ذنبه.

ای مردم! شما را به تقوای الهی سفارش می‌کنم و از (گناه کردن) در ایامش برحذر می‌دارم ... در مدت عمر به سلامت و تندرستی جسم پیشی بگیرید ... و از کسانی مباشید که بر گناه بندگان بیم دارند و خود از عقوبت گناه خویش آسوده خاطرند!

۴ اقسام جهاد

الجهاد على أربعة أوجه: فجهادان فرض و جهاد سنة لا يقام إلا مع فرض و جهاد سنة، فأما أحد الفرضين فجهاد الرجل نفسه عن معاصي الله و هو من أعظم الجهاد، و مجاهدة الدين من الكفار فرض.

و أما الجهاد الذي هو سنة لا يقام إلا مع فرض فإن مجاهدة العدو فرض على جميع الأمة لو تركوا الجهاد لأنهم العذاب و هو من عذاب الأمة و هو سنة على الإمام، و حده أن يأتي مع الأمة فيجاهدهم.

و أما الجهاد الذي هو سنة فكل سنة أقامه الرجل و جاهد في إقامتها و بلوغها و إحيائها، فالعمل و السعى فيها من أفضل الأعمال لأنها إحياء سنة و قد قال رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم): «من سن سنة حسنة فله أجرها و أجر من عمل بها إلى يوم القيامة من غير أن ينقص من أجورهم شيئاً».

جهاد بر چهار گونه است: دوتای آن فرض، و یکی سنت که جز با فرض بر پا داشته نشود، و دیگر جهاد سنت.

اما آن دوتایی که فرض است، یکی جهاد شخص با نفس خود در مقابل معصیت‌های الهی است، و آن بزرگترین جهاد است، و جهاد با کفار که هم مرز با شمايند فرض است.

و اما جهادی که سنت است و جز با فرض برپا نشود، جهاد با دشمن است، و واجب است بر همه امت، و اگر جهاد را ترک کنند عذاب بر آنان آید و این عذابی است که از خود امت است.

و چنین جهادی بر امام سنت است و حد آن این است که امام با امت به سراغ دشمن روند و با آنها جهاد کنند.

و اما جهادی که سنت مطلق است عبارت از هر سنتی است که شخص آن را برپا می‌دارد و در برپایی و اجرا و زنده کردن آن تلاش می‌کند.

بنابراین، هر نوع کار و کوشش در اقامه آن از بهترین اعمال خواهد بود، زیرا که آن زنده نمودن سنت است و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده است: «هر که سنت و روش نیکویی را به وجود آورد پاداشش برای او خواهد بود و نیز ثواب هر که تا روز قیامت بدان عمل کند، بدون آن که از ثواب آنها هم چیزی کاسته شود».

تباهی دنیا

إِنَّ هَذِهِ الدُّنْيَا قَدْ تَغَيَّرَتْ وَ تَنَكَّرَتْ وَ أَدْبَرَ مَعْرُوفُهَا، فَلَمْ يَبْقَ مِنْهَا إِلَّا صُبَابَةٌ كَصُبَابَةِ الْأَنْاءِ وَ خَسِيسٌ عَيْشٌ كَالْمَرْعَى الْوَبِيلِ، أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ الْحَقَّ لَا يَعْمَلُ بِهِ وَ أَنَّ الْبَاطِلَ لَا يَتَنَاهَى عَنْهُ، لِيَرْغَبَ الْمُؤْمِنُ فِي لِقَاءِ اللَّهِ مُحِقًّا، فَإِنِّي لَا أَرَى الْمَوْتَ إِلَّا سَعَادَةً وَ لَا الْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ إِلَّا بَرَمًا، إِنَّ النَّاسَ عَبِيدُ الدُّنْيَا وَ الدِّينُ لَعَقٌّ عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ يَحُوطُونَهُ مَادَرَّتْ مَعَائِشُهُمْ فَإِذَا مُحْصُوا بِالْبَلَاءِ قَلَّ الدِّيَانُونَ.

امام حسین (علیه السلام) در هنگام سفر به کربلا فرمود: راستی این دنیا دیگرگونه و ناشناس شده و معروفش پشت کرده، و از آن جز نمی‌که بر کاسه نشیند و زندگیای پست، همچون چراگاه تباه، چیزی باقی نمانده است.

آیا نمی‌بینید که به حق عمل نمیشود و از باطل نهی نمی‌گردد؟ در چنین وضعی مؤمن به لقای خدا سزاوار است.

و من مرگ را جز سعادت، و زندگی با ظالمان را جز هلاکت نمیبینم.
به راستی که مردم بنده دنیا هستند و دین بر سر زبان آنهاست و مادام که برای معیشت آنها باشد پیرامون آنانند، و وقتی به بلا آزموده شوند دینداران اندکند.

۶ نعمت ناخوش انجام

أَلَا سَتَدْرَاجُ مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ لِعَبْدِهِ أَنْ يَسْبَغَ عَلَيْهِ النُّعْمَ وَيَسْلُبَهُ الشُّكْرَ.
غافلگیر کردن بنده از جانب خداوند به این شکل است که به او نعمت فراوان دهد و توفیق شکرگزاری را از او بگیرد.

۷ عبادت تاجران، عابدان و آزادگان

إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التَّجَارِ وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ،
وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ وَهِيَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ.
گروهی خدا را از روی میل و رغبت (به بهشت) عبادت می کنند که این عبادت تاجران است، و گروهی خدا را از روی ترس (از دوزخ) می پرستند و این عبادت بندگان است و گروهی خدا را از روی شکر (و شایستگی پرستش) عبادت می کنند و این عبادت آزادگان است که بهترین عبادت است.

۸ پرهیز از ستمکاری

إِيَّاكَ وَالظُّلْمَ مَنْ لَا يَجِدُ عَلَيْكَ نَاصِرًا إِلَّا اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ. بر حذر باشید از ستم کردن به کسی که یابوری جز خداوند عزوجل ندارد.

۹ روی آوردن به دیندار، جوانمرد و اصیل

لا تَرْفَعِ حَاجَتَكَ إِلَّا إِلَىٰ أَحَدِ ثَلَاثَةٍ: إِلَىٰ ذِي دِينٍ، أَوْ مُرُوَّةً، أَوْ حَسَبٍ.
جز به یکی از سه نفر حاجت مبر: به دیندار، یا صاحب مروّت، یا کسی که اصالت
خانوادگی داشته باشد.

• نشانه‌های مقبول و نامقبول انسانها

مِنْ دَلَائِلِ عِلْمَاتِ الْقَبُولِ: الْجُلُوسُ إِلَىٰ أَهْلِ الْعُقُولِ.
وَمِنْ عِلْمَاتِ أَسْبَابِ الْجَهْلِ الْمُمَارَاةُ لِغَيْرِ أَهْلِ الْكُفْرِ.
وَمِنْ دَلَائِلِ الْعَالِمِ إِنْتِقَادُهُ لِحَدِيثِهِ وَعِلْمُهُ بِحَقَائِقِ فُنُونِ النَّظْرِ.
از دلایل نشانه‌های قبول، همنشینی با خردمندان است.
و از نشانه‌های موجبات نادانی، مجادله با مسلمانان.
و از نشانه‌های دانا این است که سخن خود را نقّادی می‌کند و به حقایق فنونِ نظر،
دانا است.

۱۱ نشانه‌های مؤمن

إِنَّ الْمُؤْمِنَ اتَّخَذَ اللَّهُ عِصْمَتَهُ وَقَوْلُهُ مِرَّاتَهُ، فَمَرَّةً يَنْظُرُ فِي نَعْتِ الْمُؤْمِنِينَ وَتَارَةً يَنْظُرُ فِي
وَصَفِّ الْمُتَجَبَّرِينَ، فَهُوَ مِنْهُ فِي لَطَائِفِ وَمِنْ نَفْسِهِ فِي تَعَارُفِ وَمِنْ فِطْنَتِهِ فِي يَقِينِ وَمِنْ
قُدْسِهِ عَلَى تَمَكِينِ.

به راستی که مؤمن خدا را نگهدار خود گرفته و گفتارش را آئینه خود، یک بار در
وصف مؤمنان می‌نگرد و بار دیگر در وصف زورگویان، او از این جهت نکته سنج و
دقیق است و اندازه و قدر خود را می‌شناسد و از هوش خود به مقام یقین می‌رسد و به
پاکی خود استوار است.

۲۱ بخل ورزی در سلام

الْبَخِيلُ مَنْ بَخِلَ بِالسَّلَامِ.

بخیل کسی است که به سلام کردن بخل ورزد.

۳ نتیجه پیروی از گناهکار

مَنْ حَاوَلَ امْرَأً بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ كَانَ أَفْوَتَ لِمَا يَرْجُو وَ أَسْرَعَ لِمَا يَحْذَرُ.

کسی که با نافرمانی خدا گردد کسی گردد، آنچه را امید دارد از دست رفتنی تر است و از آنچه بر حذر است زودتر دچارش گردد.

۱۱۴ احترام به ذریه زهرا (علیه السلام)

وَاللَّهِ لَا أُعْطِيَ الدِّيَةَ مِنْ نَفْسِي أَبَدًا وَ تَلْقَيْنَ فَاطِمَةَ أَبَاهَا شَاكِيَةً مَا لَقِيَتْ ذُرِّيَّتَهَا أُمَّتَهُ وَ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ أَحَدٌ أَذَاهَا فِي ذُرِّيَّتِهَا.

به خدا قسم من هرگز زیر بار پستی و ذلت نخواهم رفت و در روز قیامت، فاطمه زهرا پدرش را ملاقات خواهد کرد، در حالی که از آزاری که فرزندانش از امت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) دیده‌اند به پدر خویش شکایت خواهد برد و کسی که ذریه فاطمه را آزار دهد داخل بهشت نخواهد شد.

۱۵ فلسفه قیام

إِنِّي لَمْ أَخْرَجْ أَشْرًا وَ لَا بَطْرًا وَ لَا مُفْسِدًا وَ لَا ظَالِمًا وَ إِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْأَصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِّي (صلی الله علیه و آله و سلم) أُرِيدُ أَنْ أَمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهِيَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أَسِيرَ بِسِيرَةِ جَدِّي وَ أَبِي عَلِيِّ بْنِ أَبِيطَالِبٍ.

من از روی خودخواهی و خوشگذرانی و یا برای فساد و ستمگری قیام نکردم، بلکه قیام من برای اصلاح در امت جدّم می‌باشد، می‌خواهم امر به معروف و نهی از منکر کنم و به سیره و روش جدّم و پدرم علی بن ابیطالب عمل کنم.

۱۶ اما اهل بیت شایسته حکومتیم

إِنَّا أَحَقُّ بِذَلِكَ الْحَقِّ الْمُسْتَحَقِّ عَلَيْنَا مِمَّنْ تَوَلَّاهُ.

ما اهل بیت به حکومت و زمامداری نسبت به کسانی که آن را تصرف کرده‌اند سزاوارتریم.

۱۷ امام کیست؟

فَلَعَمْرِي مَا الْإِمَامُ إِلَّا الْعَامِلُ بِالْكِتَابِ وَالْأَخِذُ بِالْقِسْطِ وَالِدَائِنُ بِالْحَقِّ وَالْحَابِسُ نَفْسَهُ عَلَى ذَاتِ اللَّهِ.

به جان خودم سوگند، امام و پیشوا نیست، مگر کسی که به قرآن عمل کند و راه قسط و عدل را در پیش گیرد و تابع حق باشد و خود را در راه رضای خدا وقف سازد.

۱۸ اهل بیت شایستگان حکومت

أَيُّهَا النَّاسُ فَإِنَّكُمْ إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ وَتَعَرَّفُوا الْحَقَّ لِأَهْلِهِ يَكُنْ أَرْضَى لِلَّهِ وَنَحْنُ أَهْلُ بَيْتِ مُحَمَّدٍ (صلى الله عليه وآله وسلم) أَوْلَى بِبُورَايَةِ هَذَا الْأَمْرِ مِنْ هَؤُلَاءِ الْمُدَّعِينَ مَا لَيْسَ لَهُمْ وَالسَّائِرِينَ بِالْجَوْرِ وَالْعُدْوَانِ.

ای مردم! اگر شما از خدا بترسید و حق را برای اهلش بشناسید، این کار بهتر موجب خشنودی خداوند خواهد بود و ما اهل بیت پیامبر، به ولایت و رهبری، از این مدعیان نالایق و عاملان جور و تجاوز، شایسته‌تریم.

۱۹ اقیام در مقابل ظالم

أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم) قَالَ: مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا مُسْتَحِلًّا لِحُرْمِ اللَّهِ نَاكثًا لِعَهْدِ اللَّهِ مُخَالِفًا لِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ يَعْمَلُ فِي عِبَادِ اللَّهِ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ فَلَمْ يَغَيِّرْ عَلَيْهِ بِفِعْلٍ وَلَا قَوْلٍ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَدْخُلَهُ مُدْخَلُهُ.

هان ای مردم! پیامبر خدا فرموده است: کسی که زمامداری ستمگر را ببیند که حرام خدا را حلال می‌سازد و عهدش را میشکند و با سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) مخالفت می‌ورزد و در میان بندگان خدا بر اساس گناه و تجاوز عمل می‌کند، ولی در مقابل او با عمل یا گفتار، اظهار مخالفت ننماید، بر خداوند است که او را با همان ظالم در جهنم اندازد.

۲۰ خشنودی خالق، ملاک رستگاری

لَا أَفْلَحَ قَوْمٌ إِشْتَرَوْا مَرَضَاتِ الْمَخْلُوقِ بِسَخَطِ الْخَالِقِ. رستگار مباد مردمی که خشنودی مخلوق را در مقابل غضب خالق خریدند.

۲۱ بهترین یاران

إِنِّي لَا أَعْلَمُ أَصْحَابًا أَوْلَىٰ وَلَا خَيْرًا مِنْ أَصْحَابِي وَلَا أَهْلَ بَيْتِ أَبِي وَلَا أَوْصَالَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي فَجَزَاكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا خَيْرًا.

در شب عاشورا فرمود: من اصحاب و یارانی را بهتر از یاران خود ندیده‌ام و اهل بیت و خاندانی بهتر و باوفاتر از اهل بیت خود سراغ ندارم، خداوند به همه شما جزای خیر دهد.

۲۲ آزمودگان استوار امام (علیه السلام)

وَاللَّهِ لَقَدْ بَلَوْتُهُمْ فَمَا وَجَدْتُ فِيهِمْ إِلَّا الْأَقْعَسَ يَسْتَأْنِسُونَ بِالْمَنِيَةِ دُونِي اسْتِنَاسَ الطُّفْلِ إِلَىٰ مَحَالِبِ أُمِّهِ.

درباره اصحاب خود فرمود: به خدا قسم آنان را آزمودم، دلاور و استوارشان دیدم، به کشته شدن در رکاب من چنان مشتاقند که طفل شیرخوار به پستان مادرش!

۲۳ بهترین سخن تسلی بخش

إِنَّ أَهْلَ الْأَرْضِ يَمُوتُونَ وَأَهْلَ السَّمَاءِ لَا يَبْقُونَ وَأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَ اللَّهِ الَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ بِقُدْرَتِهِ وَيَبْعَثُ الْخَلْقَ فَيَعُودُونَ وَهُوَ فَرْدٌ وَحْدَهُ.

در مقام تسلّی به خواهر بزرگوارش فرمود: اهل زمین می‌میرند و اهل آسمان باقی نمی‌مانند و همه چیز رو به فناست، جز ذات پروردگاری که زمین را به قدرتش آفریده، و خلق را برانگیزاند و همه به سوی او باز می‌گردند، و او تنهای یگانه است.

۲۴ شکیبایی، پل پیروزی

صَبْرًا يَا بَنِي الْكِرَامِ فَمَا الْمَوْتُ إِلَّا قَنْطَرَةٌ تَعْبُرُ بِكُمْ عَنِ الْبُؤْسِ وَالضَّرَّاءِ إِلَى الْجَنَانِ الْوَاسِعَةِ وَالنَّعْمِ الدَّائِمَةِ.

به اصحاب رزمنده خود در روز عاشورا فرمود: ای بزرگ زادگان! صبر و شکیبایی ورزید که مرگ چیزی جز یک پُل نیست که شما را از سختی و رنج عبور داده به بهشت پهناور و نعمتهای همیشگی آن می‌رساند.

۲۵ فرجام دنیا

عِبَادَ اللَّهِ اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مِنَ الدُّنْيَا عَلَى حَذَرٍ فَإِنَّ الدُّنْيَا لَوْ بَقِيَتْ عَلَى أَحَدٍ أَوْ بَقِيَ عَلَيْهَا لَكَانَتْ الْأَنْبِيَاءُ أَحَقَّ بِالْبَقَاءِ وَأَوْلَى بِالرِّضَا وَأَرْضِي بِالْقَضَاءِ غَيْرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ الدُّنْيَا لِلْفَنَاءِ فَجَدِيدِهَا بَالٌ وَنَعِيمُهَا مُضْمَحِلٌّ وَسُرُورُهَا مُكْفَهَرٌ وَالْمَنْزِلُ تَلَعَهُ وَالِدَارُ قَلْعَهُ. فَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

بندگان خدا! از خدا بترسید و از دنیا برحذر باشید که اگر بنا بود همه دنیا به یک نفر داده شود و یا یک فرد برای همیشه در دنیا بماند، پیامبران برای بقا سزاوارتر بودند و جلب خشنودی آنان بهتر و چنین حکمی خوشایندتر بود، ولی هرگز! زیرا خداوند دنیا را برای فانی شدن خلق نموده که تازه‌هایش کهنه و نعمتهایش زایل خواهد شد و سرور و شادیش به غم و اندوه مبدّل خواهد گردید، منزلی پست و خانه‌های موقت است، پس

برای آخرت خود توشهای برگیرید.
و بهترین توشه آخرت تقواست، از خدا بترسید، باشد که رستگار شوید.

۲۶ مقاومت مردانه

لَا وَاللَّهِ لَا أُعْطِيهِمْ بِيَدِي إِعْطَاءَ الذَّلِيلِ وَلَا أَفِرُّ مِنْهُمْ فِرَارَ الْعَبِيدِ.
نه به خدا سوگند، نه دست ذلت در دست آنان می گذارم و نه مانند بردگان از صحنه جنگ در برابرشان فرار می کنم.

۲۷ آثار غذای حرام

وَيَلِكُمْ مَا عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْصِتُوا إِلَيَّ فَتَسْمَعُوا قَوْلِي وَإِنَّمَا أَدْعُوكُمْ إِلَى سَبِيلِ الرَّشَادِ فَمَنْ أَطَاعَنِي كَانَ مِنَ الْمُرْشِدِينَ وَمَنْ عَصَانِي كَانَ مِنَ الْمُهْلَكِينَ وَكُلُّكُمْ عَاصٍ لِأَمْرِي غَيْرُ مُسْتَمِعٍ لِقَوْلِي قَدْ أَنْخَزْتُ عَطِيَّاتِكُمْ مِنَ الْحَرَامِ وَمَلِئْتُ بُطُونَكُمْ مِنَ الْحَرَامِ فَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِكُمْ.

در روز عاشورا خطاب به سپاه ظلم فرمود: وای بر شما چرا ساکت نمیشوید، تا گفتارم را بشنوید؟ همانا من شما را به راه هدایت و رستگاری فرامیخوانم، هر کس از من پیروی کند سعادت مند است و هر کس نافرمانی ام کند از هلاک شدگان است، شما همگی نافرمانیام می کنید و به سخنم گوش نمی دهید، آری در اثر هدایای حرامی که به شما رسیده و در اثر غذاهای حرامی که شکمهایتان از آنها انباشته شده، خداوند این چنین بر دلهای شما مهر زده است!

۲۸ هیئات که زیر بار ذلت روم!

أَلَا إِنَّ الدَّعِيَّ بْنَ الدَّعِيِّ قَدْ رَكَزَ بَيْنَ اثْنَتَيْنِ بَيْنَ السَّلَّةِ وَالذَّلَّةِ وَهَيْهَاتَ مِنَّا الذَّلَّةُ يَا بَنِي اللَّهِ لَنَا ذَلِكَ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَحُجُورٌ طَابَتْ وَطَهَّرَتْ وَأَنْوَفٌ حَمِيهٌ وَنُفُوسٌ آبِيَةٌ مِنْ

أَنْ نُؤْتِرَ طَاعَةَ اللّٰمِ عَلَى مَصَارِعِ الْكِرَامِ. آگاه باشید که فرومایه، فرزند فرومایه، مرا در بین دو راهی شمشیر و ذلت قرار داده است و هیئات که ما زیر بار ذلت برویم، زیرا خدا و پیامبرش و مؤمنان از این که ما ذلت را بپذیریم دریغ دارند، دامنهای پاک مادران و مغزهای با غیرت و نفوس با شرافت پدران، روا نمی‌دارند که اطاعت افراد لثیم و پست را بر قتلگاه کریمان و نیک منشان مقدم بداریم.

۲۹ خشم الهی بر یهود، مجوس و دشمن اهل بیت (علیه السلام)

إِشْتَدَّ غَضَبُ اللَّهِ عَلَى الْيَهُودِ إِذْ جَعَلُوا لَهُ وَكَلْدًا وَاشْتَدَّ غَضَبُهُ عَلَى النَّصَارَى إِذْ جَعَلُوهُ ثَالِثَ ثَلَاثَةٍ وَاشْتَدَّ غَضَبُهُ عَلَى الْمَجُوسِ إِذْ عَبَدُوا الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دُونَهُ وَاشْتَدَّ غَضَبُهُ عَلَى قَوْمِ إِتْفَقَتْ كَلِمَتُهُمْ عَلَى قَتْلِ ابْنِ بِنْتِ نَبِيِّهِمْ.

خشم خداوند بر یهود آن گاه شدت گرفت که برای او فرزندی قرار دادند، و خشمش بر نصاری وقتی شدت یافت که برای او قائل به خدایان سه گانه شدند، و غضبش بر مجوس آن گاه سخت شد که به جای او آفتاب و ماه را پرستیدند، و خشمش بر قوم دیگری آن گاه شدت یافت که بر کشتن پسر دختر پیامبرشان هماهنگ گردیدند.

۳۰ اگر دین ندارید، لااقل آزاد باشید

يَا شَيْعَةَ آلِ أَبِي سُفْيَانَ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ دِينٌ وَكُنْتُمْ لَا تَخَافُونَ الْمَعَادَ فَكُونُوا أَحْرَارًا فِي دُنْيَاكُمْ وَارْجِعُوا إِلَى أَحْسَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَرَبًا كَمَا تَزْعُمُونَ.

ای پیروان خاندان ابوسفیان! اگر دین ندارید و از روز قیامت نمی‌ترسید لااقل در زندگی دنیاتان آزادمرد باشید، و اگر خود را عرب می‌پندارید به نیاکان خود ببندید.

۳۱ پیشی گیرنده در آشتی

أَيُّمَا إِثْنَيْنِ جَرَى بَيْنَهُمَا كَلَامٌ فَطَلَّبَ أَحَدُهُمَا رِضَا الْآخَرِ كَانَ سَابِقُهُ إِلَى الْجَنَّةِ.
هر یک از دو نفری که میان آنها نزاعی واقع شود و یکی از آن دو رضایت دیگری را
بجوید، سبقت گیرنده، اهل بهشت خواهد بود.

۳۲ ثواب سلام

لِلسَّلَامِ سَبْعُونَ حَسَنَةً تَسَعُّ وَ سِتُّونَ لِلْمُبْتَدِئِ وَ وَاحِدَةٌ لِلرَّادِّ سَلَامٍ كَرْدَن هفتاد حسنه دارد،
شصت و نه حسنه از آن سلامکننده و یکی از آن جواب دهنده است.

۳۳ رضای خدا، نه هوای مردم

مَنْ طَلَّبَ رِضَا اللَّهِ بِسَخَطِ النَّاسِ كَفَاهُ اللَّهُ أُمُورَ النَّاسِ، وَ مَنْ طَلَّبَ رِضَا النَّاسِ بِسَخَطِ اللَّهِ
وَ كَلَهُ اللَّهُ إِلَى النَّاسِ.

هر کس رضای خدا را به غضب مردم بجوید، خدا او را از کارهای مردم کفایت
می کند، و هر کس خشنودی مردم را به غضب خدا بجوید، خدا او را به مردم واگذارد.

۳۴ ویژگیهای حضرت مهدی (علیه السلام)

تَعْرِفُونَ الْمَهْدِيَّ بِالسَّكِينَةِ وَالْوَقَارِ وَ بِمَعْرِفَةِ الْحَلَالِ وَ بِحَاجَةِ النَّاسِ إِلَيْهِ وَ لَا يَخْتَاجُ إِلَى
أَحَدٍ.

درباره حضرت مهدی (علیه السلام) فرموده: شما مردم، آن حضرت را به داشتن
آرامش و متانت و به شناخت حلال و حرام و به رو آوردن مردم به او و بی نیازی او از
مردم میشناسید.

۳۵ رؤیای دنیا

وَاعْلَمُوا أَنَّ الدُّنْيَا حُلُوهَا وَ مَرُّهَا حُلْمٌ وَ الْآخِرَةُ فِي الْأَخِرَةِ.
بدانید که دنیا شیرینی و تلخیش رؤیایی بیش نیست، و آگاهی و بیداری واقعی در آخرت است.

۳۶ پرهیز از کلام پست و سبک

لَا تَقُولُوا بِالْسِّنَّتِكُمْ مَا يَنْقُصُ عَنْ قَدْرِكُمْ.
چیزی به زبانتان نیاورید که از ارزش شما بکاهد.

۳۷ جاودانگی در مرگ با عزت

لَيْسَ الْمَوْتُ فِي سَبِيلِ الْعِزِّ إِلَّا حَيَاةٌ خَالِدَةٌ وَ لَيْسَتِ الْحَيَاةُ مَعَ الذُّلِّ إِلَّا الْمَوْتُ الَّذِي لَا حَيَاةَ مَعَهُ.
مرگ در راه عزت جز زندگی جاوید، و زندگی با ذلت جز مرگ بی حیات نیست.

۳۸ حرمت حيله و نیرنگ

وَ الْخَدْعُ عِنْدَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ مُحْرَمٌ.
حيله و نیرنگ نزد ما اهل بیت حرام است.

۳۹ مرگ، پدیده گریبانگیر

خُطَّ الْمَوْتُ عَلَى وُلْدِ آدَمَ مَخْطًا الْقِلَادَةَ عَلَى جِيدِ الْفَتَاهِ وَ مَا أَوْلَهَنِي إِلَى أَسْلَافِي إِشْتِيَاقَ يَعْقُوبَ إِلَى يَوْسُفَ.
قبل از حرکت از مکه به سوی عراق در میان جمعی از بنی هاشم فرمود: مرگ گردنگیر فرزندان آدم است؛ همچون گردنبند بر گردن دختر جوان، و من مشتاق دیدن گذشتگانم هستم، مانند اشتیاقی که یعقوب به دیدن یوسف داشت.

۴۰ اندیشه پایان کار

فَإِنْ تَكُنِ الدُّنْيَا تُعَدُّ نَفْسَهُ فِدَارُ ثَوَابِ اللَّهِ أَعْلَىٰ وَ أَنْبَلُوا إِنْ تَكُنِ الْأَمْوَالُ لِلتَّرْكِ جَمْعَهَا مَا
بِالْمُتْرُوكِ بِهِ الْمَرْءُ يَبْخُلُو إِنْ تَكُنِ الْأَرْزَاقُ قِسْمًا مُّقْسَمًا فَقَلَّةُ حِرْصِ الْمَرْءِ فِي الْكَسْبِ
أَجْمَلُو إِنْ تَكُنِ الْأَبْدَانُ لِلْمَوْتِ أَنْشَاءً تَفَقَّتْ أُمْرًا بِالسَّيْفِ فِي اللَّهِ أَفْضَلُ عَلَيْكُمْ سَلَامُ اللَّهِ يَا
آلَ أَحْمَدَ فَإِنِّي أُرَانِي عَنْكُمْ سَوْفَ أَرْحَلُ

در مسیر حرکت به جانب کوفه فرموده است: زندگی دنیا گرچه نفیس و پر بهاست، ولی پاداش خدا در جهان دیگر بالاتر و پربهتر است.

و اگر سرانجام جمعآوری مال و ثروت، ترک نمودن آن است، پس نباید مرد برای آن بخل ورزد.

و اگر روزیهای بندگان، تقسیم و مقدر شده است، پس کمی حرص مرد در کسب، زیباتر.

و اگر بدنها برای مرگ آفریده شده است، پس کشته شدن مرد در راه خدا چه بهتر. درود بر شما ای خاندان پیامبر، که من به زودی از میان شما کوچ خواهم کرد.

امام سجّاد (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام زین العابدین (علیه السلام)

حضرت علی بن الحسین، ملقب به سجّاد و زین العابدین، روز پنجم شعبان سال ۳۸ هجری یا ۱۵ جمادی الاولی همان سال، در مدینه دیده به جهان گشود و در روز ۱۲ و یا ۲۵ محرم سال ۹۵ هجری، در مدینه، به دسیسه هشام بن عبدالملک، مسموم گردید و در ۵۶ سالگی به شهادت رسید.

مزار شریف آن حضرت در مدینه در قبرستان بقیع می باشد.

مادر مکرمه آن حضرت بنا بر منابع تاریخ اسلامی، غزاله از مردم سند یا سجستان که به

سلافه یا سلامه نیز مشهور است، می‌باشد.

ولی بعضی از منابع دیگر نام او را شهربانویه، شاهزنان، شهرناز، جهان بانویه و خوله، یاد کرده‌اند.

امام سجّاد (علیه السلام) در بدترین زمان از زمانهایی که بر دوران رهبری اهل بیت گذشت می‌زیست، چه، او با آغاز اوج انحرافی، معاصر بود که پس از وفات رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روی داد.

امام (علیه السلام) با همه محنت‌ها و بلاها که در روزگار جدّ بزرگوارش امیرالمؤمنین (علیه السلام) آغاز گردیده بود همزمان بود.

او سه سال پیش از شهادت امام علی (علیه السلام) متولّد گردید، وقتی دیده به جهان گشود، جدّش امیرمؤمنان (علیه السلام) در خطّ جهادِ جنگِ جمل، غرق گرفتاری بود و از آن پس با پدرش امام حسین (علیه السلام) در محنت و گرفتاریهای فراوان او شریک بود.

او همه این رنجها را طی کرد و خود به طور مستقل رویاروی گرفتاریها قرار گرفت. محنت و رنج او وقتی بالا گرفت که لشکریان یزید در مدینه وارد مسجد رسول الله شدند و اسبهای خویش را در مسجد بستند، یعنی همان جایی که انتظار آن میرفت مکتب رسالت و افکار مکتبی در آنجا انتشار یابد، اما برعکس، آن مکان مقدّس در عهد آن امام تقوا و فضیلت، به دست سپاه منحرف بنی‌امیه افتاد و آنان ضمن تجاوز به نوامیس مردم مدینه و کشتار فراوان، بی‌پروایی را از حدّ گذراندند و حرمت مدفن مقدّس رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و مسجدش را هتک نمودند. امام سجّاد (علیه السلام) برای پیش راندن مسلمانان به سوی نفرت از بنی‌امیه و افزودن مبارزهجویی با آنان، تلاشهای مؤثّری نمود.

و هر گاه فرصتی به دست می‌آمد، مردم را بر ضدّ امویان تحریک می‌کرد.

و با احتیاط، برنامه حاکمان منحرف را تحت نظر قرار می‌داد.

امام (علیه السلام) برای آگاهی مردم، اسلوب دعا را به کار برد، به طوری که دعاهای آن حضرت، رویدادهای عصر او را تفسیر می‌کند.

صحیفه سجّادیه که به زبور آل محمد مشهور است، اثر بینظیری است که در جهان اسلام، جز قرآن کریم و نهج البلاغه، کتابی به این عظمت و ارزش، پدید نیامده که پیوسته مورد توجه بزرگان و علما و مصنفان باشد.

از دیگر آثار ارزنده به جا مانده از امام سجّاد (علیه السلام)، مجموعه‌های تربیتی و اخلاقی است به نام رساله حقوق که امام (علیه السلام) در آن وظایف گوناگون انسان را در برابر خدا و خود و دیگران، با بیانی شیوا و گویا بیان کرده است. مجموعه حقوقی که در این رساله ذکر شده جمعاً ۵۱ حقّ می‌باشد.

امام و حکومت

امام سجّاد (علیه السلام) به این امر آگاه بود که تا وقتی از طرف پایگاه‌های مردمی پشتیبانی نشود، تنها در دست گرفتن قدرت برای تحقّق بخشیدن به عمل دگرگون سازی اجتماع اسلامی کافی نیست.

پایگاه‌های مردمی نیز باید به هدفهای این قدرت آگاه باشند و به نظریه‌های او در حکومت ایمان داشته باشند و در راه حمایت از آن حرکت کنند و مواضع آن را برای توده مردم تفسیر نمایند و در برابر تندبادها با استواری و قدرت بایستند.

امام سجّاد (علیه السلام) این امکانات را نداشت و به علّت آگاهی نداشتن مردم چنین شکایت می‌فرمود: «پروردگارا! در پیشامدهای ناگوار روزگار به ناتوانی خویش نگریستم و درماندگی خود را از جهت یاری طلبیدن از مردم در برابر کسانی که قصد جنگ با من داشتند دیدم و به تنهایی خود در برابر بسیاری کسانی که با من دشمنی داشتند، نظر کردم.» امام (علیه السلام)، از جنبه انقلابی، به صورتی که مستقیماً عهده‌دار آن گردد، کناره جویی فرمود و به این بسنده کرد که کار قیام را به کسانی واگذارد که

در این مورد برپای میخیزند.

به طور کلی وضع اجتماعی که هر امام در آن زیست می کرد، شکل کار سیاسی او را محدود و مشخص می ساخت.

پیشوایان معصوم با وجود توطئه‌هایی که دشمنان، علیه آنها می نمودند تا آنان را از زمینه حکومت دور سازند، پیوسته مسئولیت خود را در نگاهداری مکتب و تجربه اسلامی و مصون نگاه داشتن آن از فرو افتادن در ورطه انحراف و جدا شدن از مبادی و معیارها و ارزشهای آن به گونهای کامل ایفا می کردند و هر وقت انحراف شدت می یافت و از خطر فرو افتادن در ورطه نابودی بیم می داد، پیشوایان (علیهم السلام) بر ضد آن حوادث تدبیرهای لازم میاندیشیدند، و هر گاه تجربه اسلامی و عقیدتی در تنگنای مشکلی گرفتار می آمد و رهبریهای منحرف به حکم بی کفایتی از درمان آن ناتوان می شد، امامان به نشان دادن راه حلّ و حفظ امتّ از خطرهایی که مردم را تهدید می کرد مبادرت می فرمودند.

دستگیری از درماندگان

یکی از خدمات ارزشمند امام سجّاد (علیه السلام)، رسیدگی به درماندگان، یتیمان، تهیدستان و بردگان بوده است.

روایت شده است که آن حضرت، هزینه زندگی صد خانواده تهیدست را عهده دار بود.

گروهی از اهل مدینه، از غذایی که شبانه به دستشان می رسید، گذران معیشت می کردند، اما آورنده غذا را نمی شناختند.

پس از در گذشت علی بن الحسین (علیه السلام) متوجّه شدند که آن شخص، امام زین العابدین (علیه السلام) بوده است.

او شبانه به صورت ناشناس، انبان نان و مواد غذایی را خود به دوش میکشید و به در

خانه فقیران و بینوایان می‌برد و می‌فرمود: صدقه پنهانی آتش خشم خدا را خاموش می‌سازد.

اهل مدینه می‌گفتند: ما صدقه پنهانی را هنگامی از دست دادیم که علی بن الحسین در گذشت.

او در طول سالها به قدری انبان حاوی آرد و دیگر مواد غذایی را به دوش کشیده و به در خانه فقیران برده بود که شانه‌اش پینه بسته بود، به طوری که پس از شهادت او، هنگام غسل دادن جنازه‌اش، جلب توجه می‌کرد.

علی بن طاووس در کتاب اقبال‌الاعمال، ضمن بیان اعمال ماه رمضان مینویسد: علی بن الحسین (علیه السلام) شب آخر ماه رمضان، بیست نفر برده را آزاد می‌کرد و می‌فرمود: «دوست دارم خداوند ببیند که من در دنیا بردگان خود را آزاد می‌کنم، بلکه مرا در روز رستاخیز از آتش دوزخ آزاد سازد.» او هیچ خدمتکاری را بیش از یک سال نگه نمی‌داشت، وقتی که برده‌ای را در اوّل یا وسط سال به خانه می‌آورد، شب عید فطر او را آزاد می‌ساخت.

بردگان سیاه پوست را می‌خرید و آنان را در مراسم حجّ، به عرفات می‌آورد و آن گاه به سوی مشعر کوچ می‌کرد، آنان را آزاد می‌کرد و جوایز مالی به آنان می‌داد. تا آنجا که در شهر مدینه گروه عظیمی از بندگان و کنیزان، آزاد شده آن حضرت بودند و آنان هم بعد از آزادی، پیوند معنوی خود را با امام (علیه السلام) قطع نمی‌کردند.

اینک توجه خوانندگان عزیز این کتاب را به مطالعه چهل حدیث از سخنان دلپذیر آن حضرت جلب می‌کنم.

چهل حدیث

اشاره

قالَ الأمامُ السَّجَّادُ (عليه السلام):

۱ مقام رضا

الرُّضَا بِمَكْرُوهِ الْقَضَاءِ أَرْفَعُ دَرَجَاتِ الْيَقِينِ.
خشنودی از پیشامدهای ناخوشایند، بلندترین درجه یقین است.

۲ کرامت نفس

مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ الدُّنْيَا.
هر که کرامت و بزرگواری نفس داشته باشد، دنیا را پست انگارد.

۳ دنیا مایه ارزش نیست

أَعْظَمُ النَّاسِ خَطْرًا مَنْ لَمْ يَرَ الدُّنْيَا خَطْرًا لِنَفْسِهِ.
پرازشترین مردم کسی است که دنیا را مایه ارزش خود نداند.

۴ پرهیز از دروغ

إِنَّمَا الْكُذْبُ الصَّغِيرَ مِنْهُ وَالْكَبِيرَ فِي كُلِّ جِدٍّ وَهَزْلٍ فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَذَبَ فِي الصَّغِيرِ
إِجْتَرَأَ عَلَى الْكَبِيرِ.
از دروغ کوچک و بزرگ در هر جدی و شوخی ای پرهیزید، زیرا چون کسی دروغ
کوچک گفت بر دروغ بزرگ نیز جرأت پیدا می کند.

۵ خود نگهداری

الْخَيْرُ كُلُّهُ صِيَانَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ.
تمام خیر آن است که انسان خود را نگهدارد.

۶ هم نشینان ناشایسته

إِيَاكَ وَ مُصَاحِبَةَ الْكَذَّابِ، فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ السَّرَابِ يَقْرَبُ لَكَ الْبَعِيدَ وَ يَبْعُدُ لَكَ الْقَرِيبَ.
 وَ إِيَاكَ وَ مُصَاحِبَةَ الْفَاسِقِ فَإِنَّهُ بَايَعَكَ بِأَكْلِهِ أَوْ أَقْلٍ مِنْ ذَلِكَ.
 وَ إِيَاكَ وَ مُصَاحِبَةَ الْبَخِيلِ فَإِنَّهُ يَخْذُلُكَ فِي مَالِهِ أَحْوَجَ مَا تَكُونُ إِلَيْهِ.
 وَ إِيَاكَ وَ مُصَاحِبَةَ الْإِحْمَقِ، فَإِنَّهُ يَرِيدُ أَنْ يَنْفَعَكَ فَيَضُرُّكَ.
 وَ إِيَاكَ وَ مُصَاحِبَةَ الْقَاطِعِ لِرَحْمِهِ، فَإِنِّي وَجَدْتُهُ مَلْعُونًا فِي كِتَابِ اللَّهِ.
 ۱ مبادا با دروغگو همنشین شوی که او چون سراب است، دور را به تو نزدیک کند و نزدیک را به تو دور نماید.

۲ مبادا با فاسق و بدکار همنشین شوی که تو را به یک لقمه و یا کمتر بفروشد.
 ۳ مبادا همنشین بخیل شوی که او در نهایت نیازت بدو، تو را واگذارد.
 ۴ مبادا با احمق رفیق شوی که چون خواهد سودت رساند، زیانت میزند.
 ۵ مبادا با آن که از خویشان خود می‌برد، مصاحبت کنی که من او را در قرآن ملعون یافته‌ام.

۷ ترک سخن بی فایده و دوری از جدل

إِنَّ الْمَعْرِفَةَ وَ كَمَالَ دِينِ الْمُسْلِمِ تَرْكُهُ الْكَلَامَ فِيمَا لَا يَعْنِيهِ وَ قَلَّةُ مِرَائِهِ وَ حِلْمُهُ وَ صَبْرُهُ وَ حُسْنُ خُلُقِهِ.
 معرفت و کمال دینت مسلمان، ترک کلام بیفایده و کم جدل کردن، و حلم و صبر و خوشخویی اوست.

۸ محاسبه نفس و توجه به معاد

إِنَّ آدَمَ! إِنَّكَ لَا تَزَالُ بِخَيْرٍ مَا كَانَ لَكَ وَاعِظُ مِنْ نَفْسِكَ، وَ مَا كَانَتْ الْمَحَاسِبَةُ مِنْ هَمِّكَ، وَ مَا كَانَ الْخَوْفُ لَكَ شِعَارًا وَ الْحَذَرُ لَكَ دِتَارًا.
 إِنَّ آدَمَ! إِنَّكَ مَيِّتٌ وَ مَبْعُوثٌ وَ مَوْقُوفٌ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ جَلًّا وَ عَزًّا، فَأَعِدْ لَهُ جَوَابًا.

ای فرزند آدم! به راستی که تو پیوسته رو به خیری، تا خودت را پند دهی و حساب خودت را بررسی و ترس از خدا را روپوش و پرهیز را زیرپوش خود سازی. ای فرزند آدم! تو خواهی مرد و برانگیخته خواهی شد و در حضور خداوند عزّ و جلّ قرار خواهی گرفت، پس برای او جوابی را آماده کن.

۹ نتایج دعا

أَلْمُؤْمِنُ مِنْ دُعَائِهِ عَلَى ثَلَاثٍ: إِمَّا أَنْ يَدْخَرَ لَهُ وَإِمَّا أَنْ يَعَجِّلَ لَهُ وَإِمَّا أَنْ يَدْفَعَ عَنْهُ بَلَاءً يَرِيدُ أَنْ يَصِيبَهُ.

مؤمن از دعایش سه نتیجه می‌گیرد: ۱ یا برایش ذخیره گردد، ۲ یا در دنیا برآورده شود، ۳ یا بلائی را که خواست به او برسد، از او بگرداند.

۱۰ مبعوضیت گدای بخیل

إِنَّ اللَّهَ لَيَبْغِضُ الْبَخِيلَ السَّائِلَ الْمُخْلِفَ.

به راستی که خداوند، گدای بخیلی را که سوگند می‌خورد دشمن دارد.

۱۱ اسباب نجات

ثَلَاثٌ مُنْجِيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِ: كَفُّ لِسَانِهِ عَنِ النَّاسِ وَاعْتِيَابِهِمْ. وَاسْتِغَالَةُ نَفْسِهِ بِمَا يَنْفَعُهُ لِآخِرَتِهِ وَدُنْيَاهُ وَطُولُ الْبُكَاءِ عَلَى خَطِيئَتِهِ.

سه چیز سبب نجات مؤمن است: ۱ بازداشتن زبان از غیبت مردم، ۲ مشغول کردن خودش به آنچه که برای آخرت و دنیا سود دهد، ۳ و گریستن طولانی بر گناهش.

۱۲ به سوی بهشت

مَنْ اشْتَقَ إِلَى الْجَنَّةِ سَارِعَ إِلَى الْخَيْرَاتِ وَ سَلَ عَنِ الشَّهَوَاتِ وَمَنْ أَشْفَقَ مِنَ النَّارِ بَادَرَ بِالتَّوْبَةِ إِلَى اللَّهِ مِنْ ذُنُوبِهِ وَ رَاجَعَ عَنِ الْمُحَارِمِ.

هر که مشتاق بهشت است به حسنات شتابد و از شهوات دوری گزیند، هر که از دوزخ ترسد برای توبه از گناهانش به درگاه خدا پیشی گیرد و از حرامها برگردد.

۳ اثواب نگاه

نَظَرُ الْمُؤْمِنِ فِي وَجْهِ أَخِيهِ الْمُؤْمِنِ لِلْمَوَدَّةِ وَالْمَحَبَّةِ لَهُ عِبَادَةٌ.
نگاه مهرآمیز مؤمن به چهره برادر مؤمنش و محبت به او عبادت است.

۴ پارسایی و دعا

مَا مِنْ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ مِنْ عِفَّةِ بَطْنٍ وَفَرْجٍ وَمَا مِنْ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنْ أَنْ يُسْأَلَ.

چیزی نزد خدا، پس از معرفت او، محبوبتر از پارسایی شکم و شهوت نیست، و چیزی نزد خدا محبوبتر از درخواست کردن از او نیست.

۵ پذیرش عذر دیگران

إِنْ شَتَمَكَ رَجُلٌ عَنْ يَمِينِكَ ثُمَّ تَحَوَّلَ إِلَى يَسَارِكَ وَاعْتَذَرَ إِلَيْكَ فَأَقْبَلْ عُذْرَهُ.
اگر مردی از طرف راست به تو دشنام داد و سپس به سوی چپت گردید و از تو عذرخواهی نمود، عذرش را بپذیر.

۶ احقّ خدا بر بنده

فَأَمَّا حَقُّ اللَّهِ الْأَكْبَرِ فَإِنَّكَ تَعْبُدُهُ لَا يَشْرِكُ بِهِ شَيْئًا فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ بِإِخْلَاصٍ جَعَلَ لَكَ عَلَى نَفْسِهِ أَنْ يَكْفِيكَ أَمْرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَحْفَظَ لَكَ مَا تُحِبُّ مِنْهَا.
حقّ خداوند بزرگ این است که او را پرستی و چیزی را شریکش ندانی و چون از روی اخلاص این کار را کردی، خدا بر عهده گرفته که کار دنیا و آخرت تو را کفایت کند و آنچه از او بخواهی برایت نگهدارد.

۱۷ حق پدر بر فرزند

وَأَمَّا حَقُّ أَبِيكَ فَتَعَلَّمَ أَنَّهُ أَصْلُكَ وَ أَنَّكَ فَرَعُهُ وَ أَنَّكَ لَوْلَاهُ لَمْ تَكُنْ، فَمَهْمَا رَأَيْتَ فِي نَفْسِكَ مِمَّا تُعْجِبُكَ فَاعْلَمْ أَنَّ أَبَاكَ أَصْلُ النُّعْمَةِ عَلَيْكَ فِيهِ وَ اِحْمَدِ اللَّهَ وَ اشْكُرْهُ عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ.

و اما حق پدرت را باید بدانی که او اصل و ریشه توست و تو شاخه او هستی، و بدانی که اگر او نبود تو نبود، پس هر زمانی در خود چیزی دیدی که خوش آمد بدان که [از پدرت داری] زیرا اساس نعمت و خوشی تو، پدرت می باشد، و خدا را سپاس بگزار و به همان اندازه شکر کن.

۱۸ تقدم طاعت خدا بر هر چیز

قَدِّمُوا أَمْرَ اللَّهِ وَ طَاعَتَهُ وَ طَاعَةَ مَنْ أَوْجَبَ اللَّهُ طَاعَتَهُ بَيْنَ يَدَيِ الْأُمُورِ كُلِّهَا. طاعت خدا و طاعت هر که را خدا واجب کرده بر همه چیز مقدم مدارید.

۱۹ حق مادر بر فرزند

فَحَقُّ أُمِّكَ فَإِنَّ تَعَلَّمَ أَنَّهَا حَمَلَتْكَ حَيْثُ لَا يَحْمِلُ أَحَدٌ وَ أَطْعَمَتْكَ مِنْ ثَمَرِهِ قَلْبُهَا مَا لَا يَطْعِمُ أَحَدٌ أَحَدًا. وَ أَنَّهَا وَقَّتْكَ بِسَمْعِهَا وَ بَصَرِهَا وَ يَدَيْهَا وَ رِجْلِهَا وَ شَعْرِهَا وَ بَشَرِهَا وَ جَمِيعِ جَوَارِحِهَا مُسْتَبْشِرَةً بِذَلِكَ، فَرِحَتْ، مُوبِلَةٌ مُحْتَمِلَةٌ لِمَا فِيهِ مَكْرُوهٌهَا وَ أَلْمَهَا وَ ثِقَلَهَا وَ غَمُّهَا حَتَّى دَفَعَتْهَا عَنْكَ يَدَ الْقُدْرَةِ وَ أَخْرَجَتْكَ إِلَى الْأَرْضِ فَرَضِيَتْ أَنْ تَشْبَعَ وَ تَجُوعَ هِيَ وَ تَكْسُوكَ وَ تَعْرَى وَ تَرَوِيكَ وَ تَظْمَأُ وَ تُظَلِّكَ وَ تَضْحَى وَ تُنَعِّمَكَ بِبُؤْسِهَا وَ تُلَذِّدُكَ بِالنَّوْمِ بِأَرْقِهَا وَ كَانَ بَطْنُهَا لَكَ وَعَاءً وَ حِجْرُهَا لَكَ حِوَاءً وَ ثَدْيِهَا لَكَ سِقَاءً، وَ نَفْسُهَا لَكَ وَقَاءً، تُبَاشِرُ حَرَّ الدُّنْيَا وَ بَرْدَهَا لَكَ وَ دُونَكَ، فَتَشْكُرُهَا عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ وَ لَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ إِلَّا بِعَوْنِ اللَّهِ وَ تَوْفِيقِهِ.

و اما حقّ مادرت این است که بدانی او تو را در شکم خود حمل کرده که احدی کسی را آن گونه حمل نکند، و از میوه دلش به تو خورانیده که کسی از آن به دیگری نخوراند، و اوست که تو را با گوش و چشم و دست و پا و مو و همه اعضایش نگهداری کرده و بدین فداکاری شاداب و شادمان و مواظب بوده و هر ناگواری و درد و سنگینی و غمی را تحمل کرده تا [توانسته] دست قدرت [مکروهات] را از تو دفع نموده و تو را از آنها رها کرده و به روی زمین کشانده و باز هم خوش بوده که تو سیر باشی و او گرسنه، و تو جامه پوشی و او برهنه باشد، تو را سیراب کند و خود تشنه بماند، تو را در سایه بدارد و خود زیر آفتاب باشد و با سختی کشیدن تو را به نعمت رساند، و با بیخوابی خود، تو را به خواب کند، شکمش ظرف وجود تو بوده و دامنش آسایشگاه تو و پستانش مشک آب تو و جانش فدای تو و به خاطر تو، و به حساب تو، گرم و سرد روزگار را چشیده است.

به این اندازه قدرش را بدانی و این را نتوانی مگر به یاری و توفیق خدا.

۲۰ ترغیب به علم

لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي طَلْبِ الْعِلْمِ لَطَبَّوهُ وَ لَوْ بَسَفَكَ الْمُهَجِ وَ خَوْضِ اللَّجَجِ .
اگر مردم بدانند که در طلب علم چه فایده‌ای است، آن را میطلبند اگر چه با ریختن خون دل و فرو رفتن در گردابها باشد.

۲۱ ارزش مجالس صالحان

مَجَالِسُ الصَّالِحِينَ دَاعِيَةٌ إِلَى الصَّلَاحِ وَ آدَابُ الْعُلَمَاءِ زِيَادَةٌ فِي الْعَقْلِ .
مجلسهای شایستگان، دعوت کننده به سوی شایستگی است و آداب دانشمندان، فزونی در خرد است.

۲۲ گناهایی که مانع اجابت دعایند

الذُّنُوبُ الَّتِي تَرُدُّ الدُّعَاءَ: سُوءُ النِّيَّةِ، وَخُبْثُ السَّرِيرَةِ، وَالنَّفَاقُ مَعَ الْإِخْوَانِ، وَتَرْكُ
التَّصَدِيقِ بِالْأَجَابَةِ، وَتَأْخِيرُ الصَّلَوَاتِ الْمَفْرُوضَةِ حَتَّى تَذَهَبَ أَوْقَاتُهَا، وَتَرْكُ التَّقَرُّبِ إِلَى
اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ بِالْبُرِّ وَالصَّدَقَةِ، وَاسْتِعْمَالُ الْبَدَاءِ وَالْفُحْشِ فِي الْقَوْلِ.
گناهای که دعا را رد می کنند، عبارتند از:

۱ نیت بد،

۲ ناپاکی باطن،

۳ نفاق با برادران،

۴ عدم اعتقاد به اجابت دعا،

۵ تأخیر نمازهای واجب از وقت خودش،

۶ ترک تقرب به خداوند عزوجل به وسیله ترک احسان و صدقه،

۷ ناسزاگویی و بدزبانی.

۲۳ تارکان جاودانگی

عَجَبًا كُلُّ الْعَبِّ لِمَنْ عَمِلَ لِدَارِ الْفَنَاءِ وَتَرَكَ دَارَ الْبَقَاءِ. شگفتا! از کسی که کار
می کند برای دنیای فانی و ترک می کند سرای جاودانی را!

۲۴ نتیجه اتهام

مَنْ رَمَى النَّاسَ بِمَا فِيهِمْ رَمَوْهُ بِمَا لَيْسَ فِيهِ.
هر که مردم را به چیزی که در آنهاست متهم کند، او را به آنچه که در او نیست متهم
کنند.

۲۵ دنیا وسیله است، نه هدف

مَا تَعْبَأُ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ فِي الدُّنْيَا لِلدُّنْيَا، بَلْ تَعْبَوْنَ فِي الدُّنْيَا لِالْآخِرَةِ.
اولیای خدا در دنیا برای دنیا رنج نمی کشند، بلکه در دنیا برای آخرت رنج میکشند.

۲۶ به خدا پناه می برم!

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَيْجَانِ الْحِرْصِ وَ سَوْرَةِ الْغَضَبِ وَ غَلْبَةِ الْحَسَدِ ... وَ سُوءِ الْوَلَايَةِ
لِمَنْ تَحْتَ أَيْدِينَا.

خدایا! به تو پناه می برم از طغیان حرص و تندی خشم و غلبه حسد ... و سرپرستی بد
برای زیر دستانمان.

۲۷ پرهیز از گناهکاران، ظالمان و فاسقان

إِيَّاكُمْ وَ صُحْبَةَ الْعَاصِينَ، وَ مَعُونَةَ الظَّالِمِينَ وَ مُجَاوِرَةَ الْفَاسِقِينَ، إِخْذَرُوا فِتْنَتَهُمْ، وَ تَبَاعَدُوا
مِنْ سَاحَتِهِمْ.

از همنشینی با گناهکاران و یاری ستمگران و نزدیکی با فاسقان پرهیزید.
از فتنه هایشان بر حذر باشید و از درگاهشان دوری گزینید.

۲۸ نتیجه مخالفت با اولیاء الله

وَ اعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ خَالَفَ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ وَ دَانَ بِغَيْرِ دِينِ اللَّهِ، وَ اسْتَبَدَّ بِأَمْرِهِ دُونَ أَمْرِ وَلِيِّ اللَّهِ،
فِي نَارٍ تَلْتَهَبُ.

بدانید هر که با اولیای خدا مخالفت کند، و به غیر از دین خدا، دین دیگری را پیروی
نماید و به رأی خویش استبداد ورزد، نه به فرمان ولی خدا، در آتشی فروزان درافتد.

۲۹ توجه به قدرت و قرب خدا

خَفِ اللّٰهَ تَعَالٰى لِقُدْرَتِهِ عَلَيْكَ وَاسْتَحْيِ مِنْهُ لِقُرْبِهِ مِنْكَ.

از خدای متعال به خاطر قدرتش بر تو بترس، و به خاطر نزدیکیش به تو، از او شرم و حیا داشته باش.

۳۰ پرهیز از دشمنی و توجه به دوستی

لَا تُعَادِينَ أَحَدًا وَإِنْ ظَنَنْتَ أَنَّهُ لَا يَضُرُّكَ، وَلَا تَزْهَدَنَّ فِي صِدَاقِهِ أَحَدٍ وَإِنْ ظَنَنْتَ أَنَّهُ لَا يَنْفَعُكَ ...

حتماً با هیچ کس دشمنی نکن، هر چند گمان کنی که او به تو زیان نرساند، و حتماً دوستی هیچ کس را ترک نکن هر چند گمان کنی که او سودی به تو نرساند...

۳۱ بهترین میوه شنوایی

لِكُلِّ شَيْءٍ فَآكِهَةٌ وَفَاكِهَةٌ السَّمْعِ الْكَلَامُ الْحَسَنُ.

برای هر چیزی میوه‌های است و میوه شنوایی، کلام نیکوست.

۳۲ فایده سکوت

كَفُّ الْاِذْيِ رَفْضُ الْبِدْءِ، وَاسْتِعْنُ عَلَى الْكَلَامِ بِالسُّكُوتِ، فَإِنَّ لِلْقَوْلِ حَالَاتٍ تَضُرُّ، فَأَحْذَرِ الْاِحْمَقَ.

جلوگیری از آزار، ترک کلام قبیح است، و در سخن گفتن از سکوت کمک بخواه، زیرا برای سخن، حالاتی است که زیان می‌زند، بنابراین از سخن احمق برحذر باش.

۳۳ راستگویی و وفا

خَيْرُ مَفَاتِيحِ الْأُمُورِ الصِّدْقُ، وَخَيْرُ خَوَاتِيمِهَا الْوَفَاءُ.

بهترین کلید گشایش کارها، راستگویی، و بهترین مهر پایانی آن وفاداری است.

۳۴ غیبت

إِيَّاكَ وَالْغَيْبَةَ فَإِنَّهَا إِدَامُ كِلَابِ النَّارِ.
از غیبت کردن پرهیز، زیرا که خورش سگهای جهنم است.

۳۵ کریم و لئیم

الْكَرِيمُ يَبْتَهِجُ بِفَضْلِهِ، وَاللَّئِيمُ يَفْتَخِرُ بِمَلِكِهِ.
کریم و بخشنده به بخشش خویش خوشحال است و لئیم و پست به دارایی اش مفتخر است.

۳۶ پاداش احسان

مَنْ كَسَا مُؤْمِنًا كِسَاءَ اللَّهِ مِنَ الثِّيَابِ الْخَضِرِ.
هر که مؤمنی را بپوشاند، خداوند به او از جامه‌های سبز بهشتی بپوشاند.

۳۷ اخلاق مؤمن

مِنْ أَخْلَاقِ الْمُؤْمِنِ الْأِنْفَاقُ عَلَى قَدْرِ الْأِقْتَارِ، وَالْتَوْسُّعُ عَلَى قَدْرِ التَّوَسُّعِ، وَانْصَافُ النَّاسِ،
وَإِبْتِدَاؤُهُ إِيَّاهُمْ بِالسَّلَامِ عَلَيْهِمْ.
از اخلاق مؤمن، انفاق به قدر تنگدستی، و توسعه در بخشش به قدر توسعه، و انصاف دادن به مردم، و پیشی گرفتن سلام بر مردم است.

۳۸ درباره عافیت

إِنِّي لَأَكْرَهُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَعْفَى فِي الدُّنْيَا فَلَا يَصِيبُهُ شَيْءٌ مِنَ الْمَصَائِبِ.
من برای کسی نمی‌پسندم که در دنیا عافیت داشته باشد و هیچ مصیبتی به او نرسد.

۳۹ ثواب و عقاب زودرس

إِنَّ أَسْرَعَ الْخَيْرِ ثَوَابًا الْبِرُّ، وَأَسْرَعَ الشَّرِّ عُقُوبَةُ الْبَغْيِ.

به راستی که ثواب نیکوکاری، زودتر از هر کار خیری خواهد رسید، و عقوبت ستمگری، زودتر از هر بدی دامنگیر آدمی شود.

۴۰. دعا، سپر بلا

إِنَّ الدُّعَاءَ لِيَرُدَّ الْبَلَاءَ وَقَدْ أُبْرِمَ إِبْرَامًا.

الدُّعَاءُ يَدْفَعُ الْبَلَاءَ النَّازِلَ وَمَا لَمْ يَنْزِلْ.

به راستی که دعا، بلا را برگرداند، آن هم بلائی حتمی را. دعا بلائی را که نازل شده و آنچه را نازل نشده دفع کند.

امام محمد باقر (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام محمد باقر (علیه السلام)

حضرت امام محمد باقر (علیه السلام) اوّل ماه رجب، یا سوم صفر سال ۵۷ هجری قمری در مدینه متولد گردید.

پدر بزرگوارش، حضرت علی بن الحسین، زین العابدین (علیه السلام)، و مادر مکرمه‌اش، فاطمه معروف به «امّ عبدالله» دختر امام حسن مجتبی می باشد.

از این رو، آن حضرت از ناحیه پدر و مادر به بنی هاشم منسوب است.

شهادت امام باقر (علیه السلام) در روز دوشنبه ۷ ذیحجه سال ۱۱۴ هجری قمری در ۵۷ سالگی، به دستور هشام بن عبدالملک خلیفه اموی، به وسیله خورانندن سمّ، اتفاق افتاد و مزار شریفش در مدینه در قبرستان بقیع می باشد.

آن حضرت یکی از اطفال اسیر فاجعه کربلا می باشد که در آن وقت سه سال و شش ماه و ده روز از سنّ مبارکش گذشته بود.

حضرت باقر (علیه السلام) به علم و دانش و فضیلت و تقوا معروف بود و پیوسته مرجع

حلّ مشکلات علمی مسلمانان به شمار میرفت.

وجود امام محمد باقر (علیه السلام) مقدماتی بود برای اقدام به وظایف دگرگون سازی امت.

زیرا مردم، او را نشانه‌های فرزند کسانی میشناختند که جان خود را فدا کردند تا موج انحراف که نزدیک بود نشانه‌های اسلام را از میان ببرد متوقف گردد.

آنان از این رو قربانی شدند تا مسلمانان بدانند که حکامی که به نام اسلام حکومت می‌کنند، از تطبیق اسلام با واقعیت آن به اندازه‌های دورند که مفاهیم کتاب خدا و سنت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در یک طرف قرار دارد و آن حاکمان منحرف در طرف دیگر.

امام باقر (علیه السلام) بر آن شد تا انحراف حاکمان و دوری آنان از حقایق اسلام را به مردم بفهماند و برای مسلمانان آشکار سازد که چنان اموری تحقق یافته است.

هشام بن عبدالملک خلیفه نابکار اموی وقتی به امام (علیه السلام) اشارت می‌کند و می‌پرسد که این شخص کیست؟ به او می‌گویند او کسی است که مردم کوفه شیفته و مفتون اویند.

این شخص، امام عراق است.

در موسم حج، از عراق و خراسان و دیگر شهرها، هزاران مسلمان از او فتوا می‌خواستند و از هر باب از معارف اسلام از او می‌پرسیدند.

این امر اندازه نفوذ وسیع او را در قلوب توده‌های مردم نشان می‌داد.

از سوی فقیهان بزرگ که وابسته به حوزه‌های فکری و علمی بودند، مسائل دشوار در

محضر او مطرح می‌شد و گفتگوهای بسیار با امام به عمل می‌آمد، از او پاسخ

می‌خواستند تا امام را در تنگنا قرار دهند و در مقابل مردم او را به خاموشی وادارند،

ولی آن حضرت با پاسخهای قانعکننده و مستدلّ و محکم خود آنان را به اعجاب و

می‌داشت.

حوزه علمی او برای صدها دانشمند و محدث که تربیت کرده بود پایگاهی مهم به شمار می‌آمد.

جابر جعفی گوید: «ابوجعفر هفتاد هزار حدیث برای من روایت کرد.» و محمد بن مسلم گوید: «هر مسئله که در نظرم دشوار می‌نمود از ابوجعفر (علیه السلام) می‌پرسیدم تا جایی که سی هزار حدیث از او سؤال کردم.» امام باقر (علیه السلام) شیعیان خود را چنین وصف می‌کند: «همانا شیعه ما، شیعه علی، با دست و دل گشاده و از سر گشاده دستی و بی‌ریایی از ما طرفداری می‌کنند و برای زنده نگاهداشتن دین، متحد و پشتیبان ما هستند.»

اگر خشمگین گردند، ستم نمی‌کنند و اگر خرسند باشند از اندازه نمی‌گذرند. برای آن کس که همسایه آنان باشد برکت دارند و با هر کس که با آنان مخالف باشد طریق مسالمت پیش می‌گیرند. و شیعه ما اطاعت خدا می‌کند.»

امام باقر (علیه السلام) و خلفای جور

امام باقر (علیه السلام) با پنج خلیفه از خلفای بنی‌امیه معاصر بود که عبارتند از:

۱. ولید بن عبدالملک

۲. سلیمان بن عبدالملک

۳. عمر بن عبدالعزیز

۴. یزید بن عبدالملک

۵. هشام بن عبدالملک.

و همه آنان جز عمر بن عبدالعزیز در ستمگری و استبداد و خودکامگی دست کمی از نیاکان خود نداشتند و پیوسته برای امام باقر (علیه السلام) مشکلاتی فراهم می‌نمودند. ولی در عین حال، او از طریق تعلیم و تربیت، جنبشی علمی به وجود آورد و مقدمات

تأسیس یک مرکز علمی اسلامی را در دوران امامت خود پیریزی کرد که در زمان فرزند بزرگوارش امام جعفر صادق (علیه السلام) به نتیجه کامل رسید. روش کار پیشوایان ما به ویژه امام سجّاد و امام باقر (علیهم السلام) که در اوضاع فشار و خفقان به سر می بردند به شیوه مخفی و زیرزمینی بود، شیوه‌ای که موجب می شد کسی از کارهای آنان مطلع نشود. همین کارهای پنهانی، گاهی که آشکار می شد، خلفا را سخت عصبانی می نمود در نتیجه، وسایل تبعید و زندانی آنها فراهم می شد. سرانجام، امام باقر (علیه السلام) که پیوسته مورد خشم و غضب خلیفه وقت، هشام بن عبدالملک بود، به وسیله ایادی او مسموم شد و در سال ۱۱۴ هجری به شهادت رسید. جنازه آن بزرگوار، کنار قبر پدر بزرگوارش، در قبرستان بقیع، به خاک سپرده شد.

فضل و دانش امام باقر (علیه السلام)

امام محمدباقر (علیه السلام) در دوران امامت خود، به نشر و پخش معارف دین به ویژه فقه و احکام اسلامی پرداخت و ضمن حلّ مشکلات علمی به تعلیم و تربیت شاگردانی فاضل و آگاه مانند: محمد بن مسلم، زرارۀ بن اعین، ابونصیر، هشام بن سالم و جابر بن یزید و حمران بن اعین و بُرید بن معاویه عجلّی، همّت گماشت. آن حضرت در فضل و فضیلت، زهد و تقوا، اخلاف و معاشرت، سر آمد بزرگان بنی هاشم در عصر خود بود. آوازه علوم و دانش او چنان اطراف و اکناف پیچیده بود که ملقب به باقرالعلوم؛ یعنی شکافنده دانشها گردید.

یکی از علمای بزرگ سنی به نام ابن حجر هیتمی درباره او مینویسد: «محمد باقر به اندازه‌های گنجهای پنهان معارف و دانشها را آشکار ساخته، حقایق احکام و حکمتها و لطایف دانشها را بیان نموده که جز بر عناصر بی بصیرت یا بد سیرت پوشیده نیست و از

همین جاست که وی را شکافنده دانش و جامع علوم و برافروزنده پرچم دانش خوانده‌اند.» عبدالله بن عطا یکی از شخصیت‌های علمی زمان امام، می‌گوید: «من هرگز دانشمندان اسلام را در هیچ محفل و مجمعی به اندازه محفل محمد بن علی (علیه السلام) از نظر علمی حقیر و کوچک ندیدم.» امام باقر (علیه السلام) در سخنان خود، اغلب به آیات قرآن کریم استناد می‌نموده و از کلام خدا شاهد می‌آورده و فرموده است: «هر مطلبی را گفتم، از من پرسید که در کجای قرآن است تا آیه مربوط به آن موضوع را معرفی کنم.»

امام و مسابقه تیراندازی

هشام بن عبدالملک تصمیم گرفت امام باقر را به مسابقه تیراندازی فرا خواند تا به واسطه شکست او در مسابقه، امام را در نظر مردم حقیر و کوچک جلوه دهد! به همین جهت پیش از ورود امام (علیه السلام) به قصر خلافت، عده‌ای از درباریان را واداشت نشانهای نصب کرده مشغول تیراندازی گردند.

امام باقر وارد مجلس شد و اندکی نشست.

ناگهان هشام رو به امام کرد و گفت: آیا مایلید در مسابقه تیراندازی شرکت نمایید؟ حضرت فرمود: من دیگر پیر شده‌ام و وقت تیراندازیم گذشته است، مرا معذور دار. هشام که خیال می‌کرد فرصت خوبی به دست آورده و امام باقر را با شکست مواجه ساخته است، اصرار و پافشاری کرد و وی را سوگند داد و همزمان به یکی از بزرگان بنی امیه اشاره کرد که تیر و کمان خود را به آن حضرت بدهد.

امام (علیه السلام) دست برد و کمان را گرفت و تیری در چله کمان نهاد و نشانه‌گیری کرد و تیر را درست به قلب هدف زد! آن گاه تیر دوم را به کمان گذاشت و رها کرد و این بار تیر در چوبه تیر قبلی نشست و آن را شکافت! تیر سوم نیز به تیر دوم اصابت کرد و به همین ترتیب نه تیر پرتاب نمود که هر کدام به چوبه تیر قبلی خورد! این عمل

شگفت انگیز، حاضران را به شدت تحت تأثیر قرار داده، اعجاب و تحسین همه را برانگیخت.

هشام که حسابهایش غلط از آب درآمده و نقشه‌اش نقش بر آب شده بود، سخت تحت تأثیر قرار گرفت و بی اختیار گفت: آفرین بر تو ای ابا جعفر! تو سر آمد تیراندازان عرب و عجم هستی، چگونه می‌گفتی پیر شده‌ام؟! آن گاه سر به زیر افکند و لحظهای به فکر فرو رفت.

سپس امام باقر و فرزند برومندش امام صادق (علیه السلام) را در جایگاه مخصوص کنار خود جای داد و فوق العاده تجلیل و احترام کرد و رو به امام کرد و گفت: قریش از پرتو وجود تو شایسته سروری بر عرب و عجم است.

این تیراندازی را چه کسی به تو یاد داده است و در چه مدتی آن را فرا گرفته‌ای؟ حضرت فرمود: میدانی که اهل مدینه به این کار عادت دارند، من نیز در ایام جوانی مدتی به این کار سرگرم بودم ولی بعد آن را رها کردم، امروز چون تو اصرار کردی ناگزیر پذیرفتم.

هشام گفت: آیا جعفر نیز مانند تو در تیراندازی مهارت دارد؟ امام فرمود: ما خاندان، اکمال دین و اتمام نعمت را که در آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» آمده از یکدیگر به ارث می‌بریم و هرگز زمین از چنین افرادی خالی نمی‌ماند.

اینک در میان سخنان اخلاقی و تربیتی آن امام معصوم، چهل حدیث برگزیده را که هر کدام رهنمودی پربها در جهت تعالی اخلاق و نزدیک شدن به خداست به جویندگان مکتب آن امام همام تقدیم می‌دارم.

چهل حدیث

اشاره

قال الإمامُ الباقرُ (عليه السلام):

انافر جام و خوش انجام

فَلرُبَّ حَرِيصٍ عَلَى أَمْرٍ مِنْ أُمُورِ الدُّنْيَا قَدْ نَالَهُ، فَلَمَّا نَالَهُ كَانَ عَلَيْهِ وَبَالاً وَشَقِي بِهِ وَكُرْباً
كَارِهِ لِأَمْرٍ مِنْ أُمُورِ الآخِرَةِ قَدْ نَالَهُ فَسَعِدَ بِهِ.

چه بسا حریصی بر امری از امور دنیا دست یافته و چون بدان رسیده باعث نافر جامی و بدبختی او گردیده است، و چه بسا کسی که برای امری از امور آخرت کراهت داشته و بدان رسیده، ولی به وسیله آن سعادت مند گردیده است.

۲ بهترین فضیلت و برترین جهاد

لَا فَضِيلَةَ كَالْجِهَادِ، وَلَا جِهَادَ كَمُجَاهِدَةِ الْهَوَى.

فضیلتی چون جهاد نیست، و جهادی چون مبارزه با هوای نفس نیست.

۳ استقامت بزرگ

أَوْصِيكَ بِخَمْسٍ: إِنْ ظَلِمْتَ فَلَا تَظْلِمْ وَإِنْ خَانُوكَ فَلَا تَخُنْ، وَإِنْ كَذَّبْتَ فَلَا تَغْضَبْ، وَ
إِنْ مُدِحْتَ فَلَا تَفْرَحْ وَإِنْ ذُمِمْتَ فَلَا تَجْزَعْ.

تو را به پنج چیز سفارش می کنم: ۱ اگر مورد ستم واقع شدی ستم مکن، ۲ اگر به تو خیانت کردند، خیانت مکن، ۳ اگر تکذیب کردند، خشمگین مشو، ۴ اگر مدحت کنند، شاد مشو، ۵ و اگر نکوهشت کنند بی تابی مکن.

۴ پذیرش سخن پاک

خُذُوا الْكَلِمَةَ الطَّيِّبَةَ مِمَّنْ قَالَهَا وَإِنْ لَمْ يَعْمَلْ بِهَا.

سخن طیب و پاکیزه را از هر که گفت بگیری، اگر چه او خود، بدان عمل نکند.

۵ زیبایی حلم با علم

ماشيبَ شَيْءٌ بِشَيْءٍ أَحْسَنَ مِنْ حِلْمٍ بِعِلْمٍ.
چیزی با چیزی نیامیزد که بهتر از حلم با علم باشد.

۶ کمال جامع انسانی

الْكَامِلُ كُلُّ الْكَامِلِ اتَّفَقَهُ فِي الدِّينِ وَالصَّبْرِ عَلَى النَّائِبَةِ وَتَقْدِيرِ الْمَعِيشَةِ.
همه کمال در سه چیز است: ۱ فهم عمیق در دین، ۲ صبر بر مصیبت و ناگواری، ۳ و اندازه گیری خرج زندگانی.

۷ سه خصلت نیکو

ثَلَاثَةٌ مِنْ مَكَارِمِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ: أَنْ تَعْفُوَ عَمَّنْ ظَلَمَكَ، وَتَصِلَ مَنْ قَطَعَكَ، وَتَحْلُمَ إِذَا جُهِلَ عَلَيْكَ.
سه چیز از مکارم دنیا و آخرت است: ۱ گذشت کنی از کسی که به تو ستم کرده

است، ۲ بپیوندی به کسی که از تو بریده است، ۳ و بردباری ورزی در وقتی که با تو به نادانی برخورد شود.

۸ اصرار در دعا

إِنَّ اللَّهَ كَرِهَ إِلْحَاحَ النَّاسِ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الْمَسْأَلَةِ وَأَحَبَّ ذَلِكَ لِنَفْسِهِ، إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ يَحِبُّ أَنْ يُسْأَلَ وَيَطْلُبَ مَا عِنْدَهُ.
خدا را بد آید که مردم در خواهش از یکدیگر اصرار ورزند، ولی اصرار را در سؤال از خودش دوست دارد، همانا خداوند که یادش بزرگ است دوست دارد که از او سؤال شود و آنچه نزد اوست طلب گردد.

۹ فضیلت عالم بر عابد

عَالِمٌ يَنْتَفِعُ بِعِلْمِهِ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ أَلْفَ عَابِدٍ.
دانشمندی که از علمش استفاده شود، از هفتاد هزار عابد بهتر است.

۱۰ ادو خصلت عالم

لَا يَكُونُ الْعَبْدُ عَالِمًا حَتَّى لَا يَكُونَ حَاسِدًا لِمَنْ فَوْقَهُ وَلَا مُحَقَّرًا لِمَنْ دُونَهُ.
هیچ بنده‌ای عالم نباشد تا این که به بالا دست خود حسد نبرد و زیر دست خود را خوار
نشمارد.

۱۱ اسه پاداش

مَنْ صَدَقَ لِسَانُهُ زَكَا عَمَلُهُ، وَمَنْ حَسُنَتْ نِيَّتُهُ زَيْدًا فِي رِزْقِهِ، وَمَنْ حَسُنَ بَرُّهُ بِأَهْلِهِ زَيْدًا فِي
عُمْرِهِ.

هر که زبانش راست است کردارش پاک است، و هر که خوش نیت است روزیاش
فزون است، و هر که با اهلش نیکی می کند به عمرش افزوده شود.

۱۲ پرهیز از کسالت

إِيَّاكَ وَالْكَسَلَ وَالضَّجْرَ فَإِنَّهُمَا مِفْتَاحُ كُلِّ شَرٍّ، مَنْ كَسِلَ لَمْ يُوَدَّ حَقًّا وَمَنْ ضَجَرَ لَمْ
يَضْبِرْ عَلَى حَقٍّ.

از کسالت و تنگدلی پرهیز که این دو کلید هر بدی باشند، هر که کسالت ورزد حقی
را نپردازد، و هر که تنگدل شود بر حق شکیباً نبود.

۱۳ بدترین حسرت در روز قیامت

إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ حَسْرَةً يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَبْدٌ وَصَفَ عَدْلًا ثُمَّ خَالَفَهُ إِلَى غَيْرِهِ.
پر حسرتترین مردم در روز قیامت، بنده‌ای است که عدلی را وصف کند و خودش
خلاف آن را عمل کند.

۴ نتایج صلہ رحم

صِلَةُ الرَّحَامِ تُزَكِّي الْأَعْمَالَ وَتُنْمِي الْأَمْوَالَ وَتَدْفَعُ الْبُلُوَى وَتُسِّرُّ الْحِسَابَ وَتُنْسِيءُ فِي الْأَجْلِ.

صله ارحام، اعمال را پاکیزه گرداند و اموال را بيفزايد و بلا را بگرداند و حساب را آسان کند و اجل را به تأخير اندازد.

۵ انیکو گفتاری با دیگران

قُولُوا لِلنَّاسِ أَحْسَنَ مَا تُحِبُّونَ أَنْ يُقَالَ لَكُمْ.

به مردم بگویند بهتر از آن چیزی که خواهید به شما بگویند.

۶ هدیه الهی

إِنَّ اللَّهَ يَتَعَهَّدُ عَبْدَهُ الْمُؤْمِنَ بِالْبَلَاءِ كَمَا يَتَعَهَّدُ الْغَائِبُ أَهْلَهُ بِالْهَدِيَّةِ وَ يَحْمِيهِ عَنِ الدُّنْيَا كَمَا يَحْمِي الطَّبِيبُ الْمَرِيضَ.

همانا خداوند بنده مؤمنش را با بلا مورد لطف قرار دهد، چنان که سفر کرده‌ای برای خانواده خود هدیه بفرستد، و او را از دنیا پرهیز دهد، چنان که طبیب مریض را پرهیز دهد.

۷ راستگویی و ادای امانت

عَلَيْكُمْ بِالْوَرَعِ وَالْإِجْتِهَادِ وَ صِدْقِ الْحَدِيثِ وَ أَدَاءِ الْأَمَانَةِ إِلَى مَنْ اتَّيَمَّنَكُمْ عَلَيْهَا بَرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا، فَلَوْ أَنَّ قَاتِلَ عَلِيٍّ بَنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِتَّيَمَّنَنِي عَلَى أَمَانَةٍ لَأَدَيْتُهَا إِلَيْهِ.

بر شما باد پارسایی و کوشش و راستگویی و پرداخت امانت به کسی که شما را امین بر آن دانسته، نیک باشد یابد.

و اگر قاتل علی بن ابیطالب (علیه السلام) به من امانتی سپرد، هر آینه آن را به او
برخواهم گرداند.

۱۸ تعریف غیبت و بهتان

مِنَ الْغَيْبَةِ أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ مَا سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ، وَأَنَّ الْبُهْتَانَ أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ مَا لَيْسَ
فِيهِ.

غیبت آن است که درباره برادرت چیزی را بگویی که خداوند بر او پوشیده و مستور
داشته است.

و بهتان آن است که عیبی را که در برادرت نیست به او بندی.

۱۹ دشنامگو، مبعوض خداست

إِنَّ اللَّهَ يَبْغِضُ الْفَاحِشَ الْمُتَفَحِّشَ.

خداوند، دشنامگوی بیآبرو را دشمن دارد.

۲۰ نشانه‌های تواضع

التَّوَّاضِعُ الرُّضَا بِالْمَجْلِسِ دُونَ شَرَفِهِ، وَأَنْ تُسَلِّمَ عَلَى مَنْ لَقِيتَ وَأَنْ تَتْرُكَ الْمِرَاءَ وَإِنْ
كُنْتَ مُحَقًّا.

تواضع و فروتنی آن است که (آدمی) به نشستن در آنجا که فروتر از شأن اوست راضی
باشد، و این که به هر کس رسیدی سلام کنی، و جدال را وانهی گرچه بر حق باشی.

۲۱ پاکدامنی، بهترین عبادت

أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ عَقَّةُ الْبَطْنِ وَالْفَرْجِ.

بالاترین عبادت، عقت شکم و شهوت است.

۲۲ نشانه شیعه واقعی

ما شیعَتنا إِلَّا مَنْ اتَّقَى اللَّهَ وَأَطَاعَهُ.

شیعه ما نیست، مگر آن که تقوای الهی داشته باشد و خدا را فرمان برد.

۲۳ ریشه گناه، نشاختن خداست

ما عَرَفَ اللَّهَ مَنْ عَصَاهُ.

خدا را نشناخته آن که نافرمانیاش کند.

۲۴ عقل، بهترین مخلوق الهی

لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ.

ثُمَّ قَالَ لَهُ أَذْبِرْ فَأَذْبَرَ ثُمَّ قَالَ: وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ، أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ أَمَرُ وَإِيَّاكَ أَنْهَى وَإِيَّاكَ أَعاقِبُ وَإِيَّاكَ أُثيبُ.

چون خداوند، عقل را آفرید از او بازپرسی کرد، به او گفت: پیش آی! پیش آمد.
گفت: باز گرد.

باز گشت.

فرمود: به عزت و جلالم سوگند، مخلوقی را که از تو به پیشم محبوبتر باشد نیافریدم.
و تو را تنها به کسانی که دوستشان دارم به طور کامل دادم.
همانا امر و نهی و کیفر و پاداشم متوجه توست.

۲۵ بر اساس عقل

إِنَّمَا يَدِيقُ اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا. خداوند در روز قیامت در حساب بندگانش، به اندازه عقلی که در دنیا به آنها داده است، دقت و باریک بینی می کند.

۲۶ مزدِ معلّم و متعلّم

إِنَّ الَّذِي يَعْلَمُ الْعِلْمَ مِنْكُمْ لَهُ أَجْرٌ مِثْلُ أَجْرِ الْمُتَعَلِّمِ وَلَهُ الْفَضْلُ عَلَيْهِ، فَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ مِنْ حَمَلَةِ الْعِلْمِ وَ عِلْمُوهُ إِخْوَانَكُمْ كَمَا عَلَّمَكُمْوهُ الْعُلَمَاءُ. آن که از شما به دیگری علم آموزد مزد او به مقدار مزد دانشجوست و از او هم بیشتر. از دانشمندان دانش فرا گیرید و آن را به برادران دینی خود بیاموزید، چنان که دانشمندان به شما آموختند.

۲۷ گناهِ فتوا دهنده بی دانش

مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ وَ لَحِقَهُ وِزْرٌ مِّنْ عَمَلٍ بِفُتْيَاهُ. هر که بدون علم و هدایت به مردم فتوا دهد، فرشتگان رحمت و فرشتگان عذاب او را لعنت کنند و گناه آن که به فتوایش عمل کند دامنگیرش شود.

۲۸ عالمان دوزخی

مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِيَبَاهِيَ بِهِ الْعُلَمَاءَ، أَوْ يَمَارِيَ بِهِ السُّفَهَاءَ أَوْ يَصْرِفَ بِهِ وَجُوهَ النَّاسِ إِلَيْهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ إِنَّ الرُّؤْسَةَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا لِأَهْلِهَا. هر که علم و دانش را جوید برای آن که بر علما ببالد یا با سفها بستیزد یا مردم را متوجه

خود کند، باید آتش دوزخ را جای نشستن خود گیرد؛ همانا ریاست جز برای اهلش شایسته نیست.

۲۹ سرنگونان جهنمی

فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ «فَكَبِّبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ» قَالَ: هُمْ قَوْمٌ وَصَفُوا عَدْلًا بِالسِّتِهِمْ ثُمَّ خَالَفُوهُ إِلَىٰ غَيْرِهِ.

درباره آیه شریفه «فَكَبِّبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ»؛ یعنی: «اینها و گمراهان در دوزخ سرنگون گردند.»، فرمود: ایشان گروهی باشند که عدالت را به زبان بستایند، اما در عمل با آن مخالفت ورزند!

۳۰ غیر خدا را تکیه‌گاه نگیرید

لَا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وِلِيَّةً فَلَا تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ فَإِنَّ كُلَّ سَبَبٍ وَنَسَبٍ وَقَرَابَةٍ وَوَلِيَّةٍ وَبِدْعَةٍ وَشُبُهَةٍ مُنْقَطِعٌ إِلَّا مَا أَثْبَتَهُ الْقُرْآنُ.

غیر خدا را برای خود تکیه‌گاه و محرم راز مگیرید که در آن صورت مؤمن نیستید، زیرا هر وسیله و پیوند و خویشی و محرم راز و هر گونه بدعت و شبهتی، نزد خدا، بریده و بی‌اثر است جز آنچه را که قرآن، اثبات کرده است. [و آن ایمان و عمل صالح است.]

۳۱ نشانه‌های فقیه پارسا

إِنَّ الْفَقِيهَ حَقَّ الْفَقِيهِ الزَّاهِدُ فِي الدُّنْيَا، الرَّاعِبُ فِي الْآخِرَةِ الْمُتَمَسِّكُ بِسُنَّةِ النَّبِيِّ (صلى الله عليه و آله و سلم).

فقیه حقیقی، زاهد در دنیا، مایل به آخرت و چنگ زنده به سنت پیامبر اکرم (صلى الله عليه و آله و سلم) است.

۳۲ شوخی بدون فحش

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يُحِبُّ الْمُلَاعِبَ فِي الْجَمَاعَةِ بِلا رَفَثٍ.
خدای عزوجل آن کس را که میان جمعی شوخی و خوشمزگی کند دوست دارد، در صورتی که فحشی در میان نباشد.

۳۳ عذاب زودرس سه خصلت

ثَلَاثُ خِصَالٍ لَا يَمُوتُ صَاحِبُهُنَّ أَبَدًا حَتَّى يَرَى وَبِأَلْهَنِّ: الْبَغْيُ، وَقَطِيعَةُ الرَّحِمِ وَالْيَمِينُ الْكَاذِبَةُ يَبَارِزُ اللَّهُ بِهَا.
سه خصلت است که مرتکبشان نمیرد تا وبالشان را ببیند: ستمکاری و از خویشان بریدن و قسم دروغ که نبرد با خداست.

۳۴ مطلوب خدا

مَا مِنْ شَيْءٍ أَفْضَلُ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ وَيَطْلُبَ مِمَّا عِنْدَهُ.
چیزی نزد خداوند عزوجل بهتر از این نیست که از او درخواست شود و از آنچه نزد اوست خواسته شود.

۳۵ پافشاری در دعا

وَاللَّهُ لَا يُلِحُّ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ عَلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فِي حَاجَتِهِ إِلَّا قَضَاهَا لَهُ.
به خدا سوگند هیچ بنده‌ای در دعا پافشاری و اصرار به درگاه خدای عزوجل نکند، جز این که حاجتش را برآورد.

۳۶ دعا کردن در سحر

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَجِبُ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ كُلَّ عَبْدٍ دَعَاءَ فَعَلَيْكُمْ بِاللُّدْعَاءِ فِي السَّحَرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ فَإِنَّهَا سَاعَةٌ تُفْتَحُ فِيهَا أَبْوَابُ السَّمَاءِ، وَتُقَسَّمُ فِيهَا الْأَرْزَاقُ، وَتُقْضَى فِيهَا الْحَوَائِجُ الْعِظَامُ.

همانا خداوند عزوجل از میان بندگان مؤمنش آن بنده‌ای را دوست دارد که بسیار دعا کند، پس بر شما باد دعا در هنگام سحر تا طلوع آفتاب، زیرا آن ساعتی است که درهای آسمان در آن هنگام بازگردد و روزیها در آن تقسیم گردد و حاجتهای بزرگ برآورده شود.

۳۷ دعا برای دیگران

أَوْشَكَ دَعْوَةً وَ أَسْرَعَ إِجَابَةً دُعَاءُ الْمَرْءِ لِأَخِيهِ بِظَهْرِ الْغَيْبِ.
دعایی که بیشتر امید اجابت آن می‌رود و زودتر به اجابت می‌رسد، دعا برای برادر دینی است در پشت سر او.

۳۸ چشمهایی که نمیگیرند

كُلُّ عَيْنٍ بَاكِيَةٌ يَوْمَ الْقِيَمَةِ غَيْرُ ثَلَاثٍ: عَيْنٌ سَهَرَتْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَعَيْنٌ فَاضَتْ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ، وَعَيْنٌ غَضَّتْ عَنْ مَحَارِمِ اللَّهِ.
هر چشمی روز قیامت گریان است، جز سه چشم: ۱ چشمی که در راه خدا شب را بیدار باشد، ۲ چشمی که از ترس خدا گریان شود، ۳ و چشمی که از محرمات الهی بسته شود.

۳۹ حریص همچون کرم ابریشم

مَثَلُ الْحَرِيصِ عَلَى الدُّنْيَا مَثَلُ دُوْدَةِ الْقَزِّ، كُلَّمَا ازْدَادَتْ مِنْ الْقَزِّ عَلَى نَفْسِهَا لَفًا كَانَ أَبْعَدَ لَهَا مِنَ الْخُرُوجِ حَتَّى تَمُوتَ غَمًّا.

شخص حریص به دنیا، مانند کرم ابریشم است که هر چه بیشتر ابریشم بر خود میپيچد راه بیرون شدنش دورتر و بسته تر میگردد، تا این که از غم و اندوه بمیرد.

۴۰ دو رویی و دو زبانی

بِئْسَ الْعَبْدُ عَبْدٌ يَكُونُ ذَاوَجْهَيْنِ وَ ذَالِسَانَيْنِ، يَطْرُقُ أَخَاهُ شَاهِدًا وَيَأْكُلُهُ غَائِبًا، إِنْ أُعْطِيَ حَسَدَهُ وَإِنَابُتْلَى خَذَلَهُ.

بد بنده‌ای است آن بنده‌ای که دو رو و دو زبان باشد، در حضور برادرش او را ستایش کند، و در پشت سر، او را بخورد! اگر دارا شود بر او حسد برد و اگر گرفتار شود، دست از یاری او بردارد.

امام جعفر صادق (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام جعفر صادق (علیه السلام)

امام صادق (علیه السلام) در روز ۱۷ ربیع الاول سال ۸۳ هجری قمری در مدینه متولد گردید.

پدر گرامی آن حضرت، امام محمد باقر (علیه السلام) و مادر ارجمندش امّ فروه، دختر قاسم بن محمد بن ابی بکر می باشد.

نام شریفش جعفر و لقب معروفش صادق و کنیه اش ابو عبدالله می باشد.

شهادت آن حضرت در ۲۵ شوال سال ۱۴۸ هجری قمری، در ۶۵ سالگی، به دستور منصور دوانیقی، خلیفه ستمگر عباسی، به وسیله سمّی که به آن بزرگوار خوراندند، در شهر مدینه اتفاق افتاد، و محلّ دفنش در قبرستان بقیع است.

برنامه امام صادق (علیه السلام)

امام جعفر صادق (علیه السلام) تلاش و کوشش خود را با مساعی علمی سخت کوشانه آغاز و حوزه فکری و ثمربخش خویش را که بزرگان فقها و متفکران از آن بیرون آمدند، در صفوف امت، افتتاح کرد، و با تربیت شاگردانی دانشمند، ذخیره علمی بزرگی برای امت برجای گذاشت.

بعضی از شاگردان نامی آن بزرگوار عبارتند از: هشام بن حکم و مؤمن الطاق و محمد بن مسلم و زرارۀ بن اعین و غیر آنان که هر یک چهره‌های درخشانی از تربیت شدگان مکتب آن حضرتند.

حرکت علمی او آن سان گسترش یافت که سراسر مناطق اسلامی را دربر گرفت و مردم از علم او چیزها می‌گفتند و شهرتش در همه شهرها پیچیده بود.

جاحظ در مورد امام صادق (علیه السلام) گوید: «امام صادق چشمه‌های دانش و حکمت را در روی زمین شکافت و برای مردم درهایی از دانش گشود که پیش از او معهود نبود و جهان از دانش وی سرشار گردید.» هدف امام صادق (علیه السلام) از گسترش برنامه فرهنگی، چاره جهل امت و تقویت عقیده به مکتب اسلام و نیز ایستادگی در برابر امواج کفرآمیز و شبهه‌های گمراه کننده و حل مشکلات ناشی از انحراف حکومت بود.

تلاش آن حضرت از طرفی مقابله با امواج ناشناخته و فاسد اوضاع سیاسی عهد امویان و عبّاسیان بود که انحرافات عقیدتی آن، بیشتر معلول ترجمه کتابهای یونانی و فارسی و هندی و پدید آمدن گروه‌های خطرناک از جمله غلات و زندیقان و جاعلان حدیث و اهل رأی و متصوّف بود که زمینه‌های مساعد رشد انحراف را به وجود آورده بودند.

امام (علیه السلام) در برابر تمامی آنها ایستادگی کرد و در سطح علمی، با همه مشاجره و مباحثه کرد و خطّ افکارشان را برای ملت اسلام افشا نمود و از طرف دیگر، با تلاشهای خستگی ناپذیر، مفاهیم عقیدتی و احکام شریعت را منتشر ساخت و آگاهی علمی را پراکند و توده‌های عظیم دانشمندان را به منظور آموزش مسلمانان مجهّز

ساخت.

امام صادق (علیه السلام) مسجد پیامبر را در مدینه محلّ تدریس خویش قرار داد و مردم دسته دسته از دور و نزدیک به آنجا می‌شتافتند و سؤالات گوناگون خود را مطرح و جواب لازم را دریافت می‌نمودند.

از جمله استفاده کنندگان از محضر آن بزرگوار، مالک بن انس و ابوحنیفه و محمد بن حسن شیبانی و سفیان ثوری و ابن عیینه و یحیی بن سعید و ایوب سجستانی و شعبه بن حجاج و عبدالملک جریح و دیگران بودند.

امام صادق (علیه السلام) به پیروان خود فرمان داد که به حاکم منحرف پناه نبرند و از داد و ستد و همکاری با او خودداری کنند و به اصحاب و دوستان خود سفارش می‌کرد که در هر کار، مخفیانه عمل کنند و تقیه را رعایت نمایند و در هر عملی که انجام میدهند توجه کامل داشته باشند که دشمنان و مخالفانشان متوجه آن نشوند. آن حضرت مردم را بر آن می‌داشت تا در شورش‌هایی که زید بن علی بن الحسین (علیه السلام) بر ضدّ دولت امویان کرده بود، پشتیبان زید باشند.

هنگامی که خبر قتل زید به او رسید بسیار ناراحت شد و اندوهی عمیق به او دست داد و از مال خود به خانواده هر یک از یاران زید که با او در آن واقعه آسیب دیده بودند هزار دینار داد.

و نیز هنگامی که جنبش بنی الحسن (علیه السلام) شکست خورد، امام را حزن و اندوه فرا گرفت و سخت بگریست و مردم را مسئول کوتاهی در برابر آن جنبش دانست. با این حال، آن حضرت از در دست گرفتن حکومت خودداری فرمود و این کار را به وقتی موکول کرد که نقش دگرگون سازی امت را ایفا کند و در مجرای افکار امت تأثیر گذارد و انحرافهای گوناگونی را که واقعیت سیاسی و اجتماعی به وجود آورده بود تصحیح نماید، آن گاه در داخل امت عهددار تجدید بنا شود و امت را آماده سازد تا در سطحی درآیند که بتوانند حکومتی را که خود می‌خواهند، تشکیل دهند.

امام صادق در نگاه دیگران

فقها و دانشمندانِ زمانِ امام صادق (علیه السلام) و همچنین عالمان بعد از او، همگی آن حضرت را به عظمت و برتری علمی و گستردگی دانش ستوده‌اند. از آن جمله:

۱) ابوحنیفه، پیشوای مشهور فرقه حنفی، گفته است: «من دانشمندتر از جعفر بن محمد ندیده‌ام.» و نیز از او نقل شده که گفته است: «لَوْ لَا السَّنَتَانِ لَهَلَكَ نِعْمَانٌ» یعنی اگر آن دو سال (شاگردی من نزد او) نبود، نعمان هلاک می‌شد.

(اسم ابوحنیفه نعمان بن ثابت بوده است.)

۲) مالک، پیشوای فرقه مالکی، گفته است: «مدّتی نزد جعفر بن محمد رفت و آمد می‌کردم، او را همواره در یکی از سه حالت میدیدم: یا نماز میخواند یا روزه بود و یا قرآن تلاوت می‌کرد، و هرگز او را ندیدم که بدون وضو حدیث نقل کند.»

۳) ابن حجر هیتمی گفته است: «به قدری علوم از او نقل شده که زبانزد مردم گشته و آوازه آن، همه جا پخش شده است و بزرگترین پیشوایان (فقه و حدیث) مانند: یحیی بن سعید، ابن جریح، مالک، سفیان ثوری، سفیان بن عیینه، ابوحنیفه، شعبه و ایوب سبحستانی از او نقل روایت کرده‌اند.»

۴) ابوبحر جاحظ گوید: «جعفر بن محمد کسی است که علم و دانش او جهان را پر کرده است و گفته میشود که ابوحنیفه و سفیان ثوری از شاگردان اوست، و شاگردی این دو تن در اثبات عظمت علمی او کافی است.»

۵) ابن خلکان مورخ مشهور نوشته است: «او یکی از امامان دوازده گانه در مذهب امامیه، و از بزرگان خاندان پیامبر است که به علّت راستی و درستی گفتار، وی را صادق میخواندند.»

فضل و بزرگواری او مشهورتر از آن است که نیاز به توضیح داشته باشد.

ابوموسی جابر بن حیان طرطوسی شاگرد او بود.

جابر کتابی شامل هزار ورق تألیف کرد که تعلیمات جعفر صادق را دربرداشت و حاوی پانصد رساله بود.» ۶ شیخ مفید مینویسد: «به قدری علوم از او نقل شده که زبانزد مردم گشته و آوازه آن، همه جا پخش شده است و از هیچ یک از افراد خاندان او، به اندازه او علوم و دانش نقل نشده است.»

توفیق فرهنگی در پرتو آشننگی سیاسی

زمان امام صادق (علیه السلام)، زمان تزلزل حکومت بنی امیه و فزونی قدرت بنی عباس بود و این دو گروه مدّتی در حال کشمکش و مبارزه با یکدیگر بودند. از زمان هشام بن عبدالملک، تبلیغات و مبارزات سیاسی عباسیان آغاز گردید و در سال ۱۲۹ وارد مرحله مبارزه مسلحانه و عملیات نظامی گردید و سرانجام در سال ۱۳۲ به پیروزی رسید.

بنی امیه در این مدّت، گرفتار مشکلات سیاسی فراوان بودند، لذا فرصت فشار و اختناق نسبت به شیعیان را نداشتند.

عبّاسیان نیز چون از دستیابی به قدرت در پوشش شعار طرفداری از خاندان پیامبر و گرفتن انتقام خون آنان عمل می کردند، فشاری از طرف آنان مطرح نبود. از این رو، این دوران، دوران آرامش و آزادی نسبی امام صادق (علیه السلام) و شیعیان بود و آن حضرت از این فرصت استفاده کرده و تلاش فرهنگی وسیعی را آغاز کرد. او آن قدر فقه و دانش اهل بیت را گسترش داد و زمینه ترویج احکام و بسط کلام شیعی را فراهم ساخت که مذهب شیعه به نام او به عنوان مذهب جعفری شهرت یافت. امام صادق (علیه السلام) با تمام جریانهای فکری و عقیدتی آن روز برخورد کرده و موضوع اسلام و تشیع را در برابر آنها روشن ساخته و برتری بینش اسلام شیعی را ثابت

کرده است.

امام صادق (علیه السلام) هر یک از شاگردان خود را در رشته‌ای که با ذوق و قریحه او سازگار بود، تشویق و تعلیم می‌نمود و در نتیجه، هر کدام از آنها در یک یا دو رشته از علوم مانند: حدیث، تفسیر، فقه و کلام، تخصص پیدا می‌کردند.

هشام بن سالم می‌گوید: روزی با گروهی از یاران امام صادق (علیه السلام) در محضر آن حضرت نشسته بودیم.

مردی شامی اجازه ورود خواست و پس از کسب اجازه، وارد مجلس شد.

امام فرمود: بنشین.

آن گاه پرسید: چه می‌خواهی؟ مرد شامی گفت: شنیده‌ام شما به تمام سؤالات و مشکلات مردم پاسخ می‌گویید، آمده‌ام با شما بحث و مناظره کنم! امام فرمود: در چه موضوعی؟ شامی گفت: درباره کیفیت قرائت قرآن.

امام رو به حرمان کرده فرمود: حرمان! جواب این شخص با توست.

مرد شامی گفت: من می‌خواهم با شما بحث کنم، نه با حرمان! امام فرمود: اگر حرمان را محکوم کردی، مرا محکوم کرده‌ای! مرد شامی ناگزیر با حرمان وارد بحث شد، هر چه شامی پرسید، پاسخ قاطع و مستدلّی از حرمان شنید، به طوری که سرانجام از ادامه بحث فرو ماند و سخت ناراحت و خسته شد! امام فرمود: حرمان را چگونه دیدی؟ مرد

شامی گفت: راستی حرمان خیلی زبردست است، هر چه پرسیدم به نحو شایسته‌های پاسخ داد! آن گاه مرد شامی گفت: می‌خواهم درباره لغت و ادبیات عرب با شما بحث کنم.

امام رو به ابان بن تغلب کرد و فرمود: با او مناظره کن.

ابان نیز راه هر گونه گریز را به روی او بست و وی را محکوم ساخت.

مرد شامی گفت: می‌خواهم درباره فقه با شما مناظره کنم! امام به زراره فرمود: با او مناظره کن.

زراره هم با او به بحث پرداخت و به سرعت او را به بن بست کشاند! شامی گفت:
می‌خواهم درباره کلام با شما مناظره کنم! امام به مؤمن الطاق دستور داد با او به مناظره
بپردازد.

طولی نکشید که شامی از مؤمن الطاق نیز شکست خورد! به همین ترتیب وقتی که شامی
درخواست مناظره درباره استطاعت برانجام خیر و شرّ، توحید و امامت نمود، امام به
ترتیب به حمزه طیار، هشام بن سالم و هشام بن حکم دستور داد با وی به مناظره
بپردازند و هر سه با دلائل قاطع و منطق کوبنده، شامی را محکوم ساختند.
با مشاهده این صحنه هیجان انگیز، از خوشحالی، خنده‌ای بر لبان امام نقش بست.
اینک از میان سخنان فراوان آن اسوه علم و فضیلت، چهل حدیث برگزیده به دانش
طلبان و فضیلت خواهان تقدیم می‌دارم.

چهل حدیث

اشاره

قال الإمام الصادق (عليه السلام):

امحاسبه روزانه نفس

حَقُّ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ يَعْرِفُنَا أَنْ يَعْزِضَ عَمَلَهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ عَلَى نَفْسِهِ فَيَكُونَ مُحَاسِبًا
نَفْسِهِ، فَإِنْ رَأَى حَسَنَةً اسْتَزَادَ مِنْهَا، وَإِنْ رَأَى سَيِّئَةً اسْتَغْفَرَ مِنْهَا لِئَلَّا يَخْزَى يَوْمَ الْقِيَمَةِ.
بر هر مسلمانی که ما را بشناسد سزاوار است که در هر شبانه روز عملش را بر خود
عرضه دارد و خود حسابگر خویش باشد، اگر حسنه دید بر آن بینزاید، و اگر گناه دید
از آن آمرزش خواهد تا این که روز قیامت رسوا نشود.

۲ استقامت

لَوْ أَنَّ شِيعَتَنَا اسْتَقَامُوا لَصَافَحْتَهُمُ الْمَلَائِكَةُ وَلَا ظَلَّهِمُ الْغَمَامُ وَلَا شَرُّقُوا نَهَارًا وَلَا كَلُّوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ وَلَمَا سَأَلُوا اللَّهَ شَيْئًا إِلَّا أَعْطَاهُمْ.

اگر شیعیان ما استقامت میورزیدند، هر آینه فرشتگان با آنها دست می دادند و ابر بر آنها سایه میانداخت و در روز میدرخشیدند و از فراسر و زیر پای خود روزی میخوردند و چیزی از خدا نمی خواستند، مگر این که به آنها می داد.

۳ مفاسد نیرنگ و حسادت

مَنْ غَشَّ أَخَاهُ وَ حَقَّرَهُ وَ نَاوَاهُ جَعَلَ اللَّهُ النَّارَ مَأْوَاهُ.

وَ مَنْ حَسَدَ مُؤْمِنًا إِنْ مَاتَ الْأَيْمَانُ فِي قَلْبِهِ كَمَا يَنْمَاتُ الْمِلْحُ.

هر که با برادرش نیرنگ ورزد و او را کوچک شمارد و با او در افتد، خداوند آتش را جایگاهش گرداند، و هر که بر مؤمنی حسد برد، ایمان در دلش آب شود، چنان که نمک در آب حل شود.

۴ پارسایی، کوشی و کمک به مؤمنان

لَا تَذْهَبَنَّ بِكُمْ الْمَذَاهِبُ فَوَ اللَّهُ لَا تُنَالُ وَلَا يُتَنَا إِلَّا بِالْوَرَعِ وَالْإِجْتِهَادِ فِي الدُّنْيَا وَ مُوَاسَاةِ الْأَخْوَانِ فِي اللَّهِ، وَ لَيْسَ مِنْ شِيعَتِنَا مَنْ يظْلِمُ النَّاسَ.

مسلکها و مذهبها شما را نبرند، به خدا سوگند به ولایت ما نتوان رسید جز با پارسایی و کوشش در دنیا، و یاری دادن برادران برای خدا. و کسی که به مردم ستم کند، شیعه ما نیست.

۵ نتیجه اعتماد به خدا

مَنْ يَتَّقِ بِاللَّهِ يَكْفِهِ مَا أَهَمُّهُ مِنْ أَمْرِ دُنْيَاةٍ وَ آخِرَتِهِ وَ يَحْفَظُ لَهُ مَا غَابَ عَنْهُ، وَ قَدْ عَجَزَ مَنْ لَمْ يَعِدْ لِكُلِّ بَلَاءٍ صَبْرًا وَ لِكُلِّ نِعْمَةٍ شُكْرًا وَ لِكُلِّ عُسْرٍ يَسْرًا.

هر که به خدا اعتماد ورزد، خدا مهم دنیا و آخرتش را کفایت کند و هر چه از او غایب است برایش حفظ کند.

درمانده و ناتوان است هر که برای هر بلا صبری، و برای هر نعمت شکری، و برای هر دشواری آسانی ای ندارد.

دستورهای اخلاق عملی

صِلْ مَنْ قَطَعَكَ، وَأَعْطِ مَنْ حَرَمَكَ، وَأَحْسِنِ إِلَى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ وَ سَلِّمْ عَلَى مَنْ سَبَّكَ.
وَ أَنْصِفْ مَنْ خَاصَمَكَ، وَ اعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ كَمَا أَنَّكَ تُحِبُّ أَنْ يُعْفَى عَنْكَ، فَاعْتَبِرْ
بِعَفْوِ اللَّهِ عَنْكَ.

أَلَا تَرَى أَنَّ شَمْسَهُ أَشْرَقَتْ عَلَى الْأَبْرَارِ وَالْفُجَّارِ.
وَ أَنَّ مَطَرَهُ يَنْزِلُ عَلَى الصَّالِحِينَ وَالْخَاطِئِينَ.

با کسی که از تو بریده بیوند، و به آن که از تو دریغ کرده بخشش کن، و با کسی که به تو بدی کرده نیکی کن.

و به کسی که به تو دشنام داده سلام کن.

و با کسی که به تو دشمنی ورزیده انصاف ورز.

و کسی که تو را ستم ورزیده عفو کن، همچنان که دوست داری که از تو گذشت شود.

به عفو خدا از خودت عبرت گیر، آیا بینی که آفتابش بر نیکان و بدان هر دو میتابد و بارانش بر شایستگان و ناشایستگان میبارد؟!

آهسته

!وَ اخْفِضِ الصَّوْتِ، إِنَّ رَبَّكَ الَّذِي يَعْلَمُ مَا تُسْرُونَ وَ مَا تُعْلِنُونَ، قَدْ عَلِمَ مَا تُرِيدُونَ قَبْلَ
أَنْ تَسْأَلُوهُ.

صدایت را فرود آر، زیرا خدایی که نهان و آشکار را میداند سؤال ناکرده میداند که شما چه می خواهید.

۸ بهشت و جهنم، خیر و شر واقعی

الْخَيْرُ كُلُّهُ أَمَامَكَ، وَإِنَّ الشَّرَّ كُلَّهُ أَمَامَكَ، وَلَنْ تَرَى الْخَيْرَ وَالشَّرَّ إِلَّا بَعْدَ الْآخِرَةِ، لِأَنَّ اللَّهَ جَلٌّ وَعَزٌّ جَعَلَ الْخَيْرَ كُلَّهُ فِي الْجَنَّةِ وَالشَّرَّ كُلَّهُ فِي النَّارِ، لِأَنَّهُمَا الْبَاقِيَانِ.

تمام خیر در برابر تو و تمام شر نیز در برابر توست.

و خیر و شر را نبینی، مگر بعد از آخرت، زیرا که خداوند عزوجل تمام خیر را در بهشت و تمام شر را در دوزخ قرار داده، زیرا که این دو اند که باقیند.

۹ جلوه و چهره اسلام

الْإِسْلَامُ عُرْيَانٌ فَلِبَاسُهُ الْحَيَاءُ وَ زِينَتُهُ الْوَقَارُ وَ مُرُوءَتُهُ الْعَمَلُ الصَّالِحُ وَ عِمَادُهُ الْوَرَعُ وَ لِكُلِّ شَيْءٍ أَسَاسٌ وَ أَسَاسُ الْإِسْلَامِ حُبُّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ.

اسلام، برهنه است، لباسش حیا و زیورش وقار و جوانمردی اش عمل صالح و ستونش پارسایی می باشد.

و برای هر چیزی پایه ای است و پایه اسلام دوستی، ما اهل بیت است.

۱۰ عمل برای آخرت

إِعْمَلِ الْيَوْمَ فِي الدُّنْيَا بِمَا تَرْجُوا بِهِ الْفَوْزَ فِي الْآخِرَةِ.

امروز در دنیا کاری کن که به وسیله آن امید کامیابی در آخرت را داری.

۱۱ پاداش یاری دوستان اهل بیت

لا يَبْقَى أَحَدٌ مِّمَّنْ أَعَانَ مُؤْمِنًا مِنْ أَوْلِيَانَا بِكَلِمَةٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ.
در روز قیامت کسی نماند که یک کلمه به مؤمنی از دوستان ما کمک کرده باشد، جز این که خداوند او را بی حساب به بهشت داخل گرداند.

۲ پرهیز از ریا و جدال و دشمنی

إِيَّاكَ وَالْمُرَاءَ فَإِنَّهُ يَحْبِطُ عَمَلَكَ وَإِيَّاكَ وَالْجِدَالَ فَإِنَّهُ يُوْبِقُكَ وَإِيَّاكَ وَكَثْرَةَ
الْخُصُومَاتِ فَإِنَّهَا تُبْعِدُكَ مِنَ اللَّهِ.
از ریاکاری پرهیز که عملت را از بین برد و از جدال پرهیز که هلاکت گرداند.
و از خصومتها و دشمنیها پرهیز که تو را از خدا دور کند.

۳ پاکیزگی روح، ابزار تشخیص مؤمن

إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بَعْدَ خَيْرٍ طَيْبَ رُوحَهُ فَلَا يَسْمَعُ مَعْرُوفًا إِلَّا عَرَفَهُ وَلَا مُنْكَرًا إِلَّا أَنْكَرَهُ، ثُمَّ
قَذَفَ اللَّهُ فِي قَلْبِهِ كَلِمَةً يَجْمَعُ بِهَا أَمْرَهُ.
چون خدا خیر بنده‌ای را خواهد روحش را پاک گرداند، به طوری که هیچ معرفی به
گوشش نرسد، مگر آن که آن را بفهمد و هیچ منکری را نشنود، جز آن که زشتش
داند و سپس کلمه‌ای به دلش الهام کند که کارش را بدان فراهم آرد.

۴ درخواست عافیت از خدا

فَسْئَلُوا رَبَّكُمْ الْعَافِيَةَ وَ عَلَيْكُمْ بِالدَّعَةِ وَالْوَقَارِ وَالسَّكِينَةِ وَالْحَيَاءِ.
از پروردگارتان عافیت بخواهید و نرمش و وقار و آرامش حیا را حفظ کنید.

۵ انفسی دعا، عمل است

أَكْثَرُوا مِنَ الدُّعَاءِ، فَإِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ مِنْ عِبَادِهِ الَّذِينَ يَدْعُونَهُ، وَقَدْ وَعَدَ عِبَادَهُ الْمُؤْمِنِينَ
الْأَسْتِجَابَةَ وَاللَّهُ مُصِيرٌ دُعَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ لَهُمْ عَمَلًا يَزِيدُهُمْ بِهِ فِي الْجَنَّةِ.

زیاد دعا کنید، زیرا خداوند بندگان دعا کن خود را دوست دارد و به بندگان مؤمنش وعده اجابت داده است، و خداوند در روز قیامت دعای مؤمنان را از کردارشان محسوب دارد و ثوابش را با بهشت فزاید.

۱۶ دوستی بینوایان مسلمان

وَعَلَيْكُمْ بِحُبِّ الْمَسَاكِينِ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنَّ مَنْ حَقَّرَهُمْ وَتَكَبَّرَ عَلَيْهِمْ فَقَدْ زَلَّ عَنْ دِينِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَهُ حَاقِرٌ مَاقِتٌ وَقَدْ قَالَ أَبُو نَا رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم) «أَمَرَنِي رَبِّي بِحُبِّ الْمَسَاكِينِ الْمُسْلِمِينَ مِنْهُمْ.»»

بر شما باد به دوستی مستمندان مسلمان، زیرا هر کس آنان را کوچک بدارد و بر آنها تکبر ورزد، به راستی که از دین خدا لغزیده و خدا کوچک کننده و زبون کننده اوست.

و پدر ما رسول خدا (صلى الله عليه وآله وسلم) فرموده: «پروردگام به من دستور داده است که مستمندان مسلمان را دوست بدارم.»»

۱۷ ریشه کفر

إِيَاكُمْ أَنْ يَحْسَدَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَإِنَّ الْكُفْرَ أَصْلُهُ الْحَسَدُ.
از حسدورزی به یکدیگر پرهیزید، زیرا ریشه کفر، حسد است.

۱۸ اعمال محبت آور

ثَلَاثٌ تُورِثُ الْمَحَبَّةَ: أَلَدَيْنُ وَالتَّوَاضُّعُ وَالبَدْلُ. سه چیز است که محبت آورد: قرض دادن و فروتنی و بخشش.

۱۹ اعمال دشمنی آور

ثَلَاثَةٌ مَكْسَبَةٌ لِلْبَغْضَاءِ: الْنَّفَاقُ وَالظُّلْمُ وَالْعُجْبُ.

سه چیز است که دشمنی می آورد: دورویی، ستم و خودبینی.

۲۰ نشانه‌های سه کس

ثَلَاثَةٌ لَا تُعْرَفُ إِلَّا فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ: لَا يَعْرِفُ الْحَلِيمُ إِلَّا عِنْدَ الْغَضَبِ وَلَا الشُّجَاعُ إِلَّا عِنْدَ الْحَرْبِ، وَلَا أَخٌ إِلَّا عِنْدَ الْحَاجَةِ.

سه کسند که شناخته نشوند جز در سه جا: بردبار شناخته نشود جز به هنگام خشم، و شجاع شناخته نشود جز به وقت نبرد، و برادر و دوست شناخته نشود جز به وقت نیاز.

۲۱ نشانه‌های نفاق

ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ فَهُوَ مُنَافِقٌ وَإِنْ صَامَ وَصَلَّى: مَنْ إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ. وَإِذَا اتَّيَمَّنَ خَانَ.

سه چیز است در هر که باشد منافق است، اگر چه روزه بدارد و نماز بخواند: آن که چون سخن گوید دروغ گوید، و چون وعده کند خلاف ورزد و چون امینش دانند خیانت نماید.

۲۲ به سه کس اعتماد نکن!

لَا تُشَاوِرْ أَحْمَقَ، وَلَا تَسْتَعِنْ بِكَذَّابٍ وَلَا تَتَّقِ بِمَوَدَّةِ مُلُوكٍ. بَا أَحْمَقُ مَشُورَتِ نَكْنِ، وَ از دروغگو یاری مجو، وَ به دوستی زمامداران اعتماد مکن.

۲۳ نشانه‌های سروری و بزرگی

ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ سَيِّدًا: كَظْمُ الْعَيْظِ وَالْعَفْوُ عَنِ الْمُسِيءِ وَالصَّلَةُ بِالنَّفْسِ وَالْمَالِ.

سه چیز است که در هر که باشد آقا و سرور است: خشم فرو خوردن، گذشت از بدکردار، کمک و صله رحم با جان و مال.

۲۴ نشانه‌های بلاغت

ثَلَاثَةٌ فِيهِنَّ الْبَلَاغَةُ: التَّقَرُّبُ مِنْ مَعْنَى الْبُغْيَةِ، وَالتَّبَعْدُ مِنْ حَشْوِ الْكَلَامِ، وَالدَّلَالَةُ بِالْقَلِيلِ عَلَى الْكَثِيرِ.

سه چیز است که در آن بلاغت و شیوایی است: معنی مقصود را رساندن، و از سخن بیهوده دوری جستن، و با لفظ کم، معنی بسیار را رساندن.

۲۵ نجات در سه چیز است

الْإِنِّجَاةُ فِي ثَلَاثٍ: تُمْسِكُ عَلَيْكَ لِسَانَكَ، وَ يَسْعُكَ يَبْتِكُ وَ تَنْدُمُ عَلَى خَطِيئَتِكَ. نجات در سه چیز است.

زبان را نگهداری و در خانه‌ات بمانی! و بر خطایت پشیمان شوی.

۲۶ انس و صفا در سه چیز است

الْإِنْسُ فِي ثَلَاثٍ: فِي الزَّوْجَةِ الْمُوَافِقَةِ وَ الْوَلَدِ الْبَارِّ وَ الصَّدِيقِ الْمُصَافِي.

انس در سه چیز است: زن موافق و فرزند نیکوکار و دوست خالص و با صفا.

۲۷ نشانه‌های کرم و بزرگواری

ثَلَاثَةٌ تَدُلُّ عَلَى كَرَمِ الْمَرْءِ: حُسْنُ الْخُلُقِ، وَ كَظْمُ الْغَيْظِ وَ غَضُّ الطَّرْفِ.

سه چیز است که دلیل بزرگواری شخص است: خوشخویی، فرو بردن خشم، و فرو هشتن چشم.

۲۸ سه چیز، تباهی می‌آورند

ثَلَاثَةٌ تُكَدِّرُ الْعَيْشَ: السُّلْطَانُ الْجَائِرُ، وَ الْجَارُ السَّوُّءُ وَ الْمَرْأَةُ الْبَدِيئَةُ.

سه کس زندگی را تیره کنند: زمامدار ستمگر، و همسایه بد، و زن بیشرم و بدزبان.

۲۹ حق و ناحق

مَنْ طَلَبَ ثَلَاثَةَ بَغَيْرِ حَقِّ حُرْمٍ ثَلَاثَةَ بِحَقٍّ: مَنْ طَلَبَ الدُّنْيَا بِغَيْرِ حَقِّ حُرْمِ الْآخِرَةِ بِحَقٍّ، وَمَنْ طَلَبَ الرِّيَاسَةَ بِغَيْرِ حَقِّ حُرْمِ الطَّاعَةِ لَهُ بِحَقٍّ وَمَنْ طَلَبَ الْمَالَ بِغَيْرِ حَقِّ حُرْمِ بَقَاءِ لَهُ بِحَقٍّ.

هر که سه چیز را به ناحق خواهد از سه چیز به حق محروم گردد: ۱ هر که دنیا را به ناحق خواهد از آخرت به حق محروم گردد، ۲ هر که به ناحق ریاست طلبد از طاعت به حق محروم گردد، ۳ هر که به ناحق مالی را طلبد از ماندگاری به حق آن محروم گردد.

۳۰ پرهیز از سه چیز

إِنْ يَسْلَمِ النَّاسُ مِنْ ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ كَانَتْ سَلَامَةً شَامِلَةً: لِسَانَ السَّوِّءِ وَ يَدِ السَّوِّءِ وَ فِعْلِ السَّوِّءِ.

اگر مردم از سه چیز در سلامت باشند، سلامت کامل خواهند داشت: زبان بد و دست بد و کاربرد.

۳۱ کمال احسان به سه چیز

لَا يَتِمُّ الْمَعْرُوفُ إِلَّا بِثَلَاثِ خِصَالٍ: تَعْجِيلُهُ وَ تَقْلِيلُ كَثِيرِهِ وَ تَرْكُ الْأَمْتِنَانِ بِهِ.

احسان و نیکی کامل نباشد، مگر با سه خصلت: شتاب در آن، کم شمردن بسیار آن، و منت نهادن بر آن.

۳۲ ایمان سودمند

مَنْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ لَمْ يَنْفَعَهُ الْإِيمَانُ: حِلْمٌ يَرُدُّ بِهِ جَهْلَ الْجَاهِلِ، وَ وَرَعٌ يَحْجُزُهُ عَنِ طَلَبِ الْمُحَارِمِ وَ خُلُقٌ يَدَارِي بِهِ النَّاسَ.

هر که سه خصلت در او نباشد، ایمان به او سودی نرساند: ۱ حلمی که با آن، نادانی

نادان را برطرف کند، ۲ پارسایی ای که از طلبِ حرامِ بازش دارد، ۳ و اخلاقی که به وسیله آن با مردم مدارا کند.

۳۳ درباره دانش

أَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ تَزَيَّنُوا مَعَهُ بِالْحِلْمِ وَالْوَقَارِ وَ تَوَاضَعُوا لِمَنْ تَعَلَّمُونَهُ الْعِلْمَ وَ تَوَاضَعُوا لِمَنْ طَلَبْتُمْ مِنْهُ الْعِلْمَ، وَ لَا تَكُونُوا عُلَمَاءَ جَبَّارِينَ فَيَذْهَبَ بِاطْلُكُمْ بِحَقِّكُمْ.

دانش بیاموزید و با آن خود را به بردباری و سنگینی بیاراید و با دانش آموزان خود فروتن باشید، و در برابر استاد خویش تواضع کنید، و از عالمان متکبر و مستبد نباشید، که رفتار ناحقّتان حقّ شما را از بین برد.

۳۴ اعتماد بر حسب شناخت

إِذَا كَانَ الزَّمَانُ زَمَانَ جَوْرٍ وَ أَهْلُهُ أَهْلَ غَدْرٍ فَالطَّمَانِينَةُ إِلَى كُلِّ أَحَدٍ عَجْزٌ.

هر گاه زمان، زمان جور و ستم باشد و اهل زمانه اهل غدر و نیرنگ، اعتماد و دل بستگی به هر کسی عجز و درماندگی است.

۳۵ نتیجه تمایل به دنیا و اعراض از آن

الرَّغْبَةُ فِي الدُّنْيَا تُورِثُ الْغَمَّ وَالْحُزْنَ وَ الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا رَاحَةُ الْقَلْبِ وَ الْبَدَنِ.

رغبت و تمایل به دنیا مایه غم و اندوه، و زهد و بی میلی به دنیا سبب راحتی قلب و بدن است.

۳۶ صفات آمر به معروف و ناهی از منکر

إِنَّمَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مَنْ كَانَتْ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ:

۱ عالم بما يأمر، عالم بما ينهى.

۲ عادل فيما يأمر، عادل فيما ينهى.

۳ رفیقُ بما یأمرُ، رفیقُ بما ینهی.

کسی امر به معروف و نهی از منکر می کند که در او سه ویژگی باشد:

۱ به آنچه امر کند دانا باشد و بدانچه نیز نهی کند دانا باشد،

۲ در آنچه امر کند عادل باشد و در آنچه نیز نهی کند عادل باشد،

۳ به آنچه امر کند با نرمش امر کند و بدانچه نیز نهی کند با نرمش نهی کند.

۳۷ زمامدار ستمگر

مَنْ تَعَرَّضَ لِسُلْطَانِ جَائِرٍ فَأَصَابَتْهُ مِنْهُ بَلِيَّةٌ لَمْ يَوْجَرْ عَلَيْهَا وَ لَمْ يَرْزُقِ الصَّبْرَ عَلَيْهَا.

هر که از زمامدار ستمگر، طالب فضل و احسانی شود، از او بلایی بیند که، بر آن پاداش نیابد و صبر بر آن، روزی او نشود.

۳۸ بهترین هدیه

أَحَبُّ إِخْوَانِي إِلَى مَنْ أَهْدَى إِلَيَّ غُيُوبِي.

محبوبترین برادرانم نزد من، کسی است که عیبهایم را به من اهدا کند.

۳۹ برتری جوی گمراه

مَنْ دَعَا النَّاسَ إِلَى نَفْسِهِ وَ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ فَهُوَ مُبْتَدِعٌ ضَالٌّ.

هر که با وجود داناتر از خود، مردم را به اطاعت از خود دعوت کند بدعت گزار و گمراه است.

۴۰ صله رحم و آثار آن

إِنَّ صِلَةَ الرَّحِمِ وَ الْبِرَّ لَيَهْوَتَانِ الْحِسَابِ وَ يَعْصِمَانِ مِنَ الذُّنُوبِ فَصَلُّوا إِخْوَانَكُمْ وَ بَرُّوا إِخْوَانَكُمْ وَ لَوْ بِحُسْنِ السَّلَامِ وَ رَدَّ الْجَوَابِ.

به راستی که صله رحم و نیکوکاری، حساب را آسان کند و از گناهان جلوگیری

نمایند، پس با برادران خود صله رحم و نیکی کنید، گرچه به نیکو سلام دادن و جواب سلام باشد.

امام موسی کاظم (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام موسی کاظم (علیه السلام)

حضرت امام موسی بن جعفر (علیه السلام)، معروف به کاظم و باب الحوائج و عبد صالح در روز یکشنبه ۷ صفر سال ۱۲۸ قمری در روستای «ابواء»، دهی در بین مکه و مدینه، متولد گردید.

نام مادر آن حضرت، حمیده است.

آن حضرت در ۲۵ رجب سال ۱۸۳ قمری، در زندان هارون الرشید عباسی در بغداد، در ۵۵ سالگی به دستور هارون مسموم گردید و به شهادت رسید.

مرقد شریفش در کاظمین، نزدیک بغداد، زیارتگاه شیفتگان حضرتش می باشد.

امام موسی بن جعفر همان راه و روش پدرش حضرت صادق (علیه السلام) را بر محور برنامه‌ریزی فکری و آگاهی عقیدتی و مبارزه با عقاید انحرافی، ادامه داد.

آن حضرت با دلائل استوار، بیمایگی افکار الحادی را نشان می‌داد و منحرفان را به اشتباه راه و روششان آگاه می‌ساخت.

کمکم جنبش فکری امام (علیه السلام) درخشندگی یافت و قدرت علمی‌اش دانشمندان را تحت الشعاع خود قرار داد.

این کار بر حاکمان حکومت عباسی سخت و گران آمد و به همین دلیل با شیفتگان مکتبش با شدت و فشار و شکنجه برخورد کردند.

از این رو، امام کاظم (علیه السلام) به یکی از شاگردان معروفش به نام هشام هشدار داد به خاطر خطرهای موجود، از سخن گفتن خودداری کند و هشام هم تا هنگام مرگ خلیفه از بحث و گفتگو خودداری کرد.

ابن حجر هیتمی گوید: «موسی کاظم وارث علوم و دانشهای پدر و دارای فضل و کمال او بود وی در پرتو عفو و گذشت و بردباری فوق العاده که در رفتار با مردم نادان زمان از خود نشان داد، لقب کاظم یافت، و در زمان او هیچ کس در معارف الهی و دانش و بخشش به پایه او نمی رسید.» امام کاظم (علیه السلام) در برابر دستگاه ظلم و ستم عباسی موضع سلبی و منفی را در پیش گرفت و دستور داد تا شیعیان در دعاوی و منازعات خود، به دستگاه دولتی روی نیارند و به آنان شکایت نبرند و سعی کنند با قرار دادن قاضی تحکیم در میان خویش، منازعات را فیصله دهند.

امام (علیه السلام) درباره حاکمان غاصب زمانش فرمود: «هر کس بقای آنان را دوست داشته باشد از آنان است و هر کس از آنان باشد وارد آتش گردد.» بدین وسیله آن حضرت، خشم و نارضایتی خود را از حکومت هارون پیایی ابراز می فرمود و همکاری با آنان را در هر صورت حرام میدانست و اعتماد و تکیه بر آنان را منع می کرد و می فرمود: «بر آنان که ستمکارند تکیه مکنید که گرفتار دوزخ میشوید.» امام کاظم (علیه السلام)، علی بن یقظین، یکی از یاران نزدیک خویش را از این فرمان استثنا کرد و اجازت داد تا منصب وزرات را در روزگار هارون عهدهدار گردد و پیش از او، منصب زمامداری را در ایام مهدی بپذیرد.

او نزد امام موسی (علیه السلام) رفت و از او اجازت خواست تا استعفا دهد و منصب خود را ترک کند، اما امام او را از این کار بازداشت و به او گفت: «چنین مکن، برادران تو به سبب تو عزت دارند و به تو افتخار می کنند، شاید به یاری خدا بتوانی شکسته‌ای را درمان کنی و دست بی‌نوایی را بگیری یا به دست تو، مخالفان خدا درهم شکسته شوند.

ای علی! کفاره و تاوان شما، خوبی کردن به برادران است، یک مورد را برای من تضمین کن، سه مورد را برایت تضمین می کنم، نزد من ضامن شو که هر یک از دوستان ما را دیدی نیاز او را برآوری و او را گرمی داری و من ضامن می‌شوم که هرگز

سقف زندانی بر تو سایه نیفکند و دم هیچ شمشیر به تو نرسد و هرگز فقر به سرای تو پای نگذارد.

ای علی! هر کس مؤمنی را شاد سازد، اوّل خدای را و دوم پیامبر را و در مرحله سوم ما را شاد کرده است.»

سخن چینی درباره امام (علیه السلام)

پارهای از فعالیت‌های امام کاظم (علیه السلام) به وسیله سخن چینان به هارون الرشید می‌رسید و این امر، کینه و خشم او را بر می‌انگیخت.

یک بار به او خبر دادند که از سراسر جهان اسلام، اموالی هنگفت نزد امام موسی بن جعفر (علیه السلام) جمع‌آوری میگردد و از شرق و غرب برای او حمل میشود و او را چندین بیت المال است.

هارون به دستگیری امام (علیه السلام) و زندانی کردن او فرمان داد، یحیی برمکی آگاه شد که امام (علیه السلام) در پی کار خلافت برای خویش افتاده است و به پایگاه‌های خود در همه نقاط کشور اسلامی نامه مینویسد و آنان را به سوی خویش دعوت می‌کند و از مردم می‌خواهد که بر ضدّ حکومت قیام کنند، یحیی به هارون خبر داد و او را علیه امام (علیه السلام) تحریک کرد.

هارون امام را به زندان افکند و از شیعیانش جدا ساخت و امام (علیه السلام) روزگاری دراز، شاید حدود چهارده سال، در زندان هارون گذراند.

امام (علیه السلام) در زندان نامهای به هارون فرستاد و در آن نامه نفرت و خشم خود را به او ابراز فرمود، متن نامه چنین است: «هرگز بر من روزی پربلا نمیگذرد، که بر تو روزی شاد سپری میگردد، ما همه در روزی که پایان ندارد مورد حساب قرار می‌گیریم و آنجاست که مردم فاسد زیان خواهند دید.» امام کاظم (علیه السلام) در زندان، شکنجه‌ها و رنجهای فراوان را تحمل کرد، دست و پای مبارکش را به زنجیر میبستند و

آزارهای کشنده بر او روا می‌داشتند.
سرانجام زهری کشنده به او خورانده و مظلومانه او را به شهادت رساندند.

صفات برجسته امام کاظم (علیه السلام)

حضرت امام موسی کاظم (علیه السلام) عابدترین و زاهدترین، فقیهترین، سخیترین و کریمترین مردم زمان خود بود، هر گاه دو سوم از شب می‌گذشت نمازهای نافله را به جا می‌آورد و تا سپیده صبح به نماز خواندن ادامه می‌داد و هنگامی که وقت نماز صبح فرا می‌رسید، بعد از نماز شروع به دعا می‌کرد و از ترس خدا آن چنان گریه می‌کرد که تمام محاسن شریفش به اشک آمیخته می‌شد و هر گاه قرآن می‌خواند مردم پیرامونش جمع می‌شدند و از صدای خوش او لذت می‌بردند.

آن حضرت، صابر، صالح، امین و کاظم لقب یافته بود و به عبد صالح شناخته می‌شد، و به خاطر تسلط بر نفس و فروبردن خشم، به کاظم مشهور گردید.

مردی از تبار عمر بن الخطاب در مدینه بود که او را می‌آزرد و علی (علیه السلام) را دشنام می‌داد.

برخی از اطرافیان به حضرت گفتند: اجازه ده تا او را بکشیم، ولی حضرت به شدت از این کار نهی کرد و آنان را شدیداً سرزنش فرمود.

روزی سراغ آن مرد را گرفت، گفتند: در اطراف مدینه، به کار زراعت مشغول است. حضرت سوار بر الاغ خود وارد مزرعه وی شد.

آن مرد فریاد برآورد: زراعت ما را خراب مکن، ولی امام به حرکت خود در مزرعه ادامه داد وقتی به او رسید، پیاده شد و نزد وی نشست و با او به شوخی پرداخت، آن گاه به او فرمود: چقدر در زراعت خود از این بابت زیان دیدی؟ گفت: صد دینار.

فرمود: حال انتظار داری چه مبلغ از آن عایدت شود؟ گفت: من از غیب خبر ندارم.

امام به او فرمود: پرسیدم چه مبلغ از آن عایدت شود؟ گفت: انتظار دارم دویست دینار

عایدم شود.

امام به او سیصد دینار داد و فرمود: زراعت تو هم سر جایش هست.

آن مرد برخاست و سر حضرت را بوسید و رفت.

امام به مسجد رفت و در آنجا آن مرد را دید که نشسته است.

وقتی آن حضرت را دید، گفت: خداوند میداند که رسالتش را در کجا قرار دهد.

یارانش گرد آمدند و به او گفتند: داستان از چه قرار است، تو که تا حال خلاف این را می‌گفتی.

او نیز به دشنام آنها و به دعا برای امام موسی (علیه السلام) پرداخت.

امام (علیه السلام) نیز به اطرافیان خود که قصد کشتن او را داشتند فرمود: آیا کاری که

شما می‌خواستید بکنید بهتر بود یا کاری که من با این مبلغ کردم و بسیاری از این گونه

روایات، که به اخلاق والا و سخاوت و شکیبایی آن حضرت بر سختیها و چشمپوشی

ایشان از مال دنیا اشارت می‌کند، نشانگر کمال انسانی و نهایت عفو و گذشت آن

حضرت است.

بعد از شهادت

سندی بن شاهک، به دستور هارون الرشید، سمی را در غذای آن حضرت گذارد و امام

(علیه السلام) از آن غذا خورد و اثر آن در بدن مبارکش کارگر افتاد و بیش از سه روز

مهلتش نداد.

وقتی امام به شهادت رسید، سندی گروهی از فقها و بزرگان بغداد را بر سر جنازه‌اش

آورد و به ایشان گفت: به او نگاه کنید، آیا در وی اثری از ضربه شمشیر یا اصابت نیزه

می‌بینید؟ گفتند: ما از این آثار چیزی نمی‌بینیم و از آنها خواست که بر مرگ طبیعی او

شهادت دهند و آنها نیز شهادت دادند! آن گاه جسد شریف آن حضرت را بیرون آورده

و آن را بر جسر (پل) بغداد نهادند و دستور داد که ندا دهند: این موسی بن جعفر است

که مرده است، نگاه کنید.

عابران به او نگاه می کردند و اثری از چیزی که نشان دهنده کشتن او باشد، نمی دیدند. یعقوبی در تاریخش می گوید: پس از آن که امام کاظم (علیه السلام) مدت درازی را در زندانهای تاریک هارون الرشید گذراند، به ایشان گفته شد: چطور است که به فلان کس نامه‌های بنویسی تا درباره تو با رشید صحبت کند؟ امام فرمود: پدرم به نقل از پدرانش حدیث کرده: «خداوند به داود (علیه السلام) سفارش کرده که هر گاه بنده‌ای، به یکی از بندگان من امید بست، همه درهای آسمان به رویش بسته میشود و زمین زیر پایش خالی میگردد.» در مدت زندان آن حضرت، اقوال مختلفی وجود دارد. آن حضرت، چهار سال یا هفت سال یا ده سال یا به قولی چهارده سال در زندان به سر برده است.

حضرت امام موسی کاظم، سی و هفت فرزند پسر و دختر از خود به جای گذاشته که والاترینشان حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) می باشد. از میان کلمات و سخنان ارزنده حضرت امام موسی کاظم (علیه السلام)، چهل حدیث را برگزیدم که هر یک با نورانیت ویژه‌اش، روشنگر دلهای اهل ایمان و پاک باختگان وادی حقیقت و عرفان است.

چهل حدیث

اشاره

قال الإمامُ الكاظم (علیه السلام):

انعقل و معرفت

مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ إِلَى عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ، فَأَحْسَنُهُمْ اسْتِجَابَةً أَحْسَنُهُمْ مَعْرِفَةً لِلَّهِ، وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ أَحْسَنُهُمْ عَقْلاً وَ أَعْقَلُهُمْ أَرْفَعُهُمْ دَرَجَةً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.

خداوند پیامبران و فرستادگانش را به سوی بندگانش بر نینگیخته، مگر آن که از طرف خدا تعقل کنند.

پس نیکوترینشان از نظر پذیرش، بهترینشان از نظر معرفت به خداست، و داناترینشان به کار خدا، بهترینشان از نظر عقل است، و عاقلترین آنها، بلند پایه ترینشان در دنیا و آخرت است.

۲ حجت ظاهری و باطنی

إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ، حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَئِمَّةُ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ.

همانا برای خداوند بر مردم دو حجت است، حجت آشکار و حجت پنهان، اما حجت آشکار عبارت است از: رسولان و پیامبران و امامان؛ و حجت پنهانی عبارت است از عقول مردمان.

۳ صبر و گوشه گیری از اهل دنیا

الْصَّبْرُ عَلَى الْوَحْدَةِ عِلْمٌ قُوَّةُ الْعَقْلِ، فَمَنْ عَقَلَ عَنِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى إِعْتَرَلَ أَهْلَ الدُّنْيَا وَ الرَّاعِبِينَ فِيهَا وَ رَغِبَ فِيمَا عِنْدَ رَبِّهِ وَ كَانَ اللَّهُ أَنَسَهُ فِي الْوَحْشَةِ وَ صَاحِبَهُ فِي الْوَحْدَةِ، وَ غِنَاهُ فِي الْعَيْلَةِ وَ مُعِزَّهُ فِي غَيْرِ عَشِيرَةٍ.

صبر بر تنهایی، نشانه قوت عقل است، هر که از طرف خداوند تبارک و تعالی تعقل کند از اهل دنیا و راغبین در آن کناره گرفته و بدانچه نزد پروردگارش است رغبت نموده، و خداوند در وحشت انیس اوست و در تنهایی یار او، و توانگری او در نداری و عزت او در بی تیره و تباری است.

۴ عاقلان آینده نگر

إِنَّ الْعُقَلَاءَ زَهَدُوا فِي الدُّنْيَا وَرَغِبُوا فِي الْآخِرَةِ لِأَنَّهُمْ عَلِمُوا أَنَّ الدُّنْيَا طَالِبَةٌ وَمَطْلُوبَةٌ وَ
الْآخِرَةُ طَالِبَةٌ وَمَطْلُوبَةٌ مَنْ طَلَبَ الْآخِرَةَ طَلَبَتْهُ الدُّنْيَا حَتَّى يَسْتَوْفَى مِنْهَا رِزْقَهُ، وَمَنْ طَلَبَ
الدُّنْيَا طَلَبَتْهُ الْآخِرَةُ فَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ فَيُفْسِدُ عَلَيْهِ دُنْيَاهُ وَآخِرَتَهُ.

به راستی که عاقلان، به دنیا بی رغبتند و به آخرت مشتاق؛ زیرا می دانند که دنیا خواهانست و خواسته شده و آخرت هم خواهانست و خواسته شده، هر که آخرت خواهد دنیا او را بخواهد تا روزی خود را از آن دریافت کند، و هر که دنیا را خواهد آخرتش به دنبال است تا مرگش رسد و دنیا و آخرتش را بر او تباه کند.

۵. تضرع برای عقل

مَنْ أَرَادَ الْغِنَى بِمَا مَالٍ وَرَاحَةَ الْقَلْبِ مِنَ الْحَسَدِ وَالسَّلَامَةَ فِي الدِّينِ فَلْيَتَضَرَّعْ إِلَى اللَّهِ فِي
مَسْأَلَتِهِ بِأَنْ يَكْمِلَ عَقْلَهُ، فَمَنْ عَقَلَ قَنَعَ بِمَا يَكْفِيهِ وَمَنْ قَنَعَ بِمَا يَكْفِيهِ اسْتَغْنَى وَمَنْ لَمْ يَقْنَعْ
بِمَا يَكْفِيهِ لَمْ يَدْرِكِ الْغِنَى أَبَدًا.

هر کس بینیزی خواهد بدون دارایی، و آسایش دل خواهد بدون حسد، و سلامتی دین طلبد، باید به درگاه خدا زاری کند و بخواهد که عقلش را کامل کند، هر که خرد ورزد، بدانچه کفایتش کند قانع باشد.

و هر که بدانچه او را بس باشد قانع شود، بینیز گردد.

و هر که بدانچه او را بس بود قانع نشود، هرگز به بینیزی نرسد.

۶. دیدار با مؤمن برای خدا

مَنْ زَارَ أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ لِلَّهِ لَا لِغَيْرِهِ، لِيَطْلُبَ بِهِ ثَوَابَ اللَّهِ وَتَنْجُزَ مَا وَعَدَهُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ وَكَلَّ
اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ بِهِ سَبْعِينَ أَلْفَ مَلَكٍ مِنْ حِينَ يَخْرُجُ مِنْ مَنْزِلِهِ حَتَّى يَعُودَ إِلَيْهِ يَنَادُونَهُ: أَلَا
طِبْتَ وَطَابَتْ لَكَ الْجَنَّةُ، تَبَوَّاتِ مِنَ الْجَنَّةِ مَنْزِلًا.

هر کس فقط برای خدا نه چیز دیگر به دیدن برادر مؤمنش رود تا به پاداش و

وعده‌های الهی برسد، خداوند متعال، از وقت خروجش از منزل تا برگشتن او، هفتاد هزار فرشته بر او گمارد که همه ندایش کنند: هان! پاک و خوش باش و بهشت برایت پاکیزه باد که در آن جای گرفتی.

۷ مرّت، عقل و بهای آدمی

لَا دِينَ لِمَنْ لَا مُرُوءَةَ لَهُ، وَلَا مُرُوءَةَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ، وَإِنَّ أَكْبَرَ النَّاسِ قَدْرًا الَّذِي لَا يَرَى الدُّنْيَا لِنَفْسِهِ خَطَرًا، أَمَا إِنَّ أَبْدَانَكُمْ لَيْسَ لَهَا ثَمَنٌ إِلَّا الْجَنَّةَ، فَلَا تَبِعُوهَا بِغَيْرِهَا.

کسی که جوانمردی ندارد، دین ندارد؛ و هر که عقل ندارد، جوانمردی ندارد. به راستی که باارزشتترین مردم کسی است که دنیا را برای خود مقامی نداند، بداند که بهای تن شما مردم، جز بهشت نیست، آن را جز بدان مفروشید.

۸ حفظ آبروی مردم

مَنْ كَفَّ نَفْسَهُ عَنِ أَعْرَاضِ النَّاسِ أَقَالَهُ اللَّهُ عَثْرَتَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَمَنْ كَفَّ غَضَبَهُ عَنِ النَّاسِ كَفَّ اللَّهُ عَنْهُ غَضَبَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ.

هر که خود را از آبروریزی مردم نگهدارد، خدا در روز قیامت از لغزشش می‌گذرد، و هر که خشم خود را از مردم باز دارد، خداوند در روز قیامت خشمش را از او باز دارد.

۹ عوامل نزدیکی و دوری به خدا

أَفْضَلُ مَا يَتَقَرَّبُ بِهِ الْعَبْدُ إِلَى اللَّهِ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ بِهِ الصَّلَاةُ وَبِرُّ الْوَالِدَيْنِ وَتَرْكُ الْحَسَدِ وَالْعُجْبِ وَالْفَخْرِ.

بهترین چیزی که به وسیله آن بنده به خداوند تقرّب می‌جوید، بعد از شناختن او، نماز و نیکی به پدر و مادر و ترک حسد و خودبینی و به خود بالیدن است.

۱۰ عاقل دروغ نمی گوید

إِنَّ الْعَاقِلَ لَا يَكْذِبُ وَإِنْ كَانَ فِيهِ هَوَاهُ.
همانا که عاقل دروغ نمی گوید، گرچه طبق میل و خواسته او باشد.

۱۱ حکمت کم گویی و سکوت

قَلَّةُ الْمُنْطِقِ حُكْمٌ عَظِيمٌ، فَعَلَيْكُمْ بِالصَّمْتِ، فَإِنَّهُ دَعَا حَسَنَةً وَقَلَّةُ وِزْرِ، وَخِفَّةٌ مِنَ الذُّنُوبِ.
کمگویی، حکمت بزرگی است، بر شما باد به خموشی که شیوه‌ای نیکو و سبکبار و سبب تخفیف گناه است.

۱۲ هرزه گوی بی حیا

إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْجَنَّةَ عَلَى كُلِّ فَاحِشٍ قَلِيلٍ الْحَيَاءِ لَا يَبَالِي مَا قَالَا وَلَا مَا قِيلَ لَهُ.
همانا خداوند بهشت را بر هر هرزه گوی کم حیا که باکی ندارد چه می گوید و یا به او چه گویند حرام گردانیده است.

۱۳ متکبر، داخل بهشت نمیشود

إِيَّاكَ وَالْكَبْرَ، فَإِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ كِبْرٍ.
از کبر و خودخواهی بپرهیز، که هر کسی در دلش به اندازه دانه‌ای کبر باشد، داخل بهشت نمیشود.

۱۴ تقسیم کار در شبانه روز

اجْتَهِدُوا فِي أَنْ يَكُونَ زَمَانُكُمْ أَرْبَعَ سَاعَاتٍ: سَاعَةٌ لِمُنَاجَاةِ اللَّهِ، وَسَاعَةٌ لِأَمْرِ الْمَعَاشِ،
وَسَاعَةٌ لِمُعَاشَرَةِ الْأَخْوَانِ وَالثَّقَاةِ الَّذِينَ يَعْرِفُونَكُمْ عُيُوبَكُمْ وَيَخْلُصُونَ لَكُمْ فِي الْبَاطِنِ،
وَسَاعَةٌ تَخْلُونَ فِيهَا لِلذَّاتِكُمْ فِي غَيْرِ مُحَرَّمٍ وَبِهَذِهِ السَّاعَةِ تَقْدِرُونَ عَلَى الثَّلَاثِ سَاعَاتٍ.

بکوشید که اوقات شبانه روزی شما چهار قسمت باشد:

۱ قسمتی برای مناجات با خدا،

۲ قسمتی برای تهیه معاش،

۳ قسمتی برای معاشرت با برادران و افراد مورد اعتماد که عیبهای شما را به شما میفهمانند و در دل به شما اخلاص میورزند،

۴ و قسمتی را هم در آن خلوت می کنید برای درک لذت‌های حلال [و تفریحات سالم] و به وسیله انجام این قسمت است که بر انجام وظایف آن سه قسمت دیگر توانا میشوید.

۱۵ همنشینی با دیندار و عاقل خیر خواه

مُجَالَسَةُ أَهْلِ الدِّينِ شَرَفُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَ مُشَاوَرَةُ الْعَاقِلِ النَّاصِحِ يَمْنٌ وَ بَرَكَهٌ وَ رُشْدٌ وَ تَوْفِيقٌ مِنَ اللَّهِ، فَإِذَا أَشَارَ عَلَيْكَ الْعَاقِلُ النَّاصِحُ فَإِيَّاكَ وَ الْخِلَافَ فَإِنَّ فِي ذَلِكَ الْعَطَبَ. همنشینی اهل دین، شرف دنیا و آخرت است، و مشورت با خردمند خیر خواه، یمن و برکت و رشد و توفیق از جانب خداست، چون خردمند خیر خواه به تو نظری داد، مبادا مخالفت کنی که مخالفتش هلاکت بار است.

۱۶ پرهیز از انس زیاد با مردم

إِيَّاكَ وَ مُخَالَطَةَ النَّاسِ وَالْأَنْسَ بِهِمْ إِلَّا أَنْ تَجِدَ مِنْهُمْ عَاقِلًا وَ مَأْمُونًا فَانْسَ بِهِ وَ اهْرُبْ مِنْ سَائِرِهِمْ كَهَرَبِكَ مِنَ السَّبَاعِ الضَّارِيَةِ. پرهیز از معاشرت با مردم و انس با آنان، مگر این که خردمند و امانتداری در میان آنها بیابی که [در این صورت] با او انس گیر و از دیگران بگریز، به مانند گریز تو از درنده‌های شکاری.

۱۷ نتیجه حب دنیا

مَنْ أَحَبَّ الدُّنْيَا ذَهَبَ خَوْفُ الْآخِرَةِ مِنْ قَلْبِهِ وَ مَا أُوتِيَ عَبْدٌ عِلْمًا فَازْدَادَ لِلدُّنْيَا حُبًّا إِلَّا
ازدادَ مِنَ اللَّهِ بُعْدًا وَ ازدادَ اللَّهُ عَلَيْهِ غَضَبًا.

هر که دنیا را دوست بدارد، خوف آخرت از دلش برود، و به بندهای دانشی ندهند که
به دنیا علاقه مندتر شود، مگر آن که از خدا دورتر و مورد خشم او قرار گیرد.

۱۸ پرهیز از طمع و تکیه بر توکل

إِيَّاكَ وَ الطَّمَعَ، وَ عَلَيْكَ بِالْيَأْسِ مِمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ، وَ أَمِتِ الطَّمَعَ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ، فَإِنَّ
الطَّمَعَ مِفْتَاحُ لِلذُّلِّ، وَ اخْتِلَاسُ الْعَقْلِ وَ
اخْتِلَاقُ الْمُرُوءَاتِ، وَ تَدْنِيسُ الْعَرْضِ وَ الذَّهَابُ بِالْعِلْمِ.
وَ عَلَيْكَ بِالْإِعْتِصَامِ بِرَبِّكَ وَ التَّوَكُّلِ عَلَيْهِ.

از طمع بپرهیز، و بر تو باد به ناامیدی از آنچه در دست مردم است، طمع را از مخلوقین
ببر که طمع، کلید خواری است، طمع، عقل را میرباید و مردانگی را نابود کند و آبرو
را می آلاید و دانش را از بین می برد.

بر تو باد که به پروردگارت پناه بری و بر او توکل کنی.

۱۹ نتایج امانتداری و راستگویی

أَدَاءُ الْأَمَانَةِ وَ الصِّدْقُ يُجْلِبَانِ الرِّزْقَ، وَ الْخِيَانَةُ وَ الْكُذْبُ يُجْلِبَانِ الْفَقْرَ وَ النُّفَاقَ.
امانتداری و راستگویی، سبب جلب رزق و روزی اند، و خیانت و دروغگویی، سبب
جلب فقر و دورویی.

۲۰ سقوط برتری جوی

إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِالذَّرَّةِ شَرًّا أَنْبَتَ لَهَا جَنَاحَيْنِ، فَطَارَتْ فَأَكَلَهَا الطَّيْرُ.
هر گاه خداوند بدی مورچه را بخواهد، به او دو بال میدهد که پرواز کند تا پرنده‌ها او را بخورند.

۲۱ حقگویی و باطل ستیزی

إِتَّقِ اللَّهَ وَ قُلِ الْحَقُّ وَ إِن كَانَ فِيهِ هَلَاكُكَ فَإِنَّ فِيهِ نَجَاتُكَ إِيَّتِي اللَّهُ وَ دَعِ الْبَاطِلَ وَ إِن كَانَ فِيهِ نَجَاتُكَ، فَإِنَّ فِيهِ هَلَاكُكَ.
از خدا بترس و حق را بگو، اگرچه نابودی تو در آن باشد.
زیرا که در واقع، نجات تو در آن است.
از خدا بترس و باطل را واگذار، اگرچه نجات تو در آن باشد، زیرا که در واقع، نابودی تو در آن است.

۲۲ تناسب بلا و ایمان

الْمُؤْمِنُ مِثْلُ كَفْتَى الْمِيزَانِ كُلَّمَا زِيدَ فِي إِيْمَانِهِ زِيدَ فِي بَلَائِهِ.
مؤمن همانند دو کفه ترازوست، هر گاه به ایمانش افزوده گردد، به بلایش افزوده گردد.

۲۳ کفاره خدمت به حاکمان

كَفَّارَةُ عَمَلِ السُّلْطَانِ الْإِحْسَانُ إِلَى الْأَخْوَانِ.
کفاره کارمندی سلطان، احسان به برادران دینی است.

۲۴ نافله و تقرب

صَلَاةُ النَّوَافِلِ قُرْبَانٌ إِلَى اللَّهِ لِكُلِّ مُؤْمِنٍ ...
نماز نافله راه نزدیک شدن هر مؤمنی به خداوند است ...

۱۲۵ اصلاح و گذشت

ینادی مُنادِ یَوْمَ الْقِیَمَةِ: أَلَا مَنْ كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ أَجْرٌ فَلِیُقْمَ، فَلَا یُقَوْمُ إِلَّا مَنْ عَفَى وَ أَصْلَحَ، فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ.

نداکنده‌ای در روز قیامت ندا می‌کند: آگاه باشید، هر که را بر خدا مزدی است برخیزد، و بر نمی‌خیزد، مگر کسی که گذشت کرده و اصلاح بین مردم نموده باشد، پس پاداشش با خدا خواهد بود.

۱۲۶ بهترین صدقه

عَوْنُكَ لِلضَّعِيفِ مِنْ أَفْضَلِ الصَّدَقَةِ.
کمک کردنت به ناتوان از بهترین صدقه است.

۱۲۷ سختی ناحق

یَعْرِفُ شِدَّةَ الْجَوْرِ مَنْ حُكِمَ بِهِ عَلَيْهِ.
سختی ناحق را آن کس شناسد که بدان محکوم گردد.

۱۲۸ گناهان تازه، بلاهای تازه

كَلَّمَا أَحَدَثَ النَّاسُ مِنَ الذُّنُوبِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَعْمَلُونَ أَحَدَثَ اللَّهُ لَهُمْ مِنَ الْبَلَاءِ مَا لَمْ يَكُونُوا يُعَدُّونَ.
هر گاه مردم گناهان تازه کنند که نمی‌کردند، خداوند بلاهایی تازه به آنها دهد که به حساب نمی‌آوردند.

۱۲۹ کلید بصیرت

تَفَقَّهُوا فِي دِينِ اللَّهِ فَإِنَّ الْفِقْهَ مِفْتَاحُ الْبَصِيرَةِ، وَ تَمَامُ الْعِبَادَةِ وَالسَّبَبُ إِلَى الْمَنَازِلِ الرَّفِيعَةِ وَالرُّتَبِ الْجَلِيلَةِ فِي الدِّينِ وَالدُّنْيَا، وَ فَضْلُ الْفَقِيهِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الشَّمْسِ عَلَى الْكَوَاكِبِ، وَ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهُ فِي دِينِهِ لَمْ يَرْضَ اللَّهُ لَهُ عَمَلًا.

در دین خدا دنبال فهم عمیق باشید، زیرا که فهم عمیق دین، کلید بصیرت و بینایی و کمال عبادت و سبب تحصیل درجات بلند و مراتب بزرگ در امور دین و دنیا است. و برتری فقیه بر عابد، مانند برتری آفتاب است بر کواکب، و کسی که در دینش فهم عمیق نجوید، خداوند هیچ عملی را از او نپسندد.

۳۰ دنیا، بهترین وسیله

اجْعَلُوا لِأَنْفُسِكُمْ حَظًّا مِنَ الدُّنْيَا بِإِعْطَائِهَا مَا تَشْتَهِي مِنَ الْحَلَالِ وَ مَا لَا يَثْلُمُ الْمُرُوءَةَ وَ مَا لَا سَرَفَ فِيهِ، وَ اسْتَعِينُوا بِذَلِكَ عَلَى أُمُورِ الدِّينِ، فَإِنَّهُ رُوي «أَيَسَ مِنَّا مَنْ تَرَكَ دُنْيَاهُ لِدِينِهِ أَوْ تَرَكَ دِينَهُ لِدُنْيَاهُ.»

برای خود بهره‌ای از دنیا بگیرید و آنچه خواهش حلال باشد و رخنه در جوانمردی ایجاد نکند و اسراف نباشد منظور دارید، و به این وسیله برای انجام امور دین یاری جوید.

زیرا که روایت شده است: «از ما نیست کسی که دنیایش را برای دینش ترک گوید یا دینش را برای دنیایش رها سازد.»

۳۱ انتظار فرج

أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ إِنْتِظَارُ الْفَرَجِ.

بهترین عبادت بعد از شناخت خداوند، انتظار فرج و گشایش است.

۳۲ مهرورزی با مردم

أَلْتَوَدُّ إِلَى النَّاسِ نِصْفَ الْعَقْلِ.

مهروری و دوستی با مردم، نصف عقل است.

۳۳ پرهیز از خشم

مَنْ كَفَّ غَضَبَهُ عَنِ النَّاسِ كَفَّ اللَّهُ عَنْهُ عَذَابَ يَوْمِ الْقِيَمَةِ.

هر که خشم خود را از مردم باز دارد، خداوند عذاب روز قیامت را از او باز می‌دارد.

۳۴ قویترین مردم

مَنْ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ أَقْوَى النَّاسِ فَلْيَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ.

هر که می‌خواهد که قویترین مردم باشد بر خدا توکل نماید.

۳۵ ترقی، نه درجا زدن

مَنْ اسْتَوَى يَوْمَاهُ فَهُوَ مَغْبُونٌ، وَمَنْ كَانَ آخِرُ يَوْمِيهِ شَرًّا مِمَّا فَهُوَ مَلْعُونٌ وَمَنْ لَمْ يَعْرِفِ

الزِّيَادَةَ فِي نَفْسِهِ فَهُوَ فِي نُقْصَانٍ، وَمَنْ كَانَ إِلَى النُّقْصَانِ فَالْمَوْتُ خَيْرٌ لَهُ مِنَ الْحَيَاةِ.

کسی که دو روزش مساوی باشد، مغبون است، و کسی که دومین روزش، بدتر از روز اولش باشد ملعون است، و کسی که در خودش افزایش نیابد در نقصان است، و کسی که در نقصان است مرگ برای او بهتر از زندگی است.

۳۶ خیرسانی به دیگران

إِنَّ مِنْ أَوْجَبِ حَقِّ أَحْيِكَ أَنْ لَا تَكْتُمَهُ شَيْئًا يَنْفَعُهُ لِأَمْرِ دُنْيَاهُ وَلَا لِأَمْرِ آخِرَتِهِ.

همانا واجبترین حق برادرت بر تو آن است که چیزی را که سبب نفع دنیا و آخرت اوست، از او پنهان و پوشیده نداری.

۳۷ پرهیز از شوخی

إِيَّاكَ وَالْمِزَاحَ فَإِنَّهُ يَذْهَبُ بِنُورِ إِيْمَانِكَ.
از شوخی [ابی مورد] پرهیز، زیرا که شوخی، نور ایمان تو را می برد.

۳۸ پند پدیده‌ها

مَا مِنْ شَيْءٍ تَرَاهُ عَيْنَاكَ إِلَّا وَفِيهِ مَوْعِظَةٌ.
چیزی نیست که چشمانت آن را بنگرد، مگر آن که در آن پند و اندرزی است.

۳۹ رنج نادیده، نیکی را نمیفهمد

مَنْ لَمْ يَجِدْ لِلْإِسَاءَةِ مَضَضًا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ لِلْإِحْسَانِ مَوْقِعٌ.
کسی که مزه رنج و سختی را نچشیده، نیکی و احسان در نزد او جایگاهی ندارد.

۴۰ محاسبه اعمال

لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَحَاسِبْ نَفْسَهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ فَإِنَّ عَمَلًا حَسَنًا اسْتَرَادَ اللَّهُ وَإِنْ عَمِلَ سَيِّئًا
اسْتَغْفَرَ اللَّهُ مِنْهُ وَتَابَ إِلَيْهِ.
از ما نیست کسی که هر روز حساب خود را نکند، پس اگر کار نیکی کرده است از
خدا زیادی آن را بخواهد، و اگر در آن کار بدی کرده، از خدا آمرزش طلب نموده و
به سوی او توبه نماید.

امام رضا (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام رضا (علیه السلام)

حضرت علی بن موسی، ملقب به رضا، در سال ۱۴۸ هجری قمری در روز ۱۱ ذیقعد
در مدینه به دنیا آمد.

پدر آن حضرت، امام موسی بن جعفر و مادرش بانویی بزرگوار به نام نجمه بود.

که او را سمانه و تُکَتَم و طاهره نیز می گفتند.
بعد از شهادت امام کاظم (علیه السلام)، آن حضرت در ۳۵ سالگی عهدهدار مسئولیت امامت و حفظ مبانی اسلامی و رهبری شیعیان گردید.
مدت امامت امام هشتم در حدود بیست سال بود که میتوان آن را به سه بخش جداگانه تقسیم کرد:

۱- سال اول امامت آن حضرت که همزمان با دوره زمامداری هارون بود.

۲- پنج سال بعد از آن که مقارن با خلافت امین، فرزند هارون بود.

۳- پنج سال آخر امامت آن بزرگوار که مصادف با خلافت مأمون و تسلط او بر قلمرو اسلامی آن روز بود.

امام رضا (علیه السلام) در هر یک از این سه دوره، به مقتضای مسئولیت خطیر امامت، با اوضاع و احوال پیچیده خلافت آن روز که به نام اسلام بر مردم حکومت می شد و با وجود نابسامانیهای زیادی که از جهات مختلف در زندگی اجتماعی مردم وجود داشت، وظایف متناسب خود را در راه خدمت به اسلام انجام می داد.

امام هشتم تا آنجا که قدرت و امکان داشت از فرصتی که در سه سال آخر عمرش پیش آمد، در بیداری مردم و توجه دادن آنان به اصول مسائل و پرده برداشتن از چگونگی اغفال آنان به صورتها و عناوین گوناگون، حداکثر استفاده را نمود.
شهادت آن حضرت در سال ۲۰۳ هجری در سناباد نوقان، که امروز یکی از محله های مشهد است، در ۵۵ سالگی، به وسیله سمی که مأمون به او خوراند، اتفاق افتاد.
اکنون مزار و مرقد شریفش بزرگترین زیارتگاه در ایران اسلامی، در شهر مقدس مشهد، مورد توجه شیفتگان حضرتش می باشد.

سفر امام رضا (علیه السلام) به ایران

مأمون که در زمان پدرش از طرف وی والی خراسان بود، بعد از درافتادن با برادرش امین و کشتن او، مرکز خلافت را از بغداد به مرو منتقل کرد.

بعد از استقرار حکومت مطلقه، دو چیز او را واداشت که از امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) دعوتی مصرانه به عمل آورد تا حضرت را به زور و اکراه هم که شده به مقر حاکمیت خود بکشاند:

۱ خالی بودن دستگاه حکومتی از وجود یک رکن مهم علمی و معنوی،
۲ جلوگیری از نفوذ چشمگیر مردم آگاه، به ویژه طرفداران آل علی (علیه السلام).
مأمون گمان می کرد با آمدن علی بن موسی الرضا (علیه السلام) به ایران، ضمن پر شدن خلأ علمی و معنوی، با علم کردن ولیعهدی آن حضرت، در ظاهر به خواسته های طرفداران آل علی و پیروان امام هشتم جامه عمل پوشانده میشود و آرامشی در قلمرو حکومت ایجاد و راه بهره برداریهای سیاسی هم هموار میگردد، یا دستکم با این اقدام، سرپوشی روی کارهایی که شده و یا در شرف انجام است، گذاشته میشود.

مردم ایران و آل علی (علیه السلام)

اشاره به این نکته نیز لازم است که در خطه ایران، مردم به آل علی (علیه السلام) و امامان شیعه، علاقه و محبتی خاص داشتند و زمینه مساعدی از نظر معنوی در دلهای مردم ایران درباره علویان وجود داشت.
ایرانیان آگاه و خیرخواه از حکومتهای گذشته خود خاطرات خوبی نداشتند، زیرا با آنان از طرف زمامداران طوری رفتار می شد که گویی مردم عادی برای خدمت متصدیان امور آفریده شده اند و بایستی بدون چون و چرا فرمانبردار آنان باشند! این بود که مردم با آشنایی به اسلام و درک سادگی و طبیعی بودن مقررات آن، شیفته اسلام شدند و خواستار برقراری حکومت اسلامی گردیدند.
اما با ملاحظه این که زمامداران و متصدیان امور که پس از پیغمبر اسلام قدرتهای عامه

را در دست داشتند، بر خلاف آنچه اسلام می‌خواست عمل کردند، مردم ایران هدفهای اسلام را عملاً در آن حکومتها نیافتند، لذا به سوی «علی» (علیه السلام) که حقّ خلافت او مورد تعدّی قرار گرفته بود متوجّه شدند.

روش علی (علیه السلام) و سایر امامان شیعه، از امام حسن و امام حسین تا حضرت موسی بن جعفر (علیهم السلام) که سالهای سال از اواخر عمرش را در زندان خلیفه و عمال ستمکارش گذرانده بود، زمینه بسیار مساعدی را فراهم ساخته بود که در جامعه اسلامی و یا دستکم یک ناحیه آن، حکومتی نمونه از آنچه اسلام می‌خواست تشکیل شود و تحت نظارت امام و پیشوایی از خاندان علی (علیه السلام) قرار گیرد.

در آن زمان چشمهای امید شیعیان به سوی امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) خیره شده بود، امامی که آوازه دانش و پاکی او به همه اقطار اسلامی رسیده بود، اما امکان بهره برداری از افکار بلند و اهداف الهی او فراهم نبود.

پدر بزرگوارش سالهای طولانی را در زندان هارون گذرانده بود و خودش نیز مدت‌ها تحت نظر دستگاه‌های حاکم بود.

آری خلفای گذشته راضی نبودند که این چهره‌های پاک در جامعه اسلامی شناخته شوند، زیرا بیم آن داشتند که اگر مردم با آنان و کمالاتشان آشنا شوند، بیمایگی خود آنان و چاپلوسانی که در دستگاهشان حاکم بر مقدرات مردم شده بودند و هیچ گونه صلاحیتی نداشتند ظاهر گردد.

آن گروه عاری از اسلامی که از اسلام فقط ریاست و بهره برداری از آن را برای خود می‌خواستند و تنها به منافع خود می‌اندیشیدند، طبیعی بود که صالحان و لایقان را منزوی سازند و خود بر اریکه قدرت بنشینند و مرکب هوس را بتازند و نیکان را به حساب نیاورند.

مأمون می‌خواست، ضمن استفاده از موقعیت علمی و اجتماعی حضرت رضا (علیه السلام)، کارهای او را تحت نظارت کامل خود قرار دهد.

از طرف دیگر، با این کار، میتوانست محبوبیت قابل ملاحظه‌ای در میان مردم بسیاری که امام رضا را دوست می‌داشتند به دست آورد.

و شاید مقاصد دیگری نیز در بین بوده است، چنان که معمولاً متصدیان امور سیاسی برای هموار کردن راهها به منظور رسیدن به مقاصد سیاسی و اجتماعی خود، همیشه اغراضی در سر و یا در سرّ و ضمیر دارند که از آن جمله میتوان از لطمه زدن به نفوذ و موقعیت کسانی که موقعیتهای حسّاسی دارند و خودخواهیهای سلطه‌گران اجازه تحمّل آنها را نمی‌دهد، نام برد.

در این مورد هم اگر متانت و طرز زندگی ساده امام (علیه السلام) نبود، سوء استفاده‌گران و هوچیان، بی‌میل نبودند او را به دنیا دوستی و حبّ جاه و مقام و نظایر آن متّهم سازند.

با توجّه به همه این نکات، قرار شد که حضرت رضا (علیه السلام) را برای حضور در مرکز خلافت اسلامی، که از حدود کشورهای عربی به ایران منتقل شده بود، حاضر سازند.

در این امر، نقش و نقشه فضل بن سهل، وزیر اعظم و مورد اعتماد مأمون را، که اصالتاً نژاد ایرانی داشت، نمی‌توان نادیده انگاشت.

عکس العمل امام رضا (علیه السلام) در برابر دعوت مأمون

امام رضا (علیه السلام) برای این که به مأمون و کارگزاران او بفهماند که از مقاصد نهانی و نقشه‌های طرح شده آگاهی دارد، ابتدا آن دعوت را نپذیرفت، ولی اصرار و تأکیدهای فراوانی انجام گرفت تا سرانجام، منجر به حرکت امام از مدینه به طرف مرو، مرکز خلافت اسلامی آن روز گردید.

امام (علیه السلام) طی مسافرتی به مکه، از طریق عراق، عازم خراسان شد. از مکه تا بصره، قافله با تشریفات خاصّ به راه افتاد.

هودجهای مجلّ دستگاه خلافت و وسایل مفصّل و اعجاب‌انگیز دربار حکومت، که خود آنها جزء نقشه‌های طرح شده بود، همراهان امام را حمل می‌کرد. این همراهان، شامل والی مدینه و گروهی از رجال و اشراف آن روز بودند. اما امام رضا (علیه السلام) هیچ کس از افراد خانواده را همراه نیاورد، حتی یگانه فرزند عزیز خود محمّد، ملقب به جواد را هم در مدینه گذاشت و خود به تنهایی، راهی سفر به ایران شد.

امام (علیه السلام) در طول راه حجاز تا بصره، در هر شهری به مناسبتی، با مردم مذاکراتی داشت.

از بصره تا خرّمشهر از راه آب و از خرّمشهر به اهواز و سپس از راه اراک، ری و نیشابور، مسافرت ادامه یافت.

سرانجام، روز ۱۰ شوّال ۲۰۱ هجری قمری این قافله به مرو رسید.

حضرت رضا (علیه السلام) در مرکز خلافت اسلامی با دانشمندان مختلف آن زمان، به ویژه رهبران مذاهب و ادیان غیر اسلامی، مناظرات و مباحث علمی جالبی داشته‌اند. همه علمای مذاهب و صاحبان افکار و آرای مختلف، به بزرگواری و احاطه علمی آن حضرت که در مواقع لزوم هم با همان زبان و اصطلاحات خاصّ و حتی از منابع دینی خود آنان صحبت می‌کرد اقرار و اعتراف کرده‌اند.

مجموعه مناظرات حضرت رضا (علیه السلام) با دانشمندان زرتشتی و مادّیگرایان و

اسقفهای بزرگ کاتولیک و علمای بزرگ یهود، در کتاب پراج و گرانبهای الإحتجاج، تألیف ابی منصور احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی، از علمای قرن ششم هجری، نقل گردیده است.

آنچه در همه این موارد چشمگیر بود این بود که تمام کسانی که با آن حضرت رو به

رو می‌شدند و مباحثاتی انجام می‌دادند، در برابر کمالات معنوی امام (علیه السلام)

تسلیم می‌شدند و جز قبول حقّ و اقرار و اعتراف به مقام شامخ علمی امام (علیه السلام)

و صحّت مطالبی که می فرمود، چاره‌های نداشتند.
این مسأله خود موجب شهرت فوق‌العاده آن حضرت در زمینه احاطه کامل علمی و
شایستگی همه جانبه از نظر رهبری می شد.

از درسها و مطالب آموزنده حضرت رضا (علیه السلام) مطالبی توسط دانشمندان
بزرگوار اسلامی جمع‌آوری گردیده، از جمله کتاب عیون اخبار الرضا و نیز کتاب علل
الشرايع که در آن از حکمت و مصالحی که در مورد احکام و دستورهای علمی اسلام،
فوائد و آثار آنها از امام (علیه السلام) رسیده یاد شده است.
این دو کتاب به وسیله مرحوم شیخ صدوق تألیف گردیده است.
کتابهای دیگری نیز مانند طب الرضا یادگار آن حضرت است که هر یک در جای
خود، کمالات و بزرگواری آن امام عزیز را معرفی می کند.

سفرشی از امام رضا (علیه السلام)

علی بن شعیب، یکی از شاگردان با استعداد و لایق آن حضرت، می گوید: روزی به
دیدار امام رضا (علیه السلام) رفتم، از من پرسید: یا علی! چه کسی از نظر زندگی
بهترین مردم است؟ جواب دادم: ای سرور و آقای من! شما به این مطلب از من
داناترید.

بعد از آن فرمود:

«یا علی، مَنْ حَسَنَ مَعَاشَ غَيْرِهِ فِي مَعَاشِهِ.»؛ کسی که امور زندگی دیگران را از طریق
امور زندگی خویش نیکو میگرداند.

و سپس ادامه داد: میدانی چه کسی از نظر زندگی از همه مردم بدتر است؟ جواب دادم:
شما داناترید.

فرمود: کسی که دیگران از زندگی او بهره‌های ندارند.

از میان کلمات گهربار حضرت رضا (علیه السلام) چهل حدیث را برگزیدم، باشد که

این سخنان سازنده برای حقیقت جویان، سرآغاز گرایشی عمیق به سوی تمام دستورها و رهنمودهای آن حضرت باشد.

چهل حدیث

اشاره

قالَ الأمامُ الرُّضا (عليه السلام):

اسه و بزرگی بر جسته مؤمن

لا يَكُونُ الْمُؤْمِنُ مُؤْمِنًا حَتَّى تَكُونَ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ:

١ سُنَّةٌ مِنْ رَبِّهِ.

٢ وَ سُنَّةٌ مِنْ نَبِيِّهِ.

٣ وَ سُنَّةٌ مِنْ وَكَلِيِّهِ.

فَأَمَّا السُّنَّةُ مِنْ رَبِّهِ فَكُتْمَانُ سِرِّهِ.

وَ أَمَّا السُّنَّةُ مِنْ نَبِيِّهِ فَمُدَارَاةُ النَّاسِ.

وَ أَمَّا السُّنَّةُ مِنْ وَكَلِيِّهِ فَالصَّبْرُ فِي الْبِأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ.

مؤمن، مؤمن واقعی نیست، مگر آن که سه خصلت در او باشد: سنتی از پروردگارش و سنتی از پیامبرش و سنتی از امامش.

اما سنت پروردگارش، پوشاندن راز خود است، اما سنت پیغمبرش، مدارا و نرم رفتاری با مردم است، اما سنت امامش، صبر کردن در زمان تنگدستی و پریشان حالی است.

۲ پاداش نیکی پنهانی و سزای افشا کننده بدی

الْمُسْتَتِرُ بِالْحَسَنَةِ يَعْدِلُ سَبْعِينَ حَسَنَةً، وَالْمُدْيَعُ بِالسَّيِّئَةِ مَخْذُولٌ، وَالْمُسْتَتِرُ بِالسَّيِّئَةِ مَغْفُورٌ لَهُ.
پنهان کننده کار نیک [پاداشش] برابر هفتاد حسنه است، و آشکار کننده کار بد سرافکننده است، و پنهان کننده کار بد آمرزیده است.

۳ نظافت

مِنْ أَخْلَاقِ الْأَنْبِيَاءِ التَّنَظُّفُ.
از اخلاق پیامبران، نظافت و پاکیزگی است.

۴ امین و امین نما

لَمْ يَخُنْكَ الْأَمِينُ وَ لَكِنْ ائْتَمَنْتَ الْخَائِنَ.
امین به تو خیانت نکرده [و نمی کند] و لیکن [تو] خائن را امین تصور نموده‌ای.

۵ مقام برادر بزرگتر

الْأَخُ الْأَكْبَرُ بِمَنْزِلَةِ الْآبِ.
برادر بزرگتر به منزله پدر است.

۶ دوست و دشمن هر کس

صَدِيقُ كُلِّ امْرِءٍ عَقْلُهُ وَ عَدُوُّهُ جَهْلُهُ.
دوست هر کس عقل او، و دشمنش جهل اوست.

۷ نام بردن با احترام

إِذَا ذَكَرْتَ الرَّجُلَ وَ هُوَ حَاضِرٌ فَكُنْهُ، وَإِذَا كَانَ غَائِبًا فَسَمَّهُ.
چون شخص حاضری را نامبری [برای احترام] کنیه او را بگو و اگر غائب باشد نامش را بگو.

۸ بدی قیل و قال

إِنَّ اللَّهَ يَبْغِضُ الْقِيلَ وَالْقَالَ وَإِضَاعَهُ الْمَالِ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ.
به درستی که خداوند، داد و فریاد و تلف کردن مال و پُرخواهشی را دشمن می‌دارد.

۹ ویژگیهای دهگانه عاقل

لَا يَتِمُّ عَقْلُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ حَتَّى تَكُونَ فِيهِ عَشْرُ خِصَالٍ: الْخَيْرُ مِنْهُ مَأْمُولٌ.
وَالشَّرُّ مِنْهُ مَأْمُونٌ.

يَسْتَكْتَرُ قَلِيلَ الْخَيْرِ مِنْ غَيْرِهِ، وَ يَسْتَقِلُّ كَثِيرَ الْخَيْرِ مِنْ نَفْسِهِ.

لَا يَسْأَمُ مِنْ طَلَبِ الْحَوَائِجِ إِلَيْهِ، وَلَا يَمَلُّ مِنْ طَلَبِ الْعِلْمِ طَوْلَ دَهْرِهِ.

أَلْفَقْرُ فِي اللَّهِ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ الْغِنَى.

وَالذُّلُّ فِي اللَّهِ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ الْعِزِّ فِي عَدُوِّهِ.

وَالْحُمُولُ أَشْهَى إِلَيْهِ مِنَ الشُّهْرَةِ.

ثُمَّ قَالَ (عليه السلام): الْعَاشِرَةُ وَمَا الْعَاشِرَةُ؟ قِيلَ لَهُ: مَا هِيَ؟ قَالَ (عليه السلام): لَا يَرَى

أَحَدًا إِلَّا قَالَ: هُوَ خَيْرٌ مِنِّي وَآتَقَى.

عقل شخص مسلمان تمام نیست، مگر این که ده خصلت را دارا باشد:

۱ از او امید خیر باشد.

۲ از بدی او در امان باشند.

۳ خیر اندک دیگری را بسیار شمارد.

۴ خیر بسیار خود را اندک شمارد.

۵ هر چه حاجت از او خواهند دلتنگ نشود.

۶ در عمر خود از دانش طلبی خسته نشود.

۷ فقر در راه خدایش از توانگری محبوبتر باشد.

۸ خواری در راه خدایش از عزت با دشمنش محبوبتر باشد.

۹ گمنامی را از پرنامی خواهانتر باشد.

۱۰ اسپس فرمود: دهمی چیست و چیست دهمی؟ به او گفته شد: چیست؟ فرمود: احدی را ننگرد جز این که بگوید او از من بهتر و پرهیزکارتر است.

• نشانه سفله

سُئِلَ الرَّضَا (عليه السلام) عَنِ السَّفَلَةِ فَقَالَ (عليه السلام): مَنْ كَانَ لَهُ شَيْءٌ يَلْهِيهِ عَنِ اللَّهِ. از امام رضا (عليه السلام) سؤال شد: سفله کیست؟ فرمود: آن که چیزی دارد که از [یاد] خدا بازش دارد.

۱۱ ایمان، تقوا و یقین

إِنَّ الْإِيمَانَ أَفْضَلُ مِنَ الْإِسْلَامِ بِدَرَجَةٍ، وَ التَّقْوَى أَفْضَلُ مِنَ الْإِيمَانِ بِدَرَجَةٍ وَ لَمْ يُعْطَ بَنُو آدَمَ أَفْضَلَ مِنَ الْيَقِينِ. ایمان یک درجه بالاتر از اسلام است، و تقوا یک درجه بالاتر از ایمان است و به فرزند آدم چیزی بالاتر از یقین داده نشده است.

۱۲ میهمانی ازدواج

مِنَ السُّنَّةِ إِطْعَامُ الطَّعَامِ عِنْدَ التَّرْوِيجِ. اطعام و میهمانی کردن برای ازدواج از سنت است.

۱۳ اصله رحم با کمترین چیز

صِلْ رَحِمَكَ وَ لَوْ بِشَرْبَةِ مِنْ مَاءٍ، وَ أَفْضَلُ مَا تُوصَلُ بِهِ الرَّحِمُ كَفُّ الْأُذَى عَنْهَا. پیوند خویشاوندی را برقرار کنید گرچه با جرعه آبی باشد، و بهترین پیوند خویشاوندی، خودداری از آزار خویشاوندان است.

۱۴ سلاح پیامبران

عَنْ الرُّضَا (عَلَيْهِ السَّلَام) أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ لِأَصْحَابِهِ: عَلَيْكُمْ بِسِلَاحِ الْأَنْبِيَاءِ، فَقِيلَ: وَمَا سِلَاحُ الْأَنْبِيَاءِ؟ قَالَ: الدُّعَاءُ.

حضرت رضا (علیه السلام) همیشه به اصحاب خود می فرمود: بر شما باد به اسلحه پیامبران، گفته شد: اسلحه پیامبران چیست؟ فرمود: دعا.

۱۵ نشانه های فهم

إِنَّ مِنْ عِلْمَاتِ الْفِقْهِ: الْحِلْمُ وَالْعِلْمُ، وَالصَّمْتُ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْحِكْمَةِ إِنَّ الصَّمْتَ يَكْسِبُ الْمَحَبَّةَ، إِنَّهُ دَلِيلٌ عَلَى كُلِّ خَيْرٍ.

از نشانه های دین فهمی، حلم و علم است، و خاموشی دری از درهای حکمت است. خاموشی و سکوت، دوستی آور و راهنمای هر کار خیری است.

۱۶ گوشه گیری و سکوت

يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ تَكُونُ الْعَافِيَةُ فِيهِ عَشْرَةَ أَجْزَاءٍ: تِسْعَةٌ مِنْهَا فِي إِعْتِزَالِ النَّاسِ وَوَاحِدٌ فِي الصَّمْتِ.

زمانی بر مردم خواهد آمد که در آن عافیت ده جزء است که نه جزء آن در کناره گیری از مردم و یک جزء آن در خاموشی است.

۱۷ حقیقت توکل

سُئِلَ الرُّضَا (عَلَيْهِ السَّلَام): عَنْ حَدِّ التَّوَكُّلِ؟ فَقَالَ (عَلَيْهِ السَّلَام): أَنْ لَا تَخَافَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ.

از امام رضا (علیه السلام) از حقیقت توکل سؤال شد. فرمود: این که جز خدا از کسی نترسی.

۱۸ بدترین مردم

إِنَّ شَرَّ النَّاسِ مَنْ مَنَعَ رِفْدَهُ وَ أَكَلَ وَحْدَهُ وَ جَلَدَ عَبْدَهُ.
به راستی که بدترین مردم کسی است که یاری اش را [از مردم] باز دارد و تنها بخورد و
زیردستش را بزند.

۱۹ زمامداران را وفایی نیست

لَيْسَ لِبَخِيلٍ رَاحَةٌ، وَ لَا لِحَسُودٍ لَذَّةٌ، وَ لَا لِمُلُوكٍ وَفَاءٌ وَ لَا لِكَذُوبٍ مُرُوءَةٌ.
بخیل را آسایشی نیست و حسود را خوشی و لذتی نیست و زمامدار را وفایی نیست و
دروغگو را مروّت و مردانگی نیست.

۲۰ دست بوسی نه!

لَا يَقْبَلُ الرَّجُلُ يَدَ الرَّجُلِ، فَإِنَّ قُبْلَةَ يَدِهِ كَالصَّلَاةِ لَهُ.
کسی دست کسی را نمی بوسد، زیرا بوسیدن دست او مانند نماز خواندن برای اوست.

۲۱ احسن ظن به خدا

أَحْسِنِ الظَّنَّ بِاللَّهِ، فَإِنَّ مَنْ حَسَّنَ ظَنَّهُ بِاللَّهِ كَانَ عِنْدَ ظَنِّهِ وَ مَنْ رَضِيَ بِالْقَلِيلِ مِنَ الرِّزْقِ قُبِلَ
مِنْهُ الْيَسِيرُ مِنَ الْعَمَلِ.

وَ مَنْ رَضِيَ بِالْيَسِيرِ مِنَ الْحَلَالِ خَفَّتْ مَوُونَتُهُ وَ نَعِمَ أَهْلُهُ وَ بَصَّرَهُ اللَّهُ دَارَ الدُّنْيَا وَ دَوَاءَهَا وَ
أَخْرَجَهُ مِنْهَا سَالِمًا إِلَى دَارِ السَّلَامِ.

به خداوند خوشبین باش، زیرا هر که به خدا خوشبین باشد، خدا با گمان خوش او
همراه است، و هر که به رزق و روزی اندک خشنود باشد، خداوند به کردار اندک او
خشنود باشد، و هر که به اندک از روزی حلال خشنود باشد، بارش سبک و
خانواده اش در نعمت باشد و خداوند او را به درد دنیا و دوايش بينا سازد و او را از دنيا
به سلامت به دارالسلام بهشت رساند.

۲۲ رکان ایمان

الْإِيمَانُ أَرْبَعَةٌ أَرْكَانُ: التَّوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ، وَالرِّضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ، وَالتَّسْلِيمُ لِأَمْرِ اللَّهِ، وَالتَّفْوِيزُ إِلَى اللَّهِ.

ایمان چهار رکن دارد:

۱ توکل بر خدا

۲ رضا به قضای خدا

۳ تسلیم به امر خدا

۴ وا گذاشتن کار به خدا.

۲۳ بهترین بندگان خدا

سُئِلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ خِيَارِ الْعِبَادِ؟ فَقَالَ (عليه السلام): الَّذِينَ إِذَا أَحْسَنُوا اسْتَبَشَرُوا، وَإِذَا أَسَاءُوا اسْتَغْفَرُوا وَإِذَا أُعْطُوا شَكَرُوا، وَإِذَا أُتْبِلُوا صَبَرُوا، وَإِذَا غَضِبُوا عَفَوْا.

از امام رضا (عليه السلام) درباره بهترین بندگان سؤال شد.

فرمود: آنان که هر گاه نیکی کنند خوشحال شوند، و هر گاه بدی کنند آمرزش خواهند، و هر گاه عطا شوند شکر گزارند و هر گاه بلا بینند صبر کنند، و هر گاه خشم کنند درگذرند.

۲۴ تحقیر فقیر

مَنْ لَقِيَ فَقِيرًا مُسْلِمًا فَسَلَّمَ عَلَيْهِ خِلَافَ سَلَامِهِ عَلَى الْاَغْنِيَاءِ لَقِيَ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانُ.

کسی که فقیر مسلمانی را ملاقات نماید و بر خلاف سلام کردنش بر اغنیا بر او سلام کند، در روز قیامت در حالی خدا را ملاقات نماید که بر او خشمگین باشد.

۲۵ عیش دنیا

سُئِلَ الْأَمَامُ الرَّضَا (عَلَيْهِ السَّلَام): عَنْ عَيْشِ الدُّنْيَا؟ فَقَالَ: سِعَةُ الْمَنْزِلِ وَكَثْرَةُ الْمُحِبِّينَ.
از حضرت امام رضا (علیه السلام) درباره خوشی دنیا سؤال شد.
فرمود: وسعت منزل و زیادی دوستان.

۲۶ آثار زینبار حاکمان ظالم

إِذَا كَذَبَ الْوَلَاءُ حُبَسَ الْمَطْرُ، وَإِذَا جَارَ السُّلْطَانُ هَانَتِ الدَّوْلَةُ، وَإِذَا حُبِسَتِ الزَّكْوَةُ
مَاتَتِ الْمَوَاشِي.

زمانی که حاکمان دروغ بگویند باران نبارد، و چون زمامدار ستم ورزد، دولت، خوار
گردد و اگر زکات اموال داده نشود چهارپایان از بین روند.

۲۷ رفع اندوه از مؤمن

مَنْ فَرَّجَ عَنْ مُؤْمِنٍ فَرَّجَ اللَّهُ عَنْ قَلْبِهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ.

هر کس اندوه و مشکلی را از مؤمنی برطرف نماید، خداوند در روز قیامت اندوه را از
قلبش برطرف سازد.

۲۸ بهترین اعمال بعد از واجبات

لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْأَعْمَالِ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بَعْدَ الْفَرَائِضِ أَفْضَلَ مِنْ إِدْخَالِ السُّرُورِ عَلَى
الْمُؤْمِنِ.

بعد از انجام واجبات، کاری بهتر از ایجاد خوشحالی برای مؤمن، نزد خداوند بزرگ
نیست.

۲۹ سه چیز وابسته به سه چیز

ثَلَاثَةٌ مُوَكَّلٌ بِهَا ثَلَاثَةٌ: تَحَامُلُ الْأَيَّامِ عَلَى ذَوِي الْأَدْوَاتِ الْكَامِلَةِ وَإِسْتِيْلَاءُ الْحَرَمَانِ عَلَى
الْمُتَّقِدِّمِ فِي صَنْعَتِهِ، وَمُعَادَاةُ الْعَوَامِ عَلَى أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ.

سه چیز وابسته به سه چیز است:

۱سختی روزگار بر کسی که ابزار کافی دارد،

۲محرومیت زیاد برای کسی که در صنعت عقب مانده باشد،

۳و دشمنی مردم عوام با اهل معرفت.

۳۰ میانه روی و احسان

عَلَيْكُمْ بِالْقَصْدِ فِي الْغِنَى وَالْفَقْرِ، وَالْبِرِّ مِنَ الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَعْظُمُ شِقَّةَ التَّمْرَةِ حَتَّى يَأْتِيَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كَجَبَلٍ أَحَدٍ.

بر شما باد به میانه روی در فقر و ثروت، و نیکی کردن چه کم و چه زیاد، زیرا خداوند متعال در روز قیامت یک نصفه خرما را چنان بزرگ نماید که مانند کوه احد باشد.

۳۱ دیدار و اظهار دوستی با هم

تَزَاوَرُوا تَحَابُّوا وَتَصَافَحُوا وَلَا تَحَاشَمُوا.

به دیدن یکدیگر روید تا یکدیگر را دوست داشته باشید و دست یکدیگر را بفشارید و به هم خشم نگیرید.

۳۲ راز پوشی در کارها

عَلَيْكُمْ فِي أُمُورِكُمْ بِالْكَتْمَانِ فِي أُمُورِ الدِّينِ وَالدُّنْيَا فَإِنَّهُ رُؤِي «أَنَّ الْأَذَاعَةَ كَفْرٌ» وَرُؤِي «الْمُدْبِعُ وَالْقَاتِلُ شَرِيكَانِ» وَرُؤِي «مَا تَكْتُمُهُ مِنْ عَدُوِّكَ فَلَا يَقِفُ عَلَيْهِ وَليَك.»

بر شما باد به رازپوشی در کارهاتان در امور دین و دنیا.

روایت شده که «افشاگری کفر است» و روایت شده «کسی که افشای اسرار می کند با قاتل شریک است» و روایت شده که «هر چه از دشمن پنهان می داری، دوست تو هم بر آن آگاهی نیابد.»

۳۳ پیمان شکنی و حيله گری

لا یَعْدُمُ الْمَرْءُ دَائِرَةَ السَّوِّءِ مَعَ نَكْثِ الصَّفَقَةِ، وَلَا یَعْدُمُ تَعْجِيلُ الْعُقُوبَةِ مَعَ إِدْرَاءِ الْبَغْيِ.
آدمی نمی تواند از گردابهای گرفتاری با پیمان شکنی رهایی یابد، و از چنگال عقوبت رهایی ندارد کسی که با حيله به ستمگری می پردازد.

۳۴ بر خورد مناسب با چهار گروه

إِصْحَابِ السُّلْطَانِ بِالْحَذَرِ، وَالصَّادِقِ بِالتَّوَاضُعِ، وَالْعَدُوِّ بِالتَّحَرُّزِ وَالْعَامَّةَ بِالْبُشْرِ.
با سلطان و زمامدار با ترس و احتیاط همراهی کن، و با دوست با تواضع و با دشمن با احتیاط، و با مردم با روی خوش.

۳۵ رضایت به رزق اندک

مَنْ رَضِيَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى بِالْقَلِيلِ مِنَ الرِّزْقِ رَضِيَ اللَّهُ مِنْهُ بِالْقَلِيلِ مِنَ الْعَمَلِ.
هر کس به رزق و روزی کم از خدا راضی باشد، خداوند از عمل کم او راضی باشد.

۳۶ عقل و ادب

أَلْعَقْلُ جِبَاءٌ مِنَ اللَّهِ، وَالْأَدَبُ كَلْفَةٌ فَمَنْ تَكَلَّفَ الْأَدَبَ قَدَرَ عَلَيْهِ، وَمَنْ تَكَلَّفَ الْعَقْلَ لَمْ يَزِدْ بِذَلِكَ إِلَّا جَهْلًا.
عقل، عطيه و بخششی است از جانب خدا، و ادب داشتن، تحمل یک مشقت است، و هر کس با زحمت ادب را نگهدارد، قادر بر آن میشود، اما هر که به زحمت بخواند عقل را به دست آورد جز بر جهل او افزوده نمیشود.

۳۷ پاداش تلاشگر

إِنَّ الَّذِي يَطْلُبُ مِنْ فَضْلِ يَكْفُ بِهِ عِيَالَهُ أَكْبَرُ أَجْرًا مِنَ الْمَجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ.
به راستی کسی که در پی افزایش رزق و روزی است تا با آن خانواده خود را اداره کند، پاداشش از مجاهد در راه خدا بیشتر است.

۳۸ به پنج کس امید نداشته باش

خَمْسٌ مَنْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ فَلَا تَرْجُوهُ لِشَيْءٍ مِنَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ: مَنْ لَمْ تَعْرِفِ الْوَثَاقَةَ فِي أَرْوَمَتِهِ، وَالْكَرَمَ فِي طِبَاعِهِ، وَالرِّصَانَةَ فِي خَلْقِهِ، وَالنُّبْلَ فِي نَفْسِهِ، وَالْمَخَافَةَ لِرَبِّهِ.
پنج چیز است که در هر کس نباشد امید چیزی از دنیا و آخرت به او نداشته باش:

۱ کسی که در نهادش اعتماد نبینی،

۲ و کسی که در سرشتش کرم نیابی،

۳ و کسی که در آفرینشش استواری نبینی،

۴ و کسی که در نفسش نجابت نیابی،

۵ و کسی که از خدایش ترسناک نباشد.

۳۹ پیروزی عفو و گذشت

مَا التقت فتان قط إلا نصير أعظمهما عفوًا.

هرگز دو گروه با هم روبه رو نمیشوند، مگر این که نصرت و پیروزی با گروهی است که عفو و بخشش بیشتری داشته باشد.

۴۰ عمل صالح و دوستی آل محمد

لا تَدْعُوا الْعَمَلَ الصَّالِحَ وَالْإِجْتِهَادَ فِي الْعِبَادَةِ إِتْكَالًا عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ (عليهم السلام)
وَلَا تَدْعُوا حُبَّ آلِ مُحَمَّدٍ (عليهم السلام) لِأَمْرِهِمْ إِتْكَالًا عَلَى الْعِبَادَةِ فَإِنَّهُ لَا يَقْبَلُ أَحَدُهُمَا دُونَ الْآخَرِ.

مبادا اعمال نیک را به اتکای دوستی آل محمد (علیهم السلام) رها کنید، و مبادا دوستی آل محمد (علیهم السلام) را به اتکای اعمال صالح از دست بدهید، زیرا هیچ کدام از این دو، به تنهایی پذیرفته نمیشود.

امام محمد تقی (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام جواد (علیه السلام)

در تاریخ ولادت حضرت امام محمد تقی، ملقب به جواد، اختلاف است. قول مشهور این است که آن حضرت در دهم رجب سال ۱۹۵ قمری در مدینه چشم به جهان گشوده است.

کنیه آن حضرت ابوجعفر و پدر گرامی اش حضرت علی بن موسی الرضا و مادر بزرگوارش سبیکه، معروف به خیزران است.

دوران زندگی جواد الائمه (علیه السلام) مصادف با دوران حکومت مأمون و معتصم عباسی بود و معتصم در بغداد تصمیم به قتل آن حضرت گرفت و سرانجام به وسیله امّ الفضل، همسر امام و دختر مأمون، آن پیشوای معصوم را در ۲۵ سالگی، مسموم کرد و به شهادت رساند.

زندگانی امام محمد تقی، جواد الائمه (علیه السلام)، ادامه راه خطّ و روش پدرش حضرت امام رضا (علیه السلام) بود.

مأمون کوشش می کرد که دل امام را به دست آورد و او را به دارالخلافة نزدیک کند. او توطئه خود را برای از میان بردن جنبش و حرکت تشیع در چهارچوب خلافت عباسیان همچنان ادامه می داد و هدفش این بود که بین امام و پایگاه مردمی او فاصله اندازد و آن حضرت را از مردم دور سازد، ولی می خواست به طریقی این نقشه را اجرا کند که مردم تحریک نشوند.

مأمون، بر اساس همان نقشه قدیمی، در جامه دوستدار امام ظاهر شد و «امّ الفضل» دختر

خود را به ازدواج او در آورد تا از تأیید امام (علیه السلام) برخوردار باشد و اصرار کرد که با کمال عزت در کاخ مجلل او زندگی کند.

اما امام پافشاری میورزید که به مدینه باز گردد تا نقشه مأمون را در کسب تأیید امام برای پایداری خلافتی که غصب کرده بود، نقش بر آب سازد و مشروعیت حکومت او را در دل مردم خدشه دار نماید.

امام جواد (علیه السلام) خطّ پدر بزرگوارش را ادامه داد و به آگاهی فکری و عقیدتی دست یازید، فقیهان را از بغداد و شهرهای دیگر، پیرامون خود، در مدینه فراهم آورد تا با او مناظره کنند و از او پرسند و از راهنماییهای او بهره بگیرند.

شیخ مفید - رضوان الله علیه - گوید: «مأمون، امام جواد را دوست می داشت، زیرا با وجود کمی سنّ، شخصی فاضل بود و به درجه والا از علم و دانش رسیده بود و در ادب و حکمت و کمال عقل، مقامی داشت که هیچ یک از مشایخ زمان، با او برابری نمی توانست کرد.» صغر سنّ امام (علیه السلام) از پدیده های اعجاز آمیز اوست که در روحیه حاکمان آن زمان اثری فوق العاده گذاشته بود.

وقتی پدر بزرگوارش در گذشت، از عمر امام جواد حدود هشت سال بیش نگذشته بود و در همان سنّ، عهده دار منصب امامت گردید.

امام (علیه السلام) با پایگاه های مردمی طرفدار و مؤمن به رهبری و امامتش به طور مستقیم در مسائل دینی و قضایای اجتماعی و اخلاقی در تماس بود.

وقتی مأمون، امام (علیه السلام) را به بغداد یا مرکز خلافت آورد، امام (علیه السلام) اصرار ورزید تا به مدینه باز گردد، مأمون با این درخواست موافقت کرد و آن حضرت بیشتر عمر شریف خود را در مدینه گذراند.

معتصم از فعالیت و کوششهای او برآشفته بود، از این رو، آن حضرت را به بغداد فراخواند و هنگامی که امام (علیه السلام) وارد عراق گردید، معتصم و جعفر، پسر مأمون، پیوسته، توطئه میچیدند و برای قتل آن بزرگوار حيله میاندیشیدند، تا این که آن

حضرت در سال ۲۲۰ هجری در آخر ماه ذیقعد، به شهادت رسید.

از بیشتر روایات چنین برمیآید که وقتی امام رضا (علیه السلام) به درخواست مأمون به خراسان رفت، فرزندش ابوجعفر (امام جواد (علیه السلام)) را در مدینه به جای گذاشت و مأمون پس از بازگشت به بغداد در سال ۲۰۴ هجری امام جواد را به حضور خود فراخواند تا دخترش امّ الفضل را به ازدواج او درآورد، در آن هنگام، امام آن چنان که در روایت شیخ مفید و دیگران آمده است، در آغاز ده سالگی بود.

نویسنده متتبع و معروف، هاشم معروف الحسینی، در کتاب «زندگی دوازده امام» در این باره چنین اظهار نظر می‌کند: «البته من با وجود اینکه از روایات چیزی در دست ندارم که حکایت از همراه بردن خانواده و فرزند از سوی امام رضا (علیه السلام) به خراسان، داشته باشد بعید میدانم که ایشان را در حجاز جا گذاشته و به تنهایی عازم سفر گردیده باشد، به ویژه که خود نسبت به این سفر بدبین بود و وداعش با قبر پیامبر در مدینه و با کعبه در مکه، وداع کسی بود که امید زیارت مجدد، نداشت.

فرزند ایشان حضرت جواد (علیه السلام)، با وجود خردسالی، بیم و نگرانی پدر را به هنگام طواف وداع کاملاً درک و احساس می‌کرد.

همچنانکه من ازدواج ایشان را در این سنّ اندک با دختر مأمون، پس از گفتگویی که میان مأمون و بنی عبّاس از یک سو و امام جواد و قاضی القضاة از سوی دیگر به همین مناسبت جریان یافت بعید میدانم.

ترجیح میدهم که ایشان در خراسان نیز همراه پدر بودند و جز مرگ امام رضا (علیه السلام)، چیزی ایشان را جدا نکرد.

آن حضرت پس از وفات پدر با خانواده پدری به مدینه بازگشتند و بعد از بازگشت مأمون به بغداد و محکم شدن جای پای او، ایشان را به بغداد فراخواند و به خود نزدیک ساخت و اظهار ارادت و دوستی نمود و دخترش را به ازدواج وی درآورد تا از تهمت ترور پدر ایشان، رهایی یابد که ناگزیر در چنین هنگامی، در سنّی باشند که بتوانند

ازدواج کنند».

راویان روایت کرده‌اند که امام جواد (علیه السلام) پس از ازدواج با دختر مأمون، به اتفاق همسرش «امّ الفضل» با بدرقه مردم، راهی مدینه گردید و هنگامی که به دروازه کوفه رسید با استقبال پرشور مردم روبه رو گردید، و آن چنان که در روایت شیخ مفید آمده است به دارالمسیب وارد شدند و در آنجا به مسجد رفتند.

در محوطه این مسجد، درخت سدری بود که هنوز به بار ننشسته بود، حضرت کوزه‌ای آب خواستند و پای این درخت به وضو پرداختند و سپس برخاسته، نماز مغرب را به جای آوردند و پس از پایان نماز، اندک زمانی به دعا پرداختند و سپس نمازهای مستحبی خواندند و تعقیبات آن را به جای آوردند و در این هنگام وقتی به سوی درخت سدر بازگشتند، مردم دیدند که این درخت به بار ننشسته، در شگفت ماندند و از میوه‌اش خوردند، میوه شیرین و بدون هسته‌ای بود، آن گاه امام را وداع گفته و در همان زمان، امام (علیه السلام) راهی مدینه شدند و تا هنگامی که معتصم در آغاز سال ۲۲۵ ایشان را به بغداد فراخواند، در آنجا اقامت داشتند؛ از این پس در بغداد بودند تا این که در پایان ذی القعدة همان سال، وفات یافتند.

راویان، سالی را که امام، همراه همسرش امّ الفضل از بغداد عازم مدینه شدند و نیز تاریخ سال ازدواجشان را معین نکرده‌اند.

هرچند که روایت شیخ مفید گویای این است که آن حضرت بعد از پیروزی‌اش بر یحیی بن اکثم در آن مناظره معروف در سنّ نه سالگی، موفق به ازدواج با دختر مأمون شد، ولی عبارت مسعودی در کتاب «اثبات الوصیة» القاگر آن است که امام پس از آن که به سنّ مناسب ازدواج رسید، تن به این کار داد.

در «اعیان الشیعه» آمده است: آن گاه امام جواد (علیه السلام) از مأمون اجازه رفتن به حجّ خواست و به اتفاق همسرش از بغداد، قصد مدینه کرد.

پس از عزیمت امام جواد (علیه السلام) به مدینه، مأمون در طرطوس وفات یافت و با

برادرش معتصم بیعت شد، سپس معتصم، امام جواد (علیه السلام) را فراخواند و ایشان را به بغداد آورد.

بدین گونه میتوان گفت در مورد مدّت اقامت ایشان در مدینه و بغداد و تاریخ ازدواج و وفات ایشان در روایات، مطلب اطمینان بخش و قابل اعتمادی که به طور قطع بتوان برداشت شخصی از آن کرد، وجود ندارد.

آنچه مسلم است این که ایشان بیشترین دوره زندگی خود را در زمان مأمون طی کرد و در این فاصله در تنگنا قرار نداشت و کنترلی بر او صورت نمی گرفت.

امام، چه در بغداد و چه در مدینه، از این فرصت برای انجام رسالت خود بهره برداری کرد؛ شیعیان نیز در مورد امامت او اتفاق نظر داشته و راویان، دهها روایت را در موضوعهای مختلف از وی نقل کرده‌اند.

حضرت جوادالأئمه (علیه السلام) فرموده: هر بنده‌ای آن گاه حقیقت ایمان خود را کامل می کند که دین خود را بر شهوتهای خویش ترجیح دهد، و هلاک نمیشود مگر آن که هوای نفس و شهوتش را بر دینش ترجیح دهد.

در اینجا چهل حدیث برگزیده را از میان کلمات نورانی آن حضرت، که هر کدام درسی از اخلاق و ارائه راه فضیلت و تقواست، به شیفتگان مکتب پربارش تقدیم می دارم.

چهل حدیث

اشاره

قالَ الأمامُ الجواد (علیه السلام):

انیاز مؤمن به سه چیز

الْمُؤْمِنُ يَحْتَاجُ إِلَى تَوْفِيقٍ مِنَ اللَّهِ، وَوَاعِظٌ مِنْ نَفْسِهِ، وَقَبُولٌ مِنْ مَنِّ يَنْصَحُهُ.
مؤمن نیاز دارد به توفیقی از جانب خدا، و به پندگویی از سوی خودش، و به پذیرش از کسی که او را نصیحت کند.

۱۲ استوار کن، آشکار کن!

إِظْهَارُ الشَّيْءِ قَبْلَ أَنْ يَسْتَحْكَمَ مَفْسَدَةٌ لَهُ.
اظهار چیزی قبل از آن که محکم و پایدار شود سبب تباهی آن است.

۱۳ کیفیت بیعت زنان با رسول خدا (صلی الله علیه و آله)

كَانَتْ مُبَايَعَةُ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) النِّسَاءَ أَنْ يَغْمِسَ يَدَهُ فِي إِنَاءٍ فِيهِ مَاءٌ
ثُمَّ يَخْرِجُهَا وَتَغْمِسُ النِّسَاءُ بِأَيْدِيهِنَّ فِي ذَلِكَ الْإِنَاءِ بِالْأَقْرَارِ وَالْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَالتَّصَدِيقِ
بِرَسُولِهِ عَلَى مَا أَخَذَ عَلَيْهِنَّ.

بیعت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با زنان این چنین بود که آن حضرت دستش را در ظرف آبی فرو می برد و بیرون می آورد و زنان [نیز] با اقرار و ایمان به خدا و رسولش، دست در آن ظرف آب فرو می کردند، به قصد تعهد آنچه بر آنها لازم بود.

۱۴ قطع نعمت، نتیجه ناسپاسی

لَا يَنْقَطِعُ الْمَزِيدُ مِنَ اللَّهِ حَتَّى يَنْقَطِعَ الشُّكْرُ مِنَ الْعِبَادِ.
افزونی نعمت از جانب خدا بریده نشود تا آن هنگام که شکرگزاری از سوی بندگان بریده شود.

۱۵ تأخیر در توبه

تَأْخِيرُ التَّوْبَةِ إِعْتِرَازٌ وَطُولُ التَّسْوِيفِ حَيْرَةٌ، وَالْإِعْتِدَارُ عَلَى اللَّهِ هَلَاكَةٌ وَالْإِصْرَارُ عَلَى
الذَّنْبِ أَمْنٌ لِمَكْرِ اللَّهِ «فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا»

الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ.»

(سوره اعراف، آیه ۹۹) به تأخیر انداختن توبه نوعی خودفریبی است، و وعده دروغ دادن نوعی سرگردانی است، و عذرتراشی در برابر خدا نابودی است، و پافشاری بر گناه آسودگی از مکر خداست.
«از مکر خدا آسوده نباشند جز مردمان زیانکار.»

۶. نامه امام جواد به دوستش

كَتَبَ إِلَى بَعْضِ أَوْلِيَائِهِ: أَمَا هَذِهِ الدُّنْيَا فَإِنَّا فِيهَا مُغْتَرِفُونَ وَ لَكِنْ مَنْ كَانَ هَوَاهُ هَوَى صَاحِبِهِ وَ دَانَ بِدِينِهِ فَهُوَ مَعَهُ حَيْثُ كَانَ وَ الْآخِرَةُ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ.

امام جواد (علیه السلام) به یکی از دوستانش نوشت: اما در این دنیا ما زیر فرمان دیگرانیم، ولی هر که خواسته او خواسته امامش و متدین به دین او باشد، هر جا که باشد با اوست و دنیای دیگر سرای جاودان است.

۷. مسئولیت گوش دادن

مَنْ أَصْغَى إِلَى نَاطِقٍ فَقَدْ عَبَدَهُ، فَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ عَنِ اللَّهِ فَقَدْ عَبَدَ اللَّهَ وَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ يُنْطِقُ عَنِ لِسَانِ إِبْلِيسَ فَقَدْ عَبَدَ إِبْلِيسَ.

هر که گوش به گوینده‌ای دهد به راستی که او را پرستیده، پس اگر گوینده از جانب خدا باشد در واقع خدا را پرستیده و اگر گوینده از زبان ابلیس سخن گوید، به راستی که ابلیس را پرستیده است.

۸. پسندیدن، در حکم پذیرفتن

مَنْ شَهِدَ أَمْرًا فَكْرِهَهُ كَانَ كَمَنْ غَابَ عَنْهُ، وَ مَنْ غَابَ عَنِ أَمْرٍ فَرَضِيَهُ كَانَ كَمَنْ شَهِدَهُ.

کسی که در کاری حاضر باشد و آن را ناخوش دارد، مانند کسی است که غایب بوده،

و هر که در کاری حاضر نباشد، ولی بدان رضایت دهد، مانند کسی است که خود در آن بوده است.

۹ نوشته امام جواد (علیه السلام)

إِنَّ أَنْفُسَنَا وَأَمْوَالَنَا مِنْ مَوَاهِبِ اللَّهِ الْهَنِيئَةِ وَعَوَارِيهِ الْمُسْتَوْدَعَةِ يَمْتَعُ بِمَا مَتَّعَ مِنْهَا فِي سُرُورٍ وَغَيْظَةٍ وَيَأْخُذُ مَا أَخَذَ مِنْهَا فِي أَجْرٍ وَحِسْبَةٍ فَمَنْ غَلَبَ جَزَعُهُ عَلَى صَبْرِهِ حَبَطَ أَجْرُهُ وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ.

حضرت جواد الاثمه (علیه السلام) به خط خود نوشت: جان و دارایی ما از بخششهای گوارای خداست و عاریه و سپرده اوست، هر آنچه را که به ما ببخشد، مایه خوشی و شادی است و هر آنچه را بگیرد، اجر و ثوابش باقی است.

پس هر که جزعش بر صبرش غالب شود اجرش ضایع شده و از این [صفت] به خدا پناه می‌بریم.

• ادوستی با دوستان خدا و دشمنی با دشمنان خدا

أَوْحَى اللَّهُ إِلَى بَعْضِ الْأَنْبِيَاءِ: أَمَا زُهْدُكَ فِي الدُّنْيَا فَيُتَعَجَّلُكَ الرَّاحَةَ، وَ أَمَا انْقِطَاعُكَ إِلَى فَيْعَزُّكَ بِي، وَ لَكِنْ هَلْ عَادَيْتَ لِي عَدُوًّا وَ وَالَيْتَ لِي وَلِيًّا.

خداوند به یکی از انبیا وحی کرد: اما زهد تو در دنیا شتاب در آسودگی است و اما رو کردن تو به من، مایه عزت توست، ولی آیا با دشمن من دشمنی، و با دوست من دوستی کردی؟

۱۱ موعظه‌ای جامع

تَوَسَّدِ الصَّبْرَ وَ أَعْتَقِ الْفَقْرَ وَ ارْفُضِ الشَّهَوَاتِ وَ خَالَفِ الْهَوَى وَ اعْلَمْ أَنَّكَ لَنْ تَخْلُوَ مِنْ عَيْنِ اللَّهِ فَانظُرْ كَيْفَ تَكُونُ.

صبر را بالش کن، و فقر را در آغوش گیر، و شهوات را ترک کن، و با هوای نفس مخالفت کن و بدان که از دیده خدا پنهان نیستی، پس بنگر که چگونه ای.

۱۲ پاسخ به یک سؤال فقهی

قال المأمون ليحيى بن اكرم: اطرح عليّ ابي جعفر محمد بن الرضا (عليهما السلام) مسألة تقطعه فيها.

فقال يا ابا جعفر ما تقول في رجل نكح امرأة على زنا يحلُّ أن يتزوجها؟ فقال (عليه السلام): يدعها حتى يستبرئها من نطفته ونطفه غيره، إذ لا يؤمن منها أن تكون قد أخذت مع غيره حدثاً كما أخذت معه.

ثم يتزوج بها إن أراد، فإنما مثلها مثل نخله أكل رجل منها حراماً ثم اشترىها فأكل منها حلالاً فانقطع يحيى.

مأمون به يحيی بن اكرم گفت: مسأله‌ای برای ابي جعفر (امام محمد تقی) عنوان کن که در آن بماند و پاسخی نتواند! آن گاه يحيی گفت: ای ابا جعفر! چه گویی درباره مردی که با زنی زنا کرده، آیا رواست که او را به زنی گیرد؟ امام (عليه السلام) در پاسخ فرمود: او را وانهد تا از نطفه وی و نطفه دیگری پاک گردد، زیرا بعید نیست که با دیگری هم آمیزش کرده باشد.

پس از آن، اگر خواست او را به زنی گیرد، زیرا که مثل او مانند مثل درخت خرمایی است که مردی به حرام از آن خورده، سپس آن را خریده و به حلال از آن خورده است.

يحيى درمانده شد!

۱۳ عالمان غریب!

الْعُلَمَاءُ غُرَبَاءُ لِكثْرَةِ الْجُهَالِ.

عالمان، به سببِ زیادی جاهلان، غریبانند!

۱۴۴ جواب یک معمای فقهی

يا ابا مُحَمَّد ما تَقُولُ فِي رَجُلٍ حَرُمَتْ عَلَيْهِ امْرَأَةٌ بِالْغَدَاةِ وَ حَلَّتْ لَهُ ارْتِفَاعَ النَّهَارِ وَ حَرُمَتْ عَلَيْهِ نِصْفَ النَّهَارِ، ثُمَّ حَلَّتْ لَهُ الظُّهْرُ ثُمَّ حَرُمَتْ عَلَيْهِ الْعَصْرَ، ثُمَّ حَلَّتْ لَهُ الْمَغْرِبَ، ثُمَّ حَرُمَتْ عَلَيْهِ نِصْفَ اللَّيْلِ ثُمَّ حَلَّتْ لَهُ الْفَجْرَ، ثُمَّ حَرُمَتْ عَلَيْهِ ارْتِفَاعَ النَّهَارِ، ثُمَّ حَلَّتْ لَهُ نِصْفَ النَّهَارِ؟ فَبَقِيَ يَحْيَى وَ الْفُقَهَاءُ بُلْسًا خُرْسًا! فَقَالَ الْمَأْمُونُ: يَا ابا جَعْفَرٍ اعْزِكَ اللَّهُ بَيْنَ لَنَا هَذَا؟ فَقَالَ (عليه السلام): هَذَا رَجُلٌ نَظَرَ إِلَى مَمْلُوكَةٍ لَا تَحِلُّ لَهُ، إِشْتَرِيهَا فَحَلَّتْ لَهُ. ثُمَّ أَعْتَقَهَا فَحَرُمَتْ عَلَيْهِ، ثُمَّ تَزَوَّجَهَا فَحَلَّتْ لَهُ، فَظَاهَرَ مِنْهَا فَحَرُمَتْ عَلَيْهِ. فَكَفَرَ الظُّهَارَ فَحَلَّتْ لَهُ، ثُمَّ طَلَّقَهَا تَطْلِيقَةً فَحَرُمَتْ عَلَيْهِ، ثُمَّ رَاجَعَهَا فَحَلَّتْ لَهُ، فَارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ فَحَرُمَتْ عَلَيْهِ، فَتَابَ وَ رَجَعَ إِلَى الْإِسْلَامِ فَحَلَّتْ لَهُ بِالنِّكَاحِ الْأَوَّلِ، كَمَا أَقْرَأَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم) نِكَاحَ زَيْنَبَ مَعَ أَبِي الْعَاصِ بْنِ الرَّبِيعِ حَيْثُ أَسْلَمَ عَلَى النِّكَاحِ الْأَوَّلِ.

امام جواد (عليه السلام) به يحيى بن اکثم فرمود: ای ابا محمد! چه گویی درباره مردی که بامداد زنی بر وی حرام بود و روز که بر آمد بر او حلال شد، نیمه روزش حرام شد و هنگام ظهرش حلال گردید و وقت عصر بر او حرام شد و مغربش حلال گردید و نیمه شب بر او حرام شد و سپیده دم بر وی حلال شد و روز که بر آمد بر او حرام شد و نیمه روز بر او حلال گردید.

یحيى و ديگر فقها در برابر او حيران گردیده و از کلام باز ماندند!

مأمون گفت: یا ابا جعفر! خدای عزیزت بدارد.

این مسأله را برای ما بیان کن.

امام (عليه السلام) فرمود: این مردی است که به کنیزک دیگری نگاه کرده و او را

خریده و بر وی حلال شده، سپس آزادش کرده و بر او حرام شده سپس او را به زنی گرفته و بر او حلال شده وظهارش کرده و بر او حرام شده و کفارهٔظهار داده و حلال شده و سپس یک بار طلاقش داده و حرام شده، سپس به او رجوع کرده و حلال شده، پس آن مرد از اسلام برگشته و زن بر او حرام شده و باز توبه کرده و به اسلام برگشته و به همان نکاح سابق بر او حلال شده، چنان که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) زینب را به ابی العاص بن ربیع که مسلمان شد، به همان نکاح اول تسلیم نمود.

۵ پاسخ مبسوط امام جواد به یک سؤال فقهی حجّ

قالَ الْمُأْمُونُ: يَا يَحْيَى سَلْ أَبَا جَعْفَرٍ عَنْ مَسْأَلَةٍ فِي الْفِقْهِ لَتَنْظُرَ كَيْفَ فِقْهُهُ؟ فَقَالَ يَحْيَى: يَا أَبَا جَعْفَرٍ أَصْلَحَكَ اللَّهُ مَا تَقُولُ فِي مُحْرِمٍ قَتَلَ صَيْدًا؟ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): قَتَلَهُ فِي حِلٍّ أَوْ حَرَمٍ، عَالِمًا أَوْ جَاهِلًا، عَمْدًا أَوْ خَطَأً، عَبْدًا أَوْ حُرًّا صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا، مُبْدِيًا أَوْ مُعِيدًا، مِنْ ذَوَاتِ الطَّيْرِ أَوْ غَيْرِهِ؟ مِنْ صِغَارِ الطَّيْرِ أَوْ كِبَارِهِ. مُصِيرًا أَوْ نَادِمًا بِاللَّيْلِ أَوْ فِي أَوْكَارِهَا أَوْ بِالنَّهَارِ وَ عَيَانًا، مُحْرِمًا لِلْحَجِّ أَوْ لِلْعُمْرَةِ؟ قَالَ: فَانْقَطَعَ يَحْيَى انْقِطَاعًا لَمْ يَخْفَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَهْلِ الْمَجْلِسِ انْقِطَاعُهُ وَ تَحْيِيرِ النَّاسِ عَجَبًا مِنْ جَوَابِ أَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ).

... فَقَالَ الْمُأْمُونُ: يَا أَبَا جَعْفَرٍ إِنْ رَأَيْتَ أَنْ تُعَرِّفَنَا مَا يَجِبُ عَلَى كُلِّ صِنْفٍ مِنْ هَذِهِ الْأَصْنَافِ فِي قَتْلِ الصَّيْدِ؟ فَقَالَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): إِنْ الْمُحْرِمِ إِذَا قَتَلَ صَيْدًا فِي الْحِلِّ وَ كَانَ الصَّيْدُ مِنْ ذَوَاتِ الطَّيْرِ مِنْ كِبَارِهَا فَعَلَيْهِ الْجَزَاءُ مُضَاعَفًا. وَ إِنْ قَتَلَ فَرَخًا فِي الْحِلِّ فَعَلَيْهِ حَمَلٌ قَدْ فُطِمَ فَلَيْسَتْ عَلَيْهِ الْقِيَمَةُ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِي الْحَرَمِ. وَ إِذَا قَتَلَهُ فِي الْحَرَمِ فَعَلَيْهِ الْحَمَلُ وَ قِيَمَةُ الْفَرَخِ. وَ إِنْ كَانَ مِنَ الْوَحْشِ فَعَلَيْهِ فِي حِمَارِ الْوَحْشِ بَقْرَةٌ وَ إِنْ كَانَ نَعَامَةً فَعَلَيْهِ بَدَنَةٌ. فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ فَأَطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا. فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ فَلْيَصُمْ ثَمَانِيَةَ عَشَرَ يَوْمًا.

وَإِنْ كَانَ بَقْرَةً فَعَلَيْهِ بَقْرَةٌ، فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ فَلْيَطْعِمْ ثَلَاثِينَ مَسْكِينًا، فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ فَلْيَصُمْ تِسْعَةَ أَيَّامٍ.

وَإِنْ كَانَ ضَبْيًا فَعَلَيْهِ شَاةٌ، فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ فَلْيَطْعِمْ عَشْرَةَ مَسَاكِينَ، فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فَلْيَصُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ.

وَإِنْ أَصَابَهُ فِي الْحَرَمِ فَعَلَيْهِ الْجَزَاءُ مُضَاعَفًا «هَدْيًا بِالْبَالِغِ الْكَعْبَةِ» حَقًّا وَاجِبًا أَنْ يُنْحَرَهُ إِنْ كَانَ فِي حَجٍّ بَمَنَى حَيْثُ يُنْحَرُ النَّاسُ.

وَإِنْ كَانَ فِي عُمُرِهِ يُنْحَرُهُ بِمَكَّةَ فِي فِنَاءِ الْكَعْبَةِ وَيَتَصَدَّقُ بِمِثْلِ ثَمَنِهِ حَتَّى يَكُونَ مُضَاعَفًا، وَكَذَلِكَ إِذَا أَصَابَ أَرْثَبًا أَوْ ثَعْلَبًا فَعَلَيْهِ شَاةٌ وَيَتَصَدَّقُ بِمِثْلِ ثَمَنِ شَاةٍ.

وَإِنْ قَتَلَ حَمَامًا مِنْ حَمَامِ الْحَرَمِ فَعَلَيْهِ دِرْهَمٌ يَتَصَدَّقُ بِهِ.

وَ دِرْهَمٌ يَشْتَرَى بِهِ عَلْفًا لِحَمَامِ الْحَرَمِ.

وَ فِي الْفَرَخِ نِصْفُ دِرْهَمٍ.

وَ فِي الْبَيْضَةِ رُبْعُ دِرْهَمٍ وَ كُلُّ مَا أَتَى بِهِ الْمَحْرَمُ بِجَهَالَةٍ أَوْ خَطَا فَلَاشَىءَ عَلَيْهِ إِلَّا الصَّيْدَ.

فَإِنْ عَلَيْهِ فِيهِ الْفِدَاءُ بِجَهَالَةٍ كَانَ أَمْ بَعْلَمَ، بِخَطَا كَانَ أَمْ بَعَمَدَ.

وَ كُلُّ مَا أَتَى بِهِ الْعَبْدُ فَكَفَّارَتُهُ عَلَى صَاحِبِهِ مِثْلُ مَا يَلْزَمُ صَاحِبَهُ.

وَ كُلُّ مَا أَتَى بِهِ الصَّغِيرُ الَّذِي لَيْسَ بِبَالِغٍ فَلَاشَىءَ عَلَيْهِ.

فَإِنْ عَادَ فَهُوَ مِمَّنْ يَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ.

وَ إِنْ دَلَّ عَلَى الصَّيْدِ وَ هُوَ مُحْرَمٌ وَ قُتِلَ الصَّيْدُ فَعَلَيْهِ فِيهِ الْفِدَاءُ.

وَ الْمُصْرُّ عَلَيْهِ يَلْزَمُهُ بَعْدَ الْفِدَاءِ الْعُقُوبَةُ فِي الْأَخْرَةِ.

وَ النَّادِمُ لَا شَىءَ عَلَيْهِ بَعْدَ الْفِدَاءِ فِي الْأَخْرَةِ.

وَ إِنْ أَصَابَهُ لَيْلًا أَوْ كَارَهَا خَطَا فَلَاشَىءَ عَلَيْهِ إِلَّا أَنْ يَتَّصِدَ بَلِيلًا أَوْ نَهَارًا فَعَلَيْهِ فِيهِ الْفِدَاءُ، وَ

الْمَحْرَمُ لِلْحَجِّ يُنْحَرُ الْفِدَاءَ بِمَكَّةَ.

مأمون به يحيى بن اڪثم گفت: از ابو جعفر (امام محمد تقی) مسأله ای فقهی پرس تا

بنگري در فقه چگونه است.

یحیی گفت: ای ابا جعفر! خدا کارت را رو به راه کند، چه می‌گویی درباره مُحرمی که شکاری را کشته است؟ امام جواد (علیه السلام) گفت: آن صید را در حِلّ کشته یا در حَرَم؟ عالم بوده یا جاهل؟ به عمد بوده یا به خطا؟ آن مُحرّم بنده بوده یا آزاد؟ صغیر بوده یا کبیر؟ نخستین صید او بوده یا صید دوباره او؟ آن صید پرنده بوده یا غیر آن؟ پرنده کوچک بوده یا بزرگ؟ مُحرّم باز قصدِ صیدِ پرنده دارد و مُصّر است یا تائب؟ این صید در شب بوده و از آشیانه بوده یا در روز و آشکارا؟ مُحرّم برای حجّ بوده یا عُمره؟ راوی گوید: یحیی بن اکثم طوری واماند که واماندگیاش بر احدی از اهل مجلس پوشیده نماند و همه مردم از جواب امام جواد (علیه السلام) در شگفت ماندند. بعد از آن که مردم پراکنده شدند، مأمون گفت: ای ابا جعفر! اگر صلاح بدانی، آنچه را که بر هر صنف از این اصناف در قتل صید، واجب است به ما بشناسان! امام جواد (علیه السلام) در پاسخ فرمود: چون مُحرّم، صیدی از پرنده‌های بزرگ را در حِلّ بکشد، یک گوسفند کفّاره بر او باشد.

و اگر در حرم باشد کفّاره دوچندان است.

و اگر جوجه‌ای را در حلّ بکشد برّه از شیر گرفته‌ای بر اوست و بها بر او نیست چون در حرم نبوده است.

و اگر در حرم باشد برّه و بهای جوجه هر دو به عهده اوست.

و اگر آن صید حیوان وحشی باشد، در گورخر وحشی گاوی باید.

و اگر شتر مرغ است یک شتر باید.

و اگر نتواند شصت مسکین را اطعام کند.

و اگر آن را هم نتواند هجده روز روزه بدارد.

و اگر شکار، گاو باشد بر او گاوی است.

و اگر نتواند سی مسکین را طعام بدهد.

و اگر آن را هم نتواند نه روز روزه بگیرد.

و اگر آهو باشد یک گوسفند بر اوست، و اگر نتواند ده مسکین را طعام دهد.
و اگر نتواند سه روز را روزه بدارد.
و اگر در حرم شکارش کرده کفّاره دوچندان است و باید آن را به کعبه رساند و قربانی کند و حقّ واجب است که اگر در احرام حجّ باشد، کفّاره را در منی بکشد آنجا که قربانگاه مردم است.
و اگر در عمره باشد در مکه و در پناه کعبه بکشد.
و به اندازه بهایش هم صدقه بدهد تا دو چندان باشد.
و همچنین اگر خرگوشی یا روباهی صید کند یک گوسفند بر اوست و به اندازه بهایش هم باید صدقه بدهد.
و اگر یکی از کبوتران حرم را بکشد یک درهم صدقه دهد و درهم دیگری هم دانه بخرد برای کبوتران حرم.
و اگر جوجه باشد نیم درهم.
و اگر تخم باشد یک چهارم درهم.
و هر خلافی که مُحرم از راه نادانی و یا خطا مرتکب شود کفّاره ندارد، جز همان صید که کفّاره دارد، جاهل باشد یا عالم، خطا باشد یا عمد.
و هر خلافی بنده کند تمام کفّاره اش بر مولای اوست.
و هر خلافی کودک نابالغ کند چیزی بر او نیست.
و اگر بار دوم صید او باشد خدا از او انتقام کشد [و کفّاره ندارد].
اگر مُحرم شکار را به دیگری نشان بدهد و او آن را بکشد کفّاره بر اوست.
و آن که اصرار دارد و توبه نکرده پس از کفّاره، عذاب آخرت هم دارد.
و اگر پشیمان است پس از کفّاره، عذاب آخرت ندارد.
اگر شبانه از آشیانه به خطا شکار کرده چیزی بر او نیست، مگر قصد شکار داشته باشد.

و اگر عمداً شکار کند، در شب باشد یا روز، کفّاره بر اوست.
و آن که مُحرّم به حجّ است باید کفّاره را در مکه قربانی کند.

۱۶ سرچشمه دانش علی (علیه السلام)

عَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم) عَلِيًّا (عليه السلام) أَلْفَ كَلِمَةٍ، كُلُّ كَلِمَةٍ يَفْتَحُ أَلْفَ كَلِمَةٍ.

پیامبر اکرم (صلى الله عليه و آله و سلم)، هزار کلمه [از علوم را] به علی (علیه السلام) آموخت که از هر کلمه‌های هزار کلمه منشعب می‌شد.

۱۷ سفارش پیامبر اکرم (صلى الله عليه و آله) به فاطمه (علیها السلام)

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم) قَالَ لِفَاطِمَةَ (عليها السلام): إِذَا أَنَامَتْ فَلَا تُخْمِشِي عَلَيَّ وَجْهًا، وَلَا تُرْخِي عَلَيَّ شَعْرًا، وَلَا تُنَادِي بِالْوَيْلِ وَلَا تُقِيمِي عَلَيَّ نَائِحَةً، ثُمَّ قَالَ: هَذَا الْمَعْرُوفُ الَّذِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ «وَلَا يُعْصِنُكَ فِي مَعْرُوفٍ» (سوره ممتحنه، آیه ۱۲) رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم) به فاطمه (علیها السلام) گفت: وقتی که من از دنیا رفتم به خاطر من صورت را نخراش، و مو را پریشان منمای، و اوایلا نکن و بر من نوحه نخوان، سپس فرمود: این همان معروفی است که خداوند عزّوجلّ در کتابش فرموده: «و تو را در معروفی نافرمانی نکنند.»

۱۸ مهدی منتظر

إِنَّ الْقَائِمَ مِنَّا هُوَ الْمَهْدِيُّ الَّذِي يَجِبُ أَنْ يَنْتَظَرَ فِي غَيْبَتِهِ وَيَطَاعَ فِي ظُهُورِهِ، وَ هُوَ الثَّالِثُ مِنْ وُلْدِي.

همانا قائم از ماست او همان مهدی‌ای است که واجب است در زمان غیبتش منتظرش باشند و در وقت ظهورش اطاعتش کنند و او سومین نفر از اولاد من است.

۱۹ دیدار با دوستان

مُلاَقَاتُ الْأَخْوَانِ نَشْرَةٌ وَ تَلْقِيحٌ لِلْعَقْلِ وَإِنْ كَانَ نَزْرًا قَلِيلًا.
ملاقات و زیارت برادران سبب گسترش و باروری عقل است، اگرچه کم و اندک باشد.

۲۰ هوای نفس

مَنْ أَطَاعَ هَوَاهُ أُعْطِيَ عَدُوَّهُ مُنَاهُ.
کسی که فرمان هوای نفس خویش را ببرد، آرزوی دشمنش را برآورد.

۲۱ مرکب شهوت

رَاكِبُ الشَّهَوَاتِ لَا تُسْتَقَالُ لَهُ عَشْرَةٌ.
کسی که بر مرکب شهوات سوار است، از لغزش در امان نخواهد ماند.

۲۲ متمسکین به خدا

كَيْفَ يَضِيعُ مَنْ أَلَّهْ كَافِلُهُ، وَ كَيْفَ يَنْجُوا مَنْ أَلَّهْ طَالِبُهُ وَ مَنْ انْقَطَعَ إِلَى غَيْرِ اللَّهِ وَ كَلَّهُ اللَّهُ إِلَيْهِ.

چگونه ضایع میشود کسی که خدا، عهده‌دار و سرپرست اوست و چگونه فرار می‌کند کسی که خدا جوینده اوست؟ کسی که از خدا قطع رابطه کند و به دیگری توکل نماید، خداوند او را به همان شخص واگذار نماید.

۲۳ شناخت آغاز و انجام

مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْمَوَارِدَ أَعْيَتْهُ الْمَصَادِرُ.
کسی که محل ورود را نشناسد، از یافتن محل خروج درمانده گردد.

۲۴ نتیجه تلاش استوار

إِنَّتِدُ تُصِيبُ أَوْ تَكْدُ. سخت بکوش تا به مقصود دست یابی، و گرنه در رنج فرومانی.

۲۵ سپاسِ نعمت

نِعْمَةٌ لَا تُشْكُرُ كَسِيئَةٌ لَا تُغْفَرُ.

نعمتی که برای آن شکرگزاری نشود، مانند گناهی است که آمرزیده نگردد.

۲۶ سازش با مردم

مَنْ هَجَرَ الْمُدَارَةَ قَارَبَهُ الْمَكْرُوهَ.

کسی که سازش و مدارا با مردم را رها کند، ناراحتی به او روی می آورد.

۲۷ نتیجه کار بدون آگاهی

مَنْ عَمِلَ عَلَى غَيْرِ عِلْمٍ مَا يَفْسِدُ أَكْثَرَ مِمَّا يَصْلِحُ.

کسی که کاری را بدون علم و دانش انجام دهد، افسادش بیش از اصلاحش خواهد بود.

۲۸ قضای حتمی

إِذَا نَزَلَ الْقَضَاءُ ضَاقَ الْفَضَاءُ.

چون قضای الهی فرود آید، عرصه بر آدمی تنگ آید.

۲۹ افشاکری زمان

أَلَا يَأْمُرُ تَهْتِكُ لَكَ الْأَمْرَ عَنِ الْأَسْرَارِ الْكَامِنَةِ.

روزگار و گذشت زمان، پرده از روی کارهای نهفته برمیدارد.

۳۰ دقت و خودپایی

أَلْتَحَفُّظُ عَلَى قَدْرِ الْخَوْفِ.
خود را پاییدن به اندازه ترس است.

۳۱ چنین مباش!

لَا تَكُنْ وَلِيًّا لِلَّهِ فِي الْعَلَانِيَةِ، عَدُوًّا لَهُ فِي السِّرِّ.
در ظاهر دوست خدا و در باطن دشمن او مباش.

۳۲ چهار عامل محرک

أَرْبَعُ خِصَالٍ تَعِينُ الْمَرْءَ عَلَى الْعَمَلِ: الصَّحَّةُ وَالْغِنَى وَالْعِلْمُ وَالتَّوْفِيقُ.
چهار چیز است که شخص را به کار و می‌دارد: سلامت، بینیازی، دانش و توفیق.

۳۳ رضایتی که در حکم عمل است

أَلْعَالِمُ بِالظُّلْمِ وَالْمُعِينُ عَلَيْهِ وَالرَّاضِي بِهِ، شُرَكَاءُ.
کسی که آگاه به ظلم است و کسی که کمک کننده بر ظلم است و کسی که راضی به ظلم است، هر سه شریکند.

۳۴ گناهان مرگ خیز

مَوْتُ الْإِنْسَانِ بِالذُّنُوبِ أَكْثَرُ مِنْ مَوْتِهِ بِالْأَجْلِ وَحَيَاتُهُ بِالْبِرِّ أَكْثَرُ مِنْ حَيَاتِهِ بِالْعُمْرِ.
مرگ آدمی به سبب گناهان، بیشتر است از مرگش به واسطه اجل، و زندگی و ادامه حیاتش به سبب نیکوکاری، بیشتر است از حیاتش به واسطه عمر طبیعی.

۳۵ عوامل جلب محبت

ثَلَاثُ خِصَالٍ تُجَلِّبُ بِهَا الْمَوَدَّةُ: الْإِنصَافُ وَالْمُعَاشَرَةُ وَالْمُوَاسَاةُ فِي الشَّدَّةِ وَالْإِنطِوَاءُ عَلَى قَلْبِ سَلِيمٍ.

سه چیز است که به وسیله آن دوستی حاصل گردد: انصاف، و معاشرت و همیاری در وقت سختی، و سپری نمودن عمر با قلب پاک.

۳۶ اعتماد به خدا، نردبان ترقی

الْتِّقْهُ بِاللَّهِ تَمَنُّ لِكُلِّ غَالٍ وَ سَلَّمَ إِلَى كُلِّ عَالٍ.
اعتماد به خداوند بهای هر چیز گرانبها و نردبان هر امر بلند مرتبه‌ای است.

۳۷ سرعت تقرب، با دلهای پاک

أَقْصَدُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِالْقُلُوبِ أْبْلَغُ مِنْ إِتْعَابِ الْجَوَارِحِ بِالْأَعْمَالِ.
با دلها به سوی خداوند متعال آهنگ نمودن، رساتر از به زحمت انداختن اعضا با اعمال است.

۳۸ پرهیز از آدم شرور

إِيَّاكَ وَمُصَاحَبَةَ الشَّرِيرِ فَإِنَّهُ كَالسَّيْفِ الْمَسْلُوبِ يَحْسُنُ مَنظَرُهُ وَيَقْبَحُ أَثَرُهُ.
از همراهی و رفاقت با آدم شرور و بدجنس پرهیز، زیرا که او مانند شمشیر برهنه است که ظاهرش نیکو و اثرش زشت است.

۳۹ مانع خیر، دشمن آدمی است

قَدْ عَادَاكَ مَنْ سَتَرَ عَنْكَ الرَّشِدَ إِتْبَاعًا لِمَا تَهْوَاهُ.
کسی که به خاطر هوای نفسش هدایت و ترقی را از تو پوشیده داشته، حقا که با تو دشمنی ورزیده است.

۴۰ اسباب رضوان خدا و رضایت آدمی

ثَلَاثٌ يُبْلَغَنَّ بِالْعَبْدِ رِضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى: كَثْرَةُ الْأِسْتِغْفَارِ، وَكَيْنُ الْجَانِبِ، وَكَثْرَةُ الصَّدَقَةِ وَ ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ لَمْ يَنْدَمْ: تَرْكُ الْعَجَلَةِ وَالْمَشُورَةِ وَالتَّوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ عِنْدَ الْعَزْمِ.

سه چیز است که رضوان خداوند متعال را به بنده می‌رساند:

۱ زیادی استغفار،

۲ نرمخو بودن،

۳ و زیادی صدقه.

و سه چیز است که هر کس آن را مراعات کند، پشیمان نشود:

۱ ترک نمودن عجله،

۲ مشورت کردن،

۳ و به هنگام تصمیم، توکل بر خدا نمودن.

امام علی النقی (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام علی النقی (علیه السلام)

حضرت امام علی النقی، ملقب به هادی، فرزند امام جواد (علیه السلام) در ۱۵ ذیحجه سال ۲۱۲ هجری در مدینه به دنیا آمد.

نام مادر بزرگوارش، سمانه، معروف به سیده است.

آن حضرت و در سوم رجب سال ۲۵۴ در ۴۲ سالگی در شهر «سامرا» بر اثر زهری که به دسیسه «معتز»، خلیفه عباسی، توسط «معتمد» عباسی، به آن حضرت خوردند به شهادت رسید.

امام هادی پس از شهادت پدر بزرگوارش در محیط پر از خفقان و وحشتی که متوکل عباسی به وجود آورده بود به سختی می‌زیست.

خلیفه غاصب با حمله به یاران امام (علیه السلام) و ویران ساختن قبر حضرت امام حسین (علیه السلام)، شیعیان را بیش از پیش، دچار رعب و وحشت کرد و امام را از آنان دور ساخت و دستور داد تا آن بزرگوار را به سامراً آوردند. متوکل به وسیله یحیی بن هرثمه، یکی از فرماندهان ارتش خود، نامه‌های برای امام فرستاد و سپاهی را با یحیی همراه کرد تا به مدینه روند و خانه امام هادی را بازرسی کنند، بلکه مدرکی بجویند تا آن حضرت را محکوم به توطئه و اقدام علیه دولت کند. هرثمه گوید: سرای امام را بازرسی کردم و در آن جز قرآن و دعا و کتب علمی چیزی نیافتم.

هدف متوکل از احضار امام (علیه السلام) به سامراً نزد خود و یارانش، محو کردن او در حاشیه دربار خلافت بود تا آن حضرت را زیر نظر گیرد. امام (علیه السلام) توجه داشت که سیاست ستمگرانه آنان به او، روز به روز، تندتر و بیشتر میشود، تا جایی که متوکل در پایان حکومت خود، به علت سعایتها و خبرچینیها بر ضد امام (علیه السلام)، او را زندانی کرد. یحیی بن اکثم به متوکل گفت: دوست ندارم پس از پرسشهای من از این مرد چیزی پرسیده شود، زیرا وقتی آشکار گردد که او دانشمند است رافضیان تقویت میگردند. امام (علیه السلام) با کوشش خستگی ناپذیر و فراوان، پایگاه‌های مردمی خود را تا سر حد امکان تقویت می کرد تا در برابر مشکلات، نیرویی پایدار به دست آورد و مجهز و آماده باشد.

برای امام هادی (علیه السلام) از راه‌های پنهانی و آشکار، مبالغی از بابت خمس و زکات و خراج می رسید که آنها را در مصالح عمومی اسلام به مصرف می رسانید تا جنبش فرو نشیند.

قیامهای علویان

یکی از نگرانیهای فرمانروایان عباسی در آن روز، شورش علویان بود، که عباسیان در برابر آن موضعی قاطعانه می گرفتند تا پیش از رشد و گسترش، آن را در نطفه خفه کنند و بقایای آن را تعقیب نموده و از بین ببرند.

در آن هنگام، دولت عباسیان به علت سیاست ظالمانه خود، دچار ناتوانی و گسیختگی شده بود و از اندک جنبش علویان به هراس می افتاد. از این روی، مقابل آنان روشی خشن پیش می گرفتند و شورشیان را با بدترین شکنجه‌ها آزار می دادند.

شورشیان علوی اگر در خود احساس قدرتی می کردند و پیروانی فراهم می آوردند، درمی یافتند که باید برنامه‌ای تهیه کنند و نقشهای طرح نمایند تا بر ضد حکمرانان فاسد و منحرف، قیام کنند.

در بیشتر شورشها با شعار رضا از آل محمد مردم را فرا میخواندند و منظورشان از آن شعار، بهترین شخص از آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بود و به اعتقاد آنان در آن زمان کسی بهتر از حضرت امام هادی (علیه السلام) وجود نداشت.

موضع امام هادی درباره غالیان

تمامی ائمه (علیه السلام) و شیعیان آنها، برخوردار از روشن و در عین حال قاطع با افراط و تفریطها داشته و از کسانی که در باره اهل بیت غلو می کرده و آنها را به مقام خدایی می رساندند، به شدت بیزاری می جستند.

امام هادی فرموده است: کفر بر چهار بنیاد استوار یافته است: فسق، غلو، شک و شبهه. ائمه (علیهم السلام) همواره پافشاری داشتند که هیچ گونه رابطه و پیوند میان ایشان و سران غلات وجود ندارد و اعلام می داشتند که این سران، بر ایشان دروغ میندند. غالیان، احادیث را خود وضع می کردند و آنها را در میان گفته‌های امامان وارد می کردند.

جعل حدیث و نسبت دادن آن به ائمه، از یک سو باعث فراهم آمدن یاران و پیروانی برای آنها می‌شد و از سوی دیگر کمکشان می‌کرد تا در ویران کردن شرع و مشوه کردن آن موفقتر باشند و همین ویژگی در تبلیغات غالیان، از همه نمایانتر بود. برای همین بود که ائمه (علیهم السلام) همواره سعی می‌کردند این جنبه‌ها را افشا کرده و نظر خود را در باره اهل غلو پخش کنند و روایات خویش را بشناسانند. بر اثر برخورد حضرت امام صادق (علیه السلام) با غالیان، مدتی فعالیت آنها فروکش کرد، ولی آنان در زمان امام هادی (علیه السلام) دوباره پا گرفتند. به نظر می‌رسد که آنان، محیط را در دوره امام هادی برای از سرگیری و علنی ساختن تلاشهای خود مناسب دیدند و این دعوت آنها، در میان دشمنان اسلام با استقبال روبه رو شد.

از جمله غالیان حسن بن محمد معروف به ابن بابا و محمد بن نصیر و فارس بن حاتم قزوینی است که امام هادی آنها را لعنت کرد و یاران خود و مسلمانان را از توطئه‌ها و نیرنگهایشان بر حذر داشت.

محمد بن نصیر قائل به تناسخ و غلو درباره آن حضرت گردید و خود به عنوان فرستاده او، حرامها را حلال می‌نمود! امام هادی (علیه السلام) نیز طی نوشته‌های به یاران خود، مسلمانان را از وی بر حذر داشتند.

آن حضرت پس از شهادت پدر، بیش از بیست سال در مدینه باقی ماند.

مردم به او علاقه فراوان نشان می‌دادند و به دورش گرد می‌آمدند و علما و دانش طلبان در محضر ایشان جمع می‌شدند.

بریحه عباسی یکی از یاران متوکل به او نوشت: اگر می‌خواهی حرمین را از دست ندهی، علی بن محمد (امام هادی) را از آنجا بیرون کن، چرا که او مردم را به خود فرا میخواند و خلق بسیاری از او پیروی می‌کنند.

مسعودی در مروج الذهب مینویسد: گروهی از درباریان متوکل به سعایت امام هادی

(علیه السلام) نزد متوکل پرداخته و به او گفتند که در خانه‌اش اموال و سلاح و نامه‌هایی از شیعیان اوست که وی را به قیام، دعوت کرده‌اند و او نیز در تدارک این کار است.

متوکل نیز عده‌ای ترک و غیر ترک را به سراغ حضرت فرستاد که در دل شب به خانه‌اش یورش بردند، او را تنها در خانه یافتند، قبایی بافته از موی بز بر تن داشت و در خانه‌اش چیزی از اثاث و فرش یافت نمیشد، ملافهای پشیمی بر سر داشت و آیات قرآنی مربوط به وعد و وعید الهی را زیر لب تلاوت می‌کرد.

حضرت را به همان سان که دیده بودند نزد متوکل بردند و او در حالی به حضور متوکل رسید که خلیفه مشغول میگساری بود و جام می‌به دست داشت.

وقتی متوکل حضرت را دید گرامیش داشت و کنار خود نشاند.

در خانه امام هادی (علیه السلام) چیزی از آنچه به او گفته بودند یافت نشده بود و هیچ بهانه‌ای هم نمی‌شد از امام گرفت.

متوکل جامی را که در دست داشت به حضرت داد! حضرت فرمود: ای امیرالمؤمنین! تو را به خدا! گوشت و خون من هرگز با می، آلوده نشده است، مرا از آن معاف دار.

متوکل ایشان را معاف داشت.

آن گاه گفت: برایم شعر بخوان.

حضرت فرمود:

إِنِّي قَلِيلُ الرَّوَايَةِ لِلشُّعْرِ؛ مَنْ چندان گوینده شعر نیستم.

متوکل گفت: چاره‌ای جز این نیست.

حضرت چون چنین دید این اشعار را که مشتمل بر ناپایداری دنیا، مرگ سلاطین و

ذلت آنان در عالم برزخ است، در آن مجلس خواندند:

أَبَاتُوا عَلَى قُلُلٍ أَلَا جِبَالَتَحْرِسُهُمْ

غُلِبُ الرِّجَالِ فَلَمْ تَنْفَعَهُمُ الْقُلُلُ

۲ وَاسْتَنْزَلُوا بَعْدَ عِزٍّ مِنْ مَعَالِهِمْ
 وَأُسْكُنُوا حُفْرًا يَا بَشْمَا نَزَلُوا
 ۳ نَادَاهُمْ صَارِحٌ مِنْ بَعْدِ دَفْنِهِمْ
 أَيْنَ الْأَسَاوِرُ وَالْتِيْجَانُ وَالْحُلُلُ
 ۴ أَيْنَ الْوُجُوهُ الَّتِي كَانَتْ مُنْعَمَةً
 مِنْ دُونِهَا تُضْرَبُ الْأَسْتَارُ وَالْكَكَلُ
 ۵ فَأَفْصَحُ الْقَبْرُ عَنْهُمْ حِينَ سَأَلْتَهُمْ
 تِلْكَ الْوُجُوهُ عَلَيْهَا الدُّوْدُ تَنْتَقِلُ
 ۶ قَدْ طَالَ مَا أَكَلُوا دَهْرًا وَقَدْ شَرِبُوا
 وَأَصْبَحُوا الْيَوْمَ بَعْدَ الْأَكْلِ قَدْ أَكَلُوا
 ترجمه روان این اشعار چنین است:

ابر قلّه‌های کوهسار شب را به روز آوردند و مردان نیرومند از آنان پاسداری کردند،
 ولی قلّه‌ها سودی به آنان نرساندند.

۲ پس از عزّت، از جایگاه‌هایی امن پایین کشیده شدند، و در گودالهای گور جایشان
 دادند، وه! چه منزلگاه ناپسندی!

۳ پس از آن که به خاک سپرده شدند، فریادگری فریاد برآورد: کجاست آن دستبندها
 و تاجها و لباسهای فاخر؟!

۴ کجاست آن چهره‌های به ناز و نعمت پرورده، که به احترامشان پرده‌ها می‌آویختند؟!

۵ گور، به جای ایشان پاسخ داد: بر آن چهره‌ها، هم اکنون کرمها راه می‌روند!

۶ روزگاری دراز، خوردند و نوشیدند! ولی اکنون خود، طعمه [جانوران قبر]

شده‌اند! تأثیر کلام امام (علیه السلام) چندان بود که متوکل به سختی گریست، چندان

که ریشش خیس شد و دیگر مجلسیان نیز گریستند! متوکل دستور داد بساط شراب را

جمع کنند و امام را با احترام به منزل باز گردانند.

این گونه برخوردها نمونه‌های از صدها نوع آزاری است که خلیفه غاصب عبّاسی درباره امام هادی (علیه السلام) روا می‌داشت.

در کتاب «اعیان الشّیعه» به نقل از ابن بابویه آمده که معتمد عبّاسی، حضرت هادی (علیه السلام) را مسموم ساخت.

از آن حضرت فرزندانانی چون امام حسن عسکری (علیه السلام) و حسین و محمّد و جعفر و دختری به نام عایشه بر جای ماند.

سخنان گهربار حضرت هادی (علیه السلام) مشتمل بر نکات تربیتی فراوان است. از میان آن کلمات نورانی، چهل حدیث را برگزیدم که، هر کدام در موضوع خود، میتواند راهگشای مشکلات و درسی حیاتبخش برای انسانهای هدفدار و کمالجو باشد. امید است که این مجموعه، مورد استفاده شیفتگان مکتب حضرتش قرار گیرد.

چهل حدیث

اشاره

قالَ الْأَمَامُ الْهَادِي (عليه السلام):

اجبران نقص

لِبَعْضِ مَوَالِيهِ: عَاتِبُ فُلَانًا وَقُلُّ لَهُ: إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ خَيْرًا إِذَا عُوْتِبَ قَبْلَ.
امام علی النّقی (علیه السلام) به یکی از دوستانش فرمود: فلانی را توبیخ کن و به او بگو: خداوند چون خیر بنده‌ای خواهد، هر گاه توبیخ شود، بپذیرد.
[و در صدد جبران نقص خود برآید].

۲ جایگاه اجابت دعا

إِنَّ لِلَّهِ بِقَاعًا يَحِبُّ أَنْ يَدْعَىٰ فِيهَا فَيَسْتَجِيبَ لِمَنْ دَعَاهُ وَالْحَيْرُ مِنْهَا.
همانا برای خداوند بقعه‌هایی است که دوست دارد در آنها به درگاه او دعا شود و
دعای دعاکننده را به اجابت رساند، و حائر حسین (علیه السلام) یکی از آنهاست.

۳ خداترسی

مَنْ اتَّقَى اللَّهَ يَتَّقِي، وَمَنْ أَطَاعَ اللَّهَ يَطَاعُ، وَمَنْ أَطَاعَ الْخَالِقَ لَمْ يَبَالِ سَخَطَ الْمَخْلُوقِينَ.
وَمَنْ أَسَخَطَ الْخَالِقَ فَلْيَقْنِ أَنْ يَحِلَّ بِهِ سَخَطُ الْمَخْلُوقِينَ.
هر کس از خدا بترسد، مردم از او بترسند، و هر که خدا را اطاعت کند، از او اطاعت
کنند، و هر که مطیع آفریدگار باشد، باکی از خشم آفریدگان ندارد، و هر که خالق را
به خشم آورد، باید یقین کند که به خشم مخلوق دچار میشود.

۴ اطاعت خیر خواه

مَنْ جَمَعَ لَكَ وُدَّهُ وَرَأْيَهُ فَاجْمَعْ لَهُ طَاعَتَكَ.
هر که دوستی و نظر نهاییاش را برای تو همه جانبه گرداند، طاعتت را برای او همه
جانبه گردان.

۵ اوصاف پروردگار

إِنَّ اللَّهَ لَا يوصَفُ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَأَنْتَ يوصَفُ الَّذِي تَعَجِزُ الْحَوَاسُ أَنْ تُدْرِكَهُ وَ
الْأَوْهَامُ أَنْ تَنَالَهُ وَالْخَطَرَاتُ أَنْ تَحُدَّهُ وَالْأَبْصَارُ عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهِ.
نَأَى فِي قُرْبِهِ وَقُرْبَ فِي نَأْيِهِ، كَيْفَ الْكَيْفِ بغيرِ أَنْ يُقَالَ: كَيْفَ، وَأَيْنَ الْإَيْنِ بِلَا أَنْ يُقَالَ:
أَيْنَ، هُوَ مُنْقَطِعُ الْكَيْفِيَّةِ وَالْإَيْنِيَّةِ، الْوَاحِدُ الْإِحَادُ، جَلَّ جَلَالُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ.
به راستی که خدا، جز بدانچه خودش را وصف کرده، وصف نشود.
کجا وصف شود آن که حواس از درکش عاجز است، و تصورات به کنه او پی نبرند،

و در دیده‌ها ننگجد؟ او با همه نزدیکیش دور است و با همه دوریش نزدیک. کیفیت و چگونگی را پدید کرده، بدون این که خود کیفیت و چگونگی داشته باشد. مکان را آفریده بدون این که خود مکانی داشته باشد. او از چگونگی و مکان بر کنار است. یکتای یکتاست، شکوهش بزرگ و نامهایش پاکیزه است.

۶ اثر بخش خداست، نه روزگار

لَا تَعْدُ وَلَا تَجْعَلُ لِلْأَيَّامِ صُنْعًا فِي حُكْمِ اللَّهِ.
از حدّ خود تجاوز نکن و برای روزگار هیچ اثری در حکم خدا قرار نده.

۷ نتیجه بی‌اعتنایی به مکر خدا

مَنْ أَمِنَ مَكْرَ اللَّهِ وَ أَلِيمَ أَخْذِهِ، تَكَبَّرَ حَتَّىٰ يَجِلَّ بِهِ قِضَاؤُهُ وَ نَافِذُ أَمْرِهِ، وَ مَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْنَهُ مِنْ رَبِّهِ هَانَتْ عَلَيْهِ مَصَائِبُ الدُّنْيَا وَ لَوْ قُرِضَ وَ نُشِرَ.
هر که از مکر خدا و مؤاخذه دردناکش آسوده زید، تکبر پیشه کند تا قضای خدا و امر نافذش او را فراگیرد، و هر که بر طریق خداپرستی، محکم و استوار باشد، مصائب دنیا بر وی سبک آید و اگر چه مقرض شود و ریز ریز گردد.

۸ تقیه

لَوْ قُلْتُ إِنَّ تَارِكَ التَّقِيَةِ كَتَارِكَ الصَّلَاةِ لَكُنْتُ صَادِقًا.
اگر بگویم کسی که تقیه را ترک کند مانند کسی است که نماز را ترک کرده، هر آینه راست گفته‌ام.

۹ شکر و شاکر

الشَّاكِرُ أَسْعَدُ بِالشُّكْرِ مِنْهُ بِالنُّعْمَةِ الَّتِي أُوجِبَتِ الشُّكْرَ لِأَنَّ النُّعْمَ مَتَاعٌ وَ الشُّكْرُ نِعْمٌ وَ عُقْبَى .
شخص شکر گزار، به سبب شکر، سعادت مند تر است تا به سبب نعمتی که باعث شکر شده است.

زیرا نعمت، کالای دنیاست و شکر گزاری، نعمت دنیا و آخرت است.

• ادنیای جایگاه آزمایش

إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ الدُّنْيَا دَارَ بَلْوَى وَ الْآخِرَةَ دَارَ عُقْبَى وَ جَعَلَ بَلْوَى الدُّنْيَا لِثَوَابِ الْآخِرَةِ سَبَبًا وَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ مِنْ بَلْوَى الدُّنْيَا عِوَضًا.

همانا که خداوند دنیا را سرای امتحان و آزمایش ساخته و آخرت را سرای رسیدگی قرار داده است، و بلای دنیا را وسیله ثواب آخرت، و ثواب آخرت را عوض بلای دنیا قرار داده است.

۱۱ استمکار بردبار

إِنَّ الظَّالِمَ الْحَالِمَ يَكَادُ أَنْ يَعْفَى عَلَيْهِ بِحِلْمِهِ .
وَ إِنَّ الْمُحِقَّ السَّفِيهَ يَكَادُ أَنْ يُطْفِئَ نُورَ حَقِّهِ بِسَفْهِهِ .

به راستی استمکار بردبار، بسا که به وسیله حلم و بردباری خود از ستمش گذشت شود و حقدار نابخرد، بسا که به سفاهت خود، نور حق خویش را خاموش کند.

۱۲ آدم بی شخصیت

مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَأْمَنُ شَرَّهُ .

کسی که خود را پست شمارد، از شر او در امان نباشد.

۱۳ ادنیای جایگاه سود و زیان

الدُّنْيَا سُوقٌ رِبْحٌ فِيهَا قَوْمٌ وَخَسِرَ آخِرُونَ.

دنیا بازاری است که گروهی در آن سود برند و دستهای زیان ببینند.

۱۴ حسد و خودخواهی

الْحَسَدُ مَا حَقَّ الْحَسَنَاتِ، وَالزُّهْمُ جَالِبُ الْمَقْتِ، وَالْعُجْبُ صَارِفٌ عَنِ طَلَبِ الْعِلْمِ دَاعٍ إِلَى الْغَمَطِ وَالْجَهْلِ، وَالْبُخْلُ أَذَمُّ الْأَخْلَاقِ وَالطَّمَعُ سَجِيهَةٌ سَيِّئَةٌ.

حسد نیکوییها را نابود سازد، و دروغ، دشمنی آورد، و خودپسندی مانع از طلب دانش و خواهنده خواری و جهل گردد، و بخل ناپسندیده‌ترین خلق و خوی است، و طمع خصلتی ناروا و ناشایست است.

۱۵ ابرهیز از تملق

قال أبو الحسن الثالث (عليه السلام) لرجل وقد أكثر من إفراط الثناء عليه: أقبل على شأنك، فإن كثرة الملق يهجم على الظنة وإذا حلت من أخيك في محل الثقة، فأعدل عن الملق إلى حسن النية.

امام هادی (علیه السلام) به کسی که در ستایش از ایشان افراط کرده بود فرمودند: از این کار خودداری کن که تملق بسیار، بدگمانی به بار می‌آورد و اگر اعتماد برادر مؤمنت از تو سلب شد از تملق او دست بردار و حسن نیت نشان ده.

۱۶ جایگاه حسن ظن و سوء ظن

إذا كان زمان العدل فيه أغلب من الجور فحرام أن يظن بأحد سوء حتى يعلم ذلك منه، وإذا كان الجور أغلب فيه من العدل فليس لأحد أن يظن بأحد خيراً ما لم يعلم ذلك منه.

هر گاه در زمانه‌ای عدل بیش از ظلم رایج باشد، بدگمانی به دیگری حرام است، مگر

آن که [آدمی] بدی از کسی ببیند.
و هر گاه در زمانهای ظلم بیش از عدل باشد، تا وقتی که [آدمی] خیری از کسی نبیند،
نباید به او خوشبین باشد.

۱۷ بهتر از نیکی و زیباتر از زیبایی

خَيْرٌ مِنَ الْخَيْرِ فَاعِلُهُ، وَ أَجْمَلٌ مِنَ الْجَمِيلِ قَائِلُهُ، وَ أَرْجَحُ مِنَ الْعِلْمِ حَامِلُهُ، وَ شَرُّ مِنَ الشَّرِّ جَالِبُهُ، وَ أَهْوَلُ مِنَ الْهَوْلِ رَاكِبُهُ.

بهتر از نیکی، نیکوکار است، و زیباتر از زیبایی، گوینده آن است، و برتر از علم، حامل آن است، و بدتر از بدی، عامل آن است، و وحشتناکتر از وحشت، آورنده آن است.

۱۸ توقع بیجا

لَا تَطْلُبِ الصِّفَا مِمَّنْ كَدَرْتَ عَلَيْهِ، وَ لَا الْوَفَاءَ لِمَنْ غَدَرْتَ بِهِ، وَ لَا النَّصْحَ مِمَّنْ صَرَفْتَ سُوءَ ظَنِّكَ إِلَيْهِ، فَإِنَّمَا قَلْبٌ غَيْرُكَ كَقَلْبِكَ لَهُ.

از کسی که بر او خشم گرفته‌ای، صفا و صمیمیت نخواه و از کسی که به وی خیانت کرده‌ای، وفا مطلب و از کسی که به او بدبین شده‌ای، انتظار خیر خواهی نداشته باش، که دل دیگران برای تو همچون دل تو برای آنهاست.

۱۹ برداشت نیکو از نعمتها

أَلْقُوا النُّعْمَ بِحُسْنٍ مُجَاوِرَتِهَا وَ التَّمَسُّوا الزِّيَادَةَ فِيهَا بِالشُّكْرِ عَلَيْهَا، وَ اعْلَمُوا أَنَّ النَّفْسَ أَقْبَلُ شَيْءٍ لِمَا أُعْطِيَتْ وَ أَمْنَعُ شَيْءٍ لِمَا مَنَعَتْ.

نعمتها را با برداشت خوب از آنها به دیگران ارائه دهید و با شکرگزاری افزون کنید، و بدانید که نفس آدمی رو آورنده ترین چیز است به آنچه به او بدهی و بازدارنده ترین چیز است از آنچه که از او بازداری.

۲۰ خشم به زیردستان

الْغَضَبُ عَلَى مَنْ تَمَلَّكَ لَوْمْ.

خشم بر زیردستان از پستی است.

۲۱ عاق والدین

الْعُقُوقُ تَكْلُ مَنْ لَمْ يَثْكَرْ.

نافرمانی فرزندی از پدر و مادر، داغ داغ نادیدگان است.

۲۲ تأثیر صله رحم در زیاد عمر

إِنَّ الرَّجُلَ لَيَكُونُ قَدْ بَقِيَ مِنْ أَجَلِهِ ثَلَاثُونَ سَنَةً فَيَكُونُ وَصُولًا لِقَرَابَتِهِ وَصُولًا لِرَحِمِهِ، فَيَجْعَلُهَا اللَّهُ ثَلَاثَةً وَثَلَاثِينَ سَنَةً، وَإِنَّهُ لَيَكُونُ قَدْ بَقِيَ مِنْ أَجَلِهِ ثَلَاثٌ وَثَلَاثُونَ سَنَةً فَيَكُونُ عَاقًا لِقَرَابَتِهِ قَاطِعًا لِرَحِمِهِ، فَيَجْعَلُهَا اللَّهُ ثَلَاثَ سِنِينَ.

چه بسا شخصی که مدت عمرش مثلاً سی سال مقدر شده باشد به خاطر صله رحم و پیوند با خویشاوندانش، خداوند عمرش را به ۳۳ سال برساند.

و چه بسا کسی که مدت عمرش ۳۳ سال مقدر شده باشد، به خاطر آزرده خویشاوندان و قطع رحمش، خداوند عمرش را به سه سال برساند.

۲۳ نتیجه عاق والدین

الْعُقُوقُ يَعْقُبُ الْقِلَّةَ وَيُودِّي إِلَى الذَّلَّةِ.

نارضایتی پدر و مادر، کمی روزی را به دنبال دارد و آدمی را به ذلت می کشاند.

۲۴ بیطاعتی در مصیبت

الْمُصِيبَةُ لِلصَّابِرِ وَاحِدَةٌ وَلِلْجَارِعِ اثْنَانِ.
مصیبت برای صابر یکی است و برای کسی که بی طاقتی می کند دو تاست.

۲۵ همراهان دنیا و آخرت

الْأَناسُ فِي الدُّنْيَا بِالْأَمْوَالِ وَفِي الْآخِرَةِ بِالْأَعْمَالِ.
مردم در دنیا با اموالشان و در آخرت با اعمالشان هستند.

۲۶ شوخی بیهوده

الْهَزْلُ فَكَاهَةٌ السُّفَهَاءِ وَصِنَاعَةُ الْجُهَّالِ.
مسخرگی، تفریح سفیهان و کار جاهلان است.

۲۷ زمان جان دادن

أَذْكَرُ مَصْرَعَكَ بَيْنَ يَدَيْ أَهْلِكَ، وَ لَا طَيْبٌ يَمْنَعُكَ وَ لَا حَبِيبٌ يَنْفَعُكَ.
وقت جان دادن نزد خانوادهات را به یاد آر که در آن هنگام طیبی جلوگیر مرگت و دوستی نفع رسانت نباشد.

۲۸ نتیجه جدال

الْمِرَاءُ يَفْسِدُ الصَّدَاقَةَ الْقَدِيمَةَ وَ يَحُلُّ الْعُقْدَةَ الْوَثِيقَةَ وَ أَقَلُّ مَا فِيهِ أَنْ تَكُونَ فِيهَا الْمُغَالِبَةُ وَ الْمُغَالِبَةُ أَسُّ أَسْبَابِ الْقَطِيعَةِ.
جدال، دوستی قدیمی را تباه می کند و پیوند اعتماد را میگشاید و کمترین چیزی که در آن است غلبه بر دیگری است، که آن هم سبب جدایی میشود.

۲۹ حکمت ناپذیری دل فاسد

أَلْحِكْمَةُ لَا تَنْجِعُ فِي الطَّبَاعِ الْفَاسِدَةِ.
حکمت، اثری در دلهای فاسد نمیگذارد.

۳۰ درک لذت در قلت

السَّهْرُ أَلَذُّ لِلْمَنَامِ وَالْجُوعُ يَزِيدُ فِي طَيِّبِ الطَّعَامِ.
شب بیداری، سبب لذتبخشی خواب، و گرسنگی سبب خوش خوراکی در طعام ناب است.

۳۱ اسیر زبان

رَاكِبُ الْحَرُونِ أَسِيرُ نَفْسِهِ، وَالْجَاهِلُ أَسِيرُ لِسَانِهِ.
کسی که بر اسب سرکش، سوار است، اسیر هوای نفس خویش، و نادان، اسیر زبان خویش است.

۳۲ تصمیم قاطع

أَذْكَرُ حَسْرَاتِ التَّفْرِيطِ بِأَخَذِ تَقْدِيمِ الْحَزْمِ.
افسوس کوتاهی در انجام کار را با گرفتن تصمیم جبران کن.

۳۳ خشم و کینه توزی

الْعِتَابُ مِفْتَاحُ الثَّقَالِ، وَالْعِتَابُ خَيْرٌ مِنَ الْحَقْدِ.
خشم و تندی، کلیدِ گرانباری است و خشم، بهتر از کینه توزی است.

۳۴ ظهور مقدرات

الْمَقَادِيرُ تَرِيكٌ مَا لَا يَخْطُرُ بِإِلَاحِ الْكَ.
مقدرات چیزهایی را بر تو نمایان می سازد که به فکرت خطور نکرده است.

۳۵ خود خواهان مغضوب

مَنْ رَضِيَ عَنْ نَفْسِهِ كَثَرَ السَّخِطُونَ عَلَيْهِ.

هر که از خود راضی باشد، خشمگیران بر او زیاد خواهند بود.

۳۶ تباهی فقر

الْفَقْرُ شَرُّهُ النَّفْسِ وَ شِدَّةُ الْقُنُوطِ.

فقر، مایه آزمندی نفس و سبب ناامیدی زیاد است.

۳۷ راه پرستش

لَوْ سَلَكَ النَّاسُ وَادِيَا شُعْبَا لَسَلَكَتْ وَادِي رَجُلٍ عَبْدَ اللَّهِ وَخَدَهُ خَالِصًا.

اگر مردم به راه‌های گوناگونی روند، من به راه کسی که تنها خدا را خالصانه می‌پرستد خواهیم رفت.

۳۸ آثار گوشتخواری

مَنْ تَرَكَ اللَّحْمَ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا سَاءَ خُلُقُهُ وَ مَنْ أَكَلَ اللَّحْمَ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا سَاءَ خُلُقُهُ.

کسی که چهل روز گوشت نخورد بد خلقی پیدا کند، و کسی که چهل روز پی در پی نیز گوشت خورد اخلاقش بد شود.

۳۹ یگانگی خدا

لَمْ يَزَلِ اللَّهُ وَخَدَهُ لَا شَيْءَ مَعَهُ، ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بَدِيْعًا وَ اخْتَارَ لِنَفْسِهِ أَحْسَنَ الْأَسْمَاءِ.

خداوند از ازل تنها بود و چیزی با او نبود، سپس اشیاء را به صورت نوظهور آفرید و برای خودش بهترین نامها را برگزید.

۴۰ افروتنی

التَّوَّاضِعُ أَنْ تُعْطِيَ النَّاسَ مَا تُحِبُّ أَنْ تُعْطَاهُ.

فروتنی آن است که با مردم چنان کنی که دوست داری با تو چنان باشند.

امام حسن عسکری (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام حسن عسکری (علیه السلام)

امام حسن عسکری، فرزند امام هادی (علیه السلام)، در روز هشتم ربیع الثانی یا ۲۴ ربیع الاول سال ۲۳۲ هجری قمری در مدینه به دنیا آمد.

نام مادر گرامی آن حضرت را، سوسن و بعضی «سلیل» و «حُدَیث» نیز گفته‌اند.

او در هشتم ربیع الاول سال ۲۶۰ هجری قمری با توطئه معتمد خلیفه عباسی در شهر سامرا، در ۲۸ سالگی به شهادت رسید.

آن حضرت بعد از شهادت پدر بزرگوارش در ۲۲ سالگی به مقام امامت رسید.

برنامه و مواضع او به عنوان مرجع فکری شیعیان قلمداد گردید و مصالح عقیدتی و اجتماعی آنان را کاملاً مراعات می‌کرد.

در عصر آن حضرت، دشواریها و گرفتاریهایی پیش آمد که از قدرت عباسیان کاست، تا جایی که موالی و ترکان بر حکومت دست یافتند، ولی فشار و شکنجه و آزار نسبت به امام و یارانش تخفیف پیدا نکرد.

متوکل او را به زندان انداخت، بی آن که سبب آن کار را بگوید! عباسیان تلاش

می‌کردند که امام عسکری (علیه السلام) را در دستگاه حکومت وارد کنند تا پیوسته

مراقب او باشند و او را از پایگاه‌های خویش و از یاران و پیروانش دور سازند.

آن حضرت نیز مانند پدر بزرگوارش ناچار شد در سامرا اقامت کند و زیر نظر باشد.

مواضع علمی امام عسکری (علیه السلام) در پاسخهای قاطع و استوار در مورد شبهه‌ها و

افکار کفرآمیز و بیان کردن حق، با روش مناظره و گفتگوهای موضوعی و مناقشه‌ها و

بحثهای علمی، روز به روز شخصیت آن حضرت را بارزتر نشان می‌داد و مؤمنین را به

شخصیت مکتبی و فکری خود مجهز می نمود و از طرفی پایداری و ایستادگی آنان را در برابر جریانهای فکری خطرناک تضمین می نمود.

کندی (ابویوسف یعقوب بن اسحاق) فیلسوف عراقی در زمان امام (علیه السلام)، به زعم خود، پیرامون متناقضات قرآنی به خیال خود، کتابی تدوین کرد، امام عسکری (علیه السلام) به وسیله بعضی از منسوبان به حوزه علمی او، با او تماس گرفت و کوشش او را با شکست رو به رو کرد و کندی را قانع نمود که در اشتباه بوده است، کندی توبه کرد و اوراق خود را سوزانید.

امام (علیه السلام) بیانات علمی قابل توجهی در باب خلق قرآن برای ابوهاشم جعفری ایراد فرمود و نیز مطالبی ارزشمند در باب تفسیر قرآن از او نقل شده است. برای امام عسکری (علیه السلام) از مناطق گوناگون اسلامی که پایگاههای مردمی او آنجا بود، به وسیله نمایندگان که در آن مناطق پراکنده بودند، اموالی فراهم میآمد، و امام با دقت بسیار و با روشهای گوناگون میکوشید تا آن اموال را کاملاً از چشم دولتیان پپوشاند و پنهانی به مصرف رساند.

دولت عباسی در برابر یاران امام (علیه السلام) و در پایگاههایی که پشتیبان او بودند، قاطعانه و بیرحمانه ایستادگی می کرد و برای از میان برداشتن خطمشی و برنامه امام و پراکنده کردن و وادار کردن یاران او کوششهای فراوان به عمل آورد.

مسأله مهدی و غیبت آن حضرت

امام عسکری به وضوح میدید که اراده خداوند برای ایجاد دولت الهی بر روی زمین، بر این تعلق گرفته است که فرزندش مهدی (علیه السلام) غیبت کند. سخنان ائمه پیشین و نصوص فراوان و پیاپی، به آمدن مهدی (علیه السلام) بشارت می داد و در این موارد، روایات متواتر و صحیح از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در دست است، و مؤلفان صحاح از اهل سنت که معاصران آن حضرت یا پیش از

آن بوده‌اند، روایات مربوط به مهدی موعود (علیه السلام) را نقل کرده‌اند که بخاری و مسلم و احمد بن حنبل از آن جمله‌اند.

امام عسکری تلاش می‌کرد تا مردم را قانع سازد که زمان غیبت فرا رسیده است و تنفیذ آن در شخص فرزندش امام مهدی (علیه السلام) صورت گرفته است.

این امر درباره افکار افراد عادی دشوار می‌نمود و امام (علیه السلام) به هر ترتیب، فکر غیبت را در اذهان و افکار، رسوخ می‌داد و به مردم می‌فهماند که این حقیقت را باید پذیرند و دیگران را به این اندیشه و اعتقاد و متفرعات آن آگاه سازند.

دوستان و طرفداران امام (علیه السلام) به وسیله مکاتبه و مراسله با او تماس می‌گرفتند و درباره مهدی موعود از حضرتش پرسش می‌نمودند و جواب لازم و کافی را دریافت می‌کردند.

شیعیان وقتی اموالی را از حقوق شرعی‌ای که بر آنان واجب بود، برای امام عسکری (علیه السلام) می‌بردند ابتدا حضور به «عثمان بن سعید عمری» وارد می‌شدند و او که برای سرپوش گذاشتن بر فعالیت‌های امام (علیه السلام) و برای مصلحت او، تجارت روغن می‌کرد، پولهایی را که تحویل می‌گرفت در خیکهای روغن می‌گذاشت و دور از چشم حاکمان، برای امام می‌فرستاد، زیرا اگر بر قضیه واقف می‌شدند همه آن را مصادره می‌کردند.

قیام صاحب زنج و برخورد امام عسکری (علیه السلام)

در زمان خلافت مهتدی عباسی، صاحب الزنج، به اتفاق بردگان و فقرا و مستضعفین سر به قیام برداشت و توانست بر بصره و اطراف آن چیره گردد و ادعا داشت که او از سلاله پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) است و نسبش به امام علی بن ابیطالب (علیه السلام) می‌رسد.

مسعودی در مروج الذهب مینویسد: او زاده یکی از روستاهای ری بوده و بیشتر یارانش

از موالی و زنجیها بود که دشواریهایی برای عبّاسیها پدید آورد و نزدیک بود بغداد، پایتخت آنها را پس از نبردهای سختی که میان او و خلفای عبّاسی جریان داشت به تصرف خود درآورد.

امام عسکری (علیه السلام) فرمود: صاحب الزّنج از ما اهل بیت نیست. در این حال، هر گاه سخن از قیام او به میان میآمد و به دنبال آن کشتن پیرمردان و کودکان و به اسارت گرفتن زنان و سوزاندن شهرها و خانه‌ها و دیگر اعمال ناروایی که اتفاق می‌افتاد، انتساب او را به علویها تکذیب می‌کرد و آنان را با مشرب خوارج ارزیابی می‌نمود.

ولی کسی که حوادث آن دوره از تاریخ اسلامی را، که ترکها و غلامان مقدّرات کشور را در قدرت خود گرفته بودند و نیز ظلم و بیدادی که سرتاسر مملکت اسلامی و مردم آن را فرا گرفته بود و در همان حال، خلیفه تقریباً هیچکاره بود، مدّ نظر قرار دهد، به نظرش بعید نمی‌آید که حرکت صاحب الزّنج و پیروان او همچون دیگر قیامها به رهبری علویها و دیگران ترتیب داده می‌شده است تا از آنچه بر مردم در آن زمان میرفت رهایی پیدا کنند و کارهای ناروایی که به آنها نسبت داده شده چه بسا ساخته و پرداخته خود حکام و دستگاه‌های آنها برای بدنام کردنشان بوده باشد.

و در مورد آنچه راویان از قول امام روایت کرده‌اند که «صاحب الزّنج» از ما نیست، شاید بتوان گفت: که این سخن بر فرض صحّت، صریحاً گویای تکذیب انتساب ایشان به خود نبوده، زیرا امکان دارد که منظور حضرت این باشد که او در کارها و اقدامهایش، از ما نیست؛ همچنان که امکان دارد امام از سوی حکام وقت، مجبور به بیان چنین سخنی شده باشد.

برخی روایات، آن چنان که در «اکمال الدّین» شیخ صدوق آمده، اشاره به این دارند که او هرگز دروغگو نبوده است.

به هر حال، برخورد معتمد عبّاسی با امام حسن عسکری تفاوتی با برخوردهای حاکمان

عبّاسی پیش از او با ایشان نداشت.

او امام را تحت مراقبت شدیدی قرار داد، به طوری که کسی جز در شرایط ویژه‌ای که امام با نزدیکان خود قرار گذاشته بود، امکان تماس با آن حضرت را نمی‌یافت و هر آنچه که از خارج به ایشان می‌رسید یا به خارج می‌دادند، از طریق مراسله بود. وقتی که خبر کسالت امام به گوش معتمد عبّاسی رسید، دستور داد تا خانه آن حضرت را زیر نظر بگیرند.

پس از شهادت امام نیز تفتیش و بازجویی کامل به عمل آمد و همه ااثا خانه را مهر و موم کردند و آن گاه در صدد تحقیق و بازجویی از فرزندان امام عسکری (علیه السلام) برآمدند و به قابله‌ها دستور دادند که زنان را تحت معاینه دقیق قرار دهند و اگر آثار حمل در یکی از آنان دیدند به خلیفه گزارش کنند.

هراس و وحشت عبّاسیان از مهدی موعود که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نوید ظهورش را بارها داده بود و او را بزرگترین مصلح در تاریخ جامعه بشری که طومار ظلم و ستم را در هم خواهد پیچید و عدالت اجتماعی را برقرار خواهد ساخت معرفی کرده بود، روز به روز بالا می‌گرفت.

آنان می‌خواستند با کشتن نسل پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، مانع ظهور امام منتظر گردند و امام عسکری (علیه السلام) در نامه‌ای به همین مطلب اشاره کرده: «پنداشته‌اند با کشتن من، نسلم را قطع خواهند کرد و حال آن که خداوند خواسته آنان را تکذیب کرده است و سپاس خدای را که مرا از جهان بُرد تا آن که جانشین و امام بعد از من را نشانم داد.

او در خلقت و اخلاق، شبیه‌ترین کس به پیامبر اکرم است.

خداوند او را در دوران غیبت حفظ می‌کند، سپس او را ظاهر می‌سازد تا زمین را پس از آن که پر از ظلم و ستم شده باشد، سرشار از عدالت و برابری کند.» اینک در میان سخنان و کلمات گهربار حضرت امام عسکری (علیه السلام)، که هر یک به منزله

چراغ هدایت و مشعل فروزان راه زندگی است، چهل حدیث برگزیده، تقدیم تشنگان آب زلال و حیات بخش مکتب انسان سازش میشود. به امید آن که همگی بهره لازم را از کلمات شریفش بگیریم و منتظر ظهور فرزند دل‌بند و برومندش باشیم.

چهل حدیث

اشاره

قال الإمام العسکری (علیه السلام):

اِپرهیز از جدال و شوخی

لا تُمارِ فيذهبَ بهاؤُك و لا تُمازِحَ فيجترأَ عَلَیكَ.
جدال مکن که ارزشت می‌رود و شوخی مکن که بر تو دلیر شوند.

۲ تواضع در نشستن

مَنْ رَضِيَ بِدُونِ الشَّرَفِ مِنَ الْمَجْلِسِ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ وَ مَلَائِكَتُهُ يَصَلُّونَ عَلَيْهِ حَتَّى يَقُومَ.
هر که به پایین نشستن در مجلس خشنود باشد، پیوسته خدا و فرشته‌ها بر او رحمت فرستند تا برخیزد.

۳ هلاکت در ریاست و افشاگری

دَعُ مَنْ ذَهَبَ يَمِينًا وَ شِمَالًا، فَإِنَّ الرَّاعِيَ يَجْمَعُ غَنَمَهُ جَمْعًا بِأَهْوَنِ سَعْيٍ وَ إِيَاكَ وَ الْأَذَاعَةَ وَ طَلَبَ الرِّيَاسَةَ، فَإِنَّهُمَا يَدْعُونَ إِلَى الْهَلَكَةِ.
آن که را به راست و چپ رود و اگذار! به راستی چوپان، گوسفندان را به کمتر تلاشی گرد آورد.

مبادا اسرار را فاش کرده و سخن پراکنی کنی و در پی ریاست باشی، زیرا این دو، آدمی را به هلاکت می کشانند.

۴ گناهی که بخشوده نشود

مِنَ الذُّنُوبِ الَّتِي لَا تُغْفَرُ: لَيْتَنِي لَا أُؤَاخِذُ إِلَّا بِهَذَا.
ثُمَّ قَالَ: الْأَشْرَاكُ فِي النَّاسِ أَخْفَى مِنْ دَيْبِ الْأَنْمَلِ عَلَى الْمَسْحِ الْأَسْوَدِ فِي اللَّيْلَةِ الْمُظْلِمَةِ.
از جمله گناهانی که آمرزیده نشود این است که [آدمی] بگوید: ای کاش مرا به غیر از این گناه مؤاخذه نکنند.

سپس فرمود: شرک در میان مردم از جنبش مورچه بر روپوش سیاه در شب تاریکتر است.

۵ نزدیکتر به اسم اعظم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَقْرَبُ إِلَى اسْمِ اللَّهِ الْأَعْظَمِ مِنْ سَوَادِ الْعَيْنِ إِلَى بَيَاضِهَا.
«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» به اسم اعظم خدا، از سیاهی چشم به سفیدیاش نزدیکتر است.

۶ دوستی نیکان و دشمنی بدان

حُبُّ الْأَبْرَارِ لِلْأَبْرَارِ ثَوَابٌ لِلْأَبْرَارِ، وَحُبُّ الْفُجَّارِ لِلْأَبْرَارِ فَضِيلَةٌ لِلْأَبْرَارِ، وَبُغْضُ الْفُجَّارِ لِلْأَبْرَارِ زَيْنٌ لِلْأَبْرَارِ، وَبُغْضُ الْأَبْرَارِ لِلْفُجَّارِ خِزْيٌ عَلَى الْفُجَّارِ.
دوستی نیکان به نیکان، ثوابست برای نیکان.

و دوستی بدان به نیکان، فضیلت است برای نیکان.

و دشمنی بدان با نیکان، زینت است برای نیکان.

و دشمنی نیکان با بدان، رسوایی است برای بدان.

۷ سلام نشانه تواضع

مِنَ التَّوَاضُّعِ السَّلَامُ عَلَى كُلِّ مَنْ تَمَرُّ بِهِ، وَالْجُلُوسُ دُونَ شَرَفِ الْمَجْلِسِ.
از جمله تواضع و فروتنی، سلام کردن بر هر کسی است که بر او می‌گذری، و نشستن در پایین مجلس است.

۸ خنده بیجا

مِنَ الْجَهْلِ الضَّحْكُ مِنْ غَيْرِ عَجَبٍ.
خنده بیجا از نادانی است.

۹ همسایه بد

مِنَ الْفَوَاقِرِ الَّتِي تَقْصِمُ الظَّهْرَ جَارٌ إِنْ رَأَى حَسَنَةً أَطْفَأَهَا وَإِنْ رَأَى سَيِّئَةً أَفْشَاهَا.
از بلاهای کمرشکن، همسایه‌ای است که اگر کردار خوبی را ببیند نهانش سازد و اگر کردار بدی را ببیند آشکارش نماید.

۱۰ ایندی گویا و جامع

أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالْوَرَعِ فِي دِينِكُمْ وَالْإِجْتِهَادِ لِلَّهِ وَصِدْقِ الْحَدِيثِ وَآدَاءِ الْأَمَانَةِ إِلَى مَنْ ائْتَمَنَكُمْ مِنْ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ وَطَوْلِ السُّجُودِ وَحُسْنِ الْجَوَارِ.
فَبِهَذَا جَاءَ مُحَمَّدٌ (صلى الله عليه و آله و سلم) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي عَشَائِرِهِمْ وَاشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ وَعُودُوا مَرْضَاهُمْ وَأَدُّوا حُقُوقَهُمْ، فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ إِذَا وَرَعَ فِي دِينِهِ وَصَدَقَ فِي حَدِيثِهِ وَآدَى الْأَمَانَةَ وَحَسَّنَ خَلْقَهُ مَعَ النَّاسِ قِيلَ: هَذَا شَيْعِي فَيَسُرُّنِي ذَلِكَ.
إِتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا زَيْنًا وَلَا تَكُونُوا شَيْنًا، جُرُّوا إِلَيْنَا كُلَّ مَوَدَّةٍ وَادْفَعُوا عَنَّا كُلَّ قَبِيحٍ، فَإِنَّهُ مَا قِيلَ فِينَا مِنْ حَسَنٍ فَنَحْنُ أَهْلُهُ وَمَا قِيلَ فِينَا مِنْ سُوءٍ فَمَا نَحْنُ كَذَلِكَ.
لَنَاحِقٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَقَرَابَةٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ وَتَطْهِيرٌ مِنَ اللَّهِ لَا يَدْعِيهِ أَحَدٌ غَيْرُنَا إِلَّا

كذّابٌ.

أَكْثَرُوا ذِكْرَ اللَّهِ وَ ذِكْرَ الْمَوْتِ وَ تِلَاوَةَ الْقُرْآنِ وَ الصَّلَاةَ عَلَى النَّبِيِّ (صلى الله عليه و آله و سلم) فَإِنَّ الصَّلَاةَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ عَشْرُ حَسَنَاتٍ، إِحْفَظُوا مَا وَصَّيْتُكُمْ بِهِ وَ اسْتَوْدِعْكُمْ اللَّهُ وَ أَقْرَأْ عَلَيْكُمْ السَّلَامَ.

شما را به تقوای الهی و پارسایی در دینتان و تلاش برای خدا و راستگویی و امانتداری درباره کسی که شما را امین دانسته نیکوکار باشد یا بدکار و طول سجود و حُسنِ همسایگی سفارش می کنم.

محمّد (صلى الله عليه و آله و سلم) برای همین آمده است.

در میان جماعت‌های آنان نماز بخوانید و بر سر جنازه آنها حاضر شوید و مریضانشان را عیادت کنید.

و حقوقشان را ادا نمایید، زیرا هر یک از شما چون در دینش پارسا و در سخنش راستگو و امانتدار و خوش اخلاق با مردم باشد، گفته میشود: این یک شیعه است، و این کارهاست که مرا خوشحال می سازد.

تقوای الهی داشته باشید، مایه زینت باشید نه زشتی، تمام دوستی خود را به سوی ما بکشانید و همه زشتی را از ما بگردانید، زیرا هر خوبی که درباره ما گفته شود ما اهل آنیم و هر بدی درباره ما گفته شود ما نه آنیم.

در کتاب خدا برای ما حقّی و قرابتی از پیامبر خداست و خداوند ما را پاک شمرده، احدی جز ما مدّعی این مقام نیست، مگر آن که دروغ می گوید.

زیاد به یاد خدا باشید و زیاد یاد مرگ کنید و زیاد قرآن را تلاوت نمایید و زیاد بر پیغمبر (صلى الله عليه و آله و سلم) سلام و تحیت بفرستید.

زیرا صلوات بر پیامبر خدا (صلى الله عليه و آله و سلم) ده حسنه دارد.

آنچه را به شما گفتم حفظ کنید و شما را به خدا میسپارم، و سلام بر شما.

۱۱ اندیشه در کار خدا

لَيْسَتْ الْعِبَادَةُ كَثْرَةَ الصِّيَامِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّمَا الْعِبَادَةُ كَثْرَةُ التَّفَكُّرِ فِي أَمْرِ اللَّهِ.
عبادت کردن به زیادی روزه و نماز نیست، بلکه [حقیقت] عبادت، زیاد در کار خدا
اندیشیدن است.

۱۲ پلیدی خشم

الْغَضَبُ مِفْتَاحُ كُلِّ شَرٍّ.
خشم و غضب، کلید هر گونه شرّ و بدی است.

۱۳ ویژگیهای شیعیان

شِيعَتُنَا الْفِئَةُ النَّاجِيَةُ وَالْفِرْقَةُ الزَّائِكِيَةُ صَارُوا لَنَا رَادِيًا وَصَوْنًا وَعَلَى الظُّلْمَةِ الْبَّاءُ وَعَوْنًا سَيَفْجُرُ
لَهُمْ يَنَابِيعُ الْحَيَوَانِ بَعْدَ لُظَى مُجْتَمَعِ النَّيْرَانِ أَمَامَ الرَّوْضَةِ.
پیروان ما، گروه‌های نجات یابنده و فرقه‌های پاکی هستند که حافظان [آیین] ما، و
ایشان در مقابل ستمکاران، سپر و کمک کار ما [هستند].
به زودی چشمه‌های حیات [منجی بشریت] بعد از گدازه توده‌های آتش! پیش از ظهور
برای آنان خواهد جوشید.

۱۴ ناآرامی کینه توز

أَقَلُّ النَّاسِ رَاحَةً الْحَقُودُ.
کینه توز، ناآرامترین مردمان است.

۱۵ پارساترین مردم

أَوْرَعُ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ، أَعْبَدُ النَّاسِ مَنْ أَقَامَ عَلَى الْفَرَائِضِ أَزْهَدُ النَّاسِ مَنْ تَرَكَ الْحَرَامَ، أَشَدُّ النَّاسِ اجْتِهَادًا مَنْ تَرَكَ الذُّنُوبَ.

پارساترین مردم کسی است که در هنگام شبهه توقف کند.

عابدترین مردم کسی است که واجبات را انجام دهد.

زاهدترین مردم کسی است که حرام را ترک نماید.

کوشنده ترین مردم کسی است که گناهان را رها سازد.

۶ وجود مؤمن

الْمُؤْمِنِ بَرَكَةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِ وَ حُجَّةٌ عَلَى الْكَافِرِ.

مؤمن برای مؤمن، برکت و بر کافر، اتمام حجّت است.

۷ محصول اعمال

إِنَّكُمْ فِي آجَالٍ مَنقُوصَةٍ وَ أَيَّامٍ مَعْدُودَةٍ وَ الْمَوْتُ يَأْتِي بَغْتَةً، مَنْ يَزْرَعُ خَيْرًا يَحْصِدُ غَبْطَةً وَ مَنْ يَزْرَعُ شَرًّا يَحْصِدُ نِدَامَةً، لِكُلِّ زَارِعٍ مَا زَرَعَ لَا يَسْبِقُ بَطِيءٌ بِحِطَّةٍ، وَ لَا يَدْرِكُ حَرِيصٌ مَا لَمْ يَقْدِرْ لَهُ، مَنْ أُعْطِيَ خَيْرًا فَاللَّهُ أَعْطَاهُ، وَ مَنْ وُقِيَ شَرًّا فَاللَّهُ وَقَاهُ.

شما عمر کاهنده و روزهای برشمرده ای دارید، و مرگ به ناگهان می آید، هر کس

تخم خیری بکارد به خوشی بدرود، و هر کس تخم شری بکارد به پشیمانی بدرود.

هر که هر چه بکارد همان برای اوست.

کندکار را بهره از دست نرود و آزمند آنچه را مقدرش نیست در نیابد، هر که به خیری

رسد خدایش داده، و هر که از شری رهد خدایش رهانده.

۸ شناخت احمق و حکیم

قَلْبُ الْأَحْمَقِ فِي فَمِهِ وَفَمُ الْحَكِيمِ فِي قَلْبِهِ.
قلب احمق در دهان او و دهان حکیم در قلب اوست.

۱۹ تلاش برای رزق مقدر

لَا يَشْغَلُكَ رِزْقٌ مَّضْمُونٌ عَنْ عَمَلٍ مَّفْرُوضٍ.
رزق و روزی ضمانت شده، تو را از کار واجب باز ندارد.

۲۰ عزتِ حقگرای

مَا تَرَكَ الْحَقَّ عَزِيزٌ إِلَّا ذَلًّا، وَلَا أَخَذَ بِهِ ذَلِيلٌ إِلَّا عِزًّا.
هیچ عزیزی حق را رها نکند، مگر آن که ذلیل گردد و هیچ ذلیلی به حق نیاویزد، مگر آن که عزیز شود.

۲۱ دوست نادان

صَدِيقُ الْجَاهِلِ تَعَبٌ.
دوست نادان، مایه رنج است.

۲۲ بهترین خصلت

خَصْلَتَانِ لَيْسَ فَوْقَهُمَا شَيْءٌ: الْإِيمَانُ بِاللَّهِ وَنَفْعُ الْأَخْوَانِ.
دو خصلت است که بهتر و بالاتر از آنها چیزی نیست: ایمان به خدا و سود رساندن به برادران.

۲۳ نتیجه جسارت بر پدر

جُرْأَةُ الْوَالِدِ عَلَى وَالِدِهِ فِي صِغَرِهِ تَدْعُوا إِلَى الْعُقُوقِ فِي كِبَرِهِ.
جرأت و دلیری فرزند بر پدرش در کوچکی، سبب عاق و نارضایتی پدر در بزرگی
میشود.

۲۴ بهتر از حیات و بدتر از مرگ

خَيْرٌ مِنَ الْحَيَاةِ مَا إِذَا فَقَدْتَهُ أَبْغَضْتَ الْحَيَاةَ وَ شَرٌّ مِنَ الْمَوْتِ مَا إِذَا نَزَلَ بِكَ أَحَبَّبْتَ
الْمَوْتَ.

بهتر از زندگی چیزی است که چون از دستش دهی، از زندگی بدت آید، و بدتر از
مرگ چیزی است که چون به سرت آید مرگ را دوست بداری.

۲۵ وابستگی و خواری

مَا أَقْبَحَ بِالْمُؤْمِنِ أَنْ تَكُونَ لَهُ رَغْبَةٌ تُذِلُّهُ.
چه زشت است برای مؤمن، دل بستگی به چیزی که او را خوار دارد.

۲۶ نعمت بلا

مَا مِنْ بَلِيَّةٍ إِلَّا وَ لِلَّهِ فِيهَا نِعْمَةٌ تُحِيطُ بِهَا.
هیچ بلائی نیست، مگر این که در آن از طرف خدا نعمتی است.

۲۷ اکرام بدون افراط

لَا تُكْرِمِ الرَّجُلَ بِمَا يَشُقُّ عَلَيْهِ.
هیچ کس را طوری اکرام مکن که بر او سخت گذرد.

۲۸ ارزش پند پنهان

مَنْ وَعَظَ أَخَاهُ سِرًّا فَقَدْ زَانَهُ، وَمَنْ وَعَظَهُ عَلَانِيَةً فَقَدْ شَانَهُ.

هر که در نهان، برادر خود را پند دهد او را آراسته، و هر که آشکارا برادرش را پند دهد او را کاسته.

۲۹ تواضع و فروتنی

التَّوَّاضِعُ نِعْمَةٌ لَا يَحْسَدُ عَلَيْهَا.

تواضع و فروتنی، نعمتی است که بر آن حسد نبرند.

۳۰ سختی تربیت نادان

رِيَاضَةُ الْجَاهِلِ وَرَدُّ الْمُعْتَادِ عَنْ عَادَتِهِ كَالْمُعْجِزِ.

پرورش دادن نادان و ترک دادن معتاد از عادتش، مانند معجزه است.

۳۱ شادی بیجا

لَيْسَ مِنَ الْأَدَبِ إِظْهَارُ الْفَرَحِ عِنْدَ الْمُخْزُونِ.

اظهار شادی نزد غم‌دیده، از بی ادبی است.

۳۲ جمال ظاهر و باطن

حُسْنُ الصُّورَةِ جَمَالٌ ظَاهِرٌ، وَحُسْنُ الْعَقْلِ جَمَالٌ بَاطِنٌ.

صورت نیکو، زیبایی ظاهری است، و عقل نیکو، زیبایی باطنی است.

۳۳ کلید تمام گناهان

جُعِلَتِ الْخَبَائِثُ فِي بَيْتٍ وَجُعِلَ مِفْتَاحُهُ الْكُذِبَ.

تمام پلیدیها در خانه‌ای قرار داده شده و کلید آن دروغگویی است.

۳۴ چشم پوشی از لغزش و یادآوری احسان

خَيْرُ إِخْوَانِكَ مَنْ نَسِيَ ذَنْبَكَ وَذَكَرَ إِحْسَانَكَ إِلَيْهِ.
بهترین برادران تو کسی است که خطایت را نادیده گیرد و احسانت را یادآور شود.

۳۵ مدح نالایق

مَنْ مَدَحَ غَيْرَ الْمُسْتَحِقِّ فَقَدْ قَامَ مَقَامَ الْمُتَّهَمِ.
هر که نالایقی را ثنا گوید، خود در موضع اتهام قرار گیرد.

۳۶ راه دوست یابی

مَنْ كَانَ الْوَرَعُ سَجِيَّتَهُ، وَالْكَرَمُ طَبِيعَتَهُ، وَالْحِلْمُ خُلُقَهُ كَثُرَ صَدِيقُهُ.
کسی که پارسایی خوی او، و بخشندگی طبیعت او، و بردباری خصلت او باشد
دوستانش بسیار شوند.

۳۷ انس با خدا

مَنْ آانسَ بِاللَّهِ اسْتَوْحَشَ مِنَ النَّاسِ.
کسی که با خدا مانوس باشد، از مردم گریزان گردد.

۳۸ خرابی مناره‌ها و کاخها

إِذَا قَامَ الْقَائِمُ أَمَرَ بِهَدْمِ الْمَنَائِرِ وَالْمَقَاصِيرِ الَّتِي فِي الْمَسَاجِدِ.
هنگامی که قائم (علیه السلام) قیام کند، دستور به خرابی مناره‌ها و کاخهای مساجد
دهد.

۳۹ نماز شب، سیر شبانه

إِنَّ الْوُصُولَ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ سَفَرٌ لَا يَدْرَكَ إِلَّا بِامْتِطَاءِ اللَّيْلِ.
وصول به خداوند عزوجل، سفری است که جز با عبادت در شب حاصل نگردد.

كفاك أدبًا تجُبُّك ما تَكْرَهُ مِنْ غَيْرِك.

در مقام ادب برای تو همین بس که آنچه برای دیگران نمیپسندی، خود، از آن دوری کنی.

امام مهدی (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام مهدی (علیه السلام)

حضرت مهدی (علیه السلام) در نیمه شعبان سال ۲۵۵ هجری در شهر سامرا متولد گردید.

نام مشهور مادر آن حضرت، نرجس [نرگس] است.

پنج سال از زندگانی او در حیات پدر بزرگوارش امام حسن عسکری گذشت.

در آن مدت، فعالیت مهم و اساسی امام عسکری بر دو امر مهم متمرکز بود: ۱ احتیاط کامل از دستگاه حاکم، ۲ آشنا کردن او با یاران نزدیک خود.

امام مهدی (علیه السلام) پس از پدر، مسئولیت امامت را در سال ۲۶۰ هجری در پنج سالگی به عهده گرفت.

خردسالی امام پدیده‌ای شگفت‌آور نیست، همان طور که حضرت یحیی در کودکی

صاحب حکم نبوت شد، چنان که خداوند در سوره مریم، آیه ۱۲ می‌فرماید: «یا یحیی

خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا» ای یحیی! کتاب آسمانی را با نیرو بگیر.

و این گونه او را در کودکی حکم نبوت دادیم.

امام حسن عسکری (علیه السلام) چند روز پیش از وفات، به دوستان خود، در مجلسی

که چهل تن از یاران وفادارش حضور داشتند و از جمله آنان محمد بن عثمان و معاویه

بن حکیم و محمد بن ایوب بودند، چنین فرمود: «او بعد از من صاحب و خلیفه

شماست، او قائمی است، که گردنها منتظرانه، به سوی او کشیده میشود. هنگامی که زمین از ستم و ناروا پر شد، خروج می کند، و زمین را از قسط و عدل سرشار می سازد.» غیبت صغری از سال ۲۶۰ هجری تا سال ۳۲۹ هجری به طول انجامید. امام مهدی (علیه السلام) با بعضی از یاران نزدیک خود به طور مستقیم تماس می گرفت و به آنان توصیه می فرمود که مشاهدات خود را در میان مردم تبلیغ کنند و سفارش می کرد که مکان و سایر خصوصیات را که راه وصول به سوی او را برای مقامات دولتی آسان می ساخت، پنهان دارند.

آن حضرت به مسائل گوناگون مردم از طریق و کیلان و سفیران خود، که مورد اعتماد او بودند، پاسخ می داد؛ فقط با کسانی که اخلاصشان محرز و مورد اطمینان کامل بودند و راز را افشا نمی کردند تماس می گرفت.

تلاشهای پیگیر معتمد، خلیفه عباسی و پس از او معتضد، برای دستگیری حضرت مهدی (علیه السلام) بی نتیجه ماند.

مأموران برای چندمین بار در سامرا خانه امام حسن عسکری را محاصره کردند، همه جای خانه را بازرسی نمودند، وقتی وارد خانه شدند از سرداب، بانگ تلاوت قرآن به گوش رسید.

بر در سرداب فراهم آمدند و آنجا را محاصره کردند تا کسی نه در آنجا به درون رود و نه از آنجا بیرون آید.

فرمانده سربازان بر در ایستاد تا همه سربازان به او پیوستند.

امام (علیه السلام) از در سرداب بیرون آمد و از مقابلشان گذشت، وقتی از چشم ناپدید شد، فرمانده گفت: پایین بروید.

گفتند آیا او نبود که از برابر تو گذشت؟ جواب داد: من کسی را ندیدم.

پس چرا او را رها کردید؟ گفتند ما پنداشتیم که تو او را دیده ای.

اموال و حقوق شرعی ای که از طرف شیعیان به امام (علیه السلام) می رسید، توسط

نمایندگان و وکیلان توزیع می‌شد و به مصرف واقعی خود می‌رسید. قسمتی از اموال به طور مستقیم به دست امام (علیه السلام) می‌رسید و قسمتی را نایب، بر وفق قواعد و احکام اسلامی در صرف حقوق، مصرف می‌کرد. وظایف نواب آن حضرت، علاوه بر رسیدگی به امور مالی، گرفتن سؤالات و رساندن آن به امام و رساندن پاسخ امام به مردم بود.

نواب چهارگانه

نواب چهارگانه کسانی بودند که در غیبت صغری از طرف امام (علیه السلام) دارای وکالت خاصه بودند. آنان به ترتیب و بنا به تسلسل تاریخی عبارت بودند از: ۱ عثمان بن سعید العمری، مدت نیابت پنج سال، ۲ محمد بن عثمان العمری، مدت نیابت حدود چهل سال، ۳ حسین بن روح نوبختی، مدت نیابت حدود بیست و یک سال، ۴ و علی بن محمد سمری، مدت نیابت سه سال. و با پایان زندگی این چهار نفر، دوران غیبت صغری در سال ۳۲۹ هجری به پایان رسید و سپس دوران غیبت کبری آغاز گردید. تحرکات و تلاشهای آنان - بدون این که مأمورین را به خود جلب کنند - بسیار سری بود.

از جمله کوششهای آنها حل مشکلات علمی و شرکت در بحثها و مناظرات عقیدتی بود که برای راهنمایی پایگاههای مردمی یا برای پاسخگویی به شبههها و دفاع از اسلام انجام می‌شد.

نیابت و نمایندگی خاص از طرف امام مهدی (علیه السلام) ۶۹ سال و شش ماه و پانزده روز ادامه داشت و این مدت، غیبت صغری نام دارد. غیبت صغری در سال ۳۲۹ پایان یافت.

در آن وقت، عمر امام مهدی (علیه السلام) ۷۴ سال بود. آن گاه غیبت کبری آغاز گردید تا خداوند حکیم در زمان و شرایط مساعد به آن حضرت اجازه ظهور دهد تا زمین را پر از عدل و داد کند و حکومت واحد جهانی را تشکیل دهد و آرزوی بشریت را، که همان تحقق مدینه فاضله است، محقق گرداند. به امید آن روز.

مهدی از دیدگاه علمای اهل سنت

اعتقاد به مهدویت، اختصاص به شیعه ندارد، بلکه بر اساس روایات فراوانی که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) رسیده، علمای اهل سنت نیز این موضوع را قبول دارند.

ولی معمولاً آنان، تولد حضرت مهدی را انکار می کنند و می گویند: شخصیتی که پیامبر اکرم از قیام او خبر داده، هنوز متولد نشده است و در آینده تولد خواهد یافت. شبراوی شافعی در «الاتحاف» گوید: «شیعه عقیده دارد مهدی موعود که احادیث صحیحه درباره او وارد شده همان پسر حسن عسکری است و در آخر الزمان ظهور خواهد کرد، ولی صحیح آن است که او هنوز متولد نشده و در آینده متولد میشود و او از اشراف اهل بیت کریم است.» ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه، ذیل خطبه ۱۶ می گوید: «اکثر محدثین عقیده دارند مهدی موعود از نسل فاطمه (علیها السلام) است و اصحاب ما معتزله آن را انکار ندارند و در کتب خود به نام او تصریح کرده اند و شیوخ ما به او اعتراف نموده اند.

منتها او به عقیده ما هنوز متولد نشده و بعداً متولد خواهد گردید.» با این حال، تعدادی از مورخان و محدثان اهل سنت، تولد آن حضرت را ذکر کرده و آن را یک واقعیت دانسته اند، از جمله: ۱ عزالدین ابن اثیر (متوفای ۶۳۰) در حوادث سال ۲۶۰ هجری مینویسد: «ابو محمد عسکری (امام حسن عسکری) در سال ۲۳۲ متولد شد و در سال

۲۶۰ وفات یافت و او پدر محمد است که شیعه او را «منتظر» نامند. ۲ عماد الدین ابوالفداء اسماعیل بن نورالدین شافعی (متوفای ۷۳۲) گوید: «علی هادی (امام دهم) در سال ۲۵۴ هجری در سامرا وفات یافت.

او پدر حسن عسکری است و حسن عسکری یازدهمین امام از ائمه دوازدهگانه است و او پدر محمد منتظر صاحب سرداب است و در سال ۲۵۵ متولد شده است. ۳ ابن حجر هیتمی مکی شافعی (متوفای ۹۷۴) در «الصّواق المحرقه» مینویسد: «حسن عسکری در سامرا وفات یافت، عمرش ۲۸ سال بود و به قولی او را مسموم کردند و از خود فرزندی جز ابوالقاسم محمد حجّت باقی نگذاشت، عمر او به وقت وفات پدرش پنج سال بود، لیکن خدا در آن کمی سنّ، به وی حکمتِ امامت را عطا کرده بود و «قائم منتظر» نامیده میشود. ۴ نورالدین علی بن محمد بن صباغ مالکی (متوفای ۸۵۵) گوید: «مدّت امامت امام حسن عسکری دو سال بود.

او بعد از خودش فرزندش «حجّت قائم» را باقی گذاشت که برای حکومتِ حقّ، انتظارش کشیده میشود.

پدرش او را مخفی نگهداشته و پنهانش کرده بود و آن به علت سختی کار و خوف از سلطان وقت بود. ۵ ابوالعبّاس احمد بن یوسف دمشقی قرمانی (متوفای ۱۰۱۹) در «اخبار الدّوّل و آثار الأوّل» مینویسد: «فصل یازدهم کتاب در بیان حال خلف صالح امام ابی القاسم محمد فرزند حسن عسکری است که عمرش به وقت وفات پدرش پنج سال بود، لیکن خدا به وی حکمت عطا فرمود، چنان که به یحیی (علیه السلام) داده شد، او متوسط القامه، زیباموی، زیبابینی و گشاده پیشانی بود.» معلوم میشود که تولّد حضرت مهدی برای این نویسنده و مورّخ سنّی به قدری واضح و یقینی بوده که حتّی به بیان قیافه و شمائل آن حضرت نیز پرداخته و از او به نام «الخلف الصّالح» یاد کرده است. ۶ حافظ ابو عبدالله محمد بن یوسف کنجی شافعی (متوفای ۶۵۸) در «کفایة الطالب» مینویسد: «امام عسکری روز جمعه هشتم ربیع الاوّل در سال ۲۶۰ در سامرا از دنیا رفت

و در خانهای که پدرش در آن دفن شده بود، دفن گردید، پسرش را بعد از خود گذاشت و اوست امام منتظر.

کتاب کفایه الطالب را در اینجا تمام کرده و حالات او را در کتابی مخصوص می‌نگاریم.» ناگفته نماند که کتاب ویژه این عالم سنی درباره حضرت مهدی (علیه السلام)، البیان فی اخبار صاحب الزمان نام دارد.

۷ خواجه پارسا از بزرگان مذهب حنفی در کتاب «فضل الخطاب» مینویسد: «ابو محمد حسن عسکری بعد از خودش جز فرزندی به نام ابوالقاسم محمد منتظر که مرسوم به قائم و حجّت و مهدی و صاحب الزمان است بر جای نگذاشت.

شب میلاد او نیمه شعبان سال ۲۵۵ هجری و مادرش امّ ولد بوده که نرجس نامیده شده است.» ۸ ابن طلحه کمال الدین شافعی (متوفای ۶۵۴) در کتاب ارزشمندش به نام

«مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول» می‌نویسد: «اما در مناقب ابو محمد حسن عسکری همین بس که بزرگترین منقّب و مزیتی که خدا به او داده آن است که مهدی موعود از صلب اوست ... مادرش کنیری است به نام صیقل و نام خودش محمد،

کنیه اش ابوالقاسم، لقبش «حجّت» و «خلف صالح» و به قولی «منتظر» است.» ۹ شمس

الدین ابوالمظفر سبط بن جوزی حنفی (متوفای ۶۵۴) در کتاب معروفش «تذکره

الخواص» مینویسد: «محمد بن حسن بن علی بن محمد بن علی بن موسی الرضا بن

جعفر بن علی بن الحسین بن علی بن ابیطالب، کنیه اش ابو عبدالله و ابوالقاسم است.

و او خلف حجّت، صاحب الزمان، قائم منتظر و آخرین ائمه است.

خبر داد ما را عبدالعزیز بن محمود بن بزّاز از ابن عمر گفت: رسول خدا (صلی الله علیه

و آله و سلم) فرمود: «خارج میشود در آخر الزمان مردی از فرزندانم که اسم او مثل

اسم من و کنیه او مثل کنیه من است، زمین را پر از عدل می‌کند، همان طور که پر از

ظلم شده باشد، این همان مهدی است.» ۱۰ عبدالوهاب شعرانی شافعی مصری (متوفای

۹۷۳) در کتابش به نام «الیواقیت و الجواهر» مینویسد: «... او از اولاد امام حسن عسکری

و تولدش در نیمه شعبان سال ۲۵۵ واقع است و او باقی میماند تا با عیسی بن مریم (علیه السلام) اجتماع کند.

و عمر شریفش تا زمان ما که اکنون سال ۹۵۸ است، ۷۰۶ سال می باشد. از حضرت مهدی (علیه السلام)، مطالبی ارزنده تحت عنوان توقیعات و نامه های آن حضرت به نواب اربعه و بعضی از اعلام خاصان مورد اعتماد او، نقل گردیده که در مجامع حدیثی از قبیل: بحار الانوار، احتجاج طبرسی، غیبت نعمانی، غیبت شیخ طوسی و اکمال الدین شیخ صدوق، روایت شده است.

اینک از میان کلمات و سخنان آن منجی بشریت و مهدی موعود، چهل حدیث برگزیده را که هر یک رهنمودی بزرگ و امید بخش است، به جویندگان هدایت و منتظران ظهورش تقدیم می دارم.

چهل حدیث

اشاره

قال الإمام المَهْدِي (عليه السلام):

توجه امام مهدی (علیه السلام) به شیعیان خویش

إِنَّا غَيْرُ مُهْمَلِينَ لِمُرَاعَاتِكُمْ، وَلَا نَاسِينَ لِذِكْرِكُمْ، وَكَلَّا ذَلِكُ لَنَزَلَ بِكُمْ اللَّأْوَاهُ، وَ
اصْطَلَمَكُمُ الْاَعْدَاءُ.

فَاتَّقُوا اللَّهَ جَلَّ جَلَالُهُ وَظَاهِرُونَا.

ما در رعایت حال شما کوتاهی نمی کنیم و یاد شما را از خاطر نبرده ایم، که اگر جز این بود گرفتاریها به شما روی می آورد و دشمنان، شما را ریشه کن می کردند. از خدا بترسید و ما را پشتیبانی کنید.

۲ عمل صالح و تقرب به اهل بیت (علیهم السلام)

فَلْيَعْمَلْ كُلُّ امْرِئٍ مِنْكُمْ بِمَا يَقْرَبُ بِهِ مِنْ مَحَبَّتِنَا، وَلْيَتَجَنَّبْ مَا يَدْنِيهِ مِنْ كِرَاهِيَتِنَا وَ سَخَطِنَا، فَإِنَّ امْرَأً يَبْغُتُهُ فُجَاءَةً حِينَ لَا تَنْفَعُهُ تَوْبَتُهُ، وَلَا يَنْجِيهِ مِنْ عِقَابِنَا نَدَمٌ عَلَى حَوْبَتِهِ.

هر یک از شما باید به آنچه که او را به دوستی ما نزدیک می‌سازد، عمل کند و از آنچه که خوشایند ما نبوده و خشم ما در آن است، دوری گزیند، زیرا خداوند به طور ناگهانی انسان را می‌گیرد، در وقتی که توبه برایش سودی ندارد و پشیمانی او را از کیفر ما به خاطر گناهش نجات نمی‌دهد.

۳ تسلیم در مقابل دستورهای اهل بیت (علیهم السلام)

فَاتَّقُوا اللَّهَ، وَ سَلِّمُوا لَنَا، وَ رُدُّوا الْأَمْرَ إِلَيْنَا، فَعَلَيْنَا الْأَصْدَارُ، كَمَا كَانَ مِنَّا الْأَيْرَادُ، وَ لَا تَحَاوَلُوا كَشْفَ مَا غُطِّيَ عَنْكُمْ، وَ اجْعَلُوا قَصْدَكُمْ إِلَيْنَا بِالْمَوَدَّةِ عَلَى السُّنَّةِ الْوَاضِحَةِ. از خدا بترسید و تسلیم ما شوید و کارها را به ما واگذارید، بر ماست که شما را از سرچشمه، سیراب بر گردانیم، چنان که بردن شما به سرچشمه از ما بود، در پی کشف آنچه از شما پوشیده شده نروید.

مقصد خود را با دوستی ما بر اساس راهی که روشن است به طرف ما قرار دهید.

۴ تحقق حتمی حق

أَبَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِلْحَقِّ إِلَّا إِتْمَامًا وَ لِلْبَاطِلِ إِلَّا زَهُوْقًا، وَ هُوَ شَاهِدٌ عَلَىٰ بِمَا أذْكَرُهُ. خداوند مقدر فرموده است که حق به مرحله نهایی و کمال خود برسد و باطل از بین رود، و او بر آنچه بیان نمودم گواه است.

۵ خلقت هدفدار و هدایت پایدار

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقِ الْخَلْقَ عَبَثًا وَ لَا أَهْمَلَهُمْ سُذْيَ بَلْ خَلَقَهُمْ بِقُدْرَتِهِ وَ جَعَلَ لَهُمْ أَسْمَاعًا وَ أَبْصَارًا وَ قُلُوبًا وَ أَلْبَابًا ثُمَّ بَعَثَ إِلَيْهِمُ النَّبِيِّينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ،

يَأْمُرُونَهُمْ بِطَاعَتِهِ وَيَنْهَوْنَهُمْ عَنِ مَعْصِيَتِهِ وَيَعْرِفُونَهُمْ مَا جَهِلُوا مِنْ أَمْرِ خَالِقِهِمْ وَدِينِهِمْ وَ
أَنْزَلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا، وَبَعَثَ إِلَيْهِمْ مَلَائِكَةً يَأْتِينَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَنْ بَعَثَهُمْ إِلَيْهِمْ بِالْفَضْلِ الَّذِي
جَعَلَهُ لَهُمْ عَلَيْهِمْ.

خداوند متعال، خلق را بیهوده نیافریده و آنان را مهمل نگذاشته است، بلکه آنان را به قدرتش آفریده و برای آنها گوش و چشم و دل و عقل قرار داده، آن گاه پیامبران را که مژده دهنده و ترساننده هستند به سویشان برانگیخت تا به طاعتش دستور دهند و از نافرمانیاش جلوگیری فرمایند و آنچه را از امر خداوند و دینشان نمی دانند به آنها بفهمانند و بر آنان کتاب فرستاد و به سویشان فرشتگان برانگیخت تا آنها میان خدا و پیامبران به واسطه تفضلی که بر ایشان روا داشته واسطه باشند.

۶ ظهور حق

إِذَا أذِنَ اللَّهُ لَنَا فِي الْقَوْلِ ظَهَرَ الْحَقُّ وَاضْمَحَلَّ الْبَاطِلُ، وَانْحَسَرَ عَنْكُمْ.
هر گاه خداوند به ما اجازه دهد که سخن گوئیم، حق ظاهر خواهد شد و باطل از میان خواهد رفت و خفقان از [سر] شما برطرف خواهد شد.

۷ تفتیش ناروا

مَنْ بَحَثَ فَقَدْ طَلَبَ، وَمَنْ طَلَبَ فَقَدْ دَلَّ، وَمَنْ دَلَّ فَقَدْ أَشَاطَ وَمَنْ أَشَاطَ فَقَدْ أَشْرَكَ.
حضرت مهدی (علیه السلام) در خصوص کسانی که در جستجوی او بوده اند تا به حاکم جور تحویلش دهند فرموده است: آن که بکاود، بجوید و آن که بجوید دلالت دهد و آن که دلالت دهد به هدف رسد و هر که [در مورد من] چنین کند، شرک ورزیده است.

۸ ظهور حق به اذن حق

فَلَا ظُهُورَ إِلَّا بَعْدَ إِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ وَذَلِكَ بَعْدَ طُولِ الْأَمَدِ وَقَسْوَةِ الْقُلُوبِ وَامْتِلَاءِ الْأَرْضِ جَوْرًا.

ظهوری نیست، مگر به اجازه خداوند متعال و آن هم پس از زمان طولانی و قساوت دلها و فراگیر شدن زمین از جور و ستم.

۹ مدعیان دروغگو

سَيَأْتِي إِلَى شِيعَتِي مَنْ يَدَّعِي الْمُشَاهَدَةَ.

أَلَا فَمَنْ ادَّعَى الْمُشَاهَدَةَ قَبْلَ خُرُوجِ السُّفْيَانِي وَالصَّيْحَةِ فَهُوَ كَذَّابٌ مُفْتَرٌ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ.

آگاه باشید به زودی کسانی ادعای مشاهده (نیابت خاصه) مرا خواهند کرد. آگاه باشید هر کس قبل از «خروج سفیانی» و شنیدن صدای آسمانی، ادعای مشاهده مرا کند دروغگو و افترا زننده است؛ حرکت و نیرویی جز به خدای بزرگ نیست.

۱۰ ادنیا در سراسیمی زوال

إِنَّ الدُّنْيَا قَدْ دَنَا فَنَاؤُهَا وَزَوَالُهَا وَأَذِنَتْ بِالْوِدَاعِ وَإِنِّي أَدْعُوكُمْ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) وَالْعَمَلِ بِكِتَابِهِ وَإِمَاتَةِ الْبَاطِلِ وَإِحْيَاءِ السُّنَّةِ.

دنیا فنا و زوالش نزدیک گردیده و در حال وداع است، و من شما را به سوی خدا و پیامبرش که درود خدا بر او و آتش باد و عمل به قرآنش و میراندن باطل و زنده کردن سنت، دعوت می کنم.

۱۱ اذخیره بزرگ

أَنَا بَقِيَّةُ مِنْ آدَمَ وَذَخِيرَةٌ مِنْ نُوحٍ وَ مُصْطَفَى مِنْ إِبْرَاهِيمَ وَ صَفْوَةٌ مِنْ مُحَمَّدٍ (صلی الله علیهم أجمعین).

من باقیمانده از آدم و ذخیره نوح و برگزیده ابراهیم و خلاصه محمد (درود خدا بر همگی آنان باد) هستم.

۱۲ حجت خدا

زَعَمَتِ الظَّالِمَةُ أَنَّ حُجَّةَ اللَّهِ دَاحِضَةٌ وَكَوْ أُذِنَ لَنَا فِي الْكَلَامِ لَزَالِ الشُّكِّ.
ستمگران پنداشتند که حجت خدا از بین رفته است، در حالی که اگر به ما اجازه سخن گفتن داده می شد، هر آینه تمام شکها را از بین می بردیم.

۱۳ عطسه، نشانه سلامت

أَلَا أُبَشِّرُكَ فِي الْعِطَاسِ فَقُلْتُ بَلَى قَالَ: هُوَ أَمَانٌ مِنَ الْمَوْتِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ.
نسیم، خدمتکار حضرت مهدی (علیه السلام) گوید: آن حضرت به من فرمود: آیا تو را در مورد عطسه کردن بشارت دهم؟ گفتم: آری.
فرمود: عطسه، علامت امان از مرگ تا سه روز است.

۱۴ نماز، طرد کننده شیطان

مَا أَرْغَمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ بِشَيْءٍ مِثْلَ الصَّلَاةِ، فَصَلِّهَا وَارْغَمِ أَنْفَ الشَّيْطَانِ.
هیچ چیز مثل نماز، بینی شیطان را به خاک نمی مالد، پس نماز بخوان و بینی شیطان را به خاک بمال.

۱۵ اذن مالک

لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَالٍ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ.
تصرف در مال هیچ کس بدون اجازه او جایز نیست.

۱۶ استعاذه به خدا

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الْعَمَى بَعْدَ الْجَلَاءِ وَ مِنَ الضَّلَالَةِ بَعْدَ الْهُدَى وَ مِنْ مُوبِقَاتِ الْأَعْمَالِ وَ مُرَدِّيَاتِ الْفِتَنِ .

پناه به خدا می برم از نابینایی بعد از بینایی و از گمراهی بعد از راهیابی و از اعمال ناشایسته و فرو افتادن در فتنه‌ها.

۱۷ سوهای حقیقت

إِنَّ الْحَقَّ مَعَنَا وَ فِينَا، لَا يَقُولُ ذَلِكَ سِوَانَا إِلَّا كَذَابٌ مُفْتَرٌ .
حق با ما و در میان ماست، کسی جز ما چنین نگوید، مگر آن که دروغگو و افترازننده باشد.

۱۸ ا ظهور فرج به اذن خدا

وَ أَمَّا ظُهُورُ الْفَرَجِ فَإِنَّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ، كَذَبَ الْوَقَّاتُونَ .
وَ أَمَّا قَوْلُ مَنْزَعَمٍ أَنَّ الْحُسَيْنَ (عَلَيْهِ السَّلَام) لَمْ يُقْتَلْ، فَكُفْرٌ وَ تَكْذِيبٌ وَ ضَلَالٌ .
اما ظهور فرج، موكول به اراده خداوند متعال است و هر كس برای ظهور ما وقت تعیین کند دروغگوست .
و اما گفته کسانی که پنداشته‌اند امام حسین (علیه السلام) کشته نشده، کفر و دروغ و گمراهی است .

۱۹ اشناخت خدا

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ الَّذِي خَلَقَ الْأَجْسَامَ وَ قَسَّمَ الْأَرْزَاقَ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَ لَا حَالٌ فِي جِسْمٍ
«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.»
همانا خداوند متعال، کسی است که اجسام را آفریده و ارزاق را تقسیم فرموده، او جسم نیست و در جسمی هم حلول نکرده، «چیزی مثل او نیست و شنوا و داناست.»

۲۰ ائمه (علیهم السلام) دست پرورده‌های پروردگار

إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا وَ لَا فَاقَهُ بِنَا إِلَىٰ غَيْرِهِ وَ الْحَقُّ مَعَنَا فَلَنْ يُوْحِشَنَا مَنْ قَعَدَ عَنَّا وَ نَحْنُ صَنَائِعُ رَبِّنَا وَ الْخَلْقُ بَعْدُ صَنَائِعُنَا.

خداوند با ماست، و به جز ذات پروردگار به چیزی نیاز نداریم، و حق با ماست. اگر کسانی با ما نباشند، هرگز در ما وحشتی ایجاد نمیشود، ما دستپرورده‌های پروردگاران، و مردمان، دست پرورده‌های ما هستند.

۲۱ دانش حقیقی

الْعِلْمُ عِلْمُنَا وَ لَا شَيْءَ عَلَيْكُمْ مِنْ كُفْرٍ مِنْ كُفْرٍ.

دانش، دانش ماست، از کفر کافر، گزندى بر شما نیست.

۲۲ اتفاق و وفای به عهد

لَوْ أَنَّ أَشْيَاعَنَا وَفَقَهُمُ اللَّهُ لَطَاعَتِهِ عَلَىٰ اجْتِمَاعٍ مِنَ الْقُلُوبِ فِي الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ عَلَيْهِمْ لَمَا تَأَخَّرَ عَنْهُمْ الْيَمْنُ بِلِقَائِنَا وَ لَتَعَجَّلَتْ لَهُمُ السَّعَادَةُ بِمُشَاهَدَتِنَا.

اگر شیعیان ما که خداوند آنها را به طاعت و بندگی خویش موفق بدارد در وفای به عهد و پیمان الهی اتحاد و اتفاق می‌داشتند و عهد و پیمان را محترم می‌شمردند، سعادت دیدار ما به تأخیر نمی‌افتاد و زودتر به سعادت دیدار ما نائل می‌شدند.

۲۳ پیروان نادان

قَدْ آذَانَا جُهَلَاءُ الشَّيْعَةِ وَ حُمَقَاؤُهُمْ، وَ مَنْ دِينَهُ جَنَاحُ الْبُعُوضَةِ أَرْجَحُ مِنْهُ.

حضرت مهدی (علیه السلام) به محمد بن علی بن هلال کرخی فرموده‌اند: نادانان و کمخردان شیعه و کسانی که بال پشه از دینداری آنان محکمتر است، ما را آزرده‌اند.

۲۴ بیزاری از غالیان

أَنَا بَرِيءٌ إِلَيْهِ وَإِلَيْهِ سَأَلُهُ مَنْ يَقُولُ إِنَّا نَعْلَمُ الْغَيْبَ وَنُشَارِكُهُ فِيمُلْكِهِ أَوْ يَحِلُّنَا مَحَلًّا
سِوَى الْمَحَلِّ الَّذِي رَضِيَ اللَّهُ لَنَا.

من از افرادی که می گویند: ما اهل بیت [مستقلاً از پیش خود و بدون دریافت از جانب خداوند] غیب میدانیم و در سلطنت و آفرینش موجودات با خدا شریکیم، یا ما را از مقامی که خداوند برای ما پسندیده بالاتر می برند، نزد خدا و رسولش، بیزار می جویم.

۲۵ سجده شکر

سَجْدَةُ الشُّكْرِ مِنْ أَلْزَمِ السُّنَنِ وَأَوْجَبِهَا.
سجده شکر از لازمترین و واجبترین مستحبات است.

۲۶ فضیلت تعقیبات نماز

إِنَّ فَضْلَ الدُّعَاءِ وَالتَّسْبِيحِ بَعْدَ الْفَرَائِضِ عَلَى الدُّعَاءِ بِعَقِيبِ النُّوَافِلِ كَفَضْلِ الْفَرَائِضِ عَلَى
النُّوَافِلِ.

فضیلت دعا و تسبیح بعد از نمازهای واجب در مقایسه با دعا و تسبیح پس از نمازهای مستحبی، مانند فضیلت واجبات بر مستحبات است.

۲۷ سجده، مخصوص خداست

فَأَمَّا السُّجُودُ عَلَى الْقَبْرِ فَلَا يَجُوزُ.
سجده بر قبر جایز نیست.

۲۸ راهاندازی کار مردم

أَرْخِصْ نَفْسَكَ وَاجْعَلْ مَجْلِسَكَ فِي الدَّهْلِيْزِ وَاقْضِ حَوَائِجَ النَّاسِ .
خودت را [برای خدمت] در اختیار مردم بگذار، و محل نشستن خویش را در ورودی
خانه قرار بده، و حوائج مردم را برآور.

۲۹ امنیت بخش زمین

إِنِّي أَمَانٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ كَمَا أَنَّ النُّجُومَ أَمَانٌ لِأَهْلِ السَّمَاءِ .
وجود من برای اهل زمین، سبب امان و آسایش است، همچنان که ستارگان سبب امان
آسمانند.

۳۰ رجوع به راویان حدیث

وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَأَقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةٍ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ
عَلَيْهِمْ .
در پیشامدهای مهم اجتماعی به راویان حدیث ما مراجعه کنید، زیرا که آنان حجّت من
بر شما هستند و من هم حجّت خدا بر آنان هستم.

۳۱ مطاع، نه مطیع کسی

إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ مِنْ آبَائِي إِلَّا وَقَعَتْ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ لِطَاغِيَةِ زَمَانِهِ وَإِنِّي أَخْرَجُ حِينَ
أَخْرَجُ وَلَا بَيْعَةَ لِأَحَدٍ مِنَ الطَّوَاعِيتِ فِي عُنُقِي .
هریک از پدرانم بیعت یکی از طاغوت‌های زمان به گردنشان بود، ولی من در حالی قیام
خواهم کرد که بیعت هیچ طاغوتی به گردنم نباشد.

۳۲ آفتاب پشت ابر

وَأَمَّا وَجْهُ الْإِنْتِفَاعِ بِي فِي غَيْبَتِي فَكَالْإِنْتِفَاعِ بِالشَّمْسِ إِذَا غَيَّبَهَا عَنِ الْإِبْصَارِ السَّحَابُ.
کیفیت بهره‌وری از من در دوران غیبت، مانند کیفیت بهره‌وری از آفتاب است
هنگامی که ابر آن را از چشمها پنهان سازد.

۳۳ سبقت اراده خدا بر همه چیز

وَلَكِنَّ أَقْدَارَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ لَا تُغَالَبُ، وَإِرَادَتُهُ لَا تُرَدُّ، وَتَوْفِيقُهُ لَا يُسَبِّقُهُ رَاسْتِي كَمَا مَقْدَرَاتُ
خداوند متعال، مغلوب نشود و اراده الهی مردود نگردد و چیزی بر توفیق او پیشی
نگیرد.

۳۴ علت اصلی غیبت امام (علیه السلام)

وَأَمَّا عِلَّتُهُ مَا وَقَعَ مِنَ الْغَيْبَةِ، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ قَالَ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ
إِن تَبْدَلَكُمْ تَسْؤُكُمْ.» أَمَا عَلْتُ وَفَلَسَفَهُ أَنْجَحَهُ مِنْ دَوْرَانِ غَيْبَتِ اتَّفَاقِ افْتَادِهِ [که درک آن
برای شما سنگین است] آن است که خداوند در قرآن فرموده: «ای مؤمنان از چیزهایی
نپرسید که اگر آشکارتان شود، بدتان آید.»

۳۵ آگاهیه‌های امام (علیه السلام)

إِنَّا يَحِيطُ عِلْمُنَا بِأَنْبَاءِكُمْ، وَلَا يَعْزُبُ عَنَّا شَيْءٌ مِنْ أَخْبَارِكُمْ.
علم و دانش ما به خبرهای شما احاطه دارد و چیزی از اخبار شما بر ما پوشیده نمی‌ماند.

۳۶ دعای فراوان

أَكْثَرُو الدُّعَاءَ بِتَعْجِيلِ الْفَرَجِ فَإِنَّ ذَلِكَ فَرَجُكُمْ.
برای تعجیل فرج زیاد دعا کنید، زیرا همین دعا کردن، فرج و گشایش شماست.

۳۷ سؤال نامطلوب

فَأَغْلِقُوا أَبْوَابَ السُّؤَالِ عَمَّا لَا يَعْنِيكُمْ.
درهای سؤال را از آنچه که مطلوب شما نیست ببندید.

۳۸ آخرین اوصیا

أَنَا خَاتَمُ الْأَوْصِيَاءِ وَبِى يَدْفَعُ اللَّهُ الْبَلَاءَ عَنِ أَهْلِى وَشِيعَتِى.
من آخرین نفر از اوصیا هستم، خداوند به وسیله من بلا را از خانواده و شیعیانم برطرف میگرداند.

۳۹ حجت خدا در زمین

إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُوا مِنْ حُجَّةٍ إِمَّا ظَاهِرًا وَإِمَّا مَغْمُورًا.
زمین خالی از حجت خدا نیست، یا آشکار است و یا نهان.

۴۰ علمدار هدایت در هر زمان

كَلَّمَا غَابَ عِلْمٌ بَدَأَ عِلْمٌ، وَإِذَا أَفَلَ نَجْمٌ طَلَعَ نَجْمٌ.
هر گاه علم و نشانه‌ای پنهان شود، علم دیگری آشکار گردد، و هر زمان که ستاره‌های افول کند، ستاره‌های دیگر طلوع نماید.

فهرست منابع و مآخذ

- قرآن کریم.
- آیتی، محمد ابراهیم: سیمای علی.
- آل یاسین، شیخ راضی: صلح الحسن، چاپ نجف.
- آل اعتماد، مصطفی: بلاغۃ الحسین، ترجمه علی کاظمی، نشر اسماعیلیان، قم.
- ابن شعبه حرّانی، حسن: تحف العقول، نشر دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
- اخطب خوارزم، ابی مؤید موفق به احمد مکی، مقتل الحسین، چاپ نجف.

- اصفهاني، ابونعيم، حليه الأولياء، چاپ بيروت.
- ابن هشام: السيرة النبوية، چاپ افست مصطفوى - قم.
- ابن ابى الحديد، عز الدين ابو حامد هبة الله: شرح نهج البلاغه، داراحياء العربيه.
- ابن ابى فراس، حسين ورام، تنبيه الخواطر و نزهاء النواظر (معروف به مجموعه ورام)، دارالكتب الاسلاميه.
- ابن قتيبه: الإمامة و السياسة، مؤسسه الوفاء، بيروت.
- ابن اثير، عز الدين عبدالله بن مسلم: المعارف، منشورات شريف الرضى.
- ابن اثير، عز الدين على بن كرام: الكامل، داراحياء التراث العربى.
- ابن طاووس، على بن موسى: اللهوف فى قتلى الطوف، منشورات المطبعة الحيدريه.
- ابن واضح، احمد بن يعقوب: تاريخ يعقوبى، دارصادر بيروت.
- ابن شهر آشوب، ابى جعفر رشد الدين محمد بن على: مناقب آل ابى طالب، تصحيح و تحقيق سيد هاشم رسول محلاتى.
- ابن سعد، واقدى، محمد: طبقات، دار بيروت للطباعة و النشر.
- ابن جوزى، يوسف بن فرغلى، تذكرة الخواص، مؤسسه اهل البيت، بيروت.
- ابن اثير، عز الدين ابى الحسن على بن الكرام، اسد الغابه، داراحياء التراث العربى، بيروت.
- اربلى، على بن عيسى: كشف الغمّة، دار اضواء، بيروت.
- امينى، عبدالحسين: الغدير، دارالكتب الاسلاميه.
- بيهقى نيشابورى، قطب الدين ابوالحسن، ديوان امام على، ترجمه دكتور ابوالقاسم امامى، اسوه، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- بلاغى، سيد صدرالدين: ترجمه صحيفه سجّاديه، دارالكتب الاسلاميه.
- بلاذرى: انساب الأشراف، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت.
- پيشوايى، مهدى: سيره پيشوايان، انتشارات توحيد، قم، ۱۳۷۴ ش.

- تویسر کانی، محمد نبی: لئالی الأخبار، نشر علامه، قم.
- حسنی، علی اکبر: تاریخ تحلیلی و سیاسی اسلام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
- حائری یزدی، شیخ علی: الزام الناصب فی اثبات حجّة الغائب.
- الحسنی، هاشم معروف: زندگی دوازده امام، ترجمه محمد رخشنده، نشر امیر کبیر، تهران.
- جوینی، ابراهیم بن محمد: فرائد السّمطین فی فضائل البتول و السّبّطین، مؤسّسه المحمودی للطباعة و النّشر.
- خادمی محمد شیرازی: مجموعه فرمایشات حضرت بقیه الله، مؤسّسه الغدیر.
- رحمانی همدانی، احمد: بهجّه قلب المصطفی، دفتر تبلیغات و انتشارات بدر.
- زمخشری: الکشاف عن حقایق غوامض التّنزّیل، نشر ادب الحوزه.
- سیوطی، جلال الدّین: مسند فاطمه الزّهراء، چاپ مصر.
- سیوطی، جلال الدّین: تاریخ الخلفاء، دارالقلم، بیروت.
- سپهر، محمد تقی: ناسخ التّواریخ، کتابفروشی اسلامیة.
- شریعتی، علی: اسلام شناسی، چاپ مشهد.
- شبر، سید عبدالله: مصابیح الأنوار، چاپ نجف.
- شبلنجی، شیخ مؤمن بن حسن: نوار الابصار فی مناقب آل بیت النّبی المختار، دارالکتب العلمیة، بیروت.
- شوشتری، قاضی نور الدین: احقاق الحق، مکتبه آیه الله نجفی مرعشی، قم.
- شهیدی، سید جعفر: زندگانی فاطمه زهرا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- شهیدی، سید جعفر: ترجمه نهج البلاغه، سازمان انتشارات دار القرآن، قم.
- شیخ الاسلامی، حسین: مسند فاطمه الزّهراء، انتشارات دار القرآن، قم.
- صبحی صالح: نهج البلاغه، چاپ بیروت.

- صدوق، ابی جعفر محمّد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، انتشارات کتابخانه صدوق.
- صدوق: عیون اخبار الرضا، چاپخانه زندگی.
- صدوق: معانی الاخبار، دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
- صدوق: علل الشرائع، دار البلاغ، بیروت، لبنان.
- صدوق: خصال، انتشارات علمیه اسلامیة.
- صدوق: کمال الدین و تمام النعمه، دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- صدوق: امالی، انتشارات کتابچی.
- صافی گلپایگانی، لطف الله: پرتوی از عظمت حسین (علیه السلام).
- صابری همدانی، احمد: ادب الحسین و حماسه، نشر جامعه مدرسین، قم.
- ضاهر وتر محمّد، مدیریت نظامی در نبردهای پیامبر اکرم (ص)، ترجمه اصغر قائدان، نشر صریر، تهران، ۱۳۷۴.
- طوسی، ابی جعفر محمّد بن حسن: تهذیب الاحکام، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- طوسی: کتاب الغیبه، مؤسسه المعارف الاسلامیه - قم.
- طبری، محمّد بن جریر: تاریخ الامم و الملوک، انتشارات دار الفکر بیروت.
- طبرسی، رضی الدین ابونصر حسن بن فاضل: مکارم الاخلاق، انتشارات فراهانی.
- طبرسی، احمد بن ابیطالب: الاحتجاج، نشر مرتضی، قم.
- طبرسی، ابوالفضل علی: مشکات الانوار فی غرر الاخبار، نشر طوس، مشهد.
- طباطبایی، سید مصطفی: خیانت در گزارش تاریخ، نشر چاپخش، تهران.
- عاملی، سید محسن امین: اعیان الشیعه، دار التعارف للمطبوعات، بیروت.
- عاملی، حرّ: وسایل الشیعه، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
- عطاردی، عزیز الله: مسند الامام الجواد، کنگره جهانی امام رضا (علیه السلام).
- عطاردی، عزیز الله: مسند الامام الهادی، کنگره جهانی امام رضا (علیه السلام).

-عطاردی، عزیز الله: مسند امام العسکری.

-عادل ادیب: زندگانی تحلیلی پیشوایان ما، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

-غفوری، علی: سرگذشت و شهادت هشتمین امام شیعیان، امام رضا (علیه السلام).

-فیض کاشانی، ملا محسن: محجّة البیضاء، دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.

-فرزانه، احمد و مرتضی رضوی: نهج الشّهاده، مؤسسه و نشر فرهنگ اهلبیت.

-قرشی، باقر شریف: حیاة الامام الحسن العسکری (علیه السلام)، نشر جامعه مدرسین - قم.

-قزوینی، سید کاظم: فاطمة الزهراء از ولادت تا شهادت، ترجمه دکتر حسین فریدونی، نشر آفاق.

-قمی، شیخ عباس: سفینه البحار، انتشارات فراهانی.

-قرشی، سید علی اکبر: اتفاق در مهدی موعود، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم.

-قمی، شیخ عباس: منتهی الآمال، انتشارات هجرت، قم.

-قندوزی حنفی، شیخ سلیمان: ینابیع المودّه، نشر شریف رضی، قم.

-کامل سلیمان: یوم الخلاص، منشورات انوار الهدی.

-کلینی، محمد: اصول کافی، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (علیهم السلام).

-کلینی، محمد: روضه کافی، انتشارات علمیه اسلامیة.

-کلینی، محمد: یوم الخلاص (روزگار رهایی)، ترجمه علیاکبر مهدی پور، نشر آفاق.

-مجلسی، علامه محمد باقر: بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمه الأطهار، دارالکتب

الإسلامیة ایران و چاپ بیروت.

-مالکی، ابن صباغ علی بن محمد بن احمد: فصول المهمّة، دارالاضواء، لبنان - بیروت.

- مفید، محمد: الإرشاد، انتشارات علمیه اسلامیة.
- مفید، محمد: امالی، چاپ بصیرتی، قم.
- مدرس، سید علاءالدین: تذکره المهدي، انتشارات مفید.
- مقرر، سید عبدالرزاق: مقتل الحسين (عليه السلام)، چاپ نجف.
- مظفر، محمد حسن: دلائل الصدق، دار المعلم، قاهره.
- مبرّد: الكامل.
- مجتهد زنجانی، (آیت الله) سید ابوالفضل: گوشهای از اخلاق محمد، در کتاب محمد خاتم پیامبران، ج ۱، چاپ حسینیه ارشاد.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج: صحیح المسلم، دارالکتب العلمیه، بیروت.
- نجفی، محمد حسن: جواهر الکلام، دارالکتب الاسلامیه.
- نجفی، محمد صادق: سخنان حسین بن علی از مدینه تا کربلا، چاپ جامعه مدرسین، قم.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم: غیبت، انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
- نصیر پور، محمد قاسم: زندگانی فاطمه زهرا، انتشارات اسوه.

آشنایی با علوم اسلامی؛ علم کلام (شهید مطهری)

مشخصات کتاب

- عنوان و نام پدید آور: آشنایی با علوم اسلامی: در چهار جلد / نوشته مطهری
- مشخصات نشر: قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳.
- مشخصات ظاهری: ۴ ج در یک مجلد
- فروست: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی؛ ۲
- وضعیت فهرست نویسی: در انتظار فهرستنویسی (اطلاعات ثبت)
- یادداشت: عنوان روی جلد: دوره کامل آشنایی با علوم اسلامی (منطق، فلسفه، کلام،

عرفان، اصول فقه، فقه و حکمت عملی)

مندرجات: ج. ۱. منطق، فلسفه (ص. ۹ - ۱۳۶). -- ج. ۲. کلام، عرفان (ص. ۱۳۹ - ۱۸۳). -- ج. ۳. اصول فقه، فقه (ص. ۲۵۱ - ۳۴۳). -- ج. ۴. حکمت عملی (ص. ۳۴۷ - ۳۸۴)

شماره کتابشناسی ملی: ۲۰۷۴۶۹۷

درس ۱ علم کلام

علم کلام

یکی از علوم اسلامی، علم کلام است. علم کلام علمی است که درباره عقائد اسلامی، یعنی آنچه از نظر اسلام باید بدان معتقد بود و ایمان داشت بحث می کند، به این نحو که آنها را توضیح می دهد و درباره آنها استدلال می کند و از آنها دفاع می کند.

علماء اسلامی می گویند: مجموع تعلیمات اسلامی سه بخش است:

الف - بخش عقاید، یعنی مسائل و معارفی که باید آنها را شناخت و بدانها معتقد بود و ایمان آورد، مانند مساله توحید، صفات ذات باری تعالی، نبوت عامه و خاصه، و برخی مسائل دیگر و البته فرق اسلامی در اینکه چه چیزهایی از اصول دین است و لازم است به آنها ایمان و اعتقاد داشت تا حدودی اختلاف نظر دارند.

ب - بخش اخلاق، یعنی مسائل و دستورهایی که درباره «چگونه بودن» انسان از نظر صفات روحی و خصلتهای معنوی است. از قبیل: عدالت، تقوا، شجاعت، عفت، حکمت، استقامت، وفا، صداقت، امانت و غیره.

ج - بخش احکام، یعنی مسائل مربوط به کار و عمل که چه کارهایی و چگونه باید انجام شود؛ از قبیل نماز، روزه، حج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، بیع، اجاره، نکاح، تقسیم ارث و غیره.

علمی که متصدی بخش اول است علم کلام است، و علمی که عهده دار بخش دوم

است علم اخلاق نامیده می‌شود، و علمی که بخش سوم را بر ذمه دارد علم فقه نام گرفته است.

در این تقسیم آنچه مقسم واقع شده است «تعلیمات اسلامی» است یعنی چیزهایی که جزو متن اسلام است، نه علوم اسلامی که اموری را هم که مقدمه‌ای است بر تحقیق درباره تعلیمات اسلامی شامل می‌گردد مانند: ادبیات، منطق و احیاناً فلسفه. ثانیاً در این تقسیم جهت ارتباط تعلیمات اسلامی با «انسان» مورد توجه قرار گرفته است، چیزهایی که مربوط است به عقل و اندیشه انسان «عقاید» خوانده شده است و چیزهایی که مربوط است به خلق و خوی انسان «اخلاق» خوانده شده است و چیزهایی که مربوط است به عمل و کار انسان «فقه» نام گرفته است. همچنانکه در درسهای کلیات علم فقه خواهیم گفت، علم فقه هر چند از آن وجهه نظر که فقها بحث می‌کنند یک علم است، از وجهه دیگر مشتمل بر علوم متعدده است. به هر حال علم کلام، علم عقائد اسلامی است. در گذشته به آن، علم «اصول دین» یا علم «توحید و صفات» هم می‌گفته‌اند.

آغاز علم کلام

درباره آغاز علم کلام و اینکه از چه وقت در میان مسلمین پدید آمد نمی‌توان دقیقاً اظهار نظر کرد. آنچه مسلم است این است که در نیمه دوم قرن اول هجری پاره‌ای از مسائل کلامی از قبیل بحث جبر و اختیار و بحث عدل در میان مسلمین مطرح بوده است و شاید نخستین حوزه رسمی این مباحث حوزه درس حسن بصری متوفی در ۱۱۰ هجری است.

در میان مسلمین دو شخصیت از شخصیت‌های نیمه دوم قرن اول نام برده می‌شوند که سخت از اختیار و آزادی انسان دفاع می‌کرده‌اند: معبد جهنی و غیلان دمشقی. در مقابل، افرادی بوده‌اند که طرفدار عقیده جبر بوده‌اند. معتقدان به اختیار و آزادی به نام

«قدری» و منکران آن به نام «جبری» معروف شدند.

تدریجا موارد اختلاف این دو دسته به یک سلسله مسائل دیگر در الهیات، طبیعیات و اجتماعیات و برخی مسائل مربوط به انسان و معاد کشیده شد و مساله جبر و اختیار یکی از مسائل مورد اختلاف بود. قدریون در این دوره‌ها به نام «معتزله» خوانده شدند و جبریون به نام «اشاعره.»»

مستشرقین و اتباع آنها اصرار دارند که آغاز بحثهای استدلالی در جهان اسلام را از اینجا و یا امثال آن بدانند.

اما حقیقت این است که بحث استدلالی درباره اصول اسلامی از خود قرآن کریم آغاز شده است و در سخنان رسول اکرم (ص) و مخصوصا در خطب امیرالمؤمنین (ع) تعقیب و تفسیر شده است، گو اینکه سبک و اسلوب این مباحث با سبک و اسلوبی که متکلمین اسلامی داشتند متفاوت است.

تحقیق یا تقلید

قرآن کریم، ایمان را بر پایه تعقل و تفکر گذاشته است. قرآن همواره می‌خواهد که مردم از اندیشه به ایمان برسند. قرآن در آنچه باید به آن مؤمن و معتقد بود و آن را شناخت «تعبد» را کافی نمی‌داند. علی‌هذا در اصول دین باید منطقا تحقیق کرد. مثلا اینکه خدواند وجود دارد و یکی است مساله‌ای است که منطقا باید به آن پی برد، و همچنین اینکه حضرت محمد صلی الله علیه و آله پیامبر خدا است. این جهت باعث شد که علم اصول دین از همان قرن اول پایه گذاری شود.

پیوستن اقوام و ملل مختلف به اسلام با یک سلسله افکار و اندیشه‌ها، و همزیستی مسلمین با ارباب دیانات دیگر از قبیل یهودیان و مسیحیان و مجوسیان و صابئین، و مجادلات مذهبی که میان مسلمین و آن فرقه‌ها رخ می‌داد، و خصوصا پیدایش گروهی به نام «زناده» در جهان اسلام که به طور کلی ضد دین بودند با توجه به آزادی‌ای که

خلفای عباسی (در حدودی که با سیاست برخورد نداشت) داده بودند، و پیدایش فلسفه در عالم اسلامی که به نوبه خود شکوک و شبهاتی بر می‌انگیخت، موجب شد که بیش از پیش ضرورت تحقیق در مبانی ایمانی اسلامی و دفاع از آنها در میان مسلمین احساس شود و موجب ظهور متکلمان برجسته‌ای در قرنهای دوم و سوم و چهارم گردید.

اولین مساله

ظاهراً اولین مساله‌ای که در میان مسلمین مورد بحث و قیل و قال و لم و لا نسلم واقع شد مساله «جبر و اختیار» بود، و این بسیار طبیعی بود، زیرا اولاً این مساله چون با سرنوشت انسانها مربوط است مورد علاقه هر انسان بالغ الفکری است. شاید جامعه‌ای یافت نگردد که مردمش به مرحله بلوغ فکری رسیده باشند و این مساله در آن جامعه که طرح نشده باشد. ثانیاً قرآن مجید آیات زیادی در این دارد که محرک اندیشه‌ها در این مساله اساسی می‌گردد). ۱.

علیهذا دلیلی ندارد که ما در جستجوی منشا دیگری برای طرح این مساله در جهان اسلامی بشویم. مستشرقین، معمولاً برای اینکه اصالت علوم و معارف اسلامی را نفی کنند، کوشش دارند به هر نحو هست برای همه علوم که در میان مسلمین پدید آمد ریشه‌ای از خارج از دنیای اسلام، خصوصاً از دنیای مسیحیت بیابند. از این رو کوشش دارند به هر نحو هست ریشه اصلی علم کلام را از خارج بدانند همچنانکه نظیر این کار را در مورد علم نحو، عروض (و شاید معانی، بیان و بدیع) و عرفان اسلامی کرده‌اند. بحث جبر و اختیار که ضمناً بحث قضا و قدر هم هست، یعنی از آن جهت که به انسان مربوط است «جبر و اختیار» است و از آن جهت که به خدا مربوط است «قضا و قدر» است، خود بحث عدل را به میان آورد، زیرا رابطه‌ای آشکار میان جبر و ظلم از یک طرف و اختیار و عدل از طرف دیگر دیده می‌شود.

بحث عدل، بحث حسن و قبح ذاتی افعال را به میان آورد، و این بحث به نوبه خود بحث عقل و مستقلات عقلیه را به میان کشید، و اینها همه بحث «حکمت» یعنی غایت و غرض حکیمانه داشتن ذات باری را موجب شد (۲) و کم کم بحث به توحید افعالی و سپس به توحید صفاتی کشیده شد که بعدها در این باره توضیح خواهیم داد.

صف آرایی میان بحثهای کلامی بعدها خیلی توسعه و دامنه پیدا کرد، به بسیاری از مسائل فلسفی کشیده شد از قبیل بحث در جواهر و اعراض و ترکیب جسم از اجزاء لا یتجزی و مساله «خلاء» و غیره. زیرا مکلمین طرح این مسائل را به عنوان مقدمه‌ای برای مسائل مربوط به اصول دین - خصوصا مسائل مربوط به مبدا و معاد - لازم می‌شمردند. از این رو بسیاری از مسائل که در قلمرو فلسفه بود در قلمرو علم کلام هم قرار گرفت فلسفه کلام و مسائل مشترک زیادی دارند.

اگر کسی کتب کلام را خصوصا کتب کلامیه‌ای که از قرن هفتم به بعد تألیف شده مطالعه کند می‌بیند اکثر مسائل کلامی اسلامی همانها است که فلاسفه - خصوصا فلاسفه اسلامی - در کتب خود طرح کرده‌اند.

فلسفه اسلامی و کلامی اسلامی در یکدیگر زیاد تاثیر کرده‌اند. یکی از آن تاثیرات این است که کلام برای فلسفه مسائل جدیدی جبراً مطرح ساخت و فلسفه نیز موجب شد دائره کلام وسعت یابد به این معنی که ضرورت طرح بسیاری از مسائل فلسفی در قلمرو کلام لازم شناخته شد. شاید به یاری خدا ما بعدا توفیق بیابیم و نمونه هایی از هر دو قسم که به آنها اشاره کردیم بیاوریم.

کلام عقلی و کلام نقلی

علم کلام در عین اینکه یک علم استدلالی و قیاسی است، از نظر مقدمات و مبادی که در استدلالات خود به کار می‌برد مشتمل بر دو بخش است: عقلی و نقلی.

بخش عقلی کلام، مسائلی است که مقدمات آن صرفا از عقل گرفته شده است و اگر

فرضا به نقل استناد شود به عنوان ارشاد و تایید حکم عقل است، مثل مسائل مربوط به توحید نبوت و برخی از مسائل معاد. در اینگونه مسائل استناد به نقل - کتب و سنت - کافی نیست، صرفاً از عقل باید استمداد شود.

بخش نقلی کلام، مسائلی است که هر چند از اصول دین است و باید به آنها مؤمن بود، ولی نظر به اینکه این مسائل فرع بر نبوت است، نه مقدم بر نبوت و نه عین آن، کافی است که از طریق وحی الهی یا سخن قطعی پیامبر مطلب اثبات شود، مثل مسائل مربوط به امامت (البته به عقیده شیعه که امامت را از اصول دین اسلام می‌داند) و اکثر مسائل مربوط به معاد.

پی نوشتها

- ارجوع شود به کتاب «انسان و سرنوشت» تألیف مرتضی مطهری.
- ۲ ارجوع شود به مقدمه کتاب «عدل الهی» تألیف مرتضی مطهری.

درس ۲ تعریف و موضوع علم کلام

تعریف و موضوع علم کلام

در تعریف علم کلام اسلامی کافی است که بگوئیم علمی است که درباره اصول دین اسلام بحث می‌کند، به این نحو که چه چیز از اصول دین است و چگونه و با چه دلیل اثبات می‌شود، و جواب شکوک و شبهاتی که در مورد آن وارد می‌شود چیست؟

در کتب منطق و فلسفه بحثی هست راجع به اینکه هر عملی موضوعی خاص دارد و تمایز مسائل هر علمی از مسائل علم دیگر به حسب تمایز موضوعات آن علوم است. البته این مطلب درستی است علمی که مسائل آنها وحدت واقعی دارند چنین است ولی مانعی ندارد که علمی داشته باشیم که وحدت مسائل آن اعتباری باشد و موضوعات متعدده و متباینه داشته باشد و یک غرض و هدف مشترک منشا این وحدت

و اعتبار شده باشد.

علم کلام از نوع دوم است، یعنی وحدت مسائل کلامی، وحدت ذاتی و نوعی نیست بلکه وحدت اعتباری است. از این رو ضرورتی ندارد که در جستجوی موضوع واحدی برای علم کلام باشیم.

علمی که وحدت مسائل آنها وحدت ذاتی است، امکان ندارد که از نظر مسائل متداخل باشند، یعنی برخی مسائل میان آنها مشترک باشد، ولی علمی که وحدت آنها اعتباری است و یا یک علم که وحدت مسائلش اعتباری است با علمی دیگر که وحدت مسائلش ذاتی است، هیچ مانعی ندارد که از نظر مسائل متداخل باشند. علت تداخل مسائل فلسفی و کلام و یا مسائل روانشناسی و کلام و یا مسائل اجتماعی و کلام همین امر است.

برخی از علما اسلامی در صدد برآمده‌اند برای علم کلام موضوع و تعریف بیابند نظیر موضوع و تعریفی که برای علوم فلسفی هست، و نظریات مختلفی در این زمینه ابراز کرده‌اند و این اشتباه است. زیرا موضوع مشخص داشتن مربوط است به علمی که مسائل آن علوم وحدت ذاتی دارند، اما علمی که مسائل آنها وحدت اعتباری دارند نمی‌توانند موضوع واحدی داشته باشند. در اینجا بیش از این نمی‌توان بحث کرد.

نامگذاری

یک بحث دیگر این است که چرا این علم به نام «کلام» نامیده شد و در چه زمانی این نام به آن داده شد؟ برخی گفته‌اند به این سبب کلام نامیده شد که قدرت دارنده خود را در سخن و استدلال فزونی دهد. برخی می‌گویند از آن جهت کلام نامیده شد که روش و عادت علماء این فن این بود که در کتب خود سخن خود را با تعبیر «الکلام فی کذا» و «الکلام فی کذا» آغاز می‌کردند.

بعضی گفته‌اند از آن جهت کلام نامیده شد که سخن در اطراف مباحثی بود که به

عقیده اهل حدیث درباره آنها باید سکوت کرد و بعضی گفته‌اند که این نام آنگاه به میان آمده که بحث مخلوق بودن و یا مخلوق نبودن کلام الله میا مسلمین طرح گردید و صف آراییی شدیدی شد و مردم زیادی کشته شدند و به همین مناسبت آن دوره را دوره «محنت» نامیده‌اند. یعنی چون در دوره محنت اکثر مباحثات اصول دینی در اطراف حدوث و قدم کلام الله دور می‌زد، علم اصول دین به نام «علم کلام» نامیده شده. اینها جوهری است که در وجه تسمیه «علم کلام» گفته شده است.

مذاهب و فرق کلامی

مسلمین همانطور که از نظر فقهی و آنچه مربوط به فروع دین است و مسائل عملی مذاهب و روشهای مختلفی پیدا کردند و از این جهت به فرقه‌های مختلف تقسیم شدند جعفری زیدی حنفی شافعی مالکی حنبلی و هر فرقه‌ای فقهی مخصوص به خود را دارد از نظر مسائل اعتقادی و چیزهایی که مربوط است به ایمان و اعتقاد مسلمانان نیز فرقه فرقه شدند و هر فرقه‌ای مبانی و اصول اعتقادی مخصوص به خود دارد اهم مذاهب کلامی عبارتست از شیعه، معتزله، اشاعره، مرجئه.

اینجا ممکن است پرسشی پیش آید و اظهارات تاسف شود که چرا مسلمین در مسائل کلامی و مسائل فقهی این اندازه فرقه فرقه شدند وحدت کلامی و فقهی خود را از دست دادند اختلاف در مسائل کلامی سبب می‌گردد که مسلمین در بینش اسلامی وحدت نداشته باشند و اختلاف در مسائل فقهی موجب می‌شود که عمل مسلمین نیز یکنواختی خود را از دست بدهد.

این سؤال و هم این تاسف بجا است اما لازم است به دو نکته اشاره شود نکته اول این است که اختلافات مسلمین در مسائل کلامی و فقهی نه به آن اندازه است که پایه وحدت بینش اعتقادی و روش عملی آنها را به کلی متزلزل کند مشترکات اعتقادی و عملی آنها آن اندازه زیاد است که مفترقات آنها کمتر می‌تواند ضربه اساسی وارد

نماید.

نکته دوم این است که اختلاف فکری و نظری در جامعه‌ها با همه وحدتها و اتفاقتها در اصول فکری لابد منه است، و تا آنجا که مبنا و ریشه اختلافات طرز استنباطها باشد نه غرضها مفید هم هست یعنی موجب تحرک و تجسس و بحث و کاوش و پیشرفت است آری آنجا که اختلافات با تعصبات و جانبداریها و گرایشهای بی منطق احساساتی توأم می‌گردد و مساعی افراد بجای اینکه صرف در اصلاح روش خود بشود صرف تحقیر و تهمت و افترا به رقیب می‌شود موجب بدبختی است.

در مذهب شیعه مردم مکلفند که از مجتهد زنده تقلید نمایند مجتهدان موظفند مستقلا در مسائل تفکر و اجتهاد نمایند و به آنچه از اسلاف و بزرگان رسیده بسنده نکنند اجتهاد و استقلال در تفکر خود به خود منجر به اختلاف نظرهایی می‌گردد اما این اختلاف نظرها به فقه شیعه حیات و حرکت داده است.

پس از مطلق اختلاف، محکوم نیست. اختلافی محکوم است که ناشی از سوء نیت و غرضرانی باشد و یا در مورد مسائلی باشد که راه اصلی مسلمین را از یکدیگر جدا می‌کند مساله امامت و رهبری، نه مسائل فرعی و غیر اصلی.

اما بررسی تاریخ فکری مسلمین و اینکه چه اختلافاتی از سوء نیتها و غرضرانیها و تعصبها ناشی شده و چه اختلافاتی لازمه طبیعی تفکر عقلی مسلمین بوده است، و هم اینکه آیا همه مسائل کلامی را باید جزء مسائل اصلی و همه مسائل فقهی را جزء مسائل غیر اصلی به شمار آورد، و یا ممکن است مساله‌ای کلامی از این نظر اصالت نداشته باشد و مساله‌ای فقهی اصالت داشته باشد، بحثهایی است که از عهده این درس خارج است.

قبل از آنکه به نقل مذاهب کلامی پردازیم لازم است به یک جریان در جهان اسلامی اشاره نمائیم و آن اینکه گروهی از علماء اسلامی از اصل با کلام یعنی بحث عقلی در مسائل اصولی اسلامی، مخالف شدند و آن را «بدعت» و حرام دانستند. اینها به نام «اهل

حدیث» معروفند. احمد بن حنبل که یکی از ائمه فقهی اهل تسنن است در راس «اهل حدیث» قرار دارد. حنبله به طور کلی با کلام - اعم از کلام معتزلی یا اشعری، چه رسد به شیعی - مخالفند و به طریق اولی با منطق و فلسفه مخالفند. ابن تیمیه حنبلی که از شخصیت‌های برجسته دنیای جماعت است فتوا به حرمت کلام و منطق داده. جلال الدین سیوطی نیز که اهل الحدیث است کتابی دارد به نام «صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام». مالک بن انس یکی از ائمه جماعت نیز هر گونه بحث و کاوشی را در مسائل اعتقادی غیر مجاز می‌شمرد. ما در مقدمه جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم موقف شیعه را در این زمینه بیان کرده و توضیح داده ایم.

اهم مذاهب کلامی - همانطور که قبلاً اشاره شد - عبارت است از شیعه معتزله، مرجئه، برخی، مذاهب خوارج و مذاهب باطنیه یعنی مذهب اسماعیلی را نیز جزء مذاهب کلامی اسلامی به حساب آورده‌اند. (۱) ولی از نظر ما هیچیک از این دو مذهب را جزء مذاهب کلامی اسلامی نمی‌توان آورد. اما خوارج بدان جهت که هر چند عقاید خاصی در اصول دین ابراز داشتند و شاید اولین مسائل اصول دینی از طرف آنها مطرح شد، یعنی آنها بودند که پاره‌ای عقاید در مورد امامت و کفر و فاسق آوردند و منکر آن عقاید را کافر دانستند، ولی اولاً یک مکتب فکری و استدلالی به وجود نیاوردند - و به عبارت دیگر آنها یک نظام فکری و استدلالی به وجود نیاوردند - و به عبارت دیگر آنها یک نظام فکری در جهان اسلام نیافریدند - و ثانیاً از نظر ما شیعیان انحرافات فکری خوارج در حدی است که مشکل است بتوان آنها را در زمره مسلمین به حساب آورد. چیزی که کار را آسان می‌کند این است که خوارج منقرض شدند و تنها یک فرقه آنها که «اباضیه» نامیده می‌شوند کم و بیش پیروانی دارند. اباضیه معتدلترین فرقه خوارج بودند و به همین دلیل تاکنون منقرض نشده‌اند.

باطنیه نیز آن قدر در اندیشه‌های اسلامی بر اساس باطنیگری دخل و تصرف کرده‌اند که می‌توان گفت اسلام را «قلب» کرده‌اند.

به همین دلیل مسلمین جهان حاضر نیستند آنها را جزء فرق اسلامی به شمار آورند. در حدود سی سال پیش که «دار التقریب بین المذاهب الاسلامیه» در قاهره تاسیس شد و مذاهب: شیعه امامیه، زیدی، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، هر کدام نماینده داشتند، اسماعیلیان خیلی کوشش کردند که نماینده بفرستند ولی از طرف سایر مسلمین مورد قبول واقع نشد.

باطنیه، علی رغم انحرافات زیادشان، برخلاف خوارج که از خود مکتب و نظام فکری نداشتند، از یک مکتب کلامی و فلسفی نسبتاً قابل توجهی برخوردارند، شخصیتهای فکری با اهمیتی در میان آنها ظهور کرده است و کتب قابل توجهی نیز از آنها به یادگار مانده است. اخیراً مستشرقین عنایت فراوانی به افکار و آثار باطنیه نشان می‌دهند. از جمله شخصیتهای برجسته اسماعیلیه «ناصر خسرو علوی» شاعر فارسی زبان معروف متوفی در سال ۸۴۱ هجری است. کتاب «جامع الحکمین» و کتاب «وجه دین» و «خوان اخوان» او معروف و مشهور است و از جمله «ابوحاتم رازی» متوفی در ۳۳۲ صاحب کتاب «اعلام النبوة» است و دیگر «ابویعقوب سجستانی» صاحب کتاب «کشف المحجوب» و متوفای در حدود نیمه دوم قرن چهارم است. ترجمه فارسی این کتاب اخیراً چاپ و منتشر شده است.

یکی دیگر از شخصیتهای معروف اسماعیلیه «حمدالدین کرمانی» شاگرد «ابویعقوب سجستانی» است. «حمیدالدین» کتب زیادی در زمینه مذهب اسماعیلیه تألیف کرده است. یکی دیگر «ابوحنیفه نعمان بن ثابت» معروف به «قاضی نعمان» است که به عنوان «ابوحنیفه شیعی» (شیعه اسماعیلی) معروف است. این مرد اطلاعاتش در فقه و حدیث خوب است، کتاب معروف «دعائم الاسلام» او سالها پیش در تهران با حروف سنگی چاپ شده است.

- المذاهب الاسلاميين عبدالرحمن بدوي، صفحه ۳۴.

درس ۳ معتزله (۱)

معتزله (۱)

بحث خود را - به علتی که بعدا توضیح خواهیم داد - از معتزله آغاز می کنیم. پیدایش فرقه معتزله در اواخر قرن اول هجری و یا اوایل قرن دوم هجری صورت گرفت. بدیهی است که علم کلام مانند همه علوم دیگر تدریجا توسعه یافت و تکامل پیدا کرد.

ما نخست فهرست وار اصول عقائد معتزله و به عبارت بهتر مشخصات اصلی مکتب معتزله را ذکر می کنیم و سپس شخصیتهای معروف آنها را با اشاره به سرگذشت تاریخی این قوم یاد می کنیم و آنگاه سیر تحولی عقائد آنها را بیان می نمائیم. مسائل معتزله زیاد است، منحصر به امور دینی محض که از نظر معتزله باید به آنها معتقد و مؤمن بود نیست، شامل یک سلسله مسائل طبیعی، اجتماعی، انسانی، فلسفی نیز که مستقیما در حوزه مسائل ایمانی نیست می گردد، ولی البته همه آن مسائل به نحوی با مسائل ایمانی مربوط است و به عقیده معتزله تحقیق در مسائل ایمانی بدون تحقیق در این مسائل نامیسر است.

اصول اعتزال

خود معتزله پنج مساله را از اصول اعتزال می شمارند:

الف. توحید، یعنی عدم تکثر ذات و صفات.

ب. عدل، یعنی خداوند عادل است و ظالم نیست.

ج. وعده و وعید، یعنی خداوند به بندگان وعده پاداش اطاعت و وعید کیفر معصیت

داده است، و همانطور که وعده پاداش مطیعان تخلف بردار نیست، وعید معصیت

معصیت کاران نیز تخلف بردار نیست. پس آمرزش تنها هنگامی میسر است که بنده توبه کرده باشد. مغفرت بدون توبه هرگز صورت نمی‌گیرد.

د. منزله بین المنزلتین، یعنی فاسق (مرتکب گناه کبیره، مثلاً شارب الخمر، زناکار،

دروغگو و امثال اینها) نه مؤمن است و نه کافر، فسق حالتی است بین کفر و ایمان.

ه. امر به معروف و نهی از منکر. نظر خاص معتزله درباره امر به معروف و نهی از منکر

این است که اولاً راه شناخت معروف و منکر منحصر به شرع نیست، عقل نیز قادر است

لااقل پاره‌ای از معروفها و منکرها را مستقلاً تشخیص دهد؛ و ثانیاً مشروط به وجود امام

نیست، وظیفه عموم مسلمین است، خواه امام و پیشوایی باشد و خواه نباشد؛ تنها بعضی

از مراتب آن است که اجراء آنها بر عهده امامان و متصدیان امور مسلمین است، از قبیل

اقامه حدود شرعیه و حفظ مرزهای کشورهای اسلامی و سایر کارهای حکومتی

اسلامی.

متکلمین معتزلی احیاناً کتابهای مستقلی درباره این اصول پنجگانه نوشته‌اند مانند کتاب

معروف «قاضی عبدالجبار معتزلی» معاصر «صاحب بن عباد» و «سید مرتضی علم

الهدی» به نام «الاصول الخمسیه.»»

همانطور که ملاحظه می‌شود، تنها اصل توحید و اصل عدل است که می‌توان جزء

مسائل ایمانی و اعتقادی به شمار آورد، سه اصل دیگر فقط معرف و مشخص مکتب

معتزله است. حتی اصل عدل نیز اگرچه از آن نظر که از مسلمات قرآن است و ضروری

دین است جز اصول اعتقادی است، ولی از آن جهت جزء اصول پنجگانه قرار داده

شده است که مشخص مکتب آنها است و الا اصل علم و اصل قدرت (اینک خدا عالم

است و قادر است) نیز از ضروریات اسلام است و جزء مسائل اعتقادی است.

در مذهب شیعه نیز اصل عدل یکی از اصول پنجگانه اعتقادی شمرده شده است. طبعا

این سؤال پیش می‌آید که چه خصوصیتی برای اصل عدل است که جزء اصول

اعتقادی شمرده شده است و حال آنکه عدل یکی از صفات خداوند است، همانطوری

که خداوند متعال عادل است، عالم و قدیر وحی و مدرک و سمیع و بصیر هم هست، و به همه اینها نیز باید مؤمن و معتقد بود، پس چرا تنها «عدل» این امتیاز را یافته است؟ پاسخ این است که «عدل» هیچ امتیازی نسبت به سایر صفات ندارد. متکلمین شیعه از این جهت این اصل را جزء اصول اعتقادی شیعه ذکر کرده‌اند که اشاعره - که اکثر اهل تسنن را تشکیل می‌دهند - منکر این اصل هستند، ولی منکر علم، حیات، اراده و ... نیستند. لهذا اعتقاد به عدل جزء مشخصات اعتقادی شیعه به شمار می‌رود، همچنانکه جزء مشخصات اعتقادی معتزله نیز هست.

پنج اصل نامبرده خطوط اساسی مکتب کلامی معتزله را تشکیل می‌دهد و الا همچنانکه گفته شد، معتقدات خاص معتزله منحصر به این پنج اصل نیست، معتزله در بسیاری از مسائل الهیات، طبیعیات اجتماعیات و انسانیات، عقاید خاصه آورده‌اند که اکنون مجال ذکر آنها نیست.

توحید

بحث خود را از توحید آغاز می‌کنیم: توحید مراتب و اقسام دارد: توحید ذاتی، توحید صفاتی: توحید افعالی، توحید در عبادت.

توحید ذاتی، یعنی اینکه ذات پروردگار یگانه است، مثل و مانند ندارد، ماسوا همه مخلوق او است و دون درجه و مرتبه او در کمال، بلکه قابل نسبت به او نیست، آیه کریمه «لیس کمثله شیء» و یا آیه: و لم یکن له کفوا احد مبین توحید ذاتی است. توحید صفاتی، یعنی صفات خداوند از قبیل علم، قدرت، حیات، اراده، ادراک، سمیعیات، بصریت، حقایقی غیر از ذات پروردگار به نحوی است که همه این صفات بر او صدق می‌کند و یا (به قولی) به نحوی است که آثار این صفات بر او مترتب است. توحید افعالی، یعنی نه تنها همه ذاتها، بلکه همه کارها (حتی کارهای انسان) به مشیت و اراده خداوند است و به نحوی خواسته ذات مقدس او است.

توحید در عبادت، یعنی جز ذات پروردگار، هیچ موجودی شایسته عبادت و پرستش نیست، پرستش غیر خداوند مساوی است با شرک و خروج از دایره توحید اسلامی.

توحید در عبادت از نظری با سایر اقسام توحید فرق دارد، زیرا آن سه قسم دیگر مربوط است به خدا و این قسم مربوط است به بندگان. به عبارت دیگر، یگانگی ذات و منزله بودنش از مثل و مانند، و یگانگی او در صفات، و یگانگی او در فاعلیت از شئون و صفات او است، اما توحید در عبادت یعنی لزوم یگانه پرستی. پس توحید در عبادت نیز از شئون خداوند است زیرا توحید در عبادت یعنی یگانگی خداوند در شایستگی برای معبودیت، پس او یگانه معبود به حق است. کلمه لا اله الا الله همه مراتب توحید را شامل است، و البته مفهوم ابتدایی آن توحید در عبادت است.

توحید ذاتی و توحید در عبادت جزء اصول اولیه اعتقادی اسلامی است، یعنی اگر کسی در اعتقادش به یکی از این دو اصل خللی باشد جزء مسلمین محسوب نمی‌گردد. احدی از مسلمین با این دو اصل مخالف نیست.

اخیرا فرقه وهابیه - که پیرو محمد بن عبدالوهاب اند و او تابع ابن تیمیه حنبلی شامی است - مدعی شده‌اند که پاره‌ای از اعتقادات مسلمین مثل اعتقاد به شفاعت، و پاره‌ای از اعمال مسلمین مانند توسلات و استمدادات از انبیاء و اولیاء بر ضد اصل توحید در عبادت است، ولی سایر مسلمین اینها را منافی با توحید در عبادت نمی‌دانند. پس اختلاف وهابیه با سایر مسلمین در این نیست که آیا یگانه موجود شایسته پرستش، خداوند است یا غیر خداوند، مثلا انبیاء و اولیاء نیز شایسته پرستشند. در این جهت تردید نیست که غیر خدا شایسته پرستش نیست. اختلاف در این است که آیا استشفاعات و توسلات عبادت است یا نه؟ پس نزاعی فی ما بین، صغروی است نه کبروی. علما اسلام با بیانات مبسوط و مستدل نظریه وهابیان را رد کرده‌اند.

توحید صفاتی همان است که مورد اختلاف معتزله و اشاعره است. اشاعره، منکر توحید صفاتی می‌باشند و معتزله طرفدار توحید افعالی نیز مورد اختلاف معتزله و اشاعره است،

با این تفاوت که در اینجا کار برعکس است، یعنی اشاعره طرفدار توحید افعالی و معتزله منکر آن می‌باشند.

اینکه معتزله خود را اهل التوحید می‌خوانند و توحید را یکی از اصول پنجگانه خویش می‌شمارند مقصودشان توحید صفاتی است نه توحید ذاتی یا توحید در عبادت (زیرا این دو قسم از توحید محل خلاف نیست) و نه توحید افعالی زیرا اولاً معتزله منکر توحید افعالی می‌باشند و ثانیاً عقیده خویش را در مورد توحید افعالی تحت عنوان اصل عدل که اصل دوم از اصول پنجگانه آنها است بیان می‌کنند. اشاعره و معتزله در باب توحید صفاتی و توحید افعالی سخت در دو قطب مخالف قرار گرفته‌اند معتزله طرفدار توحید صفاتی و منکر توحید افعالی می‌باشند و اشاعره بالعکس و هر کدام استدلال‌هایی در این زمینه آورده‌اند ما در فصل مربوط عقیده خاص شیعه را درباره این دو قسم توحید بیان خواهیم کرد.

درس ۴ معتزله (۲)

اصل عدل

در درس گذشته اجمالاً به اصول پنجگانه معتزله اشاره کردیم درباره اصل اول آنها یعنی اصل توحید توضیحاتی دادیم. اکنون نوبت اصل دوم است و آن اصل عدل است. البته واضح است که هیچ فرقه‌ای از فرق اسلامی منکر عدل به عنوان یک صفت از صفات الهی نیست احدی نگفته که خدا عادل نیست اختلاف معتزله با مخالفانشان (یعنی اشاعره) در تفسیر و توجیهی است که درباره عدل می‌کنند اشاعره عدل را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که چنین تفسیری از نظر معتزله مساوی است با انکار عدل والا اشاعره هرگز حاضر نیستند که منکر و مخالف عدل خوانده شوند. عقیده معتزله درباره «عدل» این است که برخی کارها فی حد ذاته عدل است و برخی کارها فی حد ذاته ظلم است، مثلاً پاداش دادن به مطیع و کیفر دادن به عاصی فی حد

ذاته عدل است و «خدا عادل است» یعنی به مطیع پاداش می‌دهد و به عاصی کیفر، و محال است که بر ضد این عمل کند. کیفر دادن به مطیع و پاداش دادن به عاصی فی حد ذاته ظلم است و محال است که خدا مرتکب آن گردد. همچنین مجبور ساختن بنده به معصیت و یا مسلوب القدره خلق کردن او و آنگاه خلق معصیت به دست او و آنگاه کیفر دادن او ظلم است و هرگز خدا ظلم نمی‌کند، ظلم بر خدا قبیح است و جایز نیست و بر ضد شئون خدایی او است.

ولی اشعاره معتقدند هیچ کاری فی حد ذاته عدل نیست، و هیچ کاری فی حد ذاته ظلم نیست، آنچه خدا بکند عین عدل است. فرضا خداوند به مطیعان کیفر بدهد و به عاصیان پاداش، عین عدل است. همچنین اگر خداوند بندگان را مسلوب القدره خلق کند و آنگاه معصیت را به دست آنها جاری سازد و بعد هم آنها را عقاب کند، فی حد ذاته ظلم نیست اگر فرض کنیم خداوند چنین کند باز عین عدل است «آنچه خسرو کند شیرین بود».

معتزله به همین جهت که طرفدار عدلند، منکر توحید در افعالند، می‌گویند لازمه توحید افعالی این است که بشر خود خالق افعال خود نباشد، بلکه خدا خالق افعال او باشد، و چون می‌دانیم بشر در آخرت از طرف خداوند پاداش و کیفر می‌گیرد پس اگر خداوند خالق افعال بشر باشد و در عین حال به آنها پاداش و کیفر برای کارهایی بدهد که خود نکرده‌اند بلکه خود خدا کرده است، ظلم است و بر ضد عدل الهی است. معتزله توحید افعالی را بر ضد اصل عدل می‌دانند.

از این رو معتزله درباره انسان به اصل آزادی و اختیار قائلند و سخت از آن دفاع می‌نمایند، بر خلاف اشاعره که منکر آزادی و اختیار بشرند.

معتزله به دنبال طرح اصل عدل - که به معنی این است که برخی افعال فی حد ذاتها عدلند و برخی فی حد ذاتها ظلم، و عقل حکم می‌کند که عدل نیک است و باید انجام داد و ظلم بد است و نباید انجام داد - یک اصل کلی دیگر طرح کردند که دامنه

وسیعتری دارد و آن حسن و قبح ذاتی افعال است. مثلاً راستی، امانت، عفت، تقوا ذاتاً نیک است، و دروغ، خیانت، فحشاء، لاپرواہی ذاتاً بد است. پس افعال در ذات خود و قبل از آنکه خدا درباره آنها حکمی بیاورد دارای حصن ذاتی و یا قبح ذاتی می‌باشند. از اینجا به اصل دیگری درباره عقل انسان رسیدند، و آن اینکه: عقل انسان در ادراک حسن و قبح اشیاء استقلال دارد، یعنی قطع نظر از بیان شارع نیز می‌توان حسن و قبح برخی کارها را درک کند. اشاعره با این نیز مخالف بودند.

مسئله حسن و قبح ذاتی و عقلی که معتزله طرفدار و اشاعره منکر بودند، بسیاری مسائل دیگر را به دنبال خود آورده که برخی به الهیات مربوط بود و برخی به انسان، از قبیل اینکه آیا کارهای خداوند - و به عبارت جامعتر، خلقت و آفرینش اشیاء - هدف و غرض دارد یا نه؟ معتزله گفتند اگر هدف و غرضی در کار نباشد «قبح» است و عقلاً محال است. تکلیف ما لا یطاق چگونه؟ آیا ممکن است خداوند بنده‌ای را به کاری مکلف سازد که فوق طاقت او است؟ معتزله این را نیز قبیح و محال دانستند. آیا مؤمن قدرت بر کفر دارد یا نه و آیا کافر قدرت بر ایمان دارد یا نه؟ پاسخ معتزله به همه اینها مثبت است، زیرا اگر مؤمن قدرت بر کفر و کافر قدرت بر ایمان نداشته باشد پاداش و کیفر آنها قبیح است. اشاعره در همه این مسائل به نقطه مخالف معتزله نظر دادند.

وعد و وعید

وعد به معنی نوید و پاداش است و وعید به معنی تهدید به کیفر است. عقیده معتزله این است که همانطوری که خداوند در نویدها و پاداشها به حکم ان الله لا یخلف المیعاد وعده خلافی نمی‌کند بلکه محال است خلف وعده نماید (این جهت مورد اتفاق و اجماع مسلمین است) همچنین در زمینه کیفرها نیز تخلف نمی‌کند. علی‌هذا تمام وعیدهایی که در مورد فساق و فجار شده است که مثلاً ظالم چنین عذاب می‌کشد، دروغگو چنان، و شرابخوار چنان، بدون تخلف عملی خواهد شد، مگر آنکه قبلاً در

دنیا توبه کرده باشند. علی هذا مغفرت بدون توبه محال است. معتزله معتقدند که مغفرت بدون توبه مستلزم خلف وعید است و خلف وعید مانند خلف وعده قبیح و محال است. علی هذا عقیده خاص معتزله در مورد وعد و وعیدها به مساله مغفرت مربوط می شود و از عقیده آنها در مورد حسن و قبح عقلی ناشی می گردد.

منزله بین المنزلتین

اعتقاد معتزله به اصل منزله بین المنزلتین به دنبال دو عقیده متضاد بود که قبلا در جهان اسلام راجع به کفر و ایمان فساق پدید آمد. برای اولین بار «خوارج» این عقیده را اظهار کردند که ارتکاب گناه کبیره بر ضد ایمان است یعنی مساوی با کفر است پس مرتکب گناه کبیره کافر است.

چنانکه می دانیم خوارج در اثر حادثه «حکمیت» در جنگ صفین پدید آمدند و ظهورشان در نیمه قرن اول هجری، یعنی در حدود سال ۳۷ هجری مقارن با خلافت امیرالمؤمنین علی (ع) بوده است.

در نهج البلاغه آمده است که امیرالمؤمنین با آنها درباره این مساله مباحثه کرد و با ادله متقنی نظریه آنها را باطل ساخت. خوارج، بعد از حضرت امیر نیز بر ضد خلفای زمان، و اهل امر به معروف و نهی از منکر و اهل تکفیر و تفسیق بودند. چون غالب خلفا مرتکب گناهان کبیره می شدند طبعاً خوارج آنها را کافر می دانستند و به همین جهت خوارج همواره در قطب مخالف سیاستهای حاکم قرار داشتند.

گروه دیگری به وجود آمدند (یا آنها را سیاستها به وجود آوردند) که به نام «مرجئه» خوانده می شدند. مرجئه از لحاظ ارزش تاثیر گناه در نقطه مقابل خوارج قرار داشتند، آنها می گفتند اساس کار بر این است که انسان از نظر عقیده و ایمان که مربوط به قلب است مسلمان باشد، اگر ایمان که امر قلبی است درست بود، مانعی ندارد که عمل انسان

فاسد باشد، ایمان، کفاره عمل بد است.

رای و عقیده مرجئه به نفع دستگاه حاکم بود، یعنی موجب می شد که مردم اهمیت زیادی برای فسق و فجورهای آنها قائل نشوند و آنها را با همه تبهکاریها اهل بهشت بدانند. مرجئه صریحا می گفتند «پیشوا هر چند گناه کند مقامش باقی است و اطاعتش واجب است و نماز پشت سر او صحیح است.» به همین دلیل خلفای جور از مرجئه حمایت می کردند مرجئه می گفتند فسق و گناه هر چند کبیره باشد مضر به ایمان نیست، پس مرتکب کبیره مؤمن است نه کافر.

معتزله عقیده میانه‌ای ابراز داشتند، گفتند مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر، برزخ میان آن دو است. معتزله نام این مرحله میانه را «منزله بین المنزلتین» گذاشتند. گویند اول کسی که این عقیده را ابراز کرد واصل بن عطاء شاگرد حسن بصری بود. روزی واصل در محضر استادش نشسته بود که همین مساله مورد اختلاف خوارج و مرجئه را پرسیدند. پیش از اینکه حسن جوابی بدهد واصل گفت: به عقیده من اهل کفر کبائر فاسقند نه کافر. بعد از جمعیت جدا شد - و به قولی حسن بصری او را اخراج کرد - و کناره گرفت و به تبلیغ عقیده خود پرداخت. شاگرد و برادر زنش عمرو بن عبید نیز به او ملحق شد. اینجا بود که حسن گفت «اعتزل عنا» یعنی واصل از ما جدا شد و به قولی مردم گفتند: «اعتزلا قول الامه» یعنی واصل و عمرو بن عبید از قوم همه امت جدا شدند و قول سومی اختراع کردند.

امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر نیز از ضروریات اسلام و مورد اجماع و اتفاق عموم مسلمین است. اختلافاتی که هست مربوط است به حدود و شروط آنها. مثلا خوارج امر به معروف و نهی از منکر را مشروط به هیچ شرطی نمی دانستند، معتقد بودند در همه شرایط باید این دو فریضه صورت گیرد. مثلا دیگران احتمال موفقیت را و همچنین عدم

ترتیب مفسده‌ای مهمتر را شرط وجوب امر به معروف و نهی از منکر می‌دانستند، ولی خوارج به این شروط قائل نبودند. برخی معتقد بودند که امر به معروف و نهی از منکر صرفاً قلبی و زبانی است، یعنی قلباً باید طرفدار معروف و مخالف منکر بود و لساناً نیز باید به نفع معروفها و علیه منکرها تبلیغ کرد. ولی خوارج معتقد بودند که عند اللزوم باید قیام کرد و عملاً دست به کار شد و برای امر به معروف و نهی از منکر باید قیام به سیف کرد.

در مقابل. گروهی بودند که امر به معروف و نهی از منکر را مشروط به شرایط بالا می‌دانستند و از حد قلب و زبان هم تجاوز نمی‌کردند. احمد بن حنبل از این گروه شمرده شده است. طبق عقیده این گروه، قیام خونین برای مبارزه با منکرات جایز نیست.

معتزله شروط امر به معروف و نهی از منکر را پذیرفتند، ولی آن را به قلب و زبان محدود نمی‌دانستند، معتقد بودند که اگر منکرات شایع شود، یا حکومت، ستمگر باشد، بر مسلمین واجب است که تجهیز قوا کنند و قیام نمایند. پس عقیده خاص معتزله در باب امر به معروف و نهی از منکر - در مقابل اهل الحدیث و اهل السنه - اعتقاد به قیام در برابر مفسد است همچنان که خوارج نیز چنین نظری داشتند، با تفاوتی که اشاره شد.

درس ۵ معتزله (۳)

افکار و آراء معتزله

آنچه در دو درس گذشته گفتیم به اصول مکتب معتزله مربوط بود. ولی همچنانکه اشاره کردیم معتزله مسائل زیادی طرح کردند و از آنها دفاع نمودند. برخی از این مسائل به الهیات مربوط می‌شود و برخی به طبیعیات و برخی به اجتماعیات و برخی به انسان. مسائل الهیات بعضی مربوط به امور عامه و بعضی به الهیات بالمعنی الاخص. البته

مقصد و مقصود اصلی معتزله - مانند سایر متکلمین مسائل الهیات بالمعنی الاخص است که در حوزه عقاید دینی قرار دارد. مسائل امور عامه از باب مقدمه است. همچنانکه بحث در طبیعات نیز برای متکلمین جنبه مقدمی دارد یعنی متکلمین از این جهت در طبیعات بحث می کنند که راهی برای اثبات یک اصل دینی باز نمایند و یا راه حلی برای یک اشکال پیدا کنند. ما در اینجا فهرست وار به پاره‌ای از آنها اشاره می کنیم و از الهیات آغاز می کنیم.

الهیات

- الف. توحید صفاتی
- ب. عدل
- ج. مخلوق بودن کلام خدا (کلام صفت فعل است نه صفت ذات).
- د. افعال الله معلل به اغراض است (هر کار خدا برای یک فایده و نتیجه است).
- ه. مغفرت بدون توبه ناممکن است (اصل وعد و وعید).
- و. قدیم منحصر به خداوند است. (در این عقیده فقط فلاسفه مخالفند).
- ز. تکلیف ما لا یطاق محال است.
- ح. افعال بندگان به هیچ وجه مخلوق خدا نیست، و مشیت الهی به افعال بندگان تعلق نمی گیرد.
- ط. عالم حادث است (در این عقیده نیز فقط فلاسفه مخالفند).
- ی. خداوند نه در دنیا و نه در آخرت دیده نمی شود.

طبیعات

- الف. جسم مرکب است از ذرات لا یتجزی.
- ب. بو، عبارت است از ذراتی که در فضا پخش می شود.

- ج. طعم، جز ذرات که بر روی ذائقه اثر می‌گذارد نیست.
- د. روشنایی، ذراتی است که در فضا پخش می‌شود.
- ه. تداخل اجسام در یکدیگر محال نیست (این عقیده به بعضی از معتزله منسوب است).
- و. طفره محال نیست (این عقیده نیز منسوب به بعضی از معتزله است).

مسائل انسان

- الف. انسان، آزاد و مختار است نه مجبور (این مساله و مساله خلق افعال و مساله عدل الهی به هم مربوط اند).
- ب. استطاعت (انسان قبل از هر فعلی قدرت فعل و ترک آن را دارد).
- ج. مؤمن قادر بر کفر است و کافر قادر بر ایمان است.
- د. فاسق نه مؤمن است و نه کافر.
- ه. عقل پاره‌ای از مسائل را مستقلاً (بدون نیاز به راهنمایی قبلی شرع) درک می‌کند.
- و. در تعارض حدیث با عقل، عقل مقدم است.
- ز. قرآن را با عقل می‌توان تفسیر کرد.

مسائل اجتماعی و سیاسی

- الف. وجوب امر به معروف و نهی از منکر، هر چند مستلزم قیام به سیف باشد.
- ب. امامت خلفای راشدین به ترتیبی که واقع شده صحیح بوده است.
- ج. علی (ع) از خلفای پیش از خودش افضل بوده است (این، عقیده بعضی از معتزله است نه همه آنها. قدمای معتزله - به استثناء واصل بن عطا - ابوبکر را افضل می‌دانستند ولی متاخرین آنها غالباً علی (ع) را افضل می‌دانستند).
- د. نقد صحابه پیغمبر و بررسی کارهای آنها جایز است.
- ه. تحلیل روش عمر و روش سیاسی علی (ع) و مقایسه میان آنها.

اینها که گفته شد نمونه‌ای از مسائلی که معتزله طرح کرده‌اند و البته مسائل دیگر نیز غیر این مسائل طرح کرده‌اند. در برخی از این مسائل، معتزله فقط با اشاعره طرف بوده‌اند و در بعضی با فلاسفه و در بعضی با شیعه و در بعضی با خوارج و در بعضی با مرجئه.

معتزله هیچ گاه تسلیم فکر یونانی نشدند و فلسفه یونان را که مقارن با طلوع و اوج معتزله وارد دنیای اسلام شد به طور در بست نپذیرفتند، بلکه با کمال شهامت در رد فلسفه و فلاسفه کتاب نوشتند، و آراء خود را ابراز داشتند. ستیزه متکلمین با فلاسفه، هم به سود کلام تمام شد و هم به سود فلسفه یعنی هر دو علم را جلوتر برد و در آخر کار آنچنان آن دو را به یکدیگر نزدیک کرد که جز در مسائل معدودی اختلاف نظر باقی نماند. توضیح این مطلب که کلام چه خدماتی به فلسفه کرد و فلسفه چه خدماتی به کلام کرده است و اساساً تفاوت اساسی فلسفه و کلام چیست از عهده این درسها خارج است.

سیر تحولی و تاریخی

بدیهی است که همه این مسائل، همزمان و به وسیله یک فرد طرح نشده‌اند، تدریجاً و به وسیله افراد گوناگون پدید آمده و موجب توسعه علم کلام گردیده‌اند. در میان مسائل نامبرده، ظاهراً قدیمترین آنها مساله جبر و اختیار است که البته معتزله طرفدار اختیار بودند و مساله جبر و اختیار مساله‌ای است که در خود قرآن طرح شده است، یعنی قرآن این مطالب را به گونه‌ای طرح کرده است که اندیشه‌ها را برمی‌انگیزد.

زیرا از طرفی در برخی آیات تصریح شده که انسان مختار و آزاد است و هیچ گونه جبری در کار نیست، و از طرفی دیگر در برخی آیات تصریح شده است که همه چیز به مشیت و اراده خدا است.

اینجا این توهم پدید آمده است که این دو تیپ آیات باهم منافی است. لهذا بعضی آیات اختیار را تاویل کردند و قائل به جبر شدند، و بعضی آیات مشیت و اراده (قضا و قدر) را تاویل کردند و قائل به اختیار شدند و البته گروه سومی هم هستند که هیچگونه تناقض و تنافی میان این دو دسته آیات نمی‌بینند. (۱) به علاوه در کلمات علی علیه السلام بحث جبر و اختیار زیاد طرح شده است. علیهذا طرح بحث جبر و اختیار مقارن است به خود اسلام. اما گروه بندی مسلمین و صف آراییی آنها در مقابل یکدیگر و منقسم شده به دو گروه: جبری و غیر جبری، در نیمه دوم قرن اول صورت گرفت. می‌گویند فکر اختیار اولین بار وسیله غیلان دمشقی و معبد جهنی تبلیغ شد. بنی امیه مایل بودند که فکر جبر در میان مردم تبلیغ شود زیرا از این فکر استفاده سیاسی می‌بردند. بنی امیه در زیر این سرپوش که همه چیز از ناحیه خدا است: آمنا بالقدر خیره و شره حکومت ظالمانه و تحمیلی خودشان را توجیه می‌کردند. لهذا هر فکر مبنی بر اختیار و آزادی بشر را سرکوب می‌کردند و به همین جهت غیلان دمشقی و معبد جهنی کشته شدند. در آن وقت طرفداران اختیار به نام قدریه خوانده می‌شدند. (۲)

البته مساله «کفر فاسق» قبل از مساله جبر و اختیار موضوع بحث و گفتگو واقع شد، زیرا این مسئله وسیله خوارج مطرح شد، ولی خوارج به صورت کلامی از نظریه خود دفاع نمی‌کردند، و تنها موقعی که در میان معتزله طرح شد و موجب پیدایش نظریه «منزله بین المنزلتین» گشت رنگ کلامی به خود گرفت.

مساله جبر و اختیار به نوبه خود مسائل: عدل، حسن و قبح ذاتی و عقلی، معلل بودن افعال باری به اغراض، محال بودن تکلیف ما لا یطاق و امثال اینها را به دنبال خود آورد.

در نیمه اول قرن دوم هجری مردی به نام «جهم بن صفوان» عقاید خاصی درباره صفات خداوند ابراز داشت. مورخان ملل و نحل مدعیند که مساله توحید صفاتی یعنی اینکه صفات خداوند مغایر با ذات نیست که معتزله اختصاصا آن را «اصل توحید» می‌خوانند

و همچنین مساله نفی تشبیه، یعنی اینکه خداوند به هیچ وجه شبیه مخلوقات نیست (اصل تنزیه) اولین بار وسیله جهم بن صفوان ابراز شد و پیروان او را جهمیه نامیدند. معتزله همچنانکه در عقیده اختیار پیرو قدریه شدند، در عقیده توحید و تنزیه پیرو جهیه شدند. خود جهم بن صفون جبری بود. معتزله عقیده جبری جهم را نپذیرفت ولی عقیده توحید او را پذیرفتند.

علیهذا معتزله در دو اصل اساسی اصول پنجگانه خود یعنی اصل توحید و اصل عدل - بنابراین نقلها - تابع دو فرقه دیگر بودند، اصل توحید را از جهمیه اقتباس کردند و اصل عدل را از قدریه، بلکه در حقیقت مکتب معتزله تحول یافته و تکامل یافته قدریه و جهمیه است.

راس معتزله و آن کسی که اعتزال به صورت یک مکتب با دست اول پایه گذاری شد «واصل بن عطاء غزال» است، که در پیش گفتیم که واصل شاگرد حسن بصری بود و در یک جریان از حوزه درس او جدا شد و حوزه مستقلی تشکیل داد و بدین مناسب حسن گفت: «اعتزل عنا» یعنی از ما جدا شد. معروف و مشهور است که به همین مناسب بود که پیروان او «معتزله» نامیده شدند. ولی بعضی دیگر معتقدند که علت این نامگذاری چیز دیگر است: کلمه معتزله ابتداء به گروهی گفته شده که در جریان جنگ جمل و صفین روش بی طرفی کناره گیری را انتخاب کردند، مانند سعد بن ابی وقاص و زید بن ثابت و عبدالله بن عمر. بعدها که مساله کفر و ایمان فاسق وسیله خوارج طرح شد و مسلمین دو دسته شدند، گروهی راه سومی انتخاب کردند و آن کناره گیری و بی طرفی بود. یعنی همان روشی که امثال سعد بن ابی وقاص در سیاست و مسائل حاد اجتماعی زمان خود پیش گرفتند، اینها در یک مساله فکری پیش گرفتند. از این رو به اینها نیز «معتزله» گفته شد یعنی «بی طرفها» و بعد این نام برای اینها باقی ماند.

واصل در سال ۸۰ هجری متولد متولد شده و در سال ۱۳۱ هجری در گذشته است.

بحثهای او محدود بوده به مساله نفی صفات، اختیار، منزله بین المنزلتین، وعد و وعید، و اظهار نظر درباره بعضی از اختلافات صحابه.

پس از واصل نوبت به عمرو بن عبید رسید عمرو برادر زن واصل است و نظریات واصل را توسعه داد و تکمیل کرد پس از عمرو ابوالهذیل علاف و ابراهیم نظام ظهور کردند.

ابوالهذیل و نظام هر دو از شخصیت‌های بارز معتزله به شمار می‌آیند. کلام، وسیله این دو نفر رنگ فلسفی گرفت. ابوالهذیل کتب فلاسفه را مطالعه می‌کرد و بر آنها رد می‌نوشت. نظام نظریات خاصی در طبیعات آورد، و هم او بود که نظریه ذره‌ای بودن جسم را ابراز داشت. ابوالهذیل و نظام هر دو در قرن سوم هجری در گذشته‌اند. به احتمال قوی، ابوالهذیل در سال ۲۳۵ و نظام در سال ۲۳۱ در گذشته است.

جاحظ، ادیب و نویسنده معروف، صاحب کتاب «البیان و التبین» که در قرن سوم هجری می‌زیسته است یکی دیگر از شخصیت‌های بارز معتزله است.

معتزله در دوره بنی امیه با دستگاه حکومت روابط خوبی نداشتند، در اوایل بنی العباس حالت بی طرفی به خود گرفتند ولی در عصر مامون که خود اهل فضل علم و ادب بود مورد توجه واقع شدند مامون و پس از او معتصم، واثق از معتزله سخت حمایت کردند و این سه خلیفه خود را معتزلی می‌خواندند.

در همین زمان بود که بحث داغی بالا گرفت که دامنه اش در تمام اقطار کشور عظیم آنروز اسلامی گسترش یافت و آن اینکه آیا کلام خدا از صفات فعل است یا از صفات ذات؟ آیا کلام خدا حادث است و یا مانند علم خدا و قدرت و حیات او قدیم است؟ معتزله معتقد بودند که کلام خدا مخلوق است پس قرآن مخلوق و حادث است و اعتقاد به قدیم بودن قرآن کفر است. مخالفین معتزله برعکس معتقد بودند که قرآن قدیم است و غیر مخلوق مامون به حمایت از معتزله بخشنامه‌ای صادر کرد که هر کس معتقد به قدم قرآن باشد تادیب شود افراد زیادی به زندان افتادند و شکنجه دیدند.

معتصم و واثق نیز روش مامون را دنبال کردند و از آن جمله کسانی که در این راه به زندان افتادند احمد بن حنبل معروف بود. تا نوبت به متوکل رسید. متوکل بر ضد معتزله گرایش پیدا کرد و اکثریت مردم با معتزله مخالف بودند. معتزله و طرفدارانشان منکوب بلکه قلع و قمع شدند. خونها در این فتنه ریخته شد و خانمانها بر باد رفت. مسلمین این دوره را دوره «محنت» نامیدند.

معتزله پس از این جریان کمر راست نکردند میدان برای همیشه به دست مخالفینشان که «اهل السنه» و «اهل الحدیث» خوانده می شدند افتاد. در عین حال برخی شخصیت‌های بارز در دوره‌های ضعف آنها ظهور کرده‌اند از قبیل ابوالقاسم بلخی معروف به کعبی متوفای ۲۱۷ و ابو علی جبایی متوفای ۳۰۳ و ابوهاشم جبایی پسر ابو علی جبایی و قاضی عبد الجبار معتزلی متوفای ۴۱۵ و ابوالحسن خیاط و صاحب بن عباد و زمخشری متوفای ۵۸۳ و ابو جعفر اسکافی.

پی نوشتها

- ۱ در کتاب «انسان و سرنوشت» به تفصیل در این موضوع بحث کرده ایم.
- ۲ رجوع شود به کتاب «انسان و سرنوشت».

درس ۶ اشاعره

اشاره

از دروس گذشته روشن شد که افکار و اندیشه‌هایی که منجر به مکتب اعتزال گشت از نیمه دوم قرن اول هجری آغاز شد. روش اعتزال در حقیقت عبارت بود از به کار بردن نوعی منطق و استدلال در فهم و درک اصول دین. بدیهی است که در چنین روشی اولین شرط، اعتقاد به حجیت و حریت و استقلال عقل است و نیز بدیهی است که عامه مردم که اهل تعقل و تفکر و تجزیه و تحلیل نیستند، همواره «تدین» را مساوی

با «تعبد» و تسلیم فکری به ظواهر آیات و احادیث - و مخصوصا احادیث - می‌دانند و هر تفکر و اجتهادی را نوعی طغیان و عصیان علیه دین تلقی می‌نمایند، خصوصا اگر سیاست وقت بنا به مصالح خودش از آن حمایت کند و بالاخص اگر برخی از علماء دین و مذهب این طرز تفکر را تبلیغ نمایند، و بالاخص اگر این علماء خود واقعا به ظاهر گرایشی خویش مؤمن و معتقد باشند و عملا تعصب و تصلب بورزند. حملات اخباریین علیه اصولیین و مجتهدین، و حملات برخی از فقهاء و محدثین علیه فلاسفه در جهان اسلامی از چنین امری ریشه می‌گیرد.

معتزله علاقه عمیقی به فهم اسلام و تبلیغ و ترویج آن و دفاع از آن در مقابل دهریین و یهود و نصاری و مجوس و صابئین و مانویان و غیرهم داشتند و حتی مبلغینی تربیت می‌کردند و به اطراف و اکناف می‌فرستادند. در همان حال از داخل حوزه اسلام وسیله ظاهر گرایان که خود را «اهل الحدیث» و «اهل السنه» می‌نامیدند تهدید می‌شدند و بالاخره از پشت خنجر خوردند و ضعیف شدند و تدریجا منقرض گشتند.

علیهذا در آغاز امر، یعنی تا حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم، یک مکتب کلامی معارض به معتزله - آن گونه که بعدها پیدا شد - وجود نداشت. تمام مخالفتها با این نام صورت می‌گرفت که افکار معتزله بر ضد ظواهر حدیث و سنت است. رؤساء اهل حدیث مانند مالک بن انس و احمد بن حنبل اساسا بحث و چون و چرا و استدلال را در مسائل ایمانی حرام می‌شمردند. پس نه تنها اهل السنه یک مکتب کلامی در مقابل معتزله نداشتند، بلکه منکر کلام و تکلم بودند.

در حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری پدیده تازه‌ای رخ داد و آن اینکه شخصیتی بارز و اندیشمند که سالها در نزد قاضی عبدالجبار مکتب اعتزال را فرا گرفته و در آن مجتهد و صاحب نظر شده بود، از مکتب اعتزال رو گرداند و به مذهب اهل السنه گرایید و چون از طرفی از نوعی نبوغ خالی نبود و از طرف دیگر مجهز بود به مکتب اعتزال، همه اصول اهل السنه را بر پایه‌های استدلالی خاصی بنا نهاد و آنها را به

صورت یک مکتب نسبتاً دقیق فکری در آورد. آن شخصیت بارز ابوالحسن اشعری متوفای حدود ۳۳۰ هجری است.

ابوالحسن اشعری - بر خلاف قدمای اهل حدیث مانند احمد بن حنبل - بحث و استدلال و به کار بردن منطق را در اصول دین جایز شمرد و از قرآن و سنت بر مدعای خود دلیل آورد. او کتابی به نام «رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام» نوشته است. (۱)

اینجا بود که اهل الحدیث دو دسته شدند: «اشاعره» یعنی پیروان ابوالحسن اشعری که کلام و تکلم را جایز می‌شمارند، و «حنابله» یعنی تابعان احمد بن حنبل که آن را حرام می‌دانند. در درسهای منطق گفتیم که ابن تیمیه حنبلی کتابی در تحریم منطق و کلام نوشته است. (۲)

معتزله از ناحیه دیگر نیز منفور عوام شدند، و آن، غائله «محت» بود زیرا معتزله بودند که با نیروی خلیفه مامون می‌خواستند مردم را به زور تابع عقیده خود در حادث بودن قرآن بنمایند، و این حادثه به دنبال خود کشتارها و خونریزیها و زندانها و شکنجه‌ها و بی‌خانمانیها آورد که جامعه مسلمین را به ستوه آورد. عامه مردم، معتزله را مسؤول این حادثه می‌دانستند و این جهت سبب بیزاری بیشتر مردم از مکتب اعتزال شد.

ظهور مکتب اشعری بدین دو جهت مورد استقبال عموم قرار گرفت. بعد از ابوالحسن اشعری شخصیت‌های بارز دیگر در این مکتب ظهور کردند و پایه‌های آن را مستحکم کردند. از آن میان قاضی ابوبکر باقلانی معاصر شیخ مفید و متوفای در سال ۴۰۳ و ابواسحاق اسفراینی که در طبقه بعد از باقلانی و سید مرتضی به شمار می‌رود، و دیگر امام الحرمین جوینی استاد غزالی و خود امام محمد غزالی صاحب «احیاء علوم الدین» متوفای در ۵۰۵ هجری و امام فخرالدین رازی را باید نام برد.

البته مکتب اشعری تدریجاً تحولاتی یافت و مخصوصاً در دست غزالی رنگ کلامی خود را کمی باخت و رنگ عرفانی گرفت، و وسیله امام فخر رازی به فلسفه نزدیک

شد. بعدا که خواجه نصیرالدین طوسی ظهور کرد و کتاب تجرید الاعتقاد را نوشت، کلام بیش از نود درصد رنگ فلسفی به خود گرفت. پس از «تجرید» همه متکلمین - اعم از اشعری و معتزلی - از همان راهی رفتند که این فیلسوف و متکلم بزرگ شیعی رفت.

مثلا کتابهای «مواقف» و «مقاصد» و شروح آنها همه رنگ «تجرید» را به خود گرفته‌اند. در حقیقت باید گفت هر اندازه فاصله زمانی زیادتر شده است اشاعره از پیشوایان ابوالحسن اشعری دور شده و عقاید او را با اعتزال یا فلسفه نزدیکتر کرده‌اند.

[فهرست عقاید «اشعری» که از اصول اهل السنه دفاع کرده]

- اکنون فهرست وار عقاید «اشعری» را که از اصول اهل السنه دفاع کرده و یا به نحوی عقیده اهل السنه را تاویل و توجیه کرده است ذکر می‌کنیم:
- الف. عدم وحدت صفات با ذات (برخلاف نظر معتزله و فلاسفه)
- ب. عمومیت اراده و قضاء و قدر الهی در همه حوادث (این نیز برخلاف نظر معتزله ولی بر وفق نظر فلاسفه)
- ج. شرور، مانند خیرات، از جانب خدا است. (البته این نظر به عقیده «اشعری» لازمه نظر بالا است.)
- د. مختار نبودن بشر و مخلوق خدا بودن اعمال او (این نظر نیز به عقیده «اشعری» لازمه نظر عمومیت اراده است.)
- ه. حسن و قبح افعال ذاتی نیست، بلکه شرعی است. همچنین عدل، شرعی است نه عقلی (برخلاف نظر معتزله)
- و. رعایت لطف و اصلح بر خدا واجب نیست. (برخلاف نظر معتزله)
- ز. قدرت انسان بر فعل، توأم با فعل است نه مقدم بر آن. (برخلاف نظر فلاسفه و معتزله)

ح. تنزیه مطلق، یعنی هیچگونه شباهت و مماثلت میان خدا و ما سوا وجود ندارد. (بر خلاف نظر معتزله)

ط. انسان آفریننده عمل خود نیست، اکتساب کننده آن است. (توجیه نظر اهل السنه در باب خلق اعمال)

ی. خداوند در قیامت با چشم دیده می شود. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله)

یا. «فاسق» مؤمن است. (بر خلاف نظر خوارج که مدعی کفر فاسق بودند و بر خلاف نظر معتزله که به منزله بین المنزلتین قائل بودند.)

یب. مغفرت خداوند بنده ای را، بودن توبه هیچ اشکالی ندارد همچنانکه معذب ساختن مؤمن بلا اشکال است. (بر خلاف نظر معتزله.)

یج. شفاعت بلا اشکال است. (بر خلاف نظر معتزله)

ید. کذب و تخلف وعده بر خدا جایز نیست.

یه. عالم حادث زمانی است. (بر خلاف نظر فلاسفه)

یو. کلام خدا قدیم است، اما کلام نفسی نه کلام لفظی. (توجیه نظر اهل السنه)

یز. افعال خدا برای غایت و غرضی نیست. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله)

یح. تکلیف ما لا یطاق بلامانع است. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله)

ابوالحسن اشعری از افراد کثیر التالیف است. گفته اند متجاوز از دویست کتاب تالیف کرده است. در حدود صد کتاب از او در تذکره ها نام برده شده است ولی ظاهراً اکثر آن کتابها از میان رفته است. معروفترین کتاب او کتاب «مقالات الاسلامیین» است. که چاپ شده و تا حد زیادی مشوش و نامنظم است. کتاب دیگری نیز از او چاپ شده است و نام «اللمع» و شاید کتابهای دیگر هم از او چاپ شده باشد.

ابوالحسن اشعری از افرادی است که افکارش تاثیر زیادی در جهان اسلام گذاشت و این مایه تاسف است. البته بعدها مناقشات زیادی بر سخنان او از طرف فلاسفه و معتزله وارد شد. بسیاری از عقاید و آراء او را ابوعلی سینا در شفا - بدون آنکه نام ببرد - ذکر

کرده و رد نموده است. حتی برخی از اتباع «اشعری» از قبیل قاضی ابوبکر باقلانی و امام الحرمین جوینی در نظریه جبری او درباره خلق اعمال، تجدید نظرهایی کردند. امام محمد غزالی اگر چه اشعری است و تا حدود زیادی اصول اشاعره را تحکیم و تثبیت نموده است ولی مبانی دیگری به آنها داد. «کلام» وسیله غزالی به عرفان و تصوف نزدیک شده. مولانا محمد رومی صاحب کتاب مثنوی نیز به نوبه خود اشعری مذهب است، ولی عرفان عمیق او به همه مسائل رنگ دیگری داده است. امام فخر رازی نیز که با افکار فلاسفه آشنا بود، کلام اشعری را تحول و نیرو بخشید. پیروزی مکتب اشعری برای جهان اسلام گران تمام شد. این پیروزی، پیروزی جمود و تقشر بر حریت فکر بود. هر چند جنگ اشعریگری و اعتزال مربوط است به جهان تسنن، ولی جهان تشیع نیز از برخی آثار جمودگرایی اشعری برکنار نمانده. این پیروزی علل تاریخی و اجتماعی خاص دارد. بعضی حوادث سیاسی در این پیروزی تاثیر بسزایی داشت.

چنانکه قبلا اشاره شد، در قرن سوم هجری مامون که خود مردی عالم و روشنفکر بود به حمایت معتزله برخاست، معتصم و واثق نیز از او پیروی کردند، تا نوبت به متوکل رسید. متوکل نقش اساسی در پیروزی مذهب اهل السنه - که در حدود یک قرن بعد به وسیله ابوالحسن اشعری پایه کلامی یافت - داشت. مسلما اگر متوکل همان طرز تفکر مامون را می داشت، اعتزال چنین سرنوشتی پیدا نمی کرد. روی کار آمدن ترکان سلجوقی در ایران نیز عامل مؤثری در پیروزی و نشر اندیشه‌های اشعری بوده است. سلاجقه اهل تفکر و اندیشه آزاد نبودند بر خلاف آل بویه که برخی از آنها خود اهل فضل و علم و ادب بودند. در دربار آل بویه مکتب شیعه و مکتب اعتزال رونق یافت. ابن العمید و همچنین صاحب بن عباد دو وزیر دانشمند آل بویه هر دو ضد اشعری بودند.

ما نمی خواهیم از عقاید معتزله حمایت کنیم، بعدا سخافت بسیاری از عقاید آنها را بیان

خواهیم کرد. آنچه در معتزله قابل ستایش و مرگ آنها موجب نابودی آن شد روش عقلانی آنها بود. چنانکه می‌دانیم دینی غنی و پرمایه مانند اسلام نیازمند کلامی است که به حریت عقل، ایمان و اعتقاد راسخ داشته باشد.

پی نوشتها

- ۱ این رساله در ذیل کتاب «اللمع» او چاپ شده است و عبدالرحمن بدوی همه آن را در جلد اول «مذاهب الاسلامیین» صفحات ۱۵ - ۲۶ نقل کرده است.
- ۲ رجوع شود به کتاب «ابن تیمیه» تالیف محمد ابوزهره.

درس ۷ شیعه) ۱)

اشاره

اکنون نوبت آن است که به کلام شیعه - ولو مختصر - پردازیم. کلام به معنی استدلال عقلی و منطقی درباره اصول اعتقادی اسلام در شیعه وضع خاص و ممتازی دارد. کلام شیعه از طرفی از بطن حدیث شیعه بر می‌خیزد و از طرف دیگر با فلسفه شیعه آمیخته است. در گذشته دیدیم که کلام اهل سنت و جماعت جریانی بر ضد سنت و حدیث تلقی شد، ولی کلام شیعه نه تنها بر ضد سنت و حدیث نیست، در متن سنت و حدیث جا دارد.

سر مطلب از نظر حدیثی این است که احادیث شیعه برخلاف احادیث اهل تسنن، مشتمل است بر یک سلسله احادیثی که در آنها منطقا مسائل عمیق ماوراء الطبیعی یا اجتماعی مورد تجزیه و تحلیل واقع شده است.

در احادیث اهل تسنن تجزیه و تحلیلی درباره این موضوعات صورت نگرفته است. مثلا اگر سخن از قضا و قدر و اراده شامله حق و از اسماء و صفات باری، و از روح و انسان، و از عالم بعد از مرگ و حساب و کتاب و صراط و میزان، و از امامت و خلافت و

امثال این مسائل به میان آمده است. ولی در احادیث شیعه همه این مسائل طرح شده و درباره آنها استدلال شده است. یک مقایسه میان ابواب حدیث صحاح سته با ابواب حدیث کافی کلینی مطلب را روشن می کند.

علیهذا در خود احادیث شیعه «تکلم» به معنی تفکر عقلانی و تجزیه و تحلیل ذهنی صورت گرفته است. به همین جهت شیعه به دو گروه اهل الحدیث و اهل الکلام تقسیم نشد، آنچنانکه اهل تسنن تقسیم شدند. ما در درسهای گذشته، بر اساس منابع اهل تسنن، چنین گفتیم که اولین مساله‌ای که به عنوان اصل اعتقادی در میان مسلمین مطرح شد، مساله «کفر فاسق» بود که وسیله خوارج در نیمه اول قرن اول مطرح شد. پس از آن، مساله اختیار و آزادی بود که از ناحیه دو نفر یکی به نام معبد جهنی و یکی دیگر به نام غیلان دمشقی مطرح و دفاع شد؛ و این عقیده بر خلاف عقیده‌ای بود که حکام اموی آن را تبلیغ و ترویج می کردند. پس از آن در نیمه اول قرن دوم عقیده وحدت صفات و ذات از طرف جهم بنی صفوان مطرح شد و آنگاه واصل بن عطاء و عمرو ابن عبید به عنوان پایه گذاران اولی مکتب معتزله عقیده آزادی و اختیار را از معبد و غیلان، و عقیده وحدت ذات و صفات را از جهم بن صفوان گرفتند و در مورد کفر و یا ایمان فاسق عقیده منزله بین المنزلتین را اختراع کردند و به بحث و چون و چرا در برخی مسائل دیگر پرداختند و به این ترتیب کلام اسلامی پایه گذاری شد. آری این است نوع تفسیر و توجیه پیدایش بحثهای عقلی دینی اسلامی از نظر مستشرقان و اسلام شناسان غربی و شرقی.

این گروه، عمدا یا سهوا بحثهای استدلالی و عقلی عمیقی را که اولین بار وسیله امیرالمؤمنین علی علیه السلام طرح شده فراموش می کنند. حقیقت این است که طرح بحثهای عقلی عمیق در معارف اسلامی اولین بار وسیله علی علیه السلام در خطب و دعوات و مذاکرات آن حضرت مطرح شد. او بود که اولین بار درباره ذات و صفات باری و درباره حدوث و قدم، بساطت و ترکیب، وحدت و کثرت

و غیر اینها بحثهای عمیقی را طرح کرد که در نهج البلاغه و روایات مستند شیعه مذکور است. آن بحثها رنگ و بوی و روحی دارد که با روشهای کلامی معتزلی و اشعری و حتی کلامهای برخی علمای شیعی که تحت تاثیر کلامهای عصر خود بوده‌اند کاملاً متفاوت است.

ما در کتاب «سیر در نهج البلاغه» و همچنین در مقدمه جلد پنجم «اصول فلسفه و روش رئالیسم» در این باره بحث کرده ایم.

مورخان اهل تسنن اعتراف دارند که عقل شیعی از قدیم الایام عقلی فلسفی بوده است، یعنی طرز تفکر شیعی از قدیم، استدلالی و تعقلی بوده است. تعقل و تفکر شیعی نه تنها با تفکر حنبلی که از اساس منکر به کار بردن استدلال در عقاید مذهبی بود، و با تفکر اشعری که اصالت را از عقل می‌گرفت و آن را تابع ظواهر الفاظ می‌کرد مخالف و مغایر است، با تفکر معتزلی نیز با همه عقل‌گرایی آن مخالف است، زیرا تفکر معتزلی هر چند عقلی است ولی جدلی است نه برهانی. (۱) و به همین جهت است که اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه اسلامی شیعه بوده‌اند. حیات فلسفی اسلامی را فقط شیعه حفظ کرده است و شیعه این روح را از پیشوایان خود دارد، خصوصاً پیشوای اول امیرالمؤمنین علی علیه السلام.

فلاسفه شیعه، بدون آنکه فلسفه را به شکل کلام درآورند و از صورت حکمت برهانی به صورت جدلی خارج سازند، با الهام از وحی قرآنی و افاضات پیشوایان دینی، عقاید اصیل اسلامی را تحکیم کردند. از این رو اگر ما بخواهیم متکلمین شیعه را برشماریم و مقصودمان همه کسانی باشد که درباره عقاید اسلامی شیعه تفکر عقلی داشته‌اند، هم جماعتی از راویان حدیث و هم جماعتی از فلاسفه شیعه را باید جزء متکلمین بشماریم، زیرا چنانکه گفتیم حدیث شیعه و فلسفه شیعه هر دو وظیفه علم کلام را بهتر از خود علم کلام انجام داده‌اند.

اما اگر مقصود ما از متکلمین جماعتی باشد که تحت تاثیر متکلمان معتزلی و اشعری به حکمت جدلی مجهز بوده‌اند، ناچار گروه خاصی را باید مورد نظر قرار دهیم. ولی ما دلیلی نمی‌بینیم که تنها آن گروه خاصی را مورد توجه قرار دهیم.

بگذریم از بیانات ائمه اطهار علیهم السلام درباره «عقاید» که به صورت خطبه و روایت و دعا در دست است، در میان مؤلفان شیعی اولین فردی که در مورد «عقاید» کتاب تالیف کرده است علی بن اسماعیل ابن میثم تمار است. میثم تمار خود مردی خطیب و سخنور بوده و از صاحبان سر امیر المؤمنین علی علیه السلام محسوب می‌شود. علی بن اسماعیل نواده این مرد بزرگ است. این مرد معاصر عمرو بن عبید و ابوالهذیل علاف از متکلمان معروف نیمه اول قرن دوم و از پایه گذاران طبقه اول کلام معتزلی است. در میان اصحاب امام صادق علیه السلام گروهی هستند که خود امام صادق علیه السلام آنها را به عنوان «متکلم» یاد کرده است از قبیل هشام بن الحکم، هشام بن سالم، حمران بن اعین، ابو جعفر احوط معروف به مؤمن الطاق، قیس بن ماصر و غیرهم. در کتاب کافی داستانی از مباحثه این گروه با یکی از مخالفین در حضور امام صادق علیه السلام که موجب نشاط خاطر امام شده بود نقل می‌کند.

این طبقه نیز در نیمه اول قرن دوم هجری می‌زیسته‌اند. این گروه پرورش یافته مکتب امام صادق علیه السلام بودند و این خود می‌رساند که ائمه اهل البیت علیهم السلام نه تنها خود به بحث و تجزیه و تحلیل مسائل کلامی می‌پرداخته‌اند، گروهی را نیز در مکتب خود برای بحثهای اعتقادی تربیت می‌کرده‌اند. هشام بن الحکم همه برجستگی در علم کلام بود، نه در فقه یا حدیث یا تفسیر. امام صادق علیه السلام او را که در آن وقت جوانی نو خط بود از سایر اصحابش بیشتر گرامی می‌داشت و او را بالا دست دیگران می‌نشانند. همگان در تفسیر این عمل امام اتفاق نظر دادند که این تجلیلها فقط به

علت متکلم بودن هشام بوده است.

امام صادق علیه السلام با مقدم داشتن هشام متکلم بر ارباب فقه و حدیث، در حقیقت می‌خواسته است ارزش بحثهای اعتقادی را بالا ببرد و کلام را بالا دست فقه و حدیث بنشاند. بدیهی است که این گونه رفتارهای ائمه اطهار تاثیر بسزایی داشته در ترویج علم کلام و در اینکه عقل شیعی از ابتدا عقل کلامی و فلسفی گردد.

حضرت رضا علیه السلام شخصا در مجلس مباحثه‌ای که مامون از جمع متکلمان مذاهب تشکیل می‌داد شرکت می‌کرد و به مباحثه می‌پرداخت. صورت این جلسات در متن کتب شیعه محفوظ است.

مستشرقان و اسلام شناسان غربی و شرقی همچنانکه مساعی امیرالمؤمنین علی علیه السلام را مسکوت می‌گذارند، همه این جریانات را که وسیله ائمه اطهار در راه احیاء بحثهای عقلی در امور اعتقادی دینی صورت گرفته است نادیده می‌گیرند و این مایه شگفتی است.

فضل بن شاذان نیشابوری از اصحاب امام رضا و امام جواد و امام هادی علیهم السلام، قبرش در نیشابور است ضمن اینکه فقیه و محدث بوده، متکلم نیز بوده است، کتب زیادی در کلام از او نقل می‌شود.

خاندان نوبخت که بسیارند ظاهرا عموما متکلم بوده‌اند. از فضل بن ابی سهل نوبخت گرفته که در زمان هارون در راس کتابخانه معروف بیت الحکمه بود و از مترجمین معروف فارسی به عربی به شمار می‌رود تا اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت و پسرش اسماعیل بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت و پسر دیگرش علی بن اسحاق و نواده اش ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت که او را شیخ المتکلمین در شیعه لقب داده‌اند و حسن بن موسی نوبختی خواهرزاده اسماعیل بن علی و عده‌ای دیگر از این خاندان همه از متکلمین شیعه‌اند.

ابن قبه رازی در قرن سوم و ابوعلی بن مسکویه حکیم و طبیب معروف اسلامی صاحب

کتاب «طهاره الاعراق» نیز از متکلمین شیعه در اوایل قرن پنجم است. متکلمین شیعه فراوانند. خواجه نصیرالدین طوسی فیلسوف و ریاضیدان معروف صاحب کتاب «تجرید الاعتقاد» و علامه حلی فقیه معروف و شارح «تجرید الاعتقاد» از متکلمان معروف قرن هفتم می‌باشند.

خواجه نصیرالدین طوسی که خود حکیم و فیلسوفی متبحر است با تالیفات کتاب «تجرید الاعتقاد» محکمترین متن کلامی را آفرید. پس از «تجرید» هر متکلمی - اعم از شیعه و سنی - که آمده است به این متن توجه داشته است. خواجه نصیرالدین تا حد زیادی کلام را از سبک حکمت جدلی به سبک حکمت برهانی نزدیک کرده. ولی در دوره‌های بعدتر کلام تقریباً سبک جدلی خود را به کلی از دست داد، همه پیرو حکمت برهانی شدند و در حقیقت «کلام» استقلال خود را در مقابل «فلسفه» از دست داد.

فلاسفه شیعی متاخر از خواجه مسائل لازم کلامی را در فلسفه مطرح کردند و با سبک و متود فلسفی آنها را تجزیه و تحلیل کردند و از متکلمین که با سبک قدیم وارد خارج می‌شدند موفق تر بودند. مثلاً صدر المتالهین یا حاجی سبزواری اگر چه در زمره متکلمان به شمار نیامده‌اند، اما از نظر اثر وجودی از هر متکلمی اثر وجودی بیشتر داشته‌اند.

حقیقت این است که اگر به متون اصلی اسلام، یعنی قرآن، نهج البلاغه، روایات و ادعیه ماثوره از اهل بیت مراجعه کنیم این سبک را از آن سبک، به زبان و منطق اصلی پیشوایان دینی نزدیکتر می‌بینیم. در اینجا ناچاریم به همین اشاره قناعت نماییم.

پی نوشت

- اما در درسهای «کلیات فلسفه» فرق حکمت مشایی و حکمت اشراقی و حکمت ذوقی و حکمت جدلی (کلامی معتزلی و اشعری) را روشن کرده ایم.

اشاره

در این درس لازم است اجمالی از نظریات شیعه را در مسائل کلامی رائج میان متکلمین اسلامی بیان نماییم.

قبلا ضمن تشریح مکتب معتزله گفتیم که معتزله پنج اصل را که عبارت است از توحید عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر، ارکان مکتب خود می‌شمارند، و گفتیم که امتیاز این پنج اصل از سایر اصول معتزله به این است که اینها مختص مکتب اعتزال و مایه امتیاز این مکتب از مکاتب مخالف به شمار می‌رود. نباید پنداشت که این پنج اصل نزد معتزله از اصول دینند و باقی فروع دین. علماء شیعه نیز - نه ائمه شیعه - از قدیم الایام پنج اصل را به عنوان اصول خمسہ تشیع معرفی کرده‌اند و آنها عبارت است از: توحید، عدل، نبوت، امامت، معاد. معمولاً گفته می‌شود که این پنج اصل از اصول دینند و باقی همه از فروع دین. قهرا اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر مقصود از اصول دین، اصولی است که ایمان و اعتقاد به آنها شرط مسلمان بودن است پس دو اصل بیشتر نیست یعنی توحید و نبوت. مفاد شهادتین همین دو تا است و بس. تازه شهادت دوم مربوط است به نبوت خاصه، یعنی نبوت حضرت خاتم النبیین. نبوت عامه یعنی نبوت سایر انبیاء، از محتوای شهادتین خارج است و حال آنکه آنچه جزء اصول دین است و ایمان به آن لازم است، نبوت همه انبیاء است.

اگر مقصود از اصول دین اصولی است که از نظر اسلام جزء امور ایمانی و اعتقادی است نه امور عملی، برخی امور دیگر نیز در خور امور ایمانی است مانند ملائکه که در قرآن تصریح شده که به وجود ملائکه باید ایمان داشت. (۱) به علاوه صفت عدل چه خصوصیتی دارد که تنها این صفت حق در حوزه امور ایمانی قرار گرفته است و سایر

صفات حق از قبیل علم، حیات، قدرت، سمیعت، بصیریت، در خارج از حوزه ایمان قرار گرفته است؟ اگر ایمان به صفات خدا لازم است، به همه صفات باید ایمان آورد، و اگر لازم نیست به هیچ صفت نباید ایمان داشت.

حقیقت این است که اصول پنجگانه فوق از آن جهت به این صورت انتخاب شده که از طرفی معین اصولی باشد که از نظر اسلام باید به آن ایمان و اعتقاد داشت، و از طرف دیگر معرف و مشخص مکتب باشد. اصل توحید و اصل نبوت و اصل معاد سه اصلی است که از نظر اسلام لازم است که هر فرد به آنها ایمان داشته باشد، یعنی ایمان به آنها جزء اهداف اسلام است، و اصل عدل معرف مکتب خاص تشیع است. اصل عدل اگر چه جزء هدفهای ایمانی اسلام نیست یعنی با اصل علم و حیات و قدرت حق تفاوتی ندارد ولی جزء اصولی است که دیده خاص تشیع را نسبت به اسلام نشان می‌دهد.

اصل امامت از نظر شیعه دارای هر دو جنبه است یعنی هم داخل حوزه ایمانیات است و هم معرف و مشخص مکتب است.

اینکه گفته شد ایمان به ملائکه نیز به نص قرآن لازم و ضروری است پس چرا به عنوان اصل ششم از آن یاد نشده است؟

پاسخ این است که اصول ایمانی فوق جزء هدفهای اسلام است یعنی پیامبر اکرم مردم را به ایمان به آنها دعوت کرده است یعنی رسالت پیامبر مقدمه‌ای است برای این ایمانها اما ایمان به ملائکه و همچنین ایمان و اعتقاد به همه ضروریات دین از قبیل نماز و روزه جزء هدف رسالت نیست بلکه لازمه رسالت است به عبارت دیگر از لوازم ایمان به نبوت است نه از اهداف نبوت.

مساله امامت را اگر از وجه‌های اجتماعی و سیاسی، دینی از وجهه حکومت و رهبری در نظر بگیریم نظیر عدل است یعنی داخل در حوزه امور ایمانی نیست و امام اگر از جنبه معنوی بنگریم، یعنی از آن نظر که امام - به اصطلاح احادیث - «حجت خدا» و

«خليفة الله» است و رابطه‌ای معنوی میان هر فرد مسلمان و انسان کامل هر زمان ضروری است، جزء مسائل ایمانی است.

اکنون یک یک عقاید خاص کلامی شیعه را اعم از اصول پنجگانه فوق الذکر و غیره آنها ذکر می‌کنیم:

توحید.

توحید جزء اصول پنجگانه معتزله نیز بود همچنانکه جزء اصول اشاعره نیز هست، با این تفاوت که توحید مورد نظر معتزله که مشخص مکتب آنها به شمار می‌رود توحید صفاتی است که مورد نظر اشاعره که مشخص مکتب آنها به شمار می‌رود توحید افعالی است که مورد انکار معتزله است.

قبلاً گفتیم که توحید ذاتی و توحید در عبادت چون مورد اتفاق همه است از محل بحث و نظر خارج است.

اکنون ببینیم که توحید مورد نظر شیعه چه توحیدی است؟

توحید مورد نظر شیعه - علاوه بر توحید ذاتی و توحید در عبادت هم - شامل توحید صفاتی است و هم شامل توحید افعالی.

یعنی شیعه در بحث صفات طرفدار توحید صفاتی است و در بحث افعال طرفدار توحید افعالی، اما توحید صفاتی شیعه با توحید صفاتی معتزله متفاوت است توحید افعالی او نیز با توحید افعالی اشاعره مغایرت دارد.

توحید صفاتی معتزله به معنی خالی بودن ذات از هر صفتی و به عبارت دیگر به معنی فاقد الصفات بودن ذات است، ولی توحید صفاتی شیعه به معنی عینیت صفات با ذات است. (۲) تفصیل این مطلب را از کتب کلام و فلسفه شیعه باید جستجو کرد.

توحید افعالی شیعه با توحید افعالی اشاعره متفاوت است. توحید افعالی اشاعره به معنی این است که هیچ موجودی دارای هیچ اثری نیست، همه آثار مستقیماً از جانب خدا

است. علی هذا خالق مستقیم افعال بندگان نیز خدا است، و بنده، خالق و آفریننده عمل خود نیست. اینچنین عقیده‌ای جبر محض است و با براهین زیادی باطل شده است. اما توحید افعالی شیعه به معنی این است که نظام اسباب و مسببات اصالت دارد، و هر اثری در عین اینکه قائم به سبب نزدیک خودش است قائم به ذات حق است و این دو قیام در طول یکدیگر است نه در عرض یکدیگر) ۳.

۲. عدل

عدل، مورد وفاق شیعه و معتزله است. معنی عدل این است که خداوند فیض و رحمت و همچنین بلا و نعمت خود را بر اساس استحقاقهای ذاتی و قبلی می‌دهد، و در نظام آفرینش از نظر فیض و رحمت و بلا و نعمت و پاداش و کیفر الهی نظم خاصی برقرار است. اشاعره منکر عدل و منکر چنین نظامی می‌باشند. از نظر آنها اعتقاد به عدل به معنی چنان نظامی که یاد شد ملازم است با مقهوریت و محکومیت ذات حق و این بر ضد قاهریت مطلقه ذات حق است.

عدل به نوبه خود فروعی دارد که ضمن توضیح سایر اصول به آنها اشاره خواهیم کرد.

۳. اختیار و آزادی

اصل اختیار و آزادی در شیعه تا اندازه‌ای شبیه است به آنچه معتزله بدان معتقدند. ولی فرق است میان آزادی و اختیاری که شیعه قائل است با آنچه معتزله بدان قائل است. اختیار و آزادی معتزله مساوی است با «تفویض» یعنی واگذاشته شدن انسان به خود و معزول بودن مشیت الهی از تاثیر، و البته این - چنانکه در محل خود مسطور است - محال است.

اختیار و آزادی مورد اعتقاد شیعه به این معنی است که بندگان مختار و آزاد آفریده شده‌اند، اما بندگان مانند هر مخلوق دیگر به تمام هستی و به تمام شؤون هستی و از آن

جمله شان فاعلیت، قائم به ذات حق و مستمد از مشیت و عنایت او هستند. این است که اختیار و آزادی در مذهب شیعه حد وسطی است میان جبر اشعری و تفویض معتزلی، و این است معنی جمله معروف که از ائمه اطهار رسیده است: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» اصل و اختیار و آزادی از فروع اصل عدل است.

۴. حسن و قبح ذاتی

معتزله معتقدند که افعالی فی حد ذاته دارای حسن و یا دارای قبح می‌باشند. مثلاً عدل فی حد ذاته خوب است و ظلم فی حد ذاته بد است. حکیم کارهای نیک را انتخاب می‌کند و از انتخاب کارهای بد اجتناب می‌ورزد، و چون خداوند متعال حکیم است لازمه حکمتش این است که کارهای خوب را انجام دهد و کارهای بد را انجام ندهد. پس لازمه حسن و قبح ذاتی اشیاء از یک طرف و حکیم بودن خداوند از طرف دیگر این است که برخی کارها بر خداوند «واجب» باشد و برخی کارها «ناروا». اشاعره سخت با این عقیده مخالفند، هم منکر حسن و قبح ذاتی افعالند و هم منکر حکم به «روایی» یا «ناروایی» چیزی بر خدا. برخی از شیعه که تحت تاثیر کلام معتزله بوده‌اند اصل فوق را به همان شکل معتزلی پذیرفته‌اند ولی برخی دیگر که عمیق تر فکر کرده‌اند در عین اینکه حسن و قبح ذاتی را قبول کرده‌اند، این احکام را در سطح عالم ربوبی جاری ندانسته‌اند. (۴)

۵. لطف و انتخاب اصلح

بحثی است میان اشاعره و معتزله که آیا لطف یعنی انتخاب اصلح برای حال بندگان، بر نظام عالم حاکم است یا خیر؟ معتزله اصل لطف را به عنوان یک «تکلیف» و یک «وظیفه» برای خداوند لازم و واجب می‌دانند، و اشاعره منکر لطف و انتخاب اصلح گشته‌اند.

البته «قاعده لطف» از فروع اصل عدل و اصل حسن و قبح عقلی است. برخی از متکلمین شیعه قاعده لطف را در همان شکل معتزلی پذیرفته‌اند ولی آنان که مساله «تکلیف» و «وظیفه» را در مورد خداوند غلط محض می‌دانند از اصل انتخاب اصلح تصور دیگری دارند که اکنون مجال شرحش نیست.

۶. اصالت و استقلال و حجیت عقل

در مذهب شیعه، بیش از معتزله برای عقل استقلال و اصالت و حجیت اثبات شده است. از نظر شیعه به حکم روایات مسلم معصومین، عقل پیامبر باطنی و درونی است، همچنانکه پیامبر، عقل ظاهری و بیرونی است. در فقه شیعه، عقل یکی از ادله چهارگانه است.

۷. غرض و هدف در فعل حق

اشاعره منکر این اصلند که افعال الهی برای یک یا چند غرض و هدف باشد. می‌گویند غرض و هدف داشتن مخصوص بشر یا مخلوقاتی از این قبیل است ولی خداوند منزّه است از این امور، زیرا غرض و هدف داشتن هر فاعل به معنی حکومت جبری هدف و غرض بر آن فاعل است، خداوند از هر قید و محدودیتی و از هر محکومیتی، هر چند محکومیت غرض داشتن باشد، مبرا و منزّه است. شیعه عقیده معتزله را در باب غرض افعال تایید می‌کند و معتقد است که فرق است میان غرض فعل و غرض فاعل، آنچه محال است این است که خداوند در افعال خود هدفی برای خود داشته باشد، اما هدف و غرضی که عاید مخلوق گردد به هیچ وجه با کمال و علو ذات و استغناء ذاتی خداوند منافی نیست.

۸. ابداع در فعل حق جایز است

همچنانکه نسخ در احکام حق جایز است.
بحث بداء را در کتب عمیق فلسفه مانند اسفار باید جستجو کرد.

۹. رؤیت خداوند

معتزله به شدت منکر رؤیت خداوندند. معتقدند که فقط می توان به خدا اعتقاد داشت. اعتقاد و ایمان مربوط است به فکر و ذهن، یعنی در ذهن و فکر خود می توان به وجود خداوند یقین داشت و حد اعلا ی ایمان همین است. خداوند به هیچ وجه قابل شهود و رؤیت نیست. دلیل قرآنی این است که قرآن می گوید:

لا تدرک الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخیر) ۵.

چشمها او را نمی بیند و او چشمها را می یابد. او لطیف (غیر قابل رؤیت) است و آگاه (دریابنده چشمها و غیر چشمها)

اما اشاعره سخت معتقدند که خداوند با چشم دیده می شود. ولی در قیامت. اشاعره نیز به برخی احادیث و آیات بر مدعای خود استدلال می کنند. از جمله آیه کریمه:
وجوه یومئذ ناظره الی ربها ناظره) ۶.

چهره های در آن روز خرم و نگرنده به سوی پروردگار خویشند.

شیعه معتقد است که خداوند با چشم هرگز دیده نمی شود، نه در دنیا و نه در آخرت، اما حد، اعلا ی ایمان هم یقین فکری و ذهنی نیست. یقین فکری علم الیقین است. بالاتر از یقین فکری یقین قلبی است که عین الیقین است. عین الیقین یعنی شهود خداوند با قلب نه با چشم. پس خداوند با چشم دیده نمی شود ولی با دل دیده می شود. از علی علیه السلام سؤال کردند آیا خداوند را دیده ای؟ فرمود: خدایی را که ندیده باشم عبادت نکرده ام، چشمها او را نمی بیند اما دلها، چرا. از ائمه سؤال شده است: آیا پیغمبر در معراج خدا را دیده؟ فرمودند: با چشم نه، با دل آری. در این مساله تنها عرفا هستند که عقیده ای مشابه شیعه دارند.

۱۰. ایمان فاسق

در این مساله که مکرر سخن آن در میان آمده است، شیعه با اشاعره موافق است نه با خوارج که معتقدند به کفر فاسق اند و نه با معتزله که طرفدار اصل منزله بین المنزلتین می باشند.

۱۱. عصمت انبیاء و اولیاء

از جمله مختصات شیعه این است که انبیاء و ائمه را معصوم از گناه اعم از صغیره و کبیره می داند.

۱۲. مغفرت و شفاعت

در این مسئله نیز شیعه با عقیده خشک معتزله که معتقد است هر کس بدون توبه بمیرد امکان شمول مغفرت و شفاعت درباره اش نیست مخالف است؛ همچنانکه با اصل مغفرت و شفاعت گزافکارانه اشعری نیز مخالف است.

پی نوشتها

- ۱ آمن الرسول بما انزل الیه من ربه و المؤمنون کل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله. بقره ۲۸۵.

- ۲ آنچه به معتزله درباره صفات نسبت داده می شود همین است که گفته شد. حاجی سبزواری می گوید:

الا شعری بازدياد قائله و قال بالنيابة المعتزله

ولی از برخی از معتزله، مانند ابوالهدیل، تعبیراتی نقل می شود که مفادش عین آن چیزی است که شیعه قائل است.

- ۳ برای توضیح این مطلب رجوع شود به کتاب «انسان و سرنوشت»

- ۴ رجوع شود به کتاب عدل الهی .

- ۵ سوره انعام، آیه ۱۰۳ .

- ۶ سوره قیامت، آیه ۲۲ و ۲۳ .

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیفزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار- ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف

مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم

افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخی گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و

اعتقادی (خط ۰۵۲۴۰۲۳۵)

ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام - هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که 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 گرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید.»

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، اما تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بدان، نگاه می‌دارد و با 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.»